

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE LETRAS – UFJF  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
DOUTORADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS**

**Érica Luciana de Souza Silva**

**Das margens do rio Licungo aos ventos do apocalipse. Vinde todos escutar o novo canto:  
a sociedade moçambicana sob o prisma da mulher na escrita de Paulina Chiziane**

Juiz de Fora  
2021

**Érica Luciana de Souza Silva**

**Das margens do rio Licungo aos ventos do apocalipse. Vinde todos escutar o novo canto:  
a sociedade moçambicana sob o prisma da mulher na escrita de Paulina Chiziane**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários. Área de concentração: Literatura, Crítica e Cultura.

Orientadora: Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Juiz de Fora  
2021

## FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Érica Luciana de Souza Silva.

Das margens do rio Licungo aos ventos do apocalipse. Vinde todos escutar o novo canto: a sociedade moçambicana sob o prisma da mulher na escrita de Paulina Chiziane / Érica Luciana de Souza Silva. -- 2021.

258 f. il.

Orientadora: Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2021.

1. Literatura moçambicana. 2. Autoria feminina. 3. Feminismo negro africano. 4. Colonialismo. I. Rocha, Enilce do Carmo Albergaria, orient. II. Título.

Érica Luciana de Souza Silva

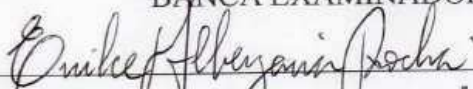
**Das margens do rio Licungo aos ventos do apocalipse. Vinde todos escutar o novo canto:**

A sociedade moçambicana sob o prisma da mulher na escrita de Paulina Chiziane

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Literatura, Crítica e Cultura da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

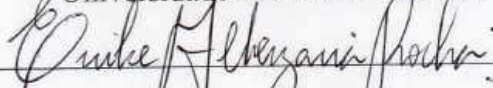
Aprovada em 12 de abril de 2021.

BANCA EXAMINADORA



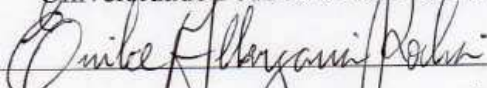
Dr.<sup>a</sup> Enilce do Carmo Albergaria Rocha (Orientadora)

Universidade Federal de Juiz de Fora



Dr.<sup>a</sup> Carolina dos Santos Bezerra Perez

Universidade Federal de Juiz de Fora



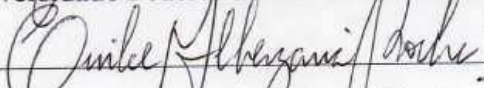
Dr.<sup>a</sup> Fernanda do Nascimento Thomaz

Universidade Federal de Juiz de Fora



Dr.<sup>a</sup> Tânia Maria de Araújo Lima

Universidade Federal do Rio Grande do Norte



Dr.<sup>a</sup> Maria Anória de Jesus Oliveira

Universidade Estadual da Bahia

Por acreditar que ninguém deva ser considerado inferior, especialmente, devido ao seu gênero, ou à cor de sua pele, ou sua descendência étnica, dedico este trabalho a todos e todas que, através da literatura, contribuem para que tenhamos uma sociedade mais isonômica e sujeitos críticos. Também dedico a todas as mulheres que têm a consciência de que a luta só será justa e igualitária quando não mais houver a necessidade de que algumas limpem os destroços originados da luta feminista de outras. Destaco nesta dedicatória todas que, com as armas de que dispõem: livros, canetas, papéis, leis e cuidados médicos; trabalham incessantemente para que haja mais segurança e vida digna a todas, sem exceções. Por fim, dedico este trabalho de pesquisa àquelas que sofrem a violência doméstica, muitas vezes, impossibilitadas de denunciarem seus agressores. A tantas outras que são vítimas do tráfico de pessoas e às inúmeras mulheres que morreram vítimas do feminicídio.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, pela vida, saúde e energia para chegar até aqui. Após o acidente de carro que sofri em 2017, aprendi que nossa vida é como uma brisa. A qualquer instante pode cessar. Então, iniciar este texto agradecendo a Deus por minha vida é mais do que apenas começar o texto. É reconhecer que, se hoje estou viva aqui, após aquela colisão frontal de veículos, é graças a Deus que me livrou da morte quando todos acharam que eu não sobreviveria.

A minha orientadora, Enilce do Carmo Albergaria Rocha, que se mostrou muito atenciosa todas as vezes que precisei dela. Não vou me esquecer de quando, ainda me recuperando do acidente e sem andar, ela foi a minha casa dar as orientações acadêmicas. São as marcas, aquelas que Sueli Rolnik descreve, e que levarei em minha memória por toda a vida. Agradeço a ela pelas inúmeras leituras que realizou em meu texto, corrigindo, sugerindo leituras, acertando a escrita. Sempre foi para melhorar meu texto.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFJF e todos os seus funcionários que me auxiliaram com sua competência e boa vontade.

Agradeço a participação de minha família em todo este processo de doutoramento: meus pais, meus irmãos e meus cunhados. Agradeço especialmente a minha mãe, Maria Auxiliadora e a minha irmã Elisângela. A presença delas foi fundamental quando estava me recuperando do acidente e precisava continuar os estudos do Doutorado.

A todos os colegas do Instituto Federal Fluminense, especialmente, a minha querida amiga Ana Lúcia Poltronieri por todos os incentivos que me deu. Acho que ela não tem noção do quanto suas palavras foram importantes para mim. Agradeço ao meu querido amigo Adriano Carlos Moura por todas as dicas literárias e trocas de informações. Ele me ajudou a ver o continente africano sob outra perspectiva e isso foi fundamental para a minha escrita; e ao meu querido amigo Felipe Gonçalves Figueira por toda a força dada, pelas parcerias estabelecidas. Às vezes, dava um nó no texto e este grande amigo é quem me ajudava. Ele lia o que escrevi e me auxiliava a desatar os nós. Ao amigo prof. Dr. Thomaz H. S Pereira, que tem me ajudado a manter em mente que nossos estudos e pesquisas precisam retornar à escola pública básica.

Agradeço à amiga Karla Cristina Eiterer Rocha, do PPG-UFJF e às minhas amigas pessoais Vanessa e Guiomar. Elas estavam a postos para me ouvir quando precisava falar sobre a tese, mesmo a conversa acontecendo em um bar; dizem que as melhores conversas e ideias temos nesses lugares. A todos os amigos de perto, outros de longe que vêm me

acompanhando nessa caminhada. É uma pena que não dá para citar os nomes de todos. Corro o risco de ser injusta com aqueles que, por algum motivo, não conseguiria citar.

Ao meu querido namorado Marcos Antônio de Campos deixo um agradecimento muito, muito especial. Ele estava presente em todos os momentos difíceis de minha recuperação, apoiando-me em tudo. Se hoje estou aqui lembrando pessoas queridas e tudo o que elas significam para mim, parte disso tudo devo ao querido Marquinho. Ele é parte deste trabalho. Foi um dos meus grandes incentivadores e apoiadores.

Por fim, a melhor parte a gente sempre deixa para o final, quero expressar meu agradecimento e imenso amor a minha querida filha Laura Vasco. Ela participou de tudo o tempo todo. Sempre carinhosa, dedicada, incentivadora. Jamais me esquecerei dos momentos em que eu interrompia seus estudos só para ler um trecho de uma obra ou de autor que muito me emocionava e ela me ouvindo. Às vezes, só ouvia sem escutar porque a concentração residia no cálculo que estava fazendo, mas sempre dando atenção às minhas intervenções. Sinto-me feliz e realizada quando vejo que Laura possui consciência de classe e sabe da importância das várias lutas que assumimos. Quando relembro dessas características de minha filha, penso nas palavras de Chiziane em *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*: “A minha maior realização virá no momento em que a planta brotar, no momento de vê-la crescer. Mesmo antes de vê-la florir, poderei já retirar-me da luta, repousar na sombra mais próxima, em paz e tranquilidade.” (CHIZIANE, 2013, p. 15).

## RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre dois romances de Paulina Chiziane: *O alegre canto da perdiz* (2010) e *Ventos do apocalipse* (1999). Esta pesquisa se fundamenta na tese de que a obra de Chiziane, ao falar de mulher e como mulher, esgaça a ideia de cânone literário quando traz para o centro de seus romances a voz daquelas que foram silenciadas e invisibilizadas, primeiramente pelo poder colonial português e, na sequência, pela estrutura patriarcal, especialmente do sul de Moçambique, lugar onde essa estrutura foi legitimada e incentivada pela dominação colonial. Dessa forma, a autora demonstra, através de seus textos, sua competência em apresentar outras Áfricas desconhecidas, tanto pelo mundo ocidental, quanto pelo próprio mundo patriarcal moçambicano, e problematiza cada um dos espaços em que elas se inserem. Para justificar tal afirmação, buscaram-se elementos que distinguissem a obra da referida autora das demais escritoras moçambicanas. A conclusão depreendida é que Paulina Chiziane utiliza sua escrita, que é um espaço de poder, para reverberar as vozes das inúmeras mulheres moçambicanas. As narrativas carregam consigo as dores e reflexões femininas que, por séculos, foram ignoradas e silenciadas pela sociedade patriarcal moçambicana. É assim que *O alegre canto da perdiz* traz a história de Moçambique sob a dominação colonial, mas lida pelo olhar feminino. Em *Ventos do apocalipse* a mesma releitura acontece, mas agora ela se dá sobre os conflitos desencadeados pela guerra civil que assolou o país após o processo de independência. Além dos aspectos citados, esta pesquisa pretende se constituir como um trabalho no campo das Literaturas Africanas, capaz de contribuir para implementação da Lei Federal 10.639/03 no ensino brasileiro, visto que ainda há carência de trabalhos acadêmicos que abordem tais estudos.

**Palavras-chaves:** Literatura moçambicana. Autoria feminina. Feminismo negro africano. Colonialismo.



## ABSTRACT

The current paper addresses a study on two of Paulina Chiziane's novels: *The happy partridge's song (O alegre canto da perdiz)* and *Winds of the apocalypse (Ventos do apocalipse)*. This research is based on the theory that Chiziane's work, when it brings to the center condition of woman, is based on the idea of a literary canon when it brings to the center of its novels the voice of those who were silenced and invisible, firstly by colonial power Portuguese and, then, by the patriarchal structure, especially in southern Mozambique, which was legitimized and encouraged by colonial domination. In this way, the author demonstrates, through her texts, her competence to present other unknown Africas, both by the Western world and by the Mozambican patriarchal world itself, and to problematize each of the spaces in which they are situated. To justify this statement, we searched for elements that distinguished the work of the writer Mrs. Chiziane from the other Mozambican writers. The conclusion is that Paulina Chiziane uses her writing, which is a space of power, to reverberate the voices of countless Mozambican women. The narratives carry with them the pains and reflections of women who, for centuries, have been ignored and silenced by Mozambican patriarchal society. This how *The happy partridge's son (O alegre canto da perdiz)* tells the history of Mozambique under colonial domination, but reread by the feminine point of view. In *Winds of the apocalypse (Ventos do apocalipse)* it happens the same rereading, but now it takes place on the conflicts triggered off by the civil war that razed the country after the process of independence. In addition to the aspects mentioned, this research aims to constitute a work in the field of African Literature, which contributes to the implementation of Federal Law 10.639/03 in Brazilian education, since there is still a lack of academic papers that address such studies.

**Keywords:** Mozambican literature. Female authorship. African black feminism. Colonialism.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>O FEMINISMO AFRICANO .....</b>	<b>18</b>
<b>3</b>	<b><i>O ALEGRE CANTO DA PERDIZ: DO ESTRANGULAMENTO À</i></b>	
	<b>LITERATURA DA REIVINDICAÇÃO.....</b>	<b>48</b>
3.1	O CÂNONE LITERÁRIO MOÇAMBICANO E A OBRA DE PAULINA CHIZIANE .....	60
3.2	VIVÊNCIA E CONFLITOS DO PODER: MATRIARCADO X PATRIARCADO .....	79
3.3	O DESENCANTO DAS PERDIZES: VIOLÊNCIA E SUBMISSÃO FEMININA .....	96
<b>3.3.1</b>	<b>Matriarcalidade.....</b>	<b>138</b>
<b>3.3.2</b>	<b>A história do matriarcado e patriarcado de acordo com Cheikh Anta Diop..</b>	<b>142</b>
3.4	DAS DORES À LOUCURA, DA LOUCURA À REVOLUÇÃO.....	149
3.5	COLONIALISMO: CARAVELA DAS VIOLÊNCIAS CULTURAL E FEMININA .....	155
<b>4</b>	<b>VENTOS DO APOCALIPSE: SOPRO DO CAOS .....</b>	<b>176</b>
4.1	QUADRO APOCALÍPTICO: AS MULHERES E A GUERRA DOS 16 ANOS .....	197
4.2	VENTOS DO APOCALIPSE: QUADROS DA DESOLAÇÃO.....	205
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>241</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>247</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O universo feminino moçambicano: esta é a tônica da literatura de Paulina Chiziane. Seus textos trazem a representação de variados sujeitos femininos e, por meio deles, a autora desafia e desafia a ideia de cânone literário, ao trazer para o centro de seus romances, personagens representativas das várias mulheres moçambicanas. Ao dizer que os textos de Chiziane desafiam a estrutura canônica, parte-se da premissa de que toda estrutura de cânone, independente da concepção adotada, é excludente e eletiva; enquanto a obra da referida autora dá lugar e vez para as excluídas e as subalternas de uma sociedade, cujas ideologias patriarcais silenciaram, aniquilaram e violentaram milhares de mulheres e seus respectivos corpos.

Paulina Chiziane fala de mulheres que lutam e que são símbolos da resistência cultural e social de seu país. Desse modo, aponta como todas elas estão engendradas na mesma óptica patriarcal. De acordo com essa lógica essencialmente masculina, não há o que se ouvir delas, exatamente porque, como seres inferiores, elas não têm o que dizer. Nesse cenário, todos os homens são educados por suas famílias para serem ditadores, e as mulheres para viverem nessa ditadura: “Meninas pilando, cozinhando, rapazes estudando. O homem é quem casa, a mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. A mulher fica viúva, o homem só fica com menos uma esposa.” (CHIZIANE, 2004, p. 161).

Sueli Rolnik<sup>1</sup>(1993), em seu texto *Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico*, afirma que, ao longo da vida, o sujeito, constante e paulatinamente, entra em contato com ambientes e com outros sujeitos, provocando desequilíbrios relacionados diretamente à consciência subjetiva de cada indivíduo acerca de uma dada realidade. Ao falar em desequilíbrios, Rolnik (1993) se refere à mudança ocorrida na subjetividade das pessoas. Enquanto elas vivenciam apenas sua própria experiência, mantêm o equilíbrio das percepções. A partir do instante que o indivíduo se relaciona e conhece outras realidades, suas percepções se alteram, modificando também seu modo de agir e pensar. Dessa forma, a palavra desequilíbrio não possui conotação negativa; antes, pode ser compreendida como desassossego.

Esses desequilíbrios/desassossegos causam marcas que são o resultado de um devir, ou seja, um fluxo e um movimento constante, através dos quais as trocas sociais são permanentes. Elas se tornam a representação da nova maneira de viver, já que, quanto mais trocas forem processadas, maior será o número das marcas; logo, as percepções de outras

---

<sup>1</sup> Sueli Rolnik é psicanalista, curadora, crítica de arte e da cultura e professora universitária.

realidades se tornam mais evidentes. Ainda de acordo com a autora, o texto é uma das formas de se concretizar essas marcas e sempre que elas são atualizadas, ou seja, a cada vez que se escreve motivado pela interação com o diverso, o texto extrapola seus limites e se torna um estado contínuo de proliferação de novas ideias e novas percepções (ROLNIK, 1993).

Tais ideias têm o poder de penetrar em espaços mofados pelas convenções sociais cristalizadas e levar ar novo para as estruturas corroídas pelo anacronismo de concepções. É dessa maneira que se dá a escrita literária de Paulina Chiziane. A autora carrega consigo inúmeras marcas provocadas por sua interação com as mulheres do cotidiano e pela sua própria experiência. Ao dizer que não é romancista, mas uma contadeira de histórias, e que seu objeto de narração são todas aquelas que ela ouve – vizinhas, parentes e colegas de trabalho – Chiziane está mostrando ao leitor quais são as marcas que ela transpõe para o texto. Somadas a essas marcas, há ainda aquelas provenientes da rejeição inicial de seu texto em seu próprio país. O reconhecimento internacional de sua obra não só aconteceu primeiro, como foi o que respaldou sua escrita em Moçambique.

Eu, enquanto aluna do curso de doutorado em Letras e professora do Ensino Superior, também trago comigo as impressões e as marcas que os textos literários me deixaram e que me conduziram até esta pesquisa. Contudo, tais experiências datam de um período anterior à pós-graduação.

Ainda cursando a graduação, mais precisamente em 2004, quando o conteúdo sobre Literaturas Africanas não estava completamente formulado na grade curricular do curso superior de Letras/UFJF, fui monitora do professor Dr. Edimilson de Almeida Pereira, que ministrava aulas de Literatura Portuguesa. Meu primeiro contato com a literatura moçambicana se deu nesse momento; inicialmente durante as atividades rotineiras de leitura como monitora e sob a orientação do prof. Edimilson, meu guia nos mergulhos literários que fazia com o material que ele disponibilizava para meus estudos.

No mestrado, também sob a orientação do professor Edimilson Pereira, defendi a dissertação sobre literatura afrodescendente brasileira, cujo objeto de estudo foi a obra poética de Oswald de Camargo. No entanto, meus olhos continuavam voltados para a literatura de Moçambique. Ainda no início do mestrado, numa aula do orientador para os alunos de graduação, quando o acompanhava em atividades de pesquisa, foi que tive o primeiro contato com o conto de Paulina Chiziane, “As cicatrizes do amor” e poemas de Eduardo White. Naquele instante, a escrita de Chiziane muito me interessou por ver que a escritora, mesmo estando em outro continente, traduzia em seu texto inquietações que há muito me assolavam.

Algum tempo depois, a amiga Helaine de Oliveira, apresentou-me o romance *Niketche: uma história de poligamia*. Finalizada a leitura, começava a se abrir em minha mente uma gama de possibilidades de escritas. O diálogo da personagem Rami consigo mesma em frente ao espelho refletia muitas dores que, naquele momento, eu vivenciava: “Eu não desisto da luta.” (CHIZIANE, 2004, p. 69).

Essas palavras da autora, assim como inúmeras outras do mesmo romance, me atravessavam mente e alma, causando inquietação crescente. A cada página da narrativa, a certeza de que lia alguém cuja lucidez com as palavras afetava minhas angústias e reflexões quanto à condição da mulher em uma sociedade patriarcal.

A certeza de que a pesquisa durante o doutorado se daria sobre os textos de Paulina Chiziane se deu quando visitei a cidade de Maputo em 2012. Ali, conversando com pessoas e estudiosos do país, muitos em cursos de pós-graduação em universidades brasileiras, percebi o quanto as palavras e ideias de Paulina Chiziane eram corajosas e necessárias. Ao ouvir de homens moçambicanos indagações sobre se eu realmente acreditava nos temas que a autora escrevia e que a mulher moçambicana vivia uma vida de rainha, tive completa certeza que esse seria o meu objeto de estudo. Nada melhor que a mulher moçambicana falando sobre as dores, aflições, angústias e inquietações da mulher moçambicana. Naquele instante, minha audição fora completamente desbloqueada e passei a ouvir a voz daquelas que sempre falaram, mas continuamente foram ignoradas sob a pecha de “rainhas da sociedade”. Essa decisão foi como se tivesse aceitado um convite irrecusável.

A narrativa de Chiziane faz com que o observador abandone a perspectiva centrada em um único eixo e o leve para um vasto percurso de novas leituras e releituras. A autora convida seus leitores para ouvirem o novo cântico da timbila e a observarem a realidade a partir da margem exclusiva dos homens, mas agora sob a perspectiva feminina. Em seus convites, há a presença de inúmeras marcas deixadas por suas contínuas interações e que podem modificar as estruturas da sociedade moçambicana. Mesmo que as mudanças sejam pequenas e até quase imperceptíveis, elas são reais, pois incidem sobre o processo de conscientização dos que as leem. Em seu testemunho escrito em 1992 e com publicação inédita pela UNESCO em 1994, cujo título é: *Eu mulher... por uma nova visão do mundo*, a escritora afirma que sua contribuição se dá através dos textos que escreve. Eles são capazes de distribuir sementes e provocar outras marcas em várias pessoas. E depois disso, ela poderá descansar à sombra de uma árvore vizinha, mesmo que as árvores que ela plantara ainda não tenham crescido (CHIZIANE, 2013).

Buscando as marcas dessa autora moçambicana em seus diversos romances, escolhi como corpus para análise nesta pesquisa *O alegre canto da perdiz* e *Ventos do apocalipse*. Portanto, a partir de ambos os romances é que se deu a confecção deste trabalho de pesquisa. Ele foi escrito com base em observações acerca da escrita de Chiziane (1999; 2010) e das inquietações que seu texto promove. A hipótese levantada, inicialmente, é que, através dos textos de Paulina Chiziane, tornava-se possível ouvir as várias vozes femininas há muito tempo silenciadas e ignoradas pela sociedade patriarcal moçambicana ali representadas. A partir dessas considerações, resultou esta tese que fundamenta e orienta as reflexões desenvolvidas durante a pesquisa: a obra de Paulina Chiziane, ao trazer a representação de várias mulheres moçambicanas, das mais diversas camadas sociais, falando por si mesmas e ocupando o espaço de poder possibilitado pela escrita, traz à tona as mais diversas Áfricas, problematizando-as e colocando-as em relação com a própria África patriarcal e com os discursos ocidentais. A autora consegue falar como e pelas demais mulheres moçambicanas.

A fim de comprovar minha tese e observar a verificação da hipótese levantada, compus este trabalho de pesquisa em cinco seções. A primeira é a Introdução, onde apresento os romances que serão trabalhados e os principais textos teóricos a serem utilizados. Também justifico o porquê de não usar alguns títulos acadêmicos, embora sejam todos excelentes fontes de pesquisa, dialogam diretamente com a ideia que defendo.

Na segunda seção, que tem como título *O feminismo africano*, trago considerações, concepções e conceitos que serão essenciais para a compreensão e desenvolvimento de meus argumentos no momento das análises literárias dos romances. Como o assunto tratado é algo que atravessa as estruturas sociais de Moçambique, as considerações históricas, sociológicas e antropológicas foram essenciais na composição da escrita, pois delas derivou um conhecimento mais objetivo e científico para questões que, se não bem respaldadas cientificamente, tenderiam a entrar no campo do subjetivismo, podendo comprometer algumas análises.

No percurso de minhas análises, deparei-me com trabalhos acadêmicos cujos autores se debruçaram sobre os romances de Paulina Chiziane, como as teses de doutorado de Tiago Ribeiro dos Santos, a de Hildete Leal dos Santos e a de Waldelange Silva dos Santos. Dentre os trabalhos analisados por mim e que tinham como objeto de pesquisa os romances de Chiziane, cito, primeiramente, “Representações do feminino em *O alegre canto da perdiz* Paulina Chiziane”, de Mariana Motta Campinho Cardoso, apresentado durante o IX SAPPIL (Seminário dos Alunos dos Programas de Pós-Graduação do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense) em 2018.

Dos outros trabalhos encontrados, durante minhas investigações, destaco a dissertação de mestrado de Márcia Cristina dos Santos, cujo título é “História e histórias entrelaçadas pela voz: a narrativa performática em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane”; e a dissertação de mestrado de Rosilene Teodora da Silva, com o título de “Memória e história na obra *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane”. Apesar da relevância desses dois trabalhos para o estudo das Literaturas Africanas, eles não foram utilizados em minha pesquisa por não se relacionarem diretamente ao tema aqui tratado.

Alguns estudos foram utilizados como fonte de consulta por dialogarem diretamente com as ideias defendidas em meu trabalho, além de trazerem elementos que contribuíram com a ampliação de minhas perspectivas, bem como de minhas reflexões sobre a mulher negra africana como sujeito da escrita. Entre eles, destaco a tese de doutorado de Tiago Ribeiro dos Santos, “Entre traumas e tralhas de guerras: o gesto testemunhal da escritora Paulina Chiziane”; um dos poucos encontrados que relacionava os dois romances propostos para esta pesquisa. Um dos elementos que distingue o trabalho de Santos (2015) de minhas investigações é que aquele toma como tema central de sua tese o testemunho ficcional que Chiziane constrói em suas narrativas, enquanto eu trabalho os dois romances para tratar sobre a violência contra a mulher nos contextos de colonização da Guerra dos 16 anos.

O segundo texto que destaco é a tese de doutorado de Waldelange Silva dos Santos: “A narrativa de *Ventos do apocalipse*, de Paulina Chiziane: visão do mundo e cosmopolitismo”. O meu trabalho de pesquisa se aproxima dos argumentos de Santos (2019) em relação à análise da escrita de Paulina Chiziane. Outro ponto comum em ambos os trabalhos é quanto à presença feminina nos romances e à reverberação de suas vozes através dos romances abordados. Considero que minha pesquisa dialoga com este trabalho, o que reforça e reitera os argumentos e reflexões desenvolvidos por mim. Além disso, o apontamento das várias violências impingidas contra as mulheres moçambicanas e enunciadas pelas vozes femininas, as quais esgaçam e subvertem a ideia de cânone literário, se consolidam como um dos pontos distintivos entre as duas pesquisas.

Cito também a tese de Hildete Leal dos Santos, “Guruè, Guruè: conflitos e tensões nas personagens de *O alegre canto da perdiz* na Moçambique colonizada”. Em seu texto, Santos (2018) identifica os discursos que definem sujeitos imaginários e, por meio deles, compreendem-se os conflitos e tensões criados e legitimados pelo colonialismo em Moçambique e como esses sujeitos criaram estratégias de resistência ao domínio colonial. Este trabalho foi útil para compreender as relações imperialistas em Moçambique, principalmente sobre a legitimação de processos violentos contra a mulher, cujos corpos eram



considerados, neste período, como meros objetos de prazer e moedas de troca. Esse desenho social permitiu refletir sobre as atitudes das personagens Delfina e sua mãe Serafina.

Por fim, trago a tese de doutorado de Aparecida Sueli Carneiro, “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”. Este trabalho foi apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, em 2005. Utilizei principalmente o capítulo 3: “Do epistemicídio”. Nesse capítulo, Carneiro (2005) destaca as práticas racistas e excludentes que são utilizadas como ferramentas úteis no epistemicídio que aniquila e desconsidera as outras formas de saber, de conhecimento e de cultura.

Entre as observações realizadas por mim estão os estudos sobre o feminismo negro africano, o feminismo euro-americano e o feminismo na América Latina. Também foram realizadas leituras e escritas sobre as intersecções gênero, classe e raça nas formulações das ideias sobre a luta das mulheres. Essas observações são preponderantes para compreender o feminismo negro africano, que é específico aos dilemas vivenciados pelas mulheres africanas. A compreensão desta vertente do feminismo possibilitou uma leitura mais eficaz dos fatos narrados por Chiziane (2010, 1999, 2004, 2000), já que a luta feminina possui distinções e especificações que variam de acordo com o contexto social em que está inserida. Todos esses conceitos e ideias desenvolvidos são articulados com as narrativas dos romances *O alegre canto da perdiz*, *Ventos do apocalipse*, *Niketche: uma história de poligamia* e *O sétimo juramento*. Contudo, o eixo central desta pesquisa são os dois primeiros romances citados.

As análises dos romances ocorrem nas seções 3 e 4, respectivamente. Início a seção 3, *O alegre canto da perdiz*: do estrangulamento à literatura da reivindicação, com o estudo dessas narrativas. Discuto acerca da presença do colonizador português no país e as consequências advindas do processo de dominação europeia sobre a mulher negra moçambicana. A análise se inicia com a aparição de uma mulher negra, nua, às margens do rio Licungo, espaço exclusivo dos homens. Essa presença causa alvoroços e um desequilíbrio na comunidade local. A partir daí, Chiziane vai apresentando as dores femininas que são inerentes à mulher daquele país. A narrativa se concentra sobre as personagens Maria das Dores, que é a mulher nua da beira do rio, chamada por todos de “a louca do rio”, e sua mãe Delfina, aquela que sonha com o conforto do mundo colonial português. Esta é casada com o negro moçambicano José dos Montes, mas vê numa possível união com um português a chance de ter filhos mestiços e, logo, conseguir a tão sonhada ascensão social.

Para refletir sobre os variados aspectos apresentados nesse ponto do trabalho, a seção foi dividida em cinco subseções. Na 3.1 *O cânone literário e a obra de Paulina Chiziane*, discuto os aspectos literários do texto da autora, reafirmando a exímia qualidade de suas



produções escritas. Traço um histórico da literatura moçambicana para, em seguida, estabelecer a literatura de Chiziane como constituinte e continuadora do cânone literário moçambicano. Sob este aspecto, retomo as discussões a respeito dos binarismos opositivos que se deram durante o período colonial, os quais relegaram as produções culturais moçambicanas ao espaço da exclusão e do silenciamento. Constatado que a exclusão da mulher para o espaço de silenciamento e anulação é análoga ao processo desencadeado durante a colonização com a nação de Moçambique.

A subseção 3.2 *Vivência e conflitos do poder: matriarcado versus patriarcado* é o espaço onde são tratadas as relações de patriarcado e matriarcado em Moçambique. A mesma relação é encontrada no romance em estudo, já que uma das realizações da personagem Maria das Dores é retornar à região dos Montes Nampuli em busca da tradição social, cultural e religiosa de seu povo, para vencer os males a ela, indiretamente, impostos pelo projeto colonial português. Ainda nesse tópico, trago para reflexão as distinções entre o norte de Moçambique, região que mantém algumas das tradições do matriarcado; e o sul do país, local em que prevalece o patriarcado em virtude da forte presença dos colonizadores na região.

Em 3.3 *O desencanto das perdizes: violência e submissão feminina*, concentro meus argumentos e reflexões na análise literária da narrativa *O alegre canto da perdiz*. Observo como uma família de mulheres – Serafina, Delfina e Maria das Dores – conta a história da colonização portuguesa, a partir da visão dessas três distintas mulheres. Serafina, a mãe que preferiu iniciar sua filha na sedução sexual a incentivá-la na conquista do diploma de professora. Ela acredita que conquistar um homem branco e ter filhos mestiços traz maior segurança econômica e social. De acordo com Serafina, o ato de se casar com homem negro é sinônimo de sofrimento.

Delfina, mãe de Maria das Dores, é a mulher cujo maior desejo é ser tão branca quanto as mulheres portuguesas e, para isso, lança mão dos cremes e pós que embranquecem sua pele. É casada com José dos Montes, a quem ela convence se tornar um assimilado, para desfrutar dos benefícios que tal posição social poderia lhes conceder. Delfina, não contente com a posição de português de segunda classe, denominação dada aos assimilados, considera que sua única chance para alcançar a tão almejada ascensão social seria se casando com um homem português, o que se dará com Jacinto. Desta segunda união, Delfina tem outros filhos e os considera superiores à filha negra. Contudo, eles se tornam deslocados em uma sociedade que, por um lado, os considera negros demais para serem brancos; por outro, brancos demais para serem negros. A filha primogênita se torna vítima das atrocidades da mãe na escalada para uma vida semelhante à das mulheres portuguesas.

Maria das Dores, aquela que carrega as dores de todas as mulheres, a que ousou conspurcar a margem exclusiva dos homens à beira do rio Licungo, é uma mulher corajosa, de olhar altivo. Suas marcas, no sentido em que Rolnik (1993) pensa as marcas individuais, foram fomentadas pelas relações de violência e subordinação impingidas por sua mãe e pela sociedade que a cerca. A fim de escapar do ciclo violento em que foi gerada e no qual vive, a jovem foge para os Monte Nampuli. No caminho perde seus filhos. O retorno às raízes tradicionais de seu país lhe abastece de coragem para afrontar a realidade em que as mulheres moçambicanas estão inseridas, além de questionar e lançar dúvidas sobre as estruturas sociais e culturais cristalizadas que silenciam e anulam a voz feminina.

Buscando melhor compreensão sobre o retorno de Maria das Dores às tradições do patriarcado, dividi este tópico em outros dois subtópicos: *Matriarcalidade e A história do patriarcado e do patriarcado de acordo com Cheikh Anta Diop*. Faço neles a distinção entre matriarcal e matrilinear, apresento a história do patriarcado, de acordo com Diop (2014), para compreender as referências que são feitas no romance sobre esse aspecto.

Seguindo a ordem proposta nesta tese, o tópico seguinte é o 3.4 *Das dores à loucura, da loucura à revolução*. A argumentação nessa parte do texto volta-se para a figura de Maria das Dores, uma das personagens centrais do romance. A partir das reflexões desenvolvidas, percebi que o fenômeno da loucura atravessa as obras de Chiziane e atinge as personagens femininas das narrativas. Entre elas, destaco Maria das Dores, a louca do rio, de *O alegre canto da perdiz*; a louca Emilina e a velha louca Minosse, de *Ventos do apocalipse*. Além dessas, há também a narradora personagem Rami, de *Niketche: uma história de poligamia*. Esta última, à medida que a narrativa avança e ela vai tomando consciência da realidade que a cerca, começa a desenvolver um quadro clínico semelhante à loucura. A constatação a que cheguei é que todas elas, cada uma a sua maneira, enfrentaram o *status* social estabelecido e, por terem demonstrado tamanha coragem, foram consideradas por todos como mulheres loucas.

Finalizando a seção, em 3.5 – *Colonialismo: caravela das violências cultural e feminina*, analiso as relações de dominação construídas em Moçambique durante o período colonial. Destaco que a forma como a mulher moçambicana é arremessada à margem social é semelhante à maneira como a cultura moçambicana fora rechaçada ao mesmo espaço de anulação e silenciamento pelos colonizadores europeus.

Por fim, na seção 4 *Ventos do apocalipse: sopro do caos*, discuto a presença das mulheres moçambicanas no período dos conflitos civis, a chamada Guerra dos 16 anos, que nesse romance representa o contexto em que se dá a narrativa. O próprio título da obra, em

uma análise semiótica, refere-se à desgraça que assola Moçambique naquele momento como um evento apocalíptico, comparando-o aos quatro cavaleiros do Apocalipse presentes no discurso bíblico. Buscando a organização da escrita, divido a seção 3 em duas subseções.

Em 4.1 *Quadro apocalíptico: as mulheres e a Guerra dos 16 anos*, tomo como ponto inicial de análise o romance *Ventos do apocalipse* e, a partir dele, teço considerações sobre as violências sofridas pelas mulheres moçambicanas durante o ciclo de conflitos bélicos. Em minhas observações utilizo o RPASF – Relatório da Pesquisa de Campo – Advogados Sem Fronteiras para embasar minhas análises acerca dos eventos narrados nesse romance.

Em 4.2 *Ventos do apocalipse: quadros da desolação*, concluo algumas questões. A primeira delas se refere ao fato de que as personagens Wusheni e Minosse, com suas atitudes de coragem e questionamento das tradições culturais deturpadas em favor dos homens, são elementos desestabilizadores da ordem social constituída em um universo patriarcal. Portanto, as duas personagens podem ser consideradas como elementos da resistência.

Considero que *Ventos do apocalipse* é uma das obras em que há a explicitação do desejo de Paulina Chiziane para o contexto sociocultural de Moçambique: afirmar a presença da mulher e do homem moçambicano atual cuja identidade é dada por uma série de sobreposições culturais, reformulação de valores que se agregam, se aproximam, se repelem. Tais sujeitos estariam em situação de igualdade com o sujeito europeu em relação aos valores sociais, culturais e políticos. Seriam eles, pois, diferentes, distintos, mas em equivalência.

Encerro a escrita deste trabalho na seção 5 com as considerações finais, como de praxe. Concluo, portanto, que as análises e estudos efetuados no decorrer da pesquisa apontam que a hipótese apresentada no início da escrita se verifica e que ela confirma a tese apresentada.

## 2 O FEMINISMO AFRICANO

“Não temos interesse em quebrar o telhado de vidro enquanto deixamos que a ampla maioria limpe os cacos”

Cinzia Arruza.<sup>2</sup>

[...] y es aquí el punto de inflexión desde donde ya no es posible volver atrás – el feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. (MIÑOSO, 2016, p. 144)<sup>3</sup>

Iniciar a seção com uma citação de Cinzia Arruza e uma de Espinosa Miñoso (2016) revela o exercício investigativo que será realizado neste trabalho de pesquisa: analisar os romances *O alegre canto da perdiz* e *Ventos do apocalipse*, de Paulina Chiziane, e compreendê-los como textos que dão visibilidade e espaço para a presença feminina em um lugar que, durante a colonização, fora considerado exclusivo dos europeus e, no período pós-colonial, preponderou a presença masculina: a literatura. Chiziane traz para o centro de sua escrita a representação das inúmeras mulheres moçambicanas que, por vários séculos, foram desconsideradas como seres sociais e cidadãs dotadas de direitos e liberdades. Com isso, a autora subverte a ideia de texto literário como modelo exclusivo participante de um cânone que, por sua própria definição, deixa de fora todos e todas que não ocupam o espaço de poder possibilitado pela escrita.

Contudo, nesse ato de fazer o universo feminino falar, não se pode desprezar que existem várias concepções e formulações de mulheres na moldura denominada Moçambique. Logo, depreende-se que Chiziane, escritora que subverte a literatura ao falar de e como mulher, evidencia as inúmeras representações de mulheres presentes em seu país. Tal fato pode ser constatado com a leitura dos romances analisados neste trabalho de pesquisa, os quais apontam que a reflexão aqui desenvolvida não segue apenas uma direção, como se uma única mulher falasse por todas.

Tal raciocínio se estende para a presença da mulher no continente africano e nas demais regiões do planeta, compreendendo que conceitos, teorias e reflexões desenvolvidas

<sup>2</sup> Cinzia Arruza é professora de Filosofia na New School for Social Research de Nova York. É feminista e coautora do Manifesto Feminismo para os 99%.

<sup>3</sup> “[...] e é aqui o ponto de mudança de direção de onde não é mais possível voltar atrás – o feminismo em sua complicidade com a causa descolonial endossa a tarefa de reinterpretar a história por um viés crítico da modernidade, não apenas por seu androcentrismo e misoginia, como a epistemologia feminista clássica fez, mas por seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico.” (Tradução livre).

para um grupo de mulheres, não necessariamente, atendem às necessidades e aos dilemas de todas. Sendo assim, reitera-se a citação de Arruza (2019), por espelhar a perspectiva adotada na argumentação desta pesquisa: a de que nenhuma mulher deve ser ignorada ou silenciada sob a justificativa de uma luta feminina que não inclua as necessidades de todas. Da mesma forma, o fragmento de Miñoso (2016) dialoga com as ideias que aqui serão apresentadas: discutir a situação de mulheres moçambicanas sob o viés de teorias e reflexões voltadas para suas respectivas realidades e que, por isso, assume o caráter de descolonial.

O empreendimento de Chiziane situa sua obra como a que alcançou reconhecimento e notoriedade no cenário literário moçambicano, embora ela não seja a primeira autora moçambicana a escrever a voz feminina nem a salientar a tradição cultural que se manteve em Moçambique, mesmo sob o jugo colonial; ela o faz a partir da perspectiva feminina, lançando luz tanto aos dilemas quanto às violências cometidas contra suas conterrâneas. Essas se tornam o eixo central de seus romances e, a partir desse eixo, a autora apresenta temas cruciais para a compreensão da literatura feminina moçambicana, como o revisionismo das lutas pós-independência sob o escrutínio daquelas que mais sofreram durante os conflitos. Em *O sétimo juramento*, por exemplo, Chiziane (2005) afirma:

Há cada dia menos escolas, menos emprego, menos chuva, mais fogo, mais sol, mais armas. Há o fim do mundo, a vida triunfará, para a glória do vencedor. O campeão desta guerra construirá o majestoso palácio imperial com ossadas humanas que andam às toneladas nas matas. (CHIZIANE, 2005, p, 12)

O narrador do romance em questão fala sobre a Moçambique da década de 1980 que já vivenciara o colonialismo, o processo de independência e a guerra civil. No momento da narrativa, o que se tem é um país mergulhado em escândalos de corrupção, onde o bem público é tratado por homens que o consideram como particular. Nesse contexto, Chiziane (2005) traz questões que são caras à sociedade moçambicana: a manutenção e a preservação de valores socioculturais moçambicanos. Todos os conflitos desencadeados possuem como protagonistas figuras femininas: a esposa de David, Vera; a avó Inês, a filha Suzy; a secretária e amante de David, Cláudia; a cafetina, tia Lúcia; a menina órfã e vítima da prostituição infantil, Mimi e a divindade feminina, Moya, responsável por guiar Vera às origens matriarcais de sua cultura. Cada uma delas traz para o romance a representação de uma parcela distinta de mulheres na sociedade moçambicana e os dilemas individuais enfrentados.

A citação anterior encontra-se no início da narrativa e apresenta, sob o olhar da mulher autora, um país em reconstrução após a vivência de uma série de conflitos. Embora o foco

narrativo ocorra em terceira pessoa, é possível perceber a perspectiva feminina, entre outros elementos, nos pontos em que o narrador descreve a realidade em que está inserido: ausência de escolas, escassez de emprego e chuva, aumento da violência. Ao eleger esses elementos para discutir a Moçambique desse período histórico, o narrador deixa clara a percepção feminina acerca de fatos que determinam a qualidade de vida da mulher no país.

Em *O sétimo juramento* (2005), quando Vera descobre que seu marido David se relaciona sexualmente com a filha Suzy, a avó Inês a aconselha, lhe dá orientações e recomenda-lhe cautela em um assunto como aquele:

A justiça está do lado do poder, minha Vera. Propalam-se os direitos humanos da mulher há mais de vinte anos, mas nem hoje poderás ir a um tribunal defender tua Suzy, porque não há lei que a proteja. Se abrires a boca corres o risco de ser castigada, ridicularizada por toda a sociedade. O poder masculino não conhece limites. Um filho chega a ter poderes sobre o corpo e a vida da própria mãe. É melhor agir em segredo, na sombra, como serpente. (CHIZIANE, 2005, p. 195)

Em um único parágrafo, inúmeras denúncias sobre a condição da mulher moçambicana que vive em cidades, totalmente dependente do esposo, devorada pelas imposições culturais europeias. Como conselheira, a voz da mulher mais velha, detentora da experiência, do conhecimento tradicional, atua como representação da cultura autóctone que resiste silenciosamente, em segredo às adaptações culturais europeias.

Ainda nesse romance, há referência à ausência de escolas, problema que se relaciona diretamente com a educação formal dos filhos e que é entregue, exclusivamente, nas mãos da mãe. A escassez de emprego, bem como de chuvas são outros fatores de aflição, principalmente para as mulheres, já que são elas as grandes responsáveis pela manutenção dos vínculos sociais e do sustento de suas famílias após o cessar fogo dos conflitos civis. Elas também são as responsáveis pela condução dos rituais espirituais na evocação de chuvas. Além disso, cabe também a elas a responsabilidade pelo cultivo de suas machambas<sup>4</sup>, daí a grande preocupação com a falta de chuvas. Por fim, a angústia com o aumento da violência, pois as maiores vítimas são as figuras femininas<sup>5</sup>.

Os textos de Chiziane não se limitam a expor a situação da mulher moçambicana ou apontar as consequências de um projeto colonial europeu que foi duradouro. Mais que isso,

---

<sup>4</sup> Plantações.

<sup>5</sup> Os aspectos sobre a violência contra a mulher durante a guerra civil moçambicana serão desdobrados na seção 4 deste trabalho. Os dados que confirmam maior ocorrência de violência entre as mulheres serão apresentados nas considerações finais.

eles reúnem esses dois elementos e agregam a eles a reflexão sobre a presença da oralidade nas produções literárias, a religião cristã do colonizador em sobreposição à religiosidade moçambicana e a manutenção de práticas culturais tradicionais, como o lobolo e os ritos de iniciação<sup>6</sup>.

Assim, verifica-se que seus romances apresentam as várias perspectivas femininas acerca dos processos que silenciam e violentam parcela significativa de mulheres moçambicanas. Ao fazer esse vasto mundo feminino falar, a romancista extrapola o discurso a respeito das violências e, concomitantemente, faz as outras partes do universo cultural de tradição moçambicana também falarem. Eis uma citação que demonstra as palavras introspectivas da narradora personagem Rami, do romance *Niketche: uma história de poligamia*, a qual será brevemente comparada com as falas do narrador de *O sétimo juramento*, citadas anteriormente. Todas comprovam as reflexões e dores da mulher moçambicana:

Amar uma vez na vida? Tretas. Só as mulheres, eternas palermas, engolem esta pastilha. Os homens amam todos os dias. Em cada sol partem à busca de novas paixões, novas emoções, enquanto nós ficamos a esperar eternamente por um amor já caduco. Todos os homens são polígamos. O homem é uma espécie humana com vários corações, um para cada mulher. (CHIZIANE, 2004, p. 69)

Percebe-se que as enunciações apresentadas traduzem reflexões femininas. As palavras da última citação denotam mais força, pois, estando em primeira pessoa, evidenciam a dor da narradora personagem Rami, que é fruto do adultério de seu marido, o qual possui outras quatro mulheres. Chiziane (2004), por meio de Rami, expõe as confusões que são geradas em torno dos conceitos adultério e poligamia e como elas favorecem e estimulam a liberdade masculina. Como agravante, Rami constata que tamanho sofrimento é exclusivo da mulher, já que as normas sociais e o próprio estatuto da poligamia autorizam apenas o homem a possuir outras relações amorosas.

Para esta análise, serão consideradas as concepções e discussões desenvolvidas através de estudos acadêmicos ancorados em Moçambique acerca da mulher, entre eles, um texto sobre o estudo de gênero, “O campo dos estudos de gênero em Moçambique/África, de Vera Fátima Gasparetto e publicado no Dossiê Mundo de Mulheres 2021: Pensamentos Feministas Afro-Moçambicanos (2021). Ainda, de Isabel Casimiro e Ximena Andrade, o texto “A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando nossa experiência como mulheres,

---

<sup>6</sup> Todos esses aspectos serão desdobrados no decorrer do trabalho.



acadêmicas e activista” (2007) contribuirá para as reflexões a serem desenvolvidas. O texto de Signe Arnfred, “Descolonizando o feminismo em Moçambique” (2012), completa as considerações sobre o contexto feminino moçambicano.

Ao expandir as reflexões neste trabalho sobre teorias e estudos que contemplam a realidade das mulheres africanas, serão abordados dois textos: “Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos” (2002), da nigeriana Oyérónké Oyewúmí e “Feminismo: a busca por uma variante africana” (2009), da também nigeriana Sotunsa Mololanle Ebunoluwa.

Em todos esses estudos, as autoras desenvolvem um questionamento acerca das teorias feministas clássicas, grande parte delas produzidas por mulheres brancas ocidentais e da classe média, que acabam estabelecendo os estudos sobre mulheres como um feminismo universal, necessário a todas, aparentemente capaz de contemplar as diversas mulheres, nas mais distintas partes do planeta, sem, no entanto, considerar as diversidades e necessidades envolvidas. Em contraponto às teorias pretensamente universais, desenvolvem-se estudos feministas intrinsecamente ligados a outras lutas sociais, como o racismo, a proteção ao meio ambiente, a defesa da parcela mais vulnerável das sociedades e a busca por melhores condições de trabalho.

As afirmações realizadas sobre a necessidade de estudos voltados para a mulher em Moçambique podem ser comprovadas pelo olhar do narrador de *O alegre canto da perdiz* ao constatar a necessidade de uma luta feminina essencialmente moçambicana:

Dia Nacional da Mulher.

Delfina decidira juntar-se à marcha das mulheres na celebração do dia. A marcha fazia sonhar. O sonho era tudo o que ela queria. Pensa na Maria das Dores.

Ouve estas vozes, ouves, Maria das Dores? Cantam a palavra liberdade. Fazem-me lembrar as greves dos meus tempos de menina, lá nas plantações do chá e do palmar, hoje são as mulheres que levantam as vozes e clamam contra outras escravaturas. Arremessando ao vento a amargura dos séculos. Queimando os aventais, amolgando panelas, partindo as vassouras, abandonando os tanques de roupa e as tábuas de engomar, para se tornarem cantoras de sonhos. Projectam um mundo que não existe. Querem ter o amor para sempre. A terra para sempre. Tudo para sempre. (CHIZIANE, 2010, p. 309)

Chiziane (2010), por meio do narrador, explicita ao leitor a real dimensão do feminismo africano ao se referir ao dia da mulher moçambicana. Este não é comemorado na data em que se celebra o dia da mulher no ocidente, o que evidencia uma luta feminina voltada para o universo feminino moçambicano. O dia da mulher moçambicana foi instituído



para a data que lembra a morte de Josina Machel, uma das principais guerrilheiras da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e que atuou em favor das mulheres moçambicanas<sup>7</sup>. A segunda observação nesta citação se dá em torno de Delfina que, durante boa parte da narrativa, passa tentando se transformar em uma portuguesa. E nesse ponto da narrativa, ela se une à filha para, juntas, reconhecerem que é necessária uma luta de mulheres moçambicanas em busca de liberdade.

Embora a luta feminista seja legítima em todo o mundo, Delfina reconhece que os embates empreendidos por elas precisam se voltar para os problemas que se dão na sociedade onde estão inseridas. Tal fato é perceptível ao ler a arrolagem que o narrador faz quanto às conquistas a serem empreendidas e os passos a serem dados. De acordo com ele, esses elementos citados constituem um tipo de nova escravidão, além daquela empreendida pelos colonizadores. Ao concentrar suas energias para se tornar uma portuguesa, Delfina se conscientiza que ela mesma era uma das vítimas da nova escravidão: aquela que modula a todos de acordo com seus interesses e convenções.

Em “Descolonizando o feminismo em Moçambique” (2012), Signe Arnfred lembra que uma das primeiras manifestações acerca da situação da mulher em Moçambique se deu em 1973 com o discurso de Samora Machel na abertura da primeira Conferência da Mulher Moçambicana. Considerando que a independência do país se deu em 1975, percebe-se que a questão já era discutida como o processo de independência, embora sem a mesma força e evidência. De acordo com Arnfred (2012), Machel defendia que a libertação da mulher era uma das necessidades da revolução. Entretanto, a OMM (Organização da Mulher Moçambicana) não se aliou aos movimentos feministas em circulação exatamente porque os considerava elitistas, de origem burguesa e que, ao defenderem a liberdade de mulheres para usar determinadas roupas, ocupar cargos de trabalho no espaço público e liberdade sexual, deixavam de contemplar as reais necessidades das mulheres moçambicanas, entre elas o direito à terra, seu cultivo, comercialização e devida remuneração; o direito à educação, à saúde e o apoio a mulheres vítimas dos conflitos bélicos e da prostituição empreendida pelos colonizadores.

O processo de conscientização concebido por Delfina há muito se dera com Maria das Dores. Ele é desencadeado no momento em que a filha ousou surgir nua na margem do rio exclusiva dos homens e se erguer altiva para afrontar os valores sociais que aniquilam a mulher moçambicana. A conscientização de Delfina ocorre de forma paulatina e gradativa,

---

<sup>7</sup> O papel de Josina Machel na sociedade moçambicana será retomado na seção 4.

assemelhando-se ao contexto em que se dão os processos de conscientização social e a percepção de que parte do feminismo centrado na Europa é revestida por uma roupagem civilizacional, a mesma que respaldou e legalizou os processos de dominação durante a colonização e que nem sempre considera as demais variantes na composição do feminismo.

De acordo com Heloísa Buarque de Hollanda (2020), “uma nova história, novas solidariedades, novos territórios epistêmicos impõem urgência em ser sonhados” (HOLLANDA 2020, p. 12) e reforça a necessidade de considerar a opressão e a luta feminina através da colonialidade de poderes e saberes. Logo, discutir uma teoria feminista voltada para as mulheres africanas, latino-americanas e asiáticas torna-se uma tarefa complexa, urgente e necessária.

Mas, antes de tudo, o estudioso dessas questões precisa se libertar da ideia de conhecimento único, dos conceitos que se apresentam como universais e atentar-se para as novas epistemologias do conhecimento. Só assim, após ter sido afetado pelas marcas sociais, enunciadas por Rolnik (1993), ele estará apto a compreender as realidades em que as diversas mulheres estão inseridas e, assim, ouvir suas vozes silenciadas e ignoradas por vários séculos de dominação sexista, política e econômica. Estar consciente das estratégias da violência colonial contra as populações autóctones, bem como de suas consequências sociais, políticas e econômicas, desperta reflexões que dialogam diretamente com esta nova perspectiva de feminismo, também conhecida como o feminismo decolonial.<sup>8</sup>

Uma passagem do livro *O alegre canto da perdiz* demonstra os vários processos de dominação e conflitos que atravessaram a história de Moçambique e suas respectivas consequências. Trata-se de um trecho que permite observar como os diversos processos de invasão e dominação do território moçambicano se deram e como esses processos de colonialidade influenciaram na modulação identitária das pessoas em questão. Conhecer tais influências permite ao estudioso do assunto compreender as relações socioculturais envolvidas na formação do país. E, dessa forma, evitar formulações teóricas equivocadas acerca de um feminismo para mulheres africanas.

Os nomes próprios de diversas origens étnicas apontam que a colonização em Moçambique transcende a dominação geográfica e invade o modo de viver de todos. Considerando que o nome é uma das principais marcas identitárias de uma pessoa, ao conformá-lo à nação que invadiu o país, o narrador expõe a diversidade étnica que se

---

<sup>8</sup> As distinções entre as concepções de descolonial e decolonial serão abordadas no decorrer da seção.

estabeleceu em Moçambique, cada qual com suas respectivas teorias e ideologias e, muitas delas, buscando impor-se aos autóctones por meio de processos colonizadores de dominação:

As mães gostam de dar aos filhos nomes de fantasia. Nomes de passageiros, de vagabundos. Tudo começou no princípio. Vieram os árabes. Os negros converteram-se, e começaram a chamar-se Sofia, Zainabo, Zulfa, Amade, Mussá. E tornaram-se escravos, vieram os marinheiros da cruz e a espada. Outros negros converteram-se. Começaram a chamar-se José, Francisco, António, Moisés. Todas as mulheres se chamam Marias. E continuaram escravos. Os negros que foram vendidos ficaram a chamar-se Charles, Mary, Georges, Cristian, Joseph, Charote, Johnson. Baptizaram-se. E continuaram escravos. Um dia virão outros profetas com as bandeiras vermelhas e doutrinas messiânicas. Deificarão o comunismo, Marx, Marxismo, Lenine, Leninismo. Diabolizarão o capitalismo e o Ocidente. Os negros começarão a chamar-se Iva, Ivanova, Ivanda, Tânia, Kasparov, Tereskova, Nadia, Nadioska. E continuarão escravos. Depois virão pessoas de todo o mundo, com dinheiro no bolso para doar aos pobres em nome do desenvolvimento. E os negros chamar-se-ão Soila, Karen, Érica, Tânia, Tatiana, Sheila. Receberão dinheiro deles e continuarão escravos.

[...] Nós aprendemos tudo: árabe, português, francês, inglês, norueguês, russo, alemão e tantas outras desconhecidas. E continuaremos escravos, faremos guerras uns com os outros. Matar-nos-emos. Elegeremos presidentes. Ergueremos bandeiras. Mudaremos bandeiras, hinos e símbolos. E continuaremos escravos. (CHIZIANE, 2010, p. 163, 164)

O fragmento acima retirado de *O alegre canto da perdiz* (2010) demonstra com clareza que nos diversos processos de dominação e invasão ocorridos em Moçambique houve promessas de desenvolvimento, mas, ao final, o mesmo resultado: a escravidão. O uso de nomes próprios de várias origens foi a estratégia utilizada pela autora para descrever os processos de assimilação que forjaram a identidade da nação moçambicana. Esta intensa composição identitária será retomada pela escritora no mesmo romance, no episódio em que Maria das Dores, em fuga para os Montes Nampuli, perde seus filhos pelo caminho.<sup>9</sup> Eles representam a identidade fragmentada do moçambicano após os conflitos. Sua referenciação próxima aos valores tradicionais há muito se perdera.

A passagem da narrativa sugere a retomada do sentido de colonialismo e de outros conceitos entre si relacionados. Para compreender o conceito de decolonial e distingui-lo de descolonial, por exemplo, torna-se necessário retomar os conceitos de colonialismo e colonialidade e, dessa forma, rever a passagem dos estudos pós-coloniais para os decoloniais. O colonialismo constitui-se como “uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro” (HOLLANDA, 2020, p. 16). A colonialidade faz referência direta “a um padrão de poder que não se limita às relações formais de dominação

<sup>9</sup> Esta análise será realizada na seção 3.

colonial, mas envolve também as formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade de viés racial.” (HOLLANDA, 2020, p. 16).

A referência aos nomes próprios estrangeiros como marcadores de identidade de acordo com a dominação exercida indica que apenas o movimento de descolonização não oferece soluções para os problemas decorrentes da colonização. Faz-se necessária a realização de ações que sejam também decoloniais, pois as relações intersubjetivas articuladas, aquelas que transcendem as dominações do espaço geográfico, se dão a partir do centro de poder estabelecido pela nação dominadora. É a partir dessas perspectivas que se afirma que o decolonial busca o rompimento com os padrões da colonialidade impostos por uma nação imperialista, de forma consciente ou inconsciente, sobre uma determinada nação dominada. De forma semelhante é que se orienta pensar o feminismo voltado para mulheres africanas, em observação às relações que se operam especificamente em cada sociedade e considerando as diversas variantes socioculturais. A próxima citação aponta a concepção do feminismo decolonial de acordo Heloísa Buarque de Hollanda (2020):

O feminismo decolonial, privilegiando a contestação à colonialidade do saber [...] propõe uma revisão epistemológica radical das teorias feministas eurocentradas, o que inclui o fim da divisão entre teoria e ativismo, característica de nossos feminismos desde sempre. (HOLLANDA, 2020, p. 14)

Nesse sentido, algumas alternativas são apontadas, como a filosofia feminista africana estudada por Oyèrónké Oyewùmi. Ela afirma que, entre os iorubás, o gênero não se constituía um princípio social organizador na sociedade pré-colonial. Ainda, de acordo com María Lugones<sup>10</sup>, o sistema de gênero é introduzido nas sociedades africanas com a colonização, junto com os conceitos binários de colonizador e colonizado, humano e não humano, civilizado e não civilizado e torna-se um dos elementos que compõem a estrutura da colonialidade (HOLLANDA, 2020).

Outro elemento dessa tessitura que contribui para a compreensão de alguns fenômenos sociais nas distintas regiões é a concepção de corpo adotada pelo ocidente e por algumas sociedades africanas. Ainda de acordo com Oyewùmi (2002, p. 3), em seu artigo “Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos”, para as sociedades ocidentais “o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à

---

<sup>10</sup> María Lugones é argentina e professora na universidade Binghamton, em Nova York. É especialista em estudos de filosofia comparada e filosofia de intersecção de raça e gênero. Busca analisar os conceitos e as relações existentes entre colonialidade, modernidade e gênero. (DIAS, Leticia Otero. “O feminismo decolonial de María Lugones”).

vista.” Esta noção desperta a evidenciação da diferença e, acima de tudo, a generalização de atributos e defeitos elencados pelos ocidentais, os quais definem, dentro de uma lógica própria, o que é aceitável e o que é inaceitável. Segundo Oyewùmí (2002), fora essa lógica que legitimou o genocídio alemão nazista contra os judeus, ratificando a argumentação de que os corpos que desobedeciam ao padrão alemão deveriam ser eliminados.

O mesmo raciocínio é reproduzido ao analisar a situação dos corpos negros, especialmente os femininos, que a todo instante são comparados aos corpos das mulheres europeias. Em torno dessas comparações, geram-se os exotismos e os conceitos pejorativos que reduzem a mulher africana, por conseguinte a moçambicana, a meros objetos de barganha com os colonizadores.

Nesta direção, Waldelange Silva dos Santos (2019) afirma que a escrita da mulher se dá a partir de seu próprio corpo. O feminismo do qual ela fala é permeado pelo lugar de que essa mulher fala. A autora afirma:

O corpo feminino é uma mistura de sensações que ela busca definir e, quase sempre se surpreende. E é dessa forma que o corpo é pensado enquanto lugar, como um território que é habitado por inúmeras significações. (SANTOS, 2019, p. 40)

As condições socioeconômicas vivenciadas por moçambicanas durante o período colonial geram uma causa que está diretamente relacionada ao fato de se ter o corpo como ordenador social: o desejo de ser como as brancas europeias. Na verdade, a cobiça não é do corpo feminino europeu, mas da realidade socioeconômica de que a mulher do colono participa. Frantz Fanon, em *Os condenados da terra* (2010), destaca este fato ao comparar os dois mundos que habitam o contexto colonial: o mundo do colono e o mundo do colonizador.

O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se na cama do colono, se possível com a mulher dele. (FANON, 2010, p. 56)

Em *O alegre canto da perdiz*, Chiziane traz a mesma representação desse sujeito colonial que deseja a realidade social do colonizador, não apenas por cobiça, mas porque os enormes abismos socioeconômicos entre colonizador e colonizado em um mesmo espaço geográfico levam ao desejo de uma vida melhor:

A vida dos brancos é fantástica. Eles mataram as árvores, mataram os bichos e construíram cidades iluminadas. Fascina-os a electricidade, que torna as noites sempre iluminadas, apesar de ofuscar o brilho da lua. A imagem dos casarões antigos projecta um futuro de grandezas na sua mente e ela jura: terei a grandeza das sinhás e das donas, apesar de preta! (CHIZIANE, 2010, p. 81)

Retomando a teoria de Heloísa Buarque de Hollanda (2020), outra concepção teórica apresentada por ela é a da boliviana Julieta Paredes Carvajal<sup>11</sup>, defensora da ideia de um feminismo comunitário, cujas bases não se assentam na definição de um modelo comandado pela heterossexualidade que, como norma vigente, estabelece a concepção de casal e família. De acordo com Carvajal (2020), o feminismo comunitário não considera como representação política a ideia de família, mas de comunidade.

É importante destacar que essa teoria não se contrapõe aos conceitos de construção ou constituição familiar no âmbito da vida privada. O defendido é que o modelo de construção social vigente não é adequado como política de Estado, pois a noção familiar centrada na figura masculina acentua as cores da misoginia e silencia as vozes das mulheres na sociedade. Já o feminismo comunitário estabelece que homens e mulheres, embora diferentes biologicamente, possuem o mesmo valor social e político. Nessa concepção, o que prevalece são as relações de complementaridade e receptividade e, fora delas, o que ocorre é a negação e a subordinação de uma das partes. Sobre isso, a escritora boliviana afirma:

A negação de uma das partes, na submissão e subordinação, é atentar também contra a existência da outra. Submeter a mulher à identidade do homem, ou vice-versa, é cortar a metade do potencial da comunidade, sociedade e humanidade. Ao se submeter a mulher, se submete a comunidade, porque mulher é a metade da comunidade, e ao submeter uma parte da comunidade, os homens se submetem a si mesmos, porque eles também são a comunidade. (CARVAJAL, 2020, p. 200-201)

Essas discussões teóricas sobre o papel e o lugar da mulher em uma sociedade convergem para o feminismo decolonial que busca a igualdade sociocultural, bem como a promoção de políticas sociais capazes de atender a todas em suas particularidades, além de militarem pela libertação feminina dos processos de violência social, violência doméstica, feminicídio discriminações e opressão masculina. Dessa maneira, o feminismo decolonial é

---

<sup>11</sup> Boliviana, feminista comunitária aymara lésbica. É membro fundador do Mujeres Creando, Mujeres Creando Comunidad e a Assembleia de Feminismo Comunitário. É escritora, cantora e poeta antipatriarcal.

considerado como importante ferramenta nas lutas contra o racismo e constitui-se parte imprescindível e indissociável do feminismo negro.

Nos Estados Unidos, essas lutas se verificam quando teóricas como Angela Davis<sup>12</sup>, bell hooks<sup>13</sup> e Patrícia Hill Collins<sup>14</sup> propõem um feminismo interseccional. Para Collins (2019), faz-se necessário um feminismo que reconheça diversos eixos – raça, gênero e classe – como condicionantes das condições sociais e políticas de uma determinada comunidade. Esses elementos se entrecruzam e determinam a situação de vulnerabilidade, por exemplo, de mulheres negras periféricas, negras pobres, brancas pobres ou lésbicas<sup>15</sup>.

Essas mulheres compõem uma maioria silenciosa dentro da sociedade e são elas as maiores vítimas de violências física, mental e espiritual. Como já se pode prever, não há espaço para elas dentro das teorias feministas de mulheres brancas, economicamente favorecidas e pertencentes à classe média ou alta.

Em seu texto *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*, bell hooks (2015) faz sérias críticas à obra de Betty Friedan<sup>16</sup>, *The feminine mystique*, publicada em 1963 e considerada precursora do movimento feminista contemporâneo nos Estados Unidos. A teórica feminista e ativista social norte-americana destaca que o livro foi escrito como se todas as mulheres negras e vítimas da opressão machista não existissem:

Ela não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa de classe abastada. (hooks, 2000, p. 194)<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Professora e filósofa estadunidense. Milita em favor dos direitos das mulheres e contra a discriminação social e racial nos Estados Unidos.

<sup>13</sup> Glória Jean Watkins, também conhecida pelo pseudônimo bell hooks, além de autora, professora e artista, é também teórica feminista e ativista social estadunidense.

<sup>14</sup> Professora universitária de Sociologia da Universidade de Maryland, College Park. É a ex-chefe do Departamento de Estudos afro-Americanos na Universidade de Cincinnati e ex-presidenta do Conselho da Associação Americana de Sociologia. Collins foi a 100ª presidenta da ASA e primeira mulher afro-americana a ocupar o cargo.

<sup>15</sup> Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado de Pernambuco – entrevista com Patrícia Hill Collins.

<sup>16</sup> Escritora e pioneira feminista cujo primeiro livro, *The Feminine Mystique* ("A Mística Feminina"), de 1963, lançou o movimento feminista contemporâneo, e, com isso, transformou permanentemente a tessitura social dos EUA e de muitos países do mundo.

<sup>17</sup> Título original do capítulo 1: "Black women: shaping feminist theory". In: *Feminist theory: from margin to center* (2000, 2ª edição). Direitos autorais concedidos pela Cambridge, MA: South End Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão da tradução por Flávia Biroli.



É buscando problematizar essas teorias feministas que dão voz a algumas mulheres, enquanto a maioria é silenciada e, ao mesmo tempo, ampliar a voz da parcela feminina ignorada, que o feminismo negro americano atua na elaboração de estudos e ações que contemplem as necessidades de mulheres negras e brancas pobres. Andersa Ribeiro da Silva (2016), em seu texto *bell hooks: por uma pedagogia interseccional*, destaca que hooks busca a reconstrução de um feminismo multicultural capaz de provocar reflexões a respeito de raça, gênero, classe, orientação sexual.

Além disso, de acordo com Silva (2016), a teórica estadunidense destaca a urgência de se estimular um pensamento crítico sobre as teorias feministas brancas que alcançaram as discussões pedagógicas e se impuseram, por anos, como universais e ainda a parcialidade das práticas de ensino diante de tais imposições. Dessa forma, bell hooks afirma que é necessário combater as práticas pedagógicas arcaicas para haver a construção de uma educação humanista, que seja antirracista, antissexista, anti-homofóbica e que reconheça as peculiaridades do indivíduo, estimule o senso crítico e conduza a práticas capazes de livrar as minorias das opressões. (SILVA, 2016).

Todas essas reflexões são elementos estruturantes das relações contemporâneas em que as mulheres estão envolvidas. Junto a um intenso processo educacional, cultural e artístico, elas podem promover conscientização, especialmente de jovens, mulheres negras, mulheres brancas pobres, moradores de periferia, homossexuais, transexuais e demais parcelas marginalizadas da sociedade. Além disso, elas conseguem despertar nas pessoas a ideia de ser cidadão em uma sociedade que, corriqueiramente, nega a muitos valores e direitos básicos.

A partir dessas afirmações, torna-se possível compreender por que governos ditatoriais – bem como os que possuem clara tendência ao totalitarismo e ausência de compromisso com a parcela mais vulnerável da sociedade – insistem a todo instante, em desmobilizar os movimentos sociais, desarticular os programas educacionais e culturais. Além de promover a desestruturação da arte que se assume como instrumento de conscientização e libertação daqueles que se encontram em posições econômicas e sociais desfavoráveis. Esses governos reconhecem que as artes, a educação e a cultura são armas perigosas, pois apontam às pessoas possíveis soluções e caminhos na luta contra as estruturas opressoras e marginalizantes.

Nessa conjuntura social, a literatura é um dos pilares capaz de despertar a criticidade. Ela estabelece o encadeamento de ideias contestadoras e aproxima vários interesses distintos em torno de um objetivo comum. Além disso, textos literários são dotados de uma escrita potente, munida de força semelhante àquela descrita na proposta filosófica defendida por



Nietzsche: “[...] filosofar com o martelo, potência para desconstrução dos valores que negam a vida: transmutação.” (HUR, 2016, p. 174) É por meio dos textos literários que se tecem os questionamentos e as reflexões necessárias para que se atinja uma sociedade menos desigual, livre de discriminações e com menos mortes, principalmente de negros, mulheres e pobres.<sup>18</sup>

A obra de Paulina Chiziane constitui-se como uma das bases desse pilar, pois a autora contribui para a releitura crítica e para a reflexão acerca de eventos socioculturais que nem sempre consideram a presença feminina. Além disso, eles, assim como trabalhos acadêmicos que versam neste campo de estudo, contribuem efetivamente na aplicação da lei 10.639/2009, a qual torna obrigatório o ensino das culturas afro-brasileiras e africanas dentro das escolas brasileiras. Uma das lacunas que se pretende preencher neste contexto é a ausência de material teórico voltado para a compreensão das literaturas africanas, especialmente por professores da rede básica de ensino, pois nem sempre eles encontram material disponível para a elaboração de suas aulas e de suas pesquisas.

Nesse sentido, este trabalho de pesquisa luta contra o epistemicídio do negro brasileiro e africano na educação brasileira. É fato que grande parte do material didático, especialmente o livro adotado nas escolas brasileiras, desconsidera o negro como produtor de conhecimento. Em sua maioria, quando há alguma referência, este aparece apenas na posição de escravo, maltratado, esfomeado, doente e marginalizado. Alimenta-se, portanto, continuamente, por meio da educação escolar, a visão pejorativa do negro como sujeito perigoso e a quem se destinam apenas trabalhos braçais e mal remunerados. Sueli Carneiro (2005) faz a seguinte afirmação a respeito do tema:

[...] o epistemicídio é [...] pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva, pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.

---

<sup>18</sup> A cada 17 minutos uma mulher é agredida fisicamente no Brasil. De meia em meia hora alguém sofre violência psicológica ou moral. A cada 3 horas, alguém relata um caso de cárcere privado. No mesmo dia, oito casos de violência sexual são descobertos no país, e toda semana 33 mulheres são assassinadas por parceiros antigos ou atuais. O ataque é semanal para 75% das vítimas, situação que se repete por até cinco anos. Essa violência também atinge a parte mais vulnerável da família, pois a maioria dessas mulheres é mãe e os filhos acabam presenciando ou sofrendo as agressões. (Mapa da violência contra a mulher 2018).

Brasil é o país onde mais se assassina homossexuais no mundo: o Brasil registrou 445 assassinatos de homossexuais em 2017, segundo levantamento do Grupo Gay da Bahia. De acordo com a ONG Transgender Europe, entre 2008 e junho de 2016, 868 travestis e transexuais perderam a vida de forma violenta. (Rádio Senado, do Senado Brasileiro).

[...] pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Essas reflexões sobre o epistemicídio que acontece no Brasil já a partir das escolas de ensino básico reafirma o objetivo desta pesquisa de contribuir como material de consulta para professores, sendo este trabalho uma alternativa, entre outras, para se ter uma educação brasileira de qualidade e que apresente o negro africano e o brasileiro como produtor de conhecimento, autor de literatura crítica e de qualidade. Paulina Chiziane é uma dessas representações e abordá-la em sala de aula é imprescindível para ampliar a visão que os alunos brasileiros têm a respeito dos povos africanos; nesse caso, especialmente, a mulher moçambicana, sua concepção a respeito do mundo e a visão sobre si mesmo.

No trecho seguinte, retirado do livro *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*, a autora demonstra, em uma escrita ensaística, que ela pretende com suas obras afrontar os limites sociais estabelecidos em busca de uma sociedade mais igual entre homens e mulheres:

Pretendo revelar um pouco desta experiência sem falsidade nem superficialização, para quebrar o silêncio, para comunicar-me, para apelar à solidariedade encorajamento de outras mulheres ou homens que acreditam que se pode construir um mundo melhor. (CHIZIANE, 2013, p. 8)

Aqui novamente retoma-se a metáfora do texto literário que age como o martelo de Nietzsche esmiuçando preconceitos e expondo as agruras sociais. Um exemplo de força desconstrutora e transformadora é encontrado, assim como em Paulina Chiziane, em escritoras brasileiras como Carolina Maria de Jesus quando, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, a autora escreve: “Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos.” (JESUS, 2007, p. 32). Outro exemplo é o conto *Maria*, do livro *Olhos d’água*, de outra escritora negra brasileira, Conceição Evaristo, onde se lê a seguinte passagem: “Aquele puta, aquela negra safada estava com os ladrões! [...] A mulher teve medo e raiva. Que merda! Não conhecia assaltante algum. Não devia satisfação a ninguém. Olha só, a negra ainda é atrevida, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher. (EVARISTO, 2016, p. 42).

São textos elaborados artisticamente, produzidos como ficção, logo são literários; não são documentos. Contudo, não se furtam em demonstrar a quão racista e misógina pode ser uma sociedade, ao confrontar determinadas concepções que apenas aprofundam as desigualdades sociais e econômicas. Essa mesma desconstrução de valores que nega a vida em igualdade social se dará na escrita literária da autora de *Ventos do apocalipse*, ao falar da

mulher negra moçambicana e dos valores socioculturais de seu país. A enunciação da narradora de *Niketché: uma história de poligamia* (2004) deixa explícita a forma como os problemas e dilemas envolvendo a mulher moçambicana são reduzidos à insignificância e aproximados da incapacidade:

Os problemas de uma mulher são classificados no arquivo das insignificâncias, caprichos, incapacidades. São assim os pais. Sempre educando os filhos para serem tiranos e as filhas para aceitarem a tirania segundo a ordem do universo. (CHIZIANE, 2004, p. 97)

Novamente o leitor se depara com a narrativa forte e profundamente dolorida de Rami que expõe a situação da mulher moçambicana. Suas reflexões acerca do feminino em seu país são construídas como se fossem autobiográficas. As suas dores são as de todas as mulheres e, por conseguinte, a dor de Paulina Chiziane. Todas elas, mulheres inseridas numa ordem universal das verdades masculinas.

Para se ter real dimensão da dor feminina, torna-se necessário partir da seguinte afirmação feita por Sotunsa Mobolanle Ebunoluwa (2009). Ebunoluwa afirma:

O significado de feminismo depende da perspectiva política ou sociológica, seus objetivos, a idealização ou interpretação da “mulher” e alguns fatores. O feminismo enfatiza que pode ser “um ponto de vista de mundo, uma teoria política ou uma espécie de ativismo”.

[...]

Sendo assim, os estudos feministas se dirigem a “desconstruir” o paradigma masculino predominante e a “construir” uma perspectiva feminina, que coloca em primeiro lugar a experiência feminina. (EBUNOLUWA, 2009, p. 1, 2)

Dessa forma, o que se pode depreender é que um feminismo, para ser efetivo, precisa combater as desigualdades e promover uma vida melhor a todas as mulheres. Para tanto, é necessário estar diretamente ligado às particularidades de cada região, reconhecendo os processos geopolíticos, como a colonização ou o imperialismo, além dos fatores etnia e classe social que, interseccionados, se tornam eixos indelévels na busca de um feminismo decolonial.

Contudo, Ebunoluwa (2009) afirma que a luta feminista empreendida pelas teóricas euro-americanas falhou por elas desconsiderarem as especificidades das mulheres negras africanas, bem como sua composição familiar e ocupação de espaços dentro de suas respectivas sociedades. Como já dito, mulheres ativistas negras americanas, como bell hooks,

Angela Davis, Patricia Hill Collins, há algum tempo, já denunciavam o feminismo de não contemplar as necessidades das mulheres negras.

Citando Clenora Hudson-Weems<sup>19</sup>, Ebunoluwa destaca que:

Uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de descendência africana. Está baseada na cultura africana e, portanto, necessariamente foca nas experiências únicas, as lutas, as necessidades e os desejos das mulheres africanas. Refere-se de maneira crítica à dinâmica do conflito entre o feminismo hegemônico, o movimento feminista negro, o movimento feminista africano e o mulherismo africano. (WEEMS, 1994, p. 24 *apud* EBUNOLUWA, 2009, p. 3)

O termo mulherismo é uma das designações dos estudos de gênero voltadas para enunciarem e analisarem a experiência das mulheres africanas. O mesmo termo é também observado nos Estados Unidos. A distinção estabelecida entre o mulherismo estadunidense e o mulherismo africano é que naquele as discussões se dão em torno das questões raciais em que a mulher negra americana se vê mergulhada, enquanto este prioriza as questões econômicas, como as severas condições econômicas em que elas estão inseridas, além das questões sexistas.

Além dessas distinções apontadas, existem outras que não são comuns nas lutas feministas ocorridas no ocidente e em África. Uma delas se refere ao lesbianismo que em África não desencadeia a luta feminista, pois o tema é “totalmente estranho a sua visão de mundo” (KOLAWOLE, 1997, p. 15 *apud* EBUNOLUWA, 2009, p. 5). De acordo com Joseph Adeleke (1996) também citado por Ebunoluwa (2009), para as mulheres negras africanas, o discurso sobre o lesbianismo, assim como o discurso sobre o empoderamento da mulher branca ocidental, não representa uma direção nas teorias desenvolvidas, mas configura-se apenas como mais um estandarte da cultura pró-branco (EBUNOLUWA, 2009, p. 5). A esse respeito Ebunoluwa conclui:

[...] podemos procurar tentativas de construir uma teoria que seja autoctonamente africana nos discursos de gênero, enraizadas nas experiências particulares das mulheres africanas na África [...] uma alternativa africana ao feminismo focando na importância da maternidade na experiência feminina africana. (EBUNOLUWA, 2009, p. 5)

---

<sup>19</sup> Clenora Hudson é professora de inglês na Universidade do Missouri, autora de *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*, cunhou o conceito Mulherismo Africana no final da década de 1980.

Partindo das experiências das mulheres africanas em África, especificamente em Moçambique, é que esta argumentação se volta para os estudos, desenvolvidos em Moçambique, acerca das relações sociais entre mulheres e homens.

Buscando compreender a luta de mulheres em Moçambique, o texto de Isabel Maria Casimiro e Ximena Andrade lançam questionamentos sobre como mulheres e homens faziam, estavam e sentiam antes do colonialismo e como esta prática de dominação afetou a divisão de trabalho entre os dois grupos. Além disso, elas observaram o acesso e o controle de cada uma das partes no que se referia a recursos e poder.

Ao estudar as relações entre homens e mulheres em Moçambique, Casimiro e Andrade (2007) buscam compreender as origens da discriminação contra a mulher e como as concepções de feminino e masculino se reproduziam nos contextos domésticos e nos espaços públicos. Ao longo de suas pesquisas, as autoras concluíram que, embora muitas estudiosas da causa feminina rejeitassem o título de estudos sobre gênero, o que se tem é que essas produções romperam com a predominância de pesquisas realizadas por homens, instituindo novas epistemologias:

A produção de conhecimento por parte das diferentes correntes do feminismo constitui uma ruptura epistemológica, talvez a mais importante dos últimos 40 anos nas Ciências Sociais (Harding 1988), na medida em que veio perturbar a harmonia androcétrica do saber – social, científico, político – caucionado pelo paradigma científico dominante provocando, como bem refere Julieta Kirkwood, desafio, insolência, arrojo, liberdade, desordem (1984: 100), que permitiu tirar a venda oprimida dos olhos, fornecendo uma maior aproximação ao mundo real dos direitos humanos. (CASIMIRO; ANDRADE, 2007, p. 3)

As autoras destacam que é quase impossível colocar em prática uma política de gênero sem reelaborar as políticas voltadas para o desenvolvimento. Entretanto, as discussões a respeito dos estudos de gênero lançaram luz sobre a situação de desigualdade e discriminação da mulher, bem como sua inserção na agenda pública. A contribuição dada pela academia neste contexto é incontestável, pois possibilitou o avanço do feminismo crítico, incentivou análises acerca da realidade social das mulheres moçambicanas permitindo avanços em relação à sexualidade feminina: “Esta reflexão tinha por objetivo encontrar colectivamente ideias para se avançar num trabalho de investigação particularizado na mulher como objeto de estudo.” (CASIMIRO; ANDRADE, 2007, p. 7).

A educadora e escritora brasileira Vera Gasparetto, em seu texto “O campo dos estudos de gênero em Moçambique/África” (2021), também alerta quanto a importância de pesquisas e textos escritos por mulheres no meio acadêmico e sua disputa por este poder na

busca da justiça de gênero, garantindo igualdades em áreas como o conhecimento, a informação, a pesquisa e o próprio ato da escrita. Gasparetto (2021, p. 3) ainda completa que se torna necessário afirmar “o direito do continente africano atrair e contribuir para a cultura intelectual internacional e transformá-la para seus próprios fins.”

Gasparetto (2021) apoia sua argumentação em teóricas como as nigerianas Amina Mama e Molar Ogundipe, além das antropólogas moçambicanas Esmeralda Mariano e Carla Braga, e a socióloga, também moçambicana, Rehana Carpuchande. A partir dessas teóricas, Gasparetto conclui que os estudos de gênero são construídos paralelamente à história do ensino superior em Moçambique. Eles estão intrinsecamente ligados à resistência ao regime colonial e à participação das mulheres na luta de libertação do país. Por fim, ela aponta que o trabalho das intelectuais de pesquisa e extensão contribuiu diretamente para a expansão dos direitos das mulheres moçambicanas e do reconhecimento epistemológico, desencadeado pelas teóricas em África e voltado para a questão de gênero em seu continente. Citando Carpuchande (2017), Gasparetto (2021) dispõe que:

Essas abordagens mais africanas, e mesmo as ditas do Sul, usando para contextos como América Latina, Ásia, África, revelam vários quadros epistemológicos, mas a partir deles temos que levar em consideração as próprias e esses mesmos quadros encontram aquilo que é a sua legitimidade, por que quem é você para aparecer e confrontar, por exemplo, as ideias de Foucault? Ou por exemplo, quem trouxe essas ideias das teorias *Queers*, se foi mesmo a Judith Butler, mas que afinal no contexto brasileiro e mexicano outras investigadoras já haviam tratado sobre isso. E depois vem outra questão que até que ponto essas epistemologias do Sul vão ter esse mesmo espaço quando temos carência de um papel higiênico para usar no banheiro. Nossas pesquisas são mais pesquisas-ação, rápidas. Quase não há financiamento para as pesquisas etnográficas e fenomenológicas. Outro problema é essa questão conceitual: a ideia é produzida no Ocidente e aplicada aqui sem o diálogo se realmente esses conceitos precisam ser redefinidos. Então é problemático. (CARPUCHANDE, 2017 *apud* GASPARETTO, 2021, p. 12)

Seguindo o raciocínio sobre o feminismo decolonial é que se busca compreender a situação da mulher africana e por que, geralmente, seus problemas não são contemplados pelas teorias feministas europeias e americanas. Assim, torna-se relevante analisar o posicionamento de duas estudiosas cujos trabalhos de pesquisa buscam observar e salientar uma face especificamente africana desse intrincado prisma denominado feminismo: a socióloga nigeriana Oyèrònkè Oyewùmí e a socióloga senegalesa Fatou Sow, citada por Cirne (2017). Ambas terão seus posicionamentos explanados, além do texto de Michelle Cirne (2017), *A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de*

*gênero e a agência do CODESRIA*, o qual pretende iluminar as discussões desenvolvidas pelas sociólogas africanas.

Para a nigeriana Oyewùmí (2004), citada por Cirne (2017), a principal marca da modernidade considerada pelo ocidente é o expansionismo e a tentativa de homogeneização das diversas comunidades globais, promovendo a anulação, rebaixamento e silenciamento de culturas autóctones, tradições e histórias de outras nações e nivelamento de comportamentos humanos que, de acordo com o pensamento euro-americano, devem ser moldados pelos valores oriundos do ocidente. Ou seja, “este contexto da produção de conhecimento precisa ser considerado quando se busca compreender as realidades africanas e a própria condição humana” (OYEWÙMÍ, 2004 *apud* CIRNE, 2017, p. 105).

Oyewùmí (2004) também atesta que as teorias euro-americanas da primeira onda feminista não servem como parâmetro para as sociedades africanas, pois aquelas pautam seus estudos e observações sobre gênero no modelo nuclear de família, cuja constituição central incide sobre a figura masculina como agregadora e financiadora da família, enquanto a mulher volta-se para a criação dos filhos e a manutenção do funcionamento do lar. Nesse contexto, a principal reivindicação das feministas ocidentais se relaciona à formação identitária da mulher que fora enclausurada no espaço privado e almeja sua emancipação e conquista do espaço público (*apud* CIRNE, 2017).

A questão apresentada não representaria equívoco algum, se ela ponderasse seu raio de abrangência e evitasse o pensamento de que a categoria e a conceituação de mulher são universais e que todos os processos de submissão feminina, nas mais variadas regiões do globo terrestre, se dão exclusivamente pela perspectiva ocidental:

Assim, embora nossa busca por conhecimento não possa ignorar o papel das feministas ocidentais, devemos questionar a identidade social, os interesses e preocupações das fornecedoras de tais conhecimentos.” (OYEWÙMÍ, 2020, p. 86)

A socióloga nigeriana destaca ainda o equívoco do uso generalizado da palavra gênero, já que o mesmo é uma construção social e, portanto, deve ser adequado especificamente às realidades culturais e sociais de cada região. Para ela, teorias feministas e conceituações sobre gênero necessitam observar em que medida são utilizadas para denunciar ou camuflar diversos processos de opressão, e se as discussões desenvolvidas estão abrangendo as mulheres de uma determinada comunidade. Em face disso, a autora reitera que



nos EUA a discussão sobre gênero não pode dissociar-se de raça e classe. E, fora desse eixo, as discussões não devem se afastar das concepções de colonização e imperialismo:

Talvez a crítica mais importante sobre as articulações feministas em relação ao gênero seja aquela feita por uma série de estudiosas afro-estadunidenses que apontam que, pelo menos nos Estados Unidos, gênero não pode, de forma alguma, ser pensado à parte de raça e classe. [...] Fora dos Estados Unidos as discussões centraram-se sobre a necessidade de se atentar ao imperialismo, à colonização e outras formas locais e globais de estratificação. Esses outros pontos de vista emprestam peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e de outros sistemas de hierarquias. (OYEWUMÍ, 2020, p. 87-88)

A pesquisa sobre feminismo em África deve ser direcionada pelas interpretações, interesses locais e experiências sociais específicas. A nigeriana Bibi Bakare-Yusuf<sup>20</sup> – que concentra seus estudos nas relações de gênero e nas expressões culturais da juventude no mundo africano – em seu texto *Além do determinismo, a fenomenologia da existência feminina africana*, faz importantes considerações sobre a relevância de se considerar as experiências distintas das mulheres, nas diversas Áfricas, para a produção de estudos que analisem o que é ser mulher no continente africano.

Yusuf (2003) afirma que, para se evitar as generalizações e os determinismos que reduzem formações identitárias complexas em simples conceitos e modelos pragmáticos relacionados à mulher africana, é preciso observar, além das experiências vividas por essa mulher, dois conceitos fundamentais de poder inerentes à configuração africana: “ter poder para” e “ter poder sobre”. O primeiro se relaciona ao poder como capacidade que age e provoca mudanças no mundo; o segundo, em um polo oposto, busca limitar o poder de modificação do mundo.

O “poder para” pode ser compreendido como o africano que, na busca de sua afirmação no mundo pós-colonial, mostra ao mundo Ocidental sua perspectiva dos fatos, lançando questionamentos sobre as verdades etnocêntricas estabelecidas como absolutas. Dentro dessa estrutura, está a mulher africana que, além de contribuir para a constituição do novo sujeito pós-colonial, necessita provar dentro de seu contexto social também a inédita perspectiva de leitura do mundo patriarcal, agora realizada pelo viés feminino. É dessa forma que várias críticas, questionamentos e acusações acerca do papel social e cultural da mulher em África são constituídos e reformulados: “uma das principais acusações levantadas contra o

---

<sup>20</sup> Bibi Bakare-Yusuf é intelectual independente. PhD em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres e Gêneros na University of Warwick.



feminismo Ocidental é que ele impõe experiências e estruturas históricas para outras sociedades e culturas” (YUSUF, 2003, p. 9). A prosa de Paulina Chiziane se insere nessa conceptualização. Assim, a romancista mostra como a mulher negra moçambicana é vista pelo colonizador. Com essa constatação, compreende-se a afirmação de Yusuf (2003) sobre a necessidade de se conhecer as experiências históricas para se formular a luta feminista voltada para as necessidades de uma determinada população.

Abaixo segue uma citação de *O alegre canto da perdiz* a qual faz referência direta à prostituição e ao racismo contra as mulheres moçambicanas. Práticas, essas, legitimadas pela presença do colonizador. Tal ato descrito consiste em um dos exemplos de lutas específicas da mulher moçambicana:

Quer uma preta, uma virgem, patrão? Mandei preparar uma. Preta autêntica, carvão puríssimo, de primeira, para o senhor inaugurar. Essas borboletas do cais estão velhas, estão sujas, cheias de pústulas, o patrão pode apanhar doenças. Arranjo até uma virgem por semana, o patrão é bom, o patrão merece, a mesma não, porquê, para quê, as pretas nascem às dúzias como sementes de abóbora, o patrão é muito macho, não precisa de peças gastas, basta inaugurar, dignificá-las com a magia do seu toque, para elas ficaram satisfeitas. Toda a preta virgem sonha em inaugurar-se sexualmente com um branco para sentir-se honrada, porque na nossa terra ser desflorada por um preto é desonra. Toda a preta sonha com um filho mulato, sabe como é patrão, na lavoura é preciso selecionar sementes boas, nobres, férteis, para melhorar a espécie, sabem muito bem, patrão. (CHZIANE, 2010, p. 142)

Neste fragmento, as mulheres moçambicanas são postas para o colonizador português como se estivessem em uma vitrine. Elas são consideradas apenas como corpos negros destinados a oferecerem prazer ao homem branco europeu, desprezando suas singularidades, necessidades e reivindicações. Ao contrário, o estupro e a prostituição dessas mulheres são tomados como um favor concedido pelos homens brancos que contribuirão para o clareamento da raça ao gerarem filhos mestiços.

Será a experiência vivida que fornecerá a diversidade de perspectivas paralelas. Mulheres em sua multiplicidade, tendo como suporte as várias experiências distintas, se recusam a se encaixarem em um modelo único de discussões feministas que, frequentemente, não consideram suas respectivas realidades: “A implicação desse processo descritivo da experiência incorporada é que a identidade, agência, e a experiência não são fixos ou dados com antecedência” (YUSUF, 2003, p. 12) e são paulatinamente e progressivamente “[...] (re)constituídos e abertos a mudanças de contextos”. (YUSUF, 2003, p. 12). Se assim empreendidas, as discussões e estudos feministas unívocos se tornarão mais um elemento

silenciador das diferenças e contribuirão para o aprofundamento das desigualdades entre homens e mulheres.

A obra de Paulina Chiziane faz esse recorte dentro dos estudos feministas. A autora traz até ao leitor a realidade que é pertinente às moçambicanas e, com sua escrita, apresenta um mundo ainda desconhecido por muitos. Suas palavras escritas descortinam o universo feminino que é ignorado até mesmo em seu país, conforme demonstra sua narrativa:

Que a mulher tinha sua história, as suas marcas, as suas cicatrizes. Nela se espelhava a fragilidade da existência. A multiplicidade dos caminhos. Doenças, mágoas, lágrimas. Sonhos derrubados, ansiedade, desespero. Só Deus sabe de onde ela veio. Só Deus sabe as lágrimas que ela chorou. Só ela pode contar as alegrias que o coração acolheu. Os caminhos que percorreu. Só Deus sabe como é que ela aqui chegou. Talvez navegando no dorso das tartarugas. Na carapaça dos crocodilos. Na boca dos peixes, no rendilhado das algas. (CHIZIANE, 2010, p. 20)

Nessa passagem do texto literário, a ficcionista retrata a especificidade da mulher moçambicana que, por conseguinte, não se encontra nas teorias feministas euro-americanas. Sua escrita romanesca e repleta de poesia e promove um elo coesivo entre os valores culturais e sociais de seu país de origem com a urgente necessidade de combate à violência contra a mulher. Esse trecho da narrativa de *O alegre canto da perdiz* apresenta uma mulher andarilha, cuja trajetória se faz por terra e por mar, por meio de contraditórios espelhos retrata a força e a fragilidade num mesmo reflexo, numa mesma imagem quase naufraga, porém sobrevivente, salva por peixes, tartarugas ou crocodilos, não importa. O rendilhado das algas também trança o verde que faz renascer a esperança, porque só Deus sabe as lágrimas que ela chorou.

A ficção, com sua força de verdade e verossimilhança, expõe as dores femininas moçambicanas, os caminhos percorridos por esta mulher, bem como os dilemas que ameaçam seus sonhos. A partir de tal conhecimento, fomentam-se as lutas feministas direcionadas exclusivamente ao universo moçambicano. Noutro trecho da narrativa, Chiziane (2010) se volta para um problema específico em seu país: o estupro de mulheres pelo homem colonizador ou de sua própria etnia. Em seguida, progressivamente, expande as reflexões ao falar das desigualdades que marcam a vivência das mulheres negras:

Diz-me: o que é o amor, para a mulher violada a caminho da fonte por um soldado, um marinheiro ou um condenado? As histórias de paixão, são para quem pode sonhar. A mulher negra não brinca com bonecas, mas com bebês de verdade, a partir dos doze anos. A conversa de amor e virgindade é para as mulheres brancas e não as pretas. [...] É por isso que para nós, negras e pobres, o amor e a paixão deviam ser proibidos. (CHIZIANE, 2010, p. 101)

A experiência dessa romancista moçambicana transforma-lhe em testemunha do que acontece em seu país. Os relatos são traduzidos pelos diversos narradores e personagens de seus romances. São obras que agrupam em torno de estruturas sociais cristalizadas um conjunto de informações, cujo discurso assumido desestabiliza e desconstrói essas estruturas. É importante destacar que o que ocorre é a possibilidade de desconstrução e releitura de estruturas e valores socioculturais, não a destruição dos mesmos.

Um dos principais elementos que comporá o ato da resistência e subversão do mundo patriarcal é a experiência de ser mulher em Moçambique. Dentro desse escopo, entram as vivências coloniais de cada região; a manutenção da oralidade em obras escritas na língua do colonizador como forma de subversão; as tradições culturais, artísticas e religiosas; a escrita de mulheres e a presença feminina em cargos e funções formais até então destinadas somente a homens. Sobre isso, Allen (1989, *apud* YUSUF, 2003, p. 12) afirma: “quem sou e quem me tornei são moldadas por minhas ações e opções para resistir, retrabalho ou consinto com a normatividade bio-cultural”.

Ainda de acordo com Yusuf (2003), ao valorizar as diversidades africanas femininas em todos os aspectos, acaba-se por ressignificar o conceito de mulher africana, expandidas as ideias e formulações feministas para além daquelas que apontam apenas os aspectos da doença, pobreza e subalternidade da mulher africana, embora também seja importante destacar, analisar e buscar soluções viáveis para tais configurações. Torna-se imprescindível observar como os padrões de patriarcalidade são moldados e, a partir deles, criar espaços de luta, crítica, contestação e transformação: “O significado de ‘mulher africana’ torna-se material, incorporado, múltiplo e gerador, ao invés de uma abstração desincorporada.” (YUSUF, 2003, p. 12).

Muitas pesquisadoras feministas utilizam o gênero para compreender a opressão das mulheres no mundo. Considerando que gênero é uma formação social e cultural, portanto, construído dentro de uma sociedade a partir de determinados fatores, conclui-se que a figura social mulher não é universal e que a categoria mulher africana não é a mesma categoria mulher europeia, americana ou mesmo apenas africana, já que são múltiplas e diversas.

Na América do Norte, as discussões sobre o feminismo são interseccionais com classe e raça. Na América Latina, em África e em Ásia, as discussões sobre gênero e mulher se fazem considerando seus contextos específicos, considerando os projetos de imperialismo, colonização, escravidão e tráfico humano em suas formulações. Por isso, Oyewùmi (2020) defende que as considerações acerca das ideias desenvolvidas no estudo sobre gênero

precisam considerar que elas são uma construção social e que as concepções que definem as pesquisas sobre mulher não devem ser pensadas como categorias universais:

Pesquisadoras feministas usam gênero como o modelo explicativo para que se compreenda a subordinação e a opressão das mulheres em todo o mundo. De uma só vez, elas assumem a categoria “mulher” e sua subordinação como universais. Entretanto, gênero é antes de tudo uma construção sociocultural. [...] O gênero é socialmente construído, a categoria social “mulher” não é universal. [...] Por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? Quais são as condições femininas bem teorizadas pelos estudos feministas? Especificamente que grupo de mulheres é bem teorizado? (OYEWUMÍ, 2020, p. 87)

Se transportados diretamente para a realidade das diversas mulheres africanas, sem as devidas adequações, o conceito de patriarcalismo ocidental anula as poucas representações de “algum poder ou autoridade aparente que as mulheres podem ter dentro de sistemas matrilineares [...]” (YUSUF, 2003, p. 4, grifos meus).<sup>21</sup> Ao observar os trechos grifados, conclui-se que, mesmo nas configurações sociais africanas em que ainda há a presença do matriarcado, o poder das mulheres é bastante limitado. Daí advém a constatação de que em sociedades matrilineares prevalece o patriarcal, ou seja, ainda que a sucessão familiar se dê pela via materna, a comunidade pode ser tomada como patriarcal, pois grande parte das decisões são tomadas a partir das concepções masculinas. Assim sendo, para as mulheres, o poder e a autoridade “[...] são meramente simbólicos e tangencial ao poder formal dos homens”. (YUSUF, 2003, p. 4).

De acordo com Ana Maria Loforte (2000), em *Gênero e poder entre os tsonga de Moçambique*, nas sociedades africanas, o comando é essencialmente masculino e fomenta a desigualdade entre homens e mulheres. A defesa da linhagem se concentra sobre o patriarcal, com homens controlando “os meios de produção, a força do trabalho, os saberes, os circuitos matrimoniais, a circulação de pessoas e bens, numa relação de poderio assimétrica, legitimada pelos discursos e práticas rituais” (LOFORTE, 2000, p. 17). A defesa da linhagem confere ao homem domínio e autoridade, mas ao se deter nas relações sociais que se estabelecem nas comunidades moçambicanas, conclui-se que este arbítrio legitimado é insuficiente para explicitar as demais relações do poder político e suas características específicas.

---

<sup>21</sup> Os grifos no texto foram inseridos por mim apenas nesse trecho para que se façam as devidas considerações entre os conceitos matrilinear e matriarcal. Matrilinear faz referência única e exclusivamente à linha de sucessão familiar. Matriarcal seria uma forma de governar uma sociedade pautada na liderança da mulher. Este assunto será abordado de forma mais detalhada nas seções subsequentes.

Em seus estudos, Loforte (2000) detectou que o que ocorre, por exemplo, entre os tsonga é uma relação de complementaridade de funções masculinas pela figura feminina: “Embora a linguagem do poder seja masculina, este vive, em certas esferas, numa relação de complementaridade com o poder feminino” (LOFORTE, 2000, p. 18). Um exemplo dessa complementação do poder masculino pelo feminino se dá quando a irmã mais velha é a responsável pela linhagem familiar. Cabe a ela as negociações do casamento, o chamado lobolo<sup>22</sup>, bem como suas avaliações e decisões sobre o futuro político da família. O que lhe confere muita representatividade em autoridade e poder político, mas não garante que a mulher esteja livre dos processos de violências.

Há uma clara distinção entre os processos que subordinam e violentam a mulher e aqueles que lhe conferem autoridade. As cooperativas de mulheres agricultoras podem ser citadas como uma das instâncias que geram e ampliam espaços de domínio político feminino. O êxodo dos homens do sul de Moçambique para a África do Sul em busca de trabalho é outra instância dissipadora de poder para mãos femininas, pois as mulheres passam a ser as responsáveis por seus lares na ausência do marido, o que se dá na maior parte do tempo. Loforte (2000) distingue a lógica que subordina e violenta a mulher daquela que lhe outorga poder em uma sociedade patriarcal, sendo que a realização da primeira não anula a segunda, ou seja, mesmo detendo alguma representação de poder na sociedade regida por valores centrados na figura masculina, a mulher pode continuar sendo violentada e invisibilizada:

Assim, muito embora as relações sejam dispersas, assimétricas e constitutivas de uma desigualdade, as mulheres detêm lugares de poder. Neste contexto, não estamos de acordo com aqueles que acreditam num patriarcado absoluto no qual os homens deteriam todos os poderes; com efeito, a posição subalterna, em certas instâncias não significa ausência de poder. Questionamos igualmente a posição defendida por Ortner ao declarar a universalidade da subordinação feminina. Ela não distingue a lógica que subordina e violenta a mulher, da lógica que lhe dá poder. (LOFORTE, 2000, p. 20)

Somado a isso, observa-se que as formulações sobre patriarcado e suas distinções entre os conceitos euro-americano e africano, na forma ocidental, há uma rigidez em sua constituição, em África esse patriarcado é “constantemente contestado e reconstituído”

---

<sup>22</sup> Lobolo pode ser compreendido, inicialmente, como a compensação que a família da noiva recebe da família do noivo por estar perdendo um ente que é gerador de vida. Este assunto será desdobrado na seção 3 desta tese.

(YUSUF, 2003, p. 4). As considerações de Bibi Bakare-Yusuf citando Christine Battersby, Battersby (1998 *apud* YUSUF 2003, p. 4-5) respalda as considerações já citadas:

O patriarcado deve ser visto como um sistema de dissipação, sem um princípio de organização central ou lógica dominante. Visualizar o patriarcado desse modo nos permite apreciar como estruturas institucionais de poder restringem e limitam a capacidade das mulheres para a ação e agência sem totalmente restringir ou determinar sua capacidade. A conceituação do patriarcado como uma mudança e sistema instável de poder, pode avançar no sentido de uma descrição da experiência de gênero africano que não assume posições fixas em hierarquias, mas tenciona transformação e formas produtivas de contestação (YUSUF, 2003, p. 4-5)

De acordo com Loforte (2000),

[...]

[...] as mulheres adquirem lugares de poder sem ser no masculino, nas residências e na comunidade [...] as unidades domésticas integram-se agora em novas solidariedades fundadas não apenas na co-residência e aliança, mas também na profissão, religião e vizinhança; em novas sociabilidades (redes políticas, associações) construídas sobre outras bases que não as linhageiras. (LOFORTE, 2000, p. 21)

A principal característica do feminismo africano nesse enfrentamento é a capacidade de resistência, contestação e reformulação do patriarcado. Estando dentro da estrutura patriarcal, mesmo sendo silenciadas e ignoradas, as mulheres pavimentam o caminho da emancipação por meio de atitudes de resistência, as quais se dão pelas artes, literatura, reconhecimento da mão de obra feminina no mercado de trabalho, presença de mulheres em cargos governamentais e realização de pesquisas e estatísticas que traçam o retrato da realidade feminina africana em seu país. Chiziane (2004) faz referência a esse novo perfil feminino cuja presença na sociedade moçambicana fomenta a luta por melhores condições de vida para as mulheres. Em *Niketche* é possível perceber esses apontamentos quando o narrador Rami afirma:

Começo a admirar esta mulher. A forma prática como ela resolve os problemas da vida. A sua sinceridade. A frontalidade. Ela não teme as bocas do mundo. É senhora de si e faz tudo o que lhe apetece. Resiste. Luta. Decide. Escolhe. E conquista da vida o seu pedaço de chão. Ela sabe escolher a terra fértil onde germinará flor, perfumada e sem espinhos. E escolhe as mãos delicadas que a irão colher: as que agradam e as que cuidam. (CHIZIANE, 2004, p. 252)

Nesse fragmento é possível perceber a narrativa romanesca permeada de poesia em defesa de uma vida digna para a mulher moçambicana. A narradora Rami expressa sua

admiração por este novo tipo de mulher que surge em meio a sociedade patriarcal do sul de Moçambique: mulher corajosa, que resistiu a séculos de violência e continua resistindo, expressando sua voz e se fazendo ouvida. O lirismo do fragmento se dá, principalmente, a partir do trecho que explicita sua coragem e persistência em escolher a terra fértil em que a flor sem espinho germinará. Chiziane (2004), através de Rami, buscando a conscientização das demais mulheres sobre a necessidade de serem corajosas e impetuosas, para que, assim, todas possam sonhar com uma existência sem espinhos, sem violência. Há na citação a constatação do que foi demonstrado em uma citação anterior da autora, em que ela fala da necessidade de se comunicar com as demais mulheres, encorajando-as na construção de um mundo melhor<sup>23</sup>.

Outro exemplo que também deve ser citado como elemento essencial na construção desse mundo melhor para a mulher moçambicana é o Instituto Nacional de Estatística Moçambicano (INEM)<sup>24</sup> cujos dados apontados permitem acessar informações sobre a longevidade da mulher, seu acesso à alfabetização e as taxas de analfabetismo, tanto no meio rural quanto nas cidades e, assim, propor ações governamentais que melhorem a condição de vida feminina e aumente a sua longevidade. Este recorte entre as duas realidades dentro de uma mesma região é fundamental para que as medidas adotadas a partir das análises dos dados não sejam falseadas e possam contribuir para que os verdadeiros conflitos, como a contaminação de mulheres por HIV/SIDA, possam ser combatidos de forma eficaz.

Sow (1997) ressalta que os principais estudos sobre a mulher africana são desenvolvidos por ONGs e agências que promovem a pesquisa, mas que ainda não alcançaram a academia como o esperado. Mais uma vez, há uma reivindicação para um olhar específico sobre a realidade e o histórico das mulheres africanas para que estudos e pesquisas não sejam contaminados pela ideia de universalização dos valores feministas euro-americanos.

Em *The social sciences in Africa and gender analysis* (1997), Sow relembra que grande parte das mulheres africanas participou das lutas anticoloniais, encaminhando-as mais para percepções políticas do que para posições unicamente feministas. Eram militantes na luta contra a opressão colonial e “como membros partidárias ativas, raramente questionaram o poder masculino e patriarcal encarnado nas figuras dos ‘pais da independência’, tais como

---

<sup>23</sup> A citação anterior de Paulina Chiziane a que faço referência está na página 40 deste trabalho e a mesma foi retirada do livro *Eu mulher... por uma nova visão do mundo*.

<sup>24</sup> O Instituto Nacional de Estatísticas (INEM) é um órgão público moçambicano responsável pela informação estatística oficial de Moçambique.



Jomo Kenyatta<sup>25</sup>, Sékou Touré<sup>26</sup> e Léopol Sédar Senghor<sup>27</sup>, entre outros”. (SOW, 1997 *apud* CIRNE, 2017, p. 110). Essas militantes rejeitavam completamente o discurso europeu africanizado e acusavam-no de imposição da experiência histórica euro-americana sobre as africanas.

A brecha encontrada para o feminismo em África se deu, inicialmente na África francófona, quando as teorias feministas passaram a salientar os problemas que atingiam a mulher africana, conforme explica Cirne (2017):

[...] as avaliações críticas trazidas pelos processos de independência abriram um espaço para o pensamento feminista que conseguiu, pelo menos na África francófona entre 1975 e 1980, como lembra Fatou Sow, levantar questões sobre a opressão social das mulheres, vivenciada nos casamentos forçados, nos casamentos infantis (com mulheres ainda crianças), na poligamia, na exigência da fertilidade, em pesadas tarefas domésticas, na baixa frequência escolar e no desemprego (CIRNE, 2017, p. 110-11)

Cheikh Anta Diop<sup>28</sup>, em *A unidade cultural da África negra*<sup>29</sup>, obra escrita em 1959 e reeditada em 2014, afirma que é necessário distinguir as análises que se realizam entre uma cultura negra africana e outra completamente oposta, como a ariana. A primeira é caracterizada pelo matriarcado e a matrilinearidade e se fundamenta na emancipação da mulher na vida doméstica, além de um coletivismo que envolve a solidariedade entre os indivíduos de uma dada comunidade. Ainda, como característica, observa-se nessa constituição social a xenofilia e o cosmopolitismo; e, no aspecto religioso, a figura da mãe é sacra e com autoridade ilimitada.

Os valores sociais cultuados seriam justiça, bondade, paz e sem o peso do pecado original. Já a cultura nórdica ariana, fundamentada no patriarcalismo europeu, cujas bases fundacionais estariam em Grécia e Roma e em suas sociedades pastoris e nômades, se

<sup>25</sup> Jomo Kenyatta foi primeiro ministro do Quênia no período de 1963 a 1964. Em seguida, tornou-se presidente do país até 1978. É considerado o fundador da nação queniana.

<sup>26</sup> Ahmed Sékou Touré foi um dos primeiros nacionalistas guineanos envolvidos na libertação do país das mãos da França. Foi chefe da Reunião Democrática Africana (RDA). Tornou-se o primeiro presidente da República da Guiné após o país ter conquistado sua independência da França no período de 1958 até 1984.

<sup>27</sup> Foi presidente do Senegal no período de 1960 a 1980.

<sup>28</sup> Historiador e antropólogo senegalês que estudou as origens da raça humana e a cultura africana pré-colonial.

<sup>29</sup> A obra, embora escrita em 1959, é atual e trata de temas importantes para o debate acadêmico atual. Sua reedição em 2014 pela Edições Pedagogo demonstra esta importância. Nesta obra, Diop analisa a estrutura da família africana e a ariana, bem como as concepções sobre os conceitos de matriarcalidade. O texto de Diop será retomado detalhadamente em 2.1.1 e 2.2.2 deste trabalho de pesquisa



caracteriza pela xenofobia, cidade-estado, solidão, individualismo, além de cultivarem o ideal de guerra, crime, conquistas e violência; seus fundamentos religiosos se baseiam no sentimento de pecado original. Dois modelos sociais completamente opostos e distintos.

A base da sociedade tradicional de Moçambique se assenta sobre o matriarcado, cujo centro emancipador é a mulher, não subjugando a figura masculina, mas compartilhando o poder que lhe é outorgado. Em tal constituição social, a mulher não deveria ser invisibilizada, nem tampouco silenciada; ao contrário, compartilha com os homens, em igualdade, o centro do poder<sup>30</sup>.

Paulina Chiziane, através de seus romances, retoma as ideias de sociedade centrada na figura feminina e as contrapõe às configurações sociais essencialmente patriarcais. Sua literatura, permeada de lirismo, apresenta as duas realidades moçambicanas ao leitor que, a partir das considerações realizadas, estabelece, literariamente, um vínculo entre a realidade da mulher e sua própria realidade.<sup>31</sup> É a partir dessas relações que a escritora pretende despertar a conscientização dos que a leem na busca de uma sociedade mais justa e igualitária para a mulher.

Edward Said (2011), em *Cultura e imperialismo*, afirma sobre as relações que se desenvolvem no interior de comunidades que sofreram o processo de dominação colonial. Nessas localidades, a cultura e os valores ocidentais se encontram em uma relação de sobreposição aos valores africanos. É o que se deu nas regiões em que prevaleceram as presenças dos invasores cujo sistema social adotado foi essencialmente o patriarcado. Em algumas regiões, mais ao sul do país, houve a sobreposição cultural total, com maior anulação da figura feminina. Em outras, mais ao norte, prevaleceu maior presença dos valores tradicionais moçambicanos pautados no matriarcado.

As conclusões que podem ser depreendidas são que, entre os modelos de feminismo africano e euro-americano, há imensas diferenças. Para compreendê-las, é necessário que haja observações e reflexões distintas. As produções literárias feitas por mulheres constituem-se como um elo preponderante nessas distinções e a escrita de Paulina Chiziane nas obras *O alegre canto da perdiz* e *Ventos do apocalipse* serão analisadas neste trabalho como este elo significativo na releitura dos aspectos sociais e ideológicos que cercam a mulher africana, agora sob o viés da mulher moçambicana.

---

<sup>30</sup> Este assunto será desdobrado na seção 3 deste trabalho.

<sup>31</sup> Em momento algum, esta estratégia de escrita de Paulina Chiziane descarta a leitura de suas obras como deleite e apreciação.

### 3 O ALEGRE CANTO DA PERDIZ: DO ESTRANGULAMENTO À LITERATURA DA REIVINDICAÇÃO

*Eu sou uma filha da montanha, disse a ele. Em muitos momentos, para não me perder de quem eu era, repetia por horas de olhos cerrados: “Miyoko kokhuma o Namuli” (fui gerada no monte Namuli). Sou uma macua-Lómuè... Isso não é importante para ninguém neste lugar onde me encontro, mas para mim é tudo. É a única coisa realmente minha.*

**Eliana Alves, O crime do cais do Valongo**

A epígrafe desta seção, retirada da obra de Eliana Alves (2018), se concentra na fala da personagem Ewa, que fora trazida para o Brasil na condição de escrava. A enunciação de Ewa se encontra diretamente ligada à temática desta seção, pois ambas se relacionam à marca identitária moçambicana tradicional centrada na sociedade matriarcal. A referência ao matriarcado, na citação, ocorre quando se nomeia a região do monte Namuli, já que é a região ao norte do país e que mais preservou a sociedade tradicional do matriarcado, embora haja fortes influências do colonialismo português e da presença do Islã na cultura desta parte de Moçambique.

De acordo com a personagem de Alves (2018), o fato de a identidade de Ewa se fundamentar na matriarcalidade provoca marcas em sua personalidade que, definitivamente, constituirá o único bem que ela traz consigo, o qual nem mesmo a escravidão e toda a cadeia de violência decorrente foi capaz de apagar. Em terras brasileiras, Ewa teve seu nome africano modificado por um ocidental. Passou a se chamar Helena, como se tal violenta troca pudesse apagar as marcas de ancestralidade, bem como da tradição cultural e religiosa. Chiziane (2005) em *O sétimo juramento*, faz a seguinte reflexão sobre o nome de raiz africana:

Nome é herança sagrada. É matéria, espírito, vida e morte. Através dele os mortos se encarnam e os vivos transmigram. Nome é anterioridade e posteridade. Em resumo, é o universo inteiro em poucas palavras. Não sabes, mas compreendo-te, a história foi demasiado cruel para os nossos povos. (CHIZIANE, 2005, p. 83)

A leitura de *O alegre canto da perdiz*, romance analisado nesta seção, aponta na direção de valorização da presença da mulher na sociedade moçambicana, considerando as representações sociais tanto ao norte, quanto ao sul do país, bem como os valores socioculturais que lhe são inerentes.

As literaturas escritas por mulheres africanas são, acima de tudo, uma das grandes vitórias sobre os estigmas sociais consolidados no decorrer dos séculos, os quais acabaram

por instituir verdades absolutas baseadas em todos os tipos de preconceitos, especialmente os raciais e de gênero. São obras que interrogam e avaliam os modelos identitários estabelecidos e os conceitos elaborados, ao mesmo tempo que apresentam uma releitura crítica do mundo e de seus axiomas considerados únicos e infalíveis.

Tais textos são atravessados por sofrimentos oriundos de ferozes processos de dominação, com os quais se desencadeou o domínio do território geográfico marcado pela escravidão das pessoas e pela exploração econômica. Além disso, eles trazem consigo duas grandes fendas excludentes: o cânone literário ocidental<sup>32</sup> e a presença da mulher negra na literatura que subverte o modelo literário em vigor, ao apresentar nos textos literários, a perspectiva desses agentes que foram silenciados durante toda uma existência.

A mulher negra na literatura<sup>33</sup> representa a presença do elemento questionador das certezas emanadas do sujeito iluminista do século XVIII e a hierarquia que se constituiu a partir dessas certezas; a mesma hierarquia que define o homem branco europeu como superior ao homem negro africano e, que, por conseguinte, é superior à mulher negra africana. A presença do feminismo negro nos textos literários provoca rachaduras nos padrões estabelecidos e traz contribuições essenciais ao processo, o que torna porosa a muralha de verdades institucionais atribuídas à Europa como centro dissipador de cultura, tradição e civilização.

A literatura produzida pela mulher negra africana é, muitas vezes, reconhecida e premiada internacionalmente, embora seja quase desconhecida pelos leitores de seus respectivos países. São obras que, mesmo antes de se iniciar a leitura, já trazem consigo todo um repertório capaz de causar a inquietude do leitor mais atento, pela força desse reconhecimento. São escritos que obrigam a quem os lê, estender sua visão circular além da própria dor e buscar nesse território desconhecido e silenciado por séculos a compreensão das outras verdades que ali residem. Essas obras se configuram como um elemento a mais na cadeia de criações que demonstram a importância de se refletir sobre a formação e composição do cânone, instituído pelas grandes Universidades e a crítica euro-americana, o qual, originalmente, “era constituído de textos escritos por autores masculinos, brancos, heterossexuais e de tradição judaico-cristã” (BONNICI; FLORY; PRADO, 2011, p. 102).

---

<sup>32</sup> Cito o cânone literário ocidental por acreditar que ele deva ser relido, discutido e refletido em presença do cânone literário moçambicano.

<sup>33</sup> Este contexto literário de subversão não se restringe unicamente à mulher negra africana. Nele estão incluídas as latino-americanas, as afro-americanas e afro-europeias.

Tais textos enveredam os leitores por caminhos cujo limiar é a linha que transpõe o pensamento abissal já referendado pelo sociólogo Boaventura Sousa Santos (2007) e que coloca, sob escrutínio, o homem iluminista criticado por Stuart Hall (2006) como sujeito que define a identidade cultural e social como unificada e centrada em verdades e realidades pré-estabelecidas pelas circunstâncias e contextos dos quais o indivíduo emergiria. Daí advém o pensamento abissal proposto por Santos (2007), o qual divide a humanidade entre aqueles que estão de um lado da linha e aqueles que se encontram do lado oposto da mesma, isto é, aqueles considerados insignificantes e inferiores por quem está no lado oposto.

Excluídos e totalmente eliminados como produtores de conhecimento, aos sujeitos pertencentes ao lado desconsiderado pela cultura ocidental, é reservada a inexistência, a escuridão da não cultura e sua conseqüente invisibilidade. Esses são os espaços resultantes da colonização europeia, semelhantes, aliás, aos espaços ocupados pelos indígenas da América do Sul que não foram legitimados ou reconhecidos como civilizados nem produtores de ciências, de acordo com as teorias etnocêntricas. Tudo que não se encaixasse nos modelos idealizadores de verdadeiro e falso do centro europeu-americano era considerado como próprio da zona colonial. Assim, o colonial passa a designar o sem lei e o sem moral.

[...] a zona colonial é por excelência o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, que de forma alguma podem ser considerados como conhecimento e por isso estão para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas as práticas mágicas ou idolátricas, cuja completa estranheza conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram subumanos (SOUSA, 2007, p. 75)

Tais concepções levam o colonizador a destruir e a dispor da cultura e dos bens materiais e imateriais dos povos autóctones, instituindo, dessa maneira, a violência colonial, que resulta em diversas atitudes violentas, como: a proibição de uso das línguas próprias da comunidade em espaços públicos, obrigatoriedade da adoção de nomes cristãos, além da destruição de símbolos sagrados, promovendo assim toda sorte de discriminação racial, cultural e religiosa.

Escritos cujas autoras são negras e africanas atuam no lado abissal do pensamento ocidental e inserem a figura da mulher nesse contexto literário e artístico, provocando a fragmentação e o abalo das certezas instituídas pelo mundo eurocêntrico. Como consequência desse processo, o que se tem, inicialmente, é a reação inflamada dos amantes da manutenção

do cânone literário de origem europeia a reivindicar sua manutenção livre do que alguns consideram expurgos não ocidentais.

A crítica aqui desenvolvida não se refere à eliminação ou destruição desse padrão considerado canônico na literatura que é fundamentado em ideais europeus, mas à necessidade de observá-lo como texto significante para tempos e épocas diferentes. Além de se pensar em que medida tal arrolamento literário anula e silencia produções literárias que muito têm a dizer sobre os demais paradigmas sociais e culturais estabelecidos fora do raio eurocêntrico.

Laura Padilha (2004) aponta que as culturas africanas foram, durante o colonialismo, excluídas do cânone tradicional por não se adequarem aos valores estéticos ocidentais cujas bases são as referências greco-latina e judaico-cristã. Dessa forma, para as culturas africanas, no período destacado, foi “a imersão no vazio e no silêncio, muitas vezes transmutados em silenciamento.” (PADILHA, 2007, p. 254). Nesse sentido, o colonialismo foi preponderante e eficaz para a imposição do silenciamento cultural em África.

Padilha (2004), em seu texto *Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças)* faz uma leitura perspicaz da relação ocidente e cânone, demonstrando que a palavra está diretamente ligada às ideias de sagrado e fé. Essa proposição, de acordo com a autora, é encontrada já em Camões, bem como em outros escritores, que já apontavam que a fé, como arma do Império, constituía uma das principais bases “de sustentação do alicerce ético do edifício chamado ocidente.” (PADILHA, 2004, p. 254). A autora então conclui que, se o cânone faz parte desse grande edifício, logo ele estará sujeito à mesma essência coercitiva e opacizante que prevalece no ocidente. Ainda destaca que, ao se analisar o verbete da palavra cânone, o resultado obtido será no sentido de reconhecimento de valores que fundamentam e sacralizam uma determinada obra ou conjunto de obras.

De acordo com V. Y. Mudimbe<sup>34</sup> a estrutura colonizadora foi “responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais.” (MUDIMBE, 2019, p. 21). Tal modelo cruel de dominação encontrou respaldo nas práticas ocidentais do capitalismo, as quais exigiam novas expansões e dominações territoriais objetivando o sucesso. O enganoso discurso que legitimava as dominações era o de que os países dominadores traziam a evolução e a civilização para as partes do mundo supostamente carentes dos benefícios europeus. O

---

<sup>34</sup> V. Y. Mudimbe é natural da República Democrática do Congo. É professor, filósofo e autor de várias obras sobre a história e a cultura africana, entre elas, está o livro *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. É doutor em filosofia pela Catholic University of Louvain, na Bélgica desde 1970.

resultado foi um complexo sistema de desaculturação forçada para muitos, levando à anulação, invisibilidade, silenciamento cultural e à rotulação do termo pejorativo de marginal a tudo o que não se adequasse ao modelo europeu imposto.

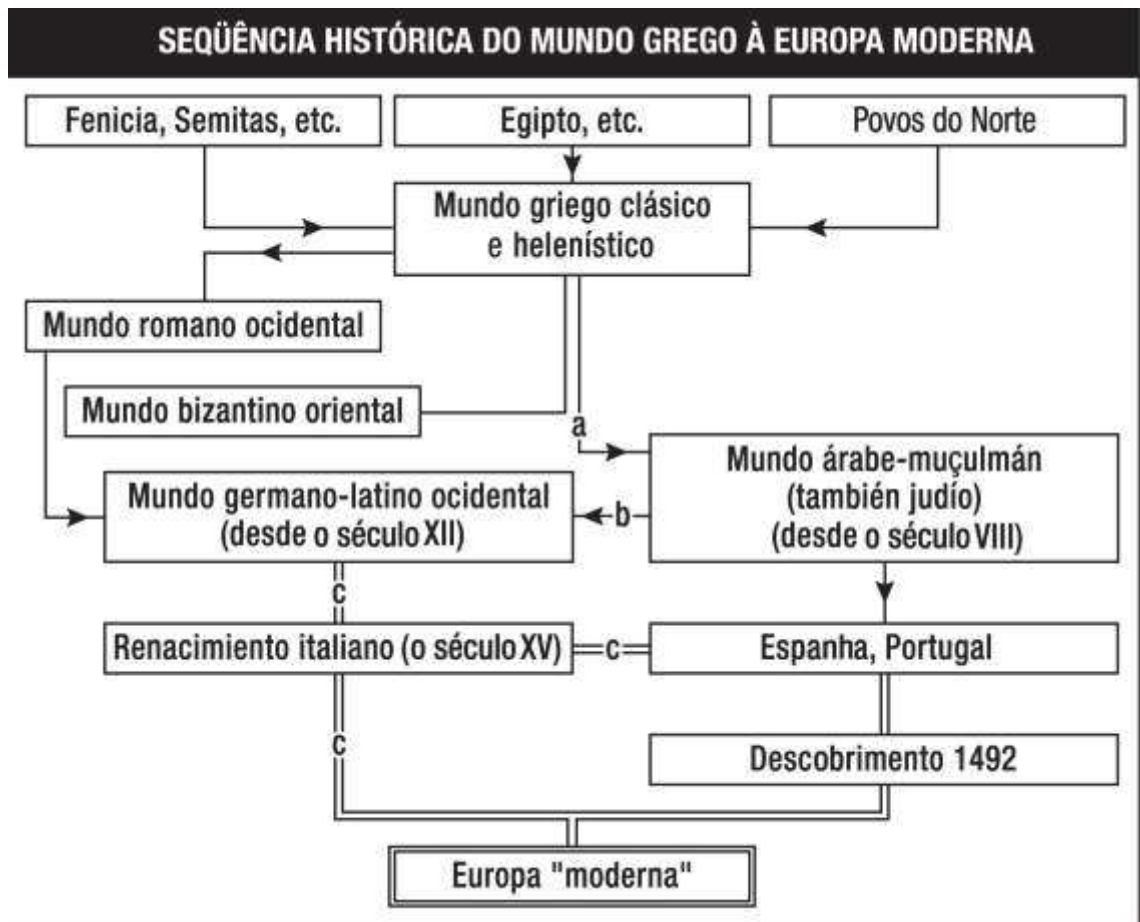
A marginalidade designa o espaço intermediário entre a assim chamada tradição africana e a modernidade projetada do colonialismo. Ela é aparentemente um espaço urbanizado [...]. Esse espaço revela não novos imperativos que possam levar a um salto para a modernidade, e sim o fato de que o desespero dá a esse espaço intermediário sua pertinência precária e, ao mesmo tempo, sua importância perigosa [...]. Ele também desvela a evidência empírica dessa tensão ao mostrar exemplos concretos de fracassos de desenvolvimento como o desequilíbrio demográfico, a desintegração progressiva da estrutura clássica da família, o analfabetismo, disparidades sociais e econômicas severas, regimes ditatoriais funcionando sob o nome catártico de democracia, a ruptura de tradições religiosas [...]. Esse espaço marginal tem sido um grande problema desde o começo da experiência colonizadora; em vez de ser um passo no “processo evolutivo” imaginado, ele foi o local de paradoxos que questionaram as modalidades e as implicações da modernização na África. (MUDIMBE, 2019, p. 23-24)

O lugar fora do eixo civilizatório ocidental foi reconhecido como marginal pelos colonizadores. Por conseguinte, ele adquire o caráter de resistência aos valores coloniais e, simultaneamente retoma e reconsidera os valores autóctones através da articulação de um pensamento crítico, exercido na fronteira entre o universal e o local. É nesse cenário que se dá a discussão e o questionamento do cânone, considerando-o como:

[...] um sistema de valores instituído por grupos detentores de poder cultural, que legitimaram um repertório, com um discurso, por vezes, classificado de globalizante; esta questão prende-se com a exclusão de uma produção literária vigorosa, oriunda de grupos minoritários, nos centros hegemônicos, e da “*des* ou *in* classificação” de uma crescente e significativa produção literária, oriunda dos países que passaram por colonização recente. (LEITE, 2003, p. 18)

A fim de desenvolver um pensamento crítico sobre as formações canônicas literárias, alguns apontamentos tornam-se necessários. O primeiro deles diz respeito ao fato de que as nações e culturas não europeias não foram inventadas ou criadas pela Europa, como se fossem um apêndice do velho continente. De acordo com o texto *Europa, modernidade e Eurocentrismo*, de Enrique Dussel (1993), Turquia (Ásia) e Egito (África) já estavam constituídos como nações antes da existência da Europa moderna. Observa-se que a Europa mitológica é oriunda dos fenícios e possui distinções bem marcadas da concepção atual de Europa “moderna”. O Esquema 1 demonstra a pré-existência de povos africanos como nação organizada antes da organização da Europa moderna.

Esquema 1 – Sequência histórica do mundo grego à Europa moderna



Fonte: DUSSEL, Enrique. Esquema elaborado para explicar a sequência histórica do mundo grego à Europa moderna, 2005.

Confirma-se, pois, que as nações africanas e asiáticas não foram invenções europeias, visto que já se constituíam como sociedades em um período que antecede a formação do continente europeu. O que ocorreu a partir das grandes navegações é que os grandes impérios europeus constituídos como potências na Europa moderna, ao dominarem as colônias americanas, africanas e asiáticas, deram início ao processo denominado de sobreposição cultural, o que, na contemporaneidade, não equivaleria dizer que a cultura europeia inserida em África pelos colonizadores era superior ou que por meio dela é que os povos autóctones teriam contato com elementos considerados pelo colonizador como civilizatórios, como, por exemplo, a língua escrita.

É assim que o conceito de Europa como o centro do mundo irradiador do saber e da ciência foi construído mediante violentas estratégias de dominação. Ainda de acordo com o



texto de Dussel (1993), a Europa que tem sua origem com os fenícios<sup>35</sup> é oriental, completamente distinta da Europa “moderna”. A Europa Oriental se situa ao norte da Macedônia e ao norte da Magna Grécia, na Itália, território que era, inicialmente, ocupado pelos bárbaros.

Neste período anterior aos séculos III e II a. C, a Ásia e a África (Egito) eram as culturas mais desenvolvidas. A Europa moderna não correspondia à Grécia original e era considerada como o território sem civilização, não político e não humano. Outro fator preponderante para a compreensão da construção do eurocentrismo são as conceituações de Ocidente como Império Romano que fala o latim, e que se opõe ao Oriente, que fala grego. Ainda não há, nesse momento, uma ideia relevante de Europa, o que só acontecerá no século XV quando esta “nova” Europa se une com o mundo grego oriental para derrotar os turcos.

A sequência histórica do mundo grego à Europa “moderna” pode assim ser resumida: o mundo grego clássico e helenístico está intimamente ligado aos fenícios, aos semitas, ao Egito e aos povos do norte da Itália e dele originam-se o mundo romano ocidental, o mundo bizantino oriental e o mundo árabe-muçulmano, incluindo aqui, os judeus desde o século VIII. O mundo germânico latino ocidental descende do mundo romano ocidental desde o século XII. No século XV, ocorre o Renascimento italiano e, em 1492, iniciam-se os processos de colonização. A partir daí, tem-se a Europa moderna, conforme explica o pensador argentino:

Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas. O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista. (DUSSEL, 2005, p. 25)

A primeira tentativa da Europa latina de se impor sobre o Mediterrâneo oriental foi com as Cruzadas. Como não obteve êxito, esta seguiu sendo uma cultura periférica, isolada

---

<sup>35</sup> Embora seja difícil precisar o século em que este fato ocorreu, pode-se inferir um período aproximado para ele. De acordo com o esquema apresentado, a Europa advinda dos fenícios se constituiu antes do período helenístico, o qual se deu entre os séculos III e II a. C. Logo, a Europa que se constitui antes do que hoje se conhece como Europa Moderna data de antes do século III a. C.



pelo mundo turco e muçulmano, sem ser o centro nem ao menos da história do Império Romano. É no Renascimento italiano que ocorre a união entre ocidentais latinos e gregos orientais para combaterem os turcos, ocorrendo o apagamento da origem helenística-bizantina dos muçulmanos e originando a falsa equação constituída da seguinte maneira: Ocidente, a parte mais evoluída do planeta, é a união dos helenos, romanos e cristãos. Nasce, assim, a ideologia do eurocentrismo, ou seja, a Europa moderna que acabara de se constituir, se apropria da cultura grega e a propaga como propriedade exclusiva do ocidente. Na sequência, o novo continente sequestra o centro da história mundial.

A civilização moderna europeia acredita ser mais desenvolvida e superior, o que sustenta o mito ideológico eurocêntrico. Essa suposta superioridade legitima a dominação de povos não europeus com a justificativa de que se trata de um dever de moralidade para com as outras nações. Para isso, todo o processo educacional deve seguir o modelo europeu e aquele que se opuser ao padrão civilizatório deve ser silenciado; se necessário, inclusive, por meio de violência, para que os obstáculos à modernização sejam eliminados, o que justifica as guerras coloniais.

La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (com excepciones, por certo como el caso de Irlanda), fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa (MIGNOLO, 1993, p. 36)<sup>36</sup>

A mulher moçambicana, envolta no processo de modernidade colonizadora, torna-se duplamente vítima. Primeiro, vítima da legitimação dos valores machistas e patriarcais que defendiam que à figura feminina restava apenas a subalternidade e que a mesma era dependente do homem, originalmente era o detentor do poder político e da palavra. Portanto, a ele cabiam todas as decisões sobre os conflitos que se desencadeavam na sociedade e a regulação das práticas sociais e culturais. Ao homem, como ser dotado de condições biológicas consideradas superiores e distintas em relação às condições da mulher, era dado o controle total, inclusive o direito de exercer domínio sobre a mulher.

Ao homem moçambicano estabeleceu-se como ícone de uma sociedade patriarcal e os espaços públicos eram o lugar privilegiado e designado exclusivamente à figura masculina,

---

<sup>36</sup> A configuração da modernidade em Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceção, por certo como o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é parte constituinte da modernidade, e não derivada. (Tradução livre).

enquanto à mulher restava o espaço doméstico, a responsabilidade por manter e assegurar a sobrevivência da família através da maternidade, sempre à sombra do provedor do lar, completamente desconsiderada como produtora de cultura e conhecimento.

Colocada em segundo plano, mais uma vez, a mulher moçambicana foi vítima, tanto do estupro quanto da humilhação, ambos causados, na maioria das vezes, pelo homem português que a considerava apenas como o corpo negro sedutor a ser dominado. Essa imagem da mulher possuída e violada pelo colonizador também é metáfora explicativa para o ato da dominação do território geográfico do país. Assim como o colonizador português, em nome de seu país, violenta as mulheres negras africanas com a justificativa que os filhos desse tipo de abuso irão clarear a raça; ele também invade o país dominado e saqueia suas riquezas sob o argumento de que estava levando civilização às nações sem cultura.

Em seu intento hegemônico, o violento invasor desconsiderou o papel social da mulher africana à frente dos rituais religiosos, assim como mantenedora da linhagem de seus antepassados através da maternidade e dos conhecimentos tradicionais, já que as sociedades ocidentais se organizam em torno de costumes patriarcais. Elas também foram ignoradas como possuidoras de desejos e, até mesmo, como seres humanos.

A presença do matriarcado foi praticamente dizimada nas regiões de Moçambique em que houve maior presença do colonizador, permanecendo apenas alguns vestígios dessa organização social, como a presença de mulheres à frente de rituais religiosos nas periferias e nas zonas rurais, bem como a mulher curandeira e contadora de histórias. De acordo com a lógica colonial, era necessário silenciar essas manifestações cujas figuras centrais eram mulheres, e as mesmas, em qualquer posição de destaque e/ou de poder, representavam uma afronta ao discurso masculino ocidental.

Além disso, a metrópole colonialista desprezava todo e qualquer conhecimento ou manifestação cultural que partisse dos colonizados. Edward Said (2011) alerta sobre esse silenciamento imposto e sobre a necessidade de se reinterpretar o arquivo cultural do ocidente pelos povos não europeus, pois o questionamento realizado pelo africano sobre a figura do indivíduo ocidental como aquele que observa a tudo distanciado e que busca a universalização dos discursos, ignorando completamente os saberes dos povos colonizados, só se realizará após a releitura dos fatos sociais e históricos pelo viés do dominado.

Os discursos universalizantes da Europa e dos Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão, há domínio

direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias, conhecidas (SAID, 2011, p. 101)

O ensino nas escolas missionárias portuguesas reforçou as posições da metrópole e da dominação masculina. Assim, durante décadas, à mulher moçambicana restou o espaço do silenciamento e apagamento. Se envolver com o colonizador europeu passou a consistir em uma das poucas alternativas para que galgasse posições dentro da hierarquia social estabelecida em Moçambique.

Os primeiros atos de resistência feminina em Moçambique contra a dominação masculina portuguesa se dão por meio da literatura que subverte este espaço de dominação a partir das palavras. Um dos papéis que sempre fora delegado à mulher moçambicana, desde antes do período colonial, foi o de transmitir os valores culturais e tradicionais às novas gerações com as histórias contadas, portanto, por meio da oralidade. Era de se esperar, assim, que o país abrigasse uma vasta gama de escritoras. Entretanto, esta realidade não se verifica, pois, como dito anteriormente, à mulher era vetado o espaço público e a ela era destinado apenas o espaço doméstico. Esse seria um dos fatores que explicaria o baixo número de escritoras moçambicanas. A desconsideração da figura feminina como produtora de conhecimento e como agente concentrador de sentimentos e desejos amplia o quadro de baixo número de escritoras em Moçambique com obras publicadas. Outro fator preponderante e que foi decisivo para a constituição do cenário limitado de mulheres moçambicanas escritoras foi a restrição delas à educação escolar, impossibilitando grande parte da população feminina de escrever por não ter acesso à alfabetização.

Contudo, além de se constituírem como transmissoras dos conhecimentos e sabedoria autóctones, as mulheres, principalmente aquelas ligadas aos movimentos de resistência à presença do português em Moçambique, durante o período colonial, passaram a realizar severas críticas ao homem moçambicano que adere aos costumes dos portugueses na tentativa de obter ascensão social, e às mulheres que imitam a maneira de falar dos colonizadores para seduzi-los.<sup>37</sup>

Segundo Inocência da Matta (2007), a literatura escrita por mulheres africanas é dotada de estratégias instrumentalizadas. Essas estratégias, voltadas para os conflitos de

---

<sup>37</sup> A principal poetisa desse período que incentiva a luta anticolonial em seus poemas é Noémia de Sousa, também conhecida como a “mãe dos poetas”. Este assunto será retomado na próxima seção desta tese. Contudo, faz-se necessário salientar que a assimilação de moçambicanos aos costumes europeus deveu-se, também e em grande parte, às condições socioeconômicas em que a população autóctone vivia. A fome, a miséria, a falta de acesso à educação e à saúde por parte dos moçambicanos colonizados são elementos que tiveram o poder de convencer boa parte da população a aceitar as vantagens coloniais.

gênero, buscam fazer uma mediação entre texto e leitor, alertando-o sobre a centralidade de um único sujeito dominador.

[...] a primeira questão parece-me ser a construção de um pensamento sobre a necessidade de tornar visíveis questões sociais cujos agentes são femininos. Por esse processo de desvelamento se chega à promoção de uma cultura de equidade e a uma cidadania participativa, através do desenvolvimento de estratégias de leitura que desnaturalizem a injusteza da permanência de um cânone que alia ao seu poder regulador o poder da exclusão (MATTA, 2007, p. 423)

Paulina Chiziane traz essas questões em seus romances ao apresentar, despretensiosamente, a devastada condição humana que permeia a vida das mulheres moçambicanas. O centro enunciativo das narrativas é agora pautado sob o olhar daquelas que estão no interior das sociedades africanas e, como vítimas das fronteiras de gênero fortemente delimitadas pelo poder patriarcal, expõem suas crenças, muitas das quais se chocam com a globalização, o capitalismo e a modernidade que se espalham pelo país.

Assim, Chiziane contribui muito na construção desse novo pensamento que busca dar visibilidade às figuras femininas que falam nos romances e também na vida real. Em seu texto “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’”, Walter Mignolo (2004) reflete sobre a hegemonia ocidental e destaca que é necessário conhecer a perspectiva daqueles que sofreram com o processo colonial e não restringir o entendimento à enunciação derivada exclusivamente do centro europeu. É o que Chiziane possibilita ao seu leitor: conhecer o mundo feminino derivado da dominação colonial até então ignorado e silenciado.

Retomando as discussões anteriores que evidenciam que o continente africano não foi uma invenção da Europa moderna, chega-se à afirmação de que os portugueses não inventaram Moçambique. De acordo com Igara Dantas<sup>38</sup> e Tânia Lima<sup>39</sup>, no texto: *Paulina Chiziane: a voz que conta todos os cantos*, antes de os portugueses desembarcarem em Moçambique, os povos bantus já mantinham contato com o Oriente:

Há vestígios constatáveis até hoje, por exemplo, de práticas hinduístas e muçulmanas incorporadas às práticas religiosas e culturais das diversas etnias existentes em Moçambique. Em algumas comunidades, como citado por Bâ (1982), já havia a prática de leitura do Alcorão e a recitação dos Suras apareciam como exercício de memorização dos ensinamentos. O primeiro contato da África austral com uma língua escrita veio pelos povos muçulmanos, ainda assim o uso restringiu-se muito mais a contextos de cunho religioso. (DANTAS; LIMA, 2019, p. 166)

<sup>38</sup> Mestre em Estudos da Linguagem pelo PPgEL/UFRN.

<sup>39</sup> Professora Associada da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

O resultado da interação entre sociedades distintas é a mistura e a transformação das duas culturas que estão em contato, resultando no que se denomina de culturas híbridas. Néstor García Canclini (1997) nomeia de heterogeneidade temporal ou hibridismo cultural as complexas interseções entre diversos processos históricos que coexistem de forma desarticulada. Os projetos colonizadores são um dos elementos que Canclini (1997 *apud* URQUIDI, 2001) identifica no hibridismo cultural, já que o contato entre colonizadores e colonizados gera uma sobreposição conflituosa em que o europeu desconsidera os valores dos colonizados como representações culturais. É nesse contexto que as distinções culturais irão se tocar, desencadeando negociações e imposições socioculturais.

Nesse sentido, é possível falar em culturas reinventadas ou que se reinventaram, e que continuam em processo de interação constante, no qual estão envolvidos seres humanos e culturas vivas que se encontram em incessante relação, absorção e transformação de valores socioculturais. O cenário ideal que garantiria um processo saudável para as sociedades envolvidas seria o diálogo entre as culturas em relação, e não a imposição cultural, em que os valores de uma determinada sociedade considerada como a mais forte, buscam anular as manifestações culturais da nação com a qual se encontra em contato. A cultura contemporânea em Moçambique, por exemplo, é resultante de um hibridismo cultural entre moçambicanos, árabes, indianos e europeus e não apenas portugueses. (DANTAS; LIMA, 2019).

Africanos, asiáticos, indianos, povos da América do Sul e América Central, bem como a população indígena, sempre existiram com suas formulações sociais e culturais. O que houve é que todos eles sofreram violentos processos de silenciamento e anulação promovidos por aqueles que se consideravam detentores do saber, da cultura e da organização social, movidos, pois, por um projeto ideológico. Esta prática de legitimação de determinada cultura e silenciamento de várias outras é a mesma que atinge as formulações literárias situadas fora do eixo euro-americano. São relações tão fortes que até mesmo dentro do próprio eixo definidor há as formulações literárias também na luta por legitimação e subsistência, como a escrita de mulheres, negros e imigrantes dos continentes norte-americano e europeu. Todas elas potentes escritas que desestabilizam e questionam o rol das chamadas “grandes literaturas”.

Bernard Muralis (1982), em *As contra-literaturas*, questiona os mecanismos de valoração e legitimação de obras e textos determinadores do que deve ser considerado como

campo literário e o que deve ser lançado no limbo da exclusão, situando fora desse campo literário instituído todos os textos que não se enquadrem na lógica literária eurocêntrica.

Os textos que a instituição literária recusa e que, por essa razão, não entram no domínio do literário, não são apenas textos à margem da “literatura” – ou inferiores a esta –, mas também textos que, só com a sua presença, constituem já uma ameaça para o equilíbrio do campo literário, visto que assim revelam tudo o que nele há de arbitrário. “Literatura” e contra-literatura, muito mais que “literaturas” e não-literatura [...] (MOURALIS, 1982, p. 12-13)

O panorama de total invisibilidade começa a ser alterado a partir do momento que a crítica pós-colonial – fortemente desenvolvida após os processos de independência dos países colonizados – passa a considerar os temas defendidos pelo Império como obsoletos e busca uma nova visão cultural, marcada pelo diálogo e simultaneidade de outras culturas, produções literárias e línguas. Assim, as literaturas africanas passam a reivindicar a criação de outros campos literários e novas formulações cujos valores se assentem em seus próprios universos culturais, sem que, no entanto, sejam pejorativamente rotuladas de simplistas, pouco cultas ou imperfeitas (MIGNOLO, 1991 *apud* LEITE, 2013, p. 28).

Walter Mignolo considera que a discussão em torno do cânone precisa ser levada a outras áreas culturais, por exemplo, ao estudo das literaturas ameríndias, considerando, ainda que, ao evitar-se a transposição dos valores da hermenêutica do primeiro mundo, como sempre se fez, nos damos conta de que a natureza do cânone se estabelece sempre como uma prática discursiva regionalizada, e no interior de subsistemas culturais específicos. Através da formação do cânone, diz Mignolo, a comunidade define e legitima o seu próprio território criando, reforçando, ou mudando a tradição.

O contexto que surge desse novo emaranhado cultural é marcado pela resistência às ideias colonialistas e pela visibilidade que se pretende dar aos textos literários de origem africana. Desse modo, evidenciam-se elementos preponderantes para a interpretação textual, como a realidade social em que se dão as produções textuais: “Muda a posição da enunciação e as relações de discurso dentro dela; não só o que é dito, mas donde é dito; não apenas a lógica da articulação, mas o topos da enunciação.” (BHABHA, 2001, p. 507 *apud* LEITE, 2003, p. 8).

### 3. 1 O CÂNONE LITERÁRIO MOÇAMBICANO E A OBRA DE PAULINA CHIZIANE

Esta subsecção é iniciada com a reiteração da seguinte afirmação: a obra de Paulina Chiziane subverte a ideia de cânone literário ao dotar de poder, advindo da escrita, a voz de

inúmeras mulheres moçambicanas. Em seus romances, Chiziane apresenta aos leitores e leitoras a face de várias mulheres, desde aquelas preparadas para o casamento, como Rami, de *Niketche: uma história de poligamia*, até Wusheni que enfrentou o pai poligâmico e as normas sociais de sua sociedade para vivenciar o amor que ela escolhera.

Entretanto, uma observação se faz necessária ao analisar o cânone literário moçambicano. Alguns teóricos tomam a escritora Paulina Chiziane como componente do cânone literário de Moçambique ao compará-la com as outras inúmeras escritoras de seu país que não conseguem o acesso ao mercado de publicação internacional. Várias não chegam sequer às livrarias de Moçambique, mesmo grande parte delas sendo exímias escritoras que também se dedicam a ampliar a voz das mulheres moçambicanas. Nesse sentido, muitos consideram Paulina Chiziane como componente do cânone literário, pois, além do reconhecimento internacional e da grande vendagem de livros, a autora foi a primeira mulher moçambicana a publicar suas obras.

Nesse contexto, uma segunda observação se refere ao reconhecimento internacional dessa autora. Seriam as obras tomadas por editores internacionais como uma autêntica escrita que revela as vozes femininas de Moçambique ou tais obras são comercializadas apenas porque o estilo da autora agrada aos leitores/clientes? Neste caso, o livro estaria sendo apenas considerado como um objeto de leitura e a característica de literatura crítica que subverte valores poderia ser desconsiderada.

O fato é que a autora, através de seus textos, subverte o modelo canônico literário moçambicano ao trazer a presença de inúmeras mulheres. Considerando que a literatura moçambicana já subverte o cânone literário europeu, pode-se calcular a força de que é dotada a escrita poética de Chiziane, já que ela consegue subverter o que já estava subvertendo. Numa tentativa de mensurar, aproximadamente, a potência da escrita de Paulina Chiziane, torna-se imprescindível traçar um breve histórico da literatura moçambicana e observar como se dá a inserção das obras da autora nesse contexto de formação literária. Nesse sentido, a etimologia da palavra cânone torna-se um ponto de partida para desenvolver essas reflexões.

De acordo com o E-Dicionário de Termos Literários, o termo cânone deriva da palavra grega “kanōn” e significava uma vara de medir. Mais tarde, esse significado foi ampliado e evoluiu para o significado de padrão ou modelo a ser aplicado como norma. Para Ana Maria



Mão-de-Ferro Martinho, (2001, p. 447, *apud* PINHEIRO<sup>40</sup>, 2019, p. 15), “O cânone tem origem fundamental na tradição bíblica e detém o valor de ser suporte de verdades.

Ao se pensar nessas definições, a primeira observação a ser feita é que os valores determinantes do cânone ocidental não se interseccionam com as concepções adotadas na formulação do campo literário africano. Embora o sistema literário moçambicano seja recente e oriundo de uma sociedade que vivenciou o colonialismo português, tendo herdado a língua portuguesa usada na escrita – além de outros traços lusitanos –, embora se encontre em fase de formação e legitimando-se fora de Moçambique, ele possui características individuais que o colocam num espaço próprio, independente do modelo literário europeu.

Pinheiro (2019) faz alguns questionamentos sobre a relação dessa literatura com o mercado externo. A autora se posiciona:

O mercado externo, nomeadamente Portugal e Brasil, são os principais consumidores da literatura africana de expressão portuguesa. Destarte, instauram-se as seguintes questões: o consumo externo da literatura africana determina a produção dos escritores ou seria o contrário? Ou ainda: que critérios são levados em conta para a promoção de determinados autores em detrimento de outros? (PINHEIRO, 2019, p. 16)

Não são perguntas simples para as quais haja uma resposta pronta e única. Entretanto, é preciso considerar que nas literaturas de países africanos que sofreram a imposição colonial, o projeto literário possui caráter coletivo e busca a afirmação identitária e cultural de seu povo. A reiteração<sup>41</sup> dos valores tradicionais autóctones por meio da literatura também é um dos objetivos desse projeto. Outra particularidade das literaturas africanas pós-coloniais é que os textos centram-se na imagem do negro e em sua representação como produtor de conhecimento, cujas tradições passaram a ocupar um lugar de destaque nas obras: “[...] os africanos procuraram estrategicamente, desde o século XIX, e principalmente a partir da descolonização, a retomada de um ethos africano, e que a tradição se tornou o tema central a ser desdobrado nessas literaturas.” (PINHEIRO, 2019, p. 20)

---

<sup>40</sup> Vanessa Riambau Pinheiro é Professora Adjunta de Literaturas Africanas na Universidade Federal da Paraíba e no Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma universidade. Membro do CesaA (Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina).

<sup>41</sup> Escrevo “reiteração” e não resgate por acreditar que não existe resgate do que sempre esteve presente. Os valores culturais, sociais e religiosos, mesmo com a presença do colonizador buscando anulá-los e reprimi-los por meio da desvalorização ou demonização de tais práticas autóctones, mantiveram-se presentes nas sociedades africanas. Logo, o que se faz necessário é a reiteração desses valores, a apresentação dos mesmos para o público leitor que os desconhece como manifestações culturais de um povo.



O que não se pode negligenciar é que o continente africano é diverso, com especificidades bem distintas e suas produções culturais caminham na direção dessas particularidades. Ignorar a diversidade é cair, fatalmente, no discurso emitido por considerável parcela da sociedade ocidental, para quem as culturas autóctones estão na base das literaturas africanas e o campo literário formado por esses textos se colocam como um discurso voltado ao fortalecimento de uma identidade definida e una, reduzindo e inferiorizando as obras que compõem esse campo de estudos. Paulin J. Hountondiji<sup>42</sup>, em *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*, afirma o seguinte:

A etnofilosofia baseava-se, entre outros pressupostos, na ideia de que, nas sociedades de pequena escala ou sociedades primitivas, como são chamadas, vigorava uma total unanimidade, com toda a gente. Além disso, essa pretensa unanimidade, com toda a gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente. Além disso, essa pretensa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como algo mau e perigoso. [...] Em contraposição a isto, chamei a atenção para a virtude do pluralismo enquanto fator de progresso e para o facto de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios. (HOUNTONDIJI, 2008, p. 137)

Embora Hountondiji (2008), esteja se referindo diretamente à filosofia, raciocínio semelhante pode ser desenvolvido quando se trata das literaturas africanas. Elas possuem semelhanças, mas todas carregam suas características próprias, suas marcas identitárias. Ainda de acordo com o pensamento filosófico de Hountondiji (2008), esse caráter homogeneizador ainda persiste em algumas concepções, que falsamente simplificam o continente africano, assim como negam o pluralismo das produções literárias e acadêmicas, ou seja, é uma maneira de considerar os intelectuais e escritores africanos incapazes de descolonizar as próprias produções. Assim, veem os textos da literatura africana ainda sob a ótica paternal colonialista: “revelando um olhar exterior que encara o outro com distância e tolerância, mas não lhe reconhecendo, de fato, maturidade e autonomia.” (PINHEIRO, 2019, p. 23).

Além desse necessário reconhecimento da pluralidade cultural que reside em África, uma das soluções seria, por meio da enunciação, ultrapassar fronteiras culturais estabelecidas pelos projetos coloniais para fugir das noções de valores pré-estabelecidos por parte dos ocidentais. É nesse contexto que os escritores moçambicanos integram um novo campo

---

<sup>42</sup> Professor de filosofia na Université Nationale do Bénin. Nasceu na Costa do Marfim. É filósofo e político.

literário questionador das normas e poderes estabelecidos pelas regras euro-americanas, as quais, por meio de seus discursos universalizantes e globalizantes, inferiorizam e insistem no ato de ignorar tais produções, bem como seus autores (PINHEIRO, 2019).

Tendo as observações aqui relacionadas como pressupostos, pode-se afirmar que a obra de Paulina Chiziane reforça e contribui para a integração deste campo literário moçambicano, com a marca de que sua escrita desestabiliza e desestrutura as convicções a partir do momento em que traz para o centro de sua escrita a voz da mulher moçambicana. Dessa forma, ela ultrapassa as fronteiras estabelecidas pelo mundo colonial quando dá espaço para voz feminina negra, sua conterrânea, para falar sobre o que ela quiser, especialmente sobre suas reflexões, perspectivas socioculturais, dúvidas, angústias e dilemas. Em um contexto de dominação colonial, em que a presença da mulher moçambicana apenas é percebida quando relacionada à sensualidade voltada unicamente para satisfação sexual do homem português, os textos de Chiziane coloca a mulher negra em evidência para ela dizer o que pensa sobre as estruturas sociais nas quais ela está inserida.

O professor Edimilson de Almeida Pereira (2018), em seu texto *Territórios cruzados: relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira*, traça algumas considerações sobre o cânone literário bastante importantes. Embora o texto trate exclusivamente da literatura negra brasileira, algumas ponderações se fazem pertinentes também para o debate sobre as literaturas que não estão arroladas no cânone literário europeu. A primeira delas se refere à ideia de sujeito negro. Pereira (2018) afirma que é necessário atualizar os discursos desse sujeito que se viu silenciado por séculos pelos processos da escravidão e da violência que impediram sua realização discursiva. Essa mesma afirmação pode ser direcionada ao sujeito da literatura moçambicana, especialmente o sujeito feminino, também silenciado e ignorado, especialmente pelos projetos coloniais de dominação e exploração, que acentuaram, incentivaram e legitimaram ações capazes de promover a invisibilidade feminina, e de instituir várias outras violências como forma de dominação.

O sujeito negro presente nos escritos literários promove o trânsito de um posicionamento passivo e ingênuo do negro para um patamar em que se desenvolve uma “consciência crítica da realidade” (PEREIRA, 2018) e o fazer literatura visto por essa ótica, se torna “uma resposta específica de um grupo a circunstâncias históricas marcadas pelo embate entre diferentes segmentos da sociedade” (PEREIRA, 2018) cuja principal consequência será,

inevitavelmente, “estabelecer a crítica do modelo literário canônico<sup>43</sup>” (PEREIRA, 2018). Tais afirmativas são verificadas quando transplantadas para o texto literário de Paulina Chiziane, pois o mesmo promove a conscientização acerca da realidade feminina em Moçambique, o que acaba gerando os embates entre segmentos sociopolíticos e culturais.

A segunda observação salientada por Pereira (2018) se refere à forma como as escritas produzidas por sujeitos que detêm privilégios sociais rejeitam e refutam as escritas dos sujeitos silenciados e que denunciam as injustiças sociais por meio de seus textos. Pereira afirma que as formações literárias brasileiras que não estavam arroladas como textos legitimados por aqueles que detêm e mantêm privilégios sociais foram ignoradas enquanto produções literárias e, com isso, demonstraram no plano cultural os profundos abismos que estruturam a política e a economia no país. Esse contexto brasileiro expõe duas principais causas de recusa aos textos escritos por afrodescendentes brasileiros: “a primeira relacionada ao desinteresse pelas poéticas de base oral; a segunda, à rejeição do discurso dos autores e autoras que se autodefiniram como negros para denunciar as injustiças sociais.” (PEREIRA, 2018, p. 1). Não se trata de tomar o texto literário como documento histórico-social, relegando a produção literária, neste contexto, para segundo plano, mas sim de usar a arte da escrita para explicitar dores e injustiças até então ignoradas pela sociedade brasileira.

Essas duas considerações sobre o texto de Pereira (2018) podem, também, ser transportadas para o universo da literatura moçambicana e relacionadas à produção escrita de Paulina Chiziane. Nela, há a realização da voz feminina ignorada e silenciada por séculos. Quando é dada voz a esta parcela da sociedade, assim como ao sujeito negro discutido por Pereira (2018), ocorre a conscientização dos leitores acerca do papel feminino desempenhado na sociedade moçambicana através da explicitação das circunstâncias históricas que fomentaram tal contexto de silenciamento, bem como as violências que cercam este universo.

A partir daí, se dão os embates entre a parcela da sociedade que mantém e detém direitos sociais e as outras que se organizam na busca da isonomia social. A narrativa feminina de Chiziane trata de temas como poligamia, adultério, lobolo, a mulher como detentora do conhecimento tradicional, a sobreposição do patriarcado sobre o matriarcado, do escrito sobre o oral, das práticas masculinas colonizadoras sobre os ideais de compartilhamento de poder defendidos pelas sociedades tradicionais matriarcais relidos pelo olhar feminino. Uma perspectiva desconsiderada por muitos e que denuncia as injustiças sociais que se abatem sobre a mulher moçambicana por séculos.

---

<sup>43</sup> Toma-se como “modelo literário canônico” as obras do cânone europeu, as quais orientaram a produção literária brasileira por vários séculos.

Outra observação sobre o texto de Pereira (2018), destacada neste trabalho, se encontra estreitamente ligada ao primeiro aspecto discutido: o fato de uma escritora moçambicana dar voz à mulher também moçambicana, a qual carrega consigo as dores advindas de sistemas patriarcais e coloniais. Isso incomoda os que sempre ignoraram esta parcela da sociedade e que a desconsideravam completamente. Talvez esse fato explicita o porquê da aceitação das obras de Chiziane ser maior no exterior do que em seu próprio país.

A escrita de Chiziane é, logo, mais um elemento que se alia ao universo silenciado e ignorado pela estética colonizadora: a voz da mulher negra. Ao fazer tal afirmação, não se ignora o papel preponderante das demais escritoras moçambicanas, como Noêmia de Souza, que com seus textos incentivou a luta pela independência de seu país, e Lília Momplé que, embora trate de vários temas e, aparentemente, não coloque a questão feminina entre os destaques de sua obra, ambas, assim como tantas outras escritoras se configuram como a voz feminina enunciando, numa perspectiva própria, fatos e eventos acerca de Moçambique.

Por meio da escrita, Chiziane expõe o conflito em que vive ao observar as discrepâncias, que denomina de contradição entre o mundo real em que vive e os questionamentos que este atrito suscita na autora como mulher em um mundo patriarcal e com profundas raízes coloniais. Essa tensão permanente percorrerá suas obras e faz parte de suas personagens, aflorando sentimentos e expressões ignoradas pelos demais.

Encontrava uma grande contradição entre o mundo que me rodeava e o mundo que residia no meu íntimo. Senti a necessidade de desabafar. Desabafar, lavando nas águas do rio, como fazia a minha mãe, já não fazia parte do meu mundo. As cantigas na hora de pilar não eram suficientes para libertar a minha opressão e projectar a beleza do mundo que sonhava construir. Comecei a escrever as minhas reflexões. (CHIZIANE, 2013, p. 11)

Esse trecho da fala da Chiziane (2013) confirma a afirmação de que sua escrita de mulher subverte todas as concepções de modelos literários moçambicanos por trazer à tona um enunciatador que trata das opressões femininas sob a perspectiva da mulher, bem como as reflexões realizadas por elas como as principais interessadas nesse debate.

Para melhor compreender como a escrita de Chiziane se situa perante o cânone literário de seu país, torna-se imprescindível conhecer a estrutura formadora deste. As considerações sobre esse assunto serão realizadas à luz do texto “Literatura e sociedade em Moçambique: breve panorama histórico”, de Jacqueline Kaczorowski<sup>44</sup> e Mariana Fujisawa<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Jacqueline Kaczorowski é doutoranda em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade de São Paulo, sob orientação da professora Rita Chaves.

A primeira observação a ser feita sobre o sistema literário moçambicano, e que não deve ser desconsiderada, se refere ao fato de que ele é recente, produzido por escritores de um país cuja independência se deu no século XX, portanto, uma nação que experimentou sua autonomia tardiamente e que vivenciou uma série de conflitos. Todo esse cenário político-ideológico turbulento, marcado principalmente pela presença do colonizador e pelas guerras advindas do processo de independência, fomentou uma obra literária ligada diretamente à história do povo e do país. Essa literatura, embora já estivesse sendo produzida antes do processo de independência de Moçambique, se consolida mais fortemente a partir do século XX.

Neste contexto balizado pela instabilidade, a literatura surge e reverbera como forma de luta, crítica social, análise e reescrita histórica, autoafirmação, identificação e contestação. Dos gritos no coro da luta anticolonialista à lírica autocrítica e transgressora, as obras moçambicanas caminham entrelaçadas à história social de seu povo e de seu país. (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 173)

Durante o século XIX, houve uma negociação do continente africano que o transformou em objeto de partilha e cobiça entre os países europeus. O objetivo era exercer plenamente o domínio europeu nessas terras em um processo de dominação que já havia sido iniciado durante as grandes navegações. Um dos conflitos que aqui vale destacar, devido à relação de pertinência com o tema tratado neste trabalho, é o referente às disputas territoriais entre Portugal e Inglaterra. Os portugueses desejavam conectar os territórios de Angola, Moçambique, Zâmbia, Malawi e Zimbábue para que o trânsito entre as colônias e a metrópole fosse mais rápido e eficiente. Em contrapartida, a Inglaterra, considerada na época uma potência política e econômica, insatisfeita com o provável avanço territorial português decreta, em 1890, o *Ultimatum* inglês, coagindo Portugal a desistir da ideia de unificação das regiões.

Os portugueses, percebendo a grande influência e força inglesa no continente africano, acirram o sistema colonialista nas regiões em que detinham o domínio. Eles intensificaram a exploração de suas colônias e a solidificação da ideia de que o projeto colonial não poderia se restringir apenas ao território geográfico, mas deveria, também, se estender para a colonização do imaginário, submetendo os povos africanos a padrões portugueses. De acordo com o projeto colonialista, esta nova maneira de se pensar a presença da metrópole portuguesa nas

---

<sup>45</sup> Mariana Fujisawa é graduada em Letras – Português pela Universidade de São Paulo. Desenvolveu pesquisas sobre literatura angolana e moçambicana, tendo concluído em 2014 intercâmbio na Universidade Eduardo Modlane, em Maputo, sob a supervisão de Rita Chaves.

colônias transformaria cada africano colonizado em uma espécie de português de segunda categoria.

A partir dessas concepções ideológicas que surgirá, em Portugal, uma literatura ligada aos projetos coloniais, com narrativas seguindo a enunciação da metrópole e das quais surgiram dois campos literários denominados de literatura exótica e literatura colonial. A literatura exótica estabelecerá as oposições binárias entre civilizado e selvagem, o homem ocidental e o homem africano selvagem: “Nestas obras, as terras alheias e seus habitantes são vistos sob a égide da estranheza e do fascínio [...] sempre pautados pela reiteração de estereótipos”. (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 174).

Já a literatura colonial foi formada por textos produzidos por portugueses e para portugueses. Seu principal objetivo foi legitimar as violentas práticas coloniais, as quais eram tomadas como ações salvadoras e civilizadoras dos povos africanos, ao mesmo tempo que desvalorizavam os colonizados e os tomavam como ingratos por rejeitarem tal processo desenvolvimentista colonial. Os textos constituintes desses dois campos literários serviam unicamente aos projetos colonialistas do governo português.

Nas colônias, tornava-se evidente o desagrado dos colonizados perante a intensa exploração e repressão dos ideais de libertação. É neste cenário, a partir do fim século XIX e do século XX, que as produções literárias passarão a apresentar o inconformismo dos colonizados perante a brutalidade imperial portuguesa: “Tratava-se da apropriação da voz por aqueles que nunca antes haviam sido considerados sujeitos de sua própria história.” (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 175).

Dessa forma, a literatura produzida nas colônias, a fim de se distinguir das produções escritas por portugueses, passou a apresentar elementos da realidade colonial não considerados pela escrita colonial. Em Moçambique, local em que se verifica grande produção literária feita por lusitanos residentes em solo moçambicano, os textos de escritores locais tornaram-se representações dissonantes do discurso colonial. Esses, ainda poucos, eram publicados em periódicos.

Durante o final do século XIX e início do XX, a maior parte da escrita em Moçambique vinculava-se à literatura colonial, elaborada muitas vezes por portugueses que trabalhavam temporariamente na colônia a serviço da metrópole, nos principais centros urbanos. Algumas poucas produções adeptas a outras perspectivas foram esparsamente produzidas neste período, mas configuraram apenas o que Candido denomina “manifestações literárias” (2007), não tendo formado propriamente uma tradição literária. (KACZOROWSKI, FUJISAWA, 2016, p. 175)

Fátima Mendonça (2011 *apud* KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 176) divide a literatura moçambicana em três instantes: início do século XX, chamado de proto-nacionalismo; década de 1960, com o movimento de nacionalismo e negritude e, por fim, após a independência em 1975, os textos cuja produção é considerada como pós-independência.

Na primeira fase, as obras produzidas se colocam como opositoras ao sistema colonial, mas, os escritores ainda utilizam estruturas literárias portuguesas. Verifica-se que a temática desses textos considerados como oposição colonial está muito voltada para a afirmação identitária do moçambicano. Uma das obras que se destaca neste período é *Surge et ambula*, poema de Rui de Noronha.

*Surge et ambula*

Dormes! e o mundo marcha, ó pátria do mistério.  
Dormes! e o mundo rola, o mundo vai seguindo...  
O progresso caminha ao alro de um hemisfério  
E tu dormes no outro sono o sono do teu infindo...

A selva faz de ti sinistro eremitério,  
onde sozinha, à noite, a fera anda rugindo...  
Lança-te o Tempo ao rosto estranho vituério  
E tu, ao Tempo alheia, ó África, dormindo...

Desperta. Já no alto adejam corvos  
Ansiosos de cair e de beber aos sorvos  
Teu sangue ainda quente, em carne sonâmbula...

Desperta. O teu dormir já foi mais que terreno...  
Ouve a Voz do teu Progresso, este outro Nazareno  
Que a mão te estende e diz-te: - África, surge et ambula!

Quando o Poeta "sacode" esse mundo e lhe  
grita que desperte é ainda porque:  
...no alto adejam corvos  
Ansiosos de cair e de beber em sorvos  
Teu sangue ainda quente, em carne sonâmbula...

No poema, o eu-lírico se dirige diretamente aos moçambicanos, alertando-os sobre os conflitos desencadeados pelo colonialismo em torno da dualidade identitária entre “ser africano” e “ser europeu”. Moçambique é chamada de pátria do mistério e, de acordo com o eu-lírico, esta pátria se encontra adormecida, alheia aos acontecimentos europeus em torno da dominação colonial. Compara os colonizadores europeus a corvos ansiosos por devorarem o continente e tudo o que há na região. Para evitar tal atrocidade, os versos do poeta moçambicano procuram conscientizar ou acordar os africanos que não percebem a aproximação de feroz ameaça.



Embora o autor afirme no texto que se faz o momento em que a África deve assumir a direção de seus passos, ele o faz através da forma poética clássica do soneto europeu. Ainda assim, o poema é considerado como um dos marcos oposicionistas ao colonialismo, por apresentar “pela primeira vez, um ‘eu’ moçambicano falando de si mesmo e de sua própria realidade.” (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 176)

Nesse período, verifica-se que a produção literária moçambicana ainda é bem escassa, devido, principalmente, à repressão e à censura do governo português sobre as produções e reproduções moçambicanas, o que dificulta a circulação dos textos e, conseqüentemente, o acesso a eles por parte da população. Os altos índices de analfabetismo e as condições econômicas precárias de uma parcela muito significativa também são justificativas para a baixa circulação de textos escritos entre os moçambicanos comuns.

É neste momento que os periódicos assumem papel fundamental. Os poemas passam a ser as produções literárias mais comuns, revelando-se verdadeiras armas para a conscientização das pessoas. Isso se dá em relação à independência do país, além de funcionar como estratégia para veicular ideologias libertárias com menores chances de repressão, já que a interpretação da linguagem poética nem sempre era realizada pelos colonizadores. Se até aquele momento pairaram os conceitos pejorativos entre os colonizadores relacionando o moçambicano ao homem desprovido de intelectualidade, a partir dali, evidencia-se qualidade de elaboração dos textos produzidos e o quanto eles possuíam articulação e coerência com o momento histórico em que a nação estava imersa.

É nesse momento de publicação de poemas com temas políticos em jornais que nomes como Noémia de Sousa, José Craveirinha e Rui Knopli ganharão destaque e reconhecimento com produções literárias opositivas ao colonialismo. Concomitantemente, surgem as concepções político-ideológicas de construção de um nacionalismo essencialmente moçambicano: “No plano coletivo, adere-se à luta política e militar de libertação nacional; no plano individual, o artista passa a se reconhecer como africano e, mais especificamente, futuro moçambicano.” (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 177).

Outro poema que se pode destacar em defesa do Estado moçambicano em oposição ao sistema colonial é o de Noémia de Sousa (2009), *Se queres me conhecer*:

**Se queres me conhecer**  
 Se me quiseres conhecer,  
 Estuda com olhos de bem ver  
 Esse pedaço de pau preto  
 Que um desconhecido irmão maconde



De mãos inspiradas  
 Talhou e trabalhou em terras distantes lá do norte.  
 Ah! Essa sou eu:  
 órbitas vazias no desespero de possuir a vida  
 boca rasgada em ferida de angustia,  
 mãos enorme, espalmadas,  
 erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça,  
 corpo tatuado feridas visíveis e invisíveis  
 pelos duros chicotes da escravatura...  
 torturada e magnífica  
 altiva e mística,  
 africa da cabeça aos pés,  
 – Ah, essa sou eu!  
 Se quiseres compreender-me  
 Vem debruçar-te sobre a minha alma de africa,  
 Nos gemidos dos negros no cais  
 Nos batuques frenéticos do muchopes  
 Na rebeldia dos machanganas  
 Na estranha melodia se evolvendo  
 Duma canção nativa noite dentro  
 E nada mais me perguntes,  
 Se é que me queres conhecer...  
 Que não sou mais que um búzio de carne  
 Onde a revolta de africa congelou  
 Seu grito inchado de esperança.

O poema descreve a multiplicidade cultural e identitária moçambicana, defendendo a ideia de que haja unidade no país sem desconsiderar sua diversidade. O eu-lírico, já no segundo verso, destaca a necessidade de um olhar livre dos preconceitos europeus e os binarismos opositivos oriundos do colonialismo para, a partir deste posicionamento, se tornar possível ver a alma africana. Paulina Chiziane se assemelha a Noémia de Sousa quando convida a todos para conhecer a alma moçambicana e escutar o novo canto da timbila<sup>46</sup>. O que as distingue é que Chiziane, além de tratar sobre a diversidade da alma moçambicana, coloca no centro de suas reflexões a alma da mulher moçambicana. Sousa (2016) é considerada “Mãe dos poetas moçambicanos”. Seus escritos estimulam a revolta do moçambicano contra o sistema colonial.

José Craveirinha, assim como Sousa, traz para a cena literária temas importantes para o processo de independência de Moçambique, como se pode observar no poema a seguir:

Grito negro  
 Eu sou carvão!  
 E tu arrancas-me brutalmente do chão  
 E fazes-me tua mina, patrão,

<sup>46</sup> Na seção 4 deste trabalho será realizada a análise literária referente ao novo canto da timbila reiterado por Paulina Chiziane.

E tu acendes-me, patrão,  
 Para te servir eternamente como força motriz  
 Mas eternamente não, patrão.  
 Eu sou carvão  
 E tenho que arder sim;  
 Queimar tudo com a força da minha combustão.  
 Eu sou carvão;  
 Tenho que arder na exploração  
 Arder até às cinzas da maldição  
 Arder vivo como alcatrão, meu irmão,  
 Até não ser mais a tua mina, patrão.  
 Eu sou carvão.  
 Tenho que arder  
 Queimar tudo com o fogo da minha combustão.  
 Sim!  
 Eu sou o teu carvão, patrão.

A presença do negro na luta de classes, a exploração de seu trabalho e o chamamento para a luta de libertação do país do domínio colonial se fazem presentes nos versos. O eu-lírico se reconhece como sujeito explorado pelo “patrão”. Ao se reconhecer como carvão, evidencia dois elementos no contexto histórico e político de Moçambique: o primeiro deles se refere ao fato de a mão de obra moçambicana desvalorizada pelo patrão ser a base de produção da economia, da mesma forma que o carvão é a matéria-prima na produção de energia. Noutro momento, ao concluir que precisa queimar tudo com o fogo de sua combustão, o eu-lírico faz alusão à revolução social que poderia trazer melhores condições de vida aos trabalhadores moçambicanos.

Influenciado pelo Modernismo brasileiro, Craveirinha diversifica a estrutura de seus poemas, como o uso do verso livre, o que pode ser verificado nesse mesmo poema. Dessa forma, além de militar em favor da independência de Moçambique, vai dando forma a uma nova literatura, distinta da literatura colonialista.

João Dias, em 1952 publica *Godido* já no início da segunda fase em que há evidência do nacionalismo e da negritude moçambicana, marca o início da ficção narrativa moçambicana com um conto que reaviva a memória histórica do povo moçambicano. Em 1964, Luís Bernardo Honwana publica *Nós matamos o cão-tinhoso*, uma série de contos que trazem como tema a opressão e a violência.

Merece destaque nesse período de publicação literária o periódico *O Africano* que, mais tarde, recebeu o nome de *O Brado Africano*. Esse jornal, em 1909, passou a ser considerado como a primeira representação de oposição ao discurso colonial e entre 1932 e 1933 teve sua circulação suspensa pela censura portuguesa. Destaca-se ainda o jornal *O Clamor Africano*, fundado por José Albasini, que substituiu as publicações de *O Brado*

*Africano*, até que a circulação deste fosse normalizada. Outro destaque foi *Voz de Moçambique*: “Neste, Rui Knopfli e Eugénio Lisboa chamaram a atenção para este lançamento (*Nós matamos o cão-tinioso*) como um marco inovador da literatura moçambicana que buscava construir.” (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 180).

Entre os anos de 1971 e 1980, período que marca a terceira fase literária da história de Moçambique, são publicadas as antologias *Poesia de Combate* as quais reuniam textos produzidos no período da luta anticolonial, inclusive aqueles que eram apenas recitados durante as reuniões políticas.

A grande modificação na literatura moçambicana ocorreu na década de 1980, período em que a capital Maputo passou a vivenciar um isolamento provocado pelos conflitos civis, o que impedia a chegada de alimentos vindos do campo. É neste período que os escritores se voltaram para uma poética mais intimista e metalinguística e, na sequência, se detêm nas análises sobre o indivíduo e seus dilemas. Concomitantemente, os ideais de libertação do país estavam atravessando uma forte crise e abalo em suas organizações, visto que os colonizadores já haviam abandonado o país e as condições de vida da população continuavam precárias, em alguns casos, até inalteradas. Tal situação passa a se refletir nos textos escritos nesta época, enfraquecendo a escrita de caráter coletivo voltada para questões políticas.

É no pós-independência que surgirá a necessidade de criação de novos temas e formas para a literatura moçambicana que, a partir daquele momento, deixa ser essencialmente militante e começa a dar vazão às reflexões intimistas. Em 1983, surge Mia Couto com a obra *Raiz de orvalho e outros poemas*: “Dotado de lirismo e subjetividades, tratando de temas como o amor, o erotismo, a vida e a morte [...]” (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 181). A literatura produzida por Couto possui o caráter de engajamento social a partir da experiência sofrida dos moçambicanos. Seus poemas demonstram claramente oposição ao colonialismo português, como se pode ver no poema “Eles”, de 1979:

Desde que chegaram  
ficou sem repouso a baioneta  
e os chicotes tornaram-se  
atentos e sem desleixo  
Lançaram fogo  
à dolorida geografia  
esquartejaram montanhas  
secaram fontes e rios [...]  
Colocámos o sonho no arco  
e dele fizemos flecha certa  
e transportámo-nos no vento  
como se fôssemos a semente derradeira

Para sermos homens  
 desocupamos o silêncio  
 e com um firmamento de esperança  
 cobrimos o rosto ferido da nossa Pátria  
 (COUTO, 2014, p. 32-34 *apud* KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016)

Por meio desses versos, em uma linguagem forte, Mia Couto (2014) fala sobre a violência com que os portugueses se lançaram contra os moçambicanos. Em seu romance *Terra sonâmbula*, o autor denuncia o sofrimento da nação de Moçambique durante o período da guerra civil. Foi neste momento que o cânone da literatura moçambicana passou por grande transformação, indo da literatura com fins políticos a textos que versavam sobre sentimentos. Esta nova face literária moçambicana exigia para si maiores criatividade e liberdades temáticas. Não se trata de romper com o cânone literário moçambicano existente, mas reestruturá-lo, criando outros caminhos, novas formulações e oferecendo outras perspectivas para o texto escrito em Moçambique.

Os parâmetros do cânone militante da literatura moçambicana foram ampliados ao serem confrontados por uma nova perspectiva: a partir desta obra (*Raiz de orvalho e outros poemas*), a crítica literária em formação foi convidada a repensar seus paradigmas, refletindo sobre a concessão de valor estético e político a produções que não tratassem imediatamente, no plano temático, da realidade moçambicana ou da crítica social e anticolonial. (KACZOROWSKI; FUJISAWA, 2016, p. 181)

Além das modificações dos parâmetros canônicos observados, a maneira como esta nova literatura local passou a ser editada e divulgada também vivenciou grandes transformações. Uma delas foi a criação de associações e revistas que atuaram diretamente na propagação dos novos textos moçambicanos. Outra criação importante foi a Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO). Nos anos de 1982 e 1984, houve a presença da Revista Charrua, que divulgou a chamada “Geração de Charrua”, formada, por autores como Ungulani Ba Ka Khosa, Luís Carlos Patraquim, Eduardo White, Filimone Meigos e outros.

Embora tenha havido importantes mudanças na literatura moçambicana, o que se observa é que a produção crítica dentro do país ainda é reduzida. Alguns fatores justificam esse contexto, são eles: o fato de que o fomento da crítica literária em um país com poucos leitores pode ficar comprometido por se ter menos leitores que o necessário para compor e contrapor um campo de estudos nessa área. A isso, soma-se mais um elemento: a baixa adesão de alunos ao curso superior que se iniciou, praticamente, a partir de 1991. Adicione-se a esse cenário o pouco conhecimento por parte do público leitor acerca dos escritores

contemporâneos, com exceção de Mia Couto e Paulina Chiziane, que contam com o reconhecimento internacional. E, por fim, a entrada do mercado editorial em Moçambique, por buscar atender interesses mercadológicos, acaba ditando limitadoras para publicação dos textos literários.

Na composição do cânone literário moçambicano, o que se pode observar é que todos os autores e suas respectivas obras citadas se tornaram um marco em determinado momento do período histórico-literário Moçambicano. De Rui de Noronha a Mia Couto todos eles atravessaram limites socioculturais estabelecidos, entretanto, por meio de suas criações e inventividades transpuseram fronteiras ao acrescentarem elementos novos à literatura desse país africano. É a partir dessas afirmações que se pode considerar que as obras de Paulina Chiziane estabelecem mais um importante marco dentro da literatura ao incorporar a voz das mulheres moçambicanas.

Outro aspecto a ser considerado na expansão do cânone literário desse país localizado no sudeste africano é a presença ainda tímida de poucos nomes de escritoras. No rol de escritores já citados aparecem Noémia de Sousa e Paulina Chiziane. Esta última desponta como mais uma representatividade modificadora do cânone, pois, num espaço também dominado por homens, a sua presença entre os autores legitimados em Moçambique se configura como um elemento diferenciador nesse movimento de expansão.

A interrogação que se lança quanto à presença de Paulina Chiziane no rol de escritores canônicos moçambicanos parte da concepção de que todo cânone é excludente e o que Chiziane faz em seus textos é exatamente o contrário: ela traz para o centro de sua escrita a representação das inúmeras mulheres moçambicanas que foram excluídas e silenciadas enquanto detentoras de direitos, contribuintes na formulação de novas epistemologias, atuantes na vida política de seu país, inclusive na luta armada pela libertação de Moçambique. Além de serem mantenedoras das tradições culturais da região em que habitam e, algumas delas, figuras centrais na realização de rituais e tomadas de decisão.

Retomando a morfologia da palavra cânone e sua significação originária, chega-se à ideia de régua de medir, Chiziane provoca o limite dessa medição canônica em Moçambique. Ela percorre o mesmo trajeto de escrever sobre as reflexões interiores, assim como outras escritoras, mas com o diferencial, que é a voz feminina em presença, que se torna um elo a mais nesse intrincado panorama literário moçambicano, o qual afronta as censuras sociais e, assim, fala da dor feminina, bem como da perspectiva que assume sobre os fatos sociais, culturais, econômicos e políticos do país.

Ao provocar<sup>47</sup> os limites do cânone literário com a escrita, pois se insere no rol das obras consideradas legitimadas, ainda que essa legitimação tenha vindo, inicialmente, por sua grande repercussão internacional, a obra de Chiziane ultrapassa a denominação de textos bem escritos e passa a se integrar como textos que afrontam as muitas crenças consolidadas e cristalizadas na sociedade moçambicana, especialmente aquelas que se originaram do contato com os colonizadores.

A autora revela em seu texto inquietações ainda não percebidas pelo universo patriarcal moçambicano: “O que consegui observar é que os homens ouviam-nas com total indiferença.” (CHIZIANE, 2013, p. 9). Esta afirmação pode ser lida como: “eles ouviam, mas não escutavam” ou, simplesmente, ignoravam completamente a parcela feminina da população moçambicana enquanto enunciadora. É desta forma, levando-os a ouvirem/lerem o que elas têm a dizer é que Paulina Chiziane provoca o cânone moçambicano, abrindo espaço para que outras escritas, as quais colocam em evidência as demais parcelas sociais que se encontram em situação de invisibilidade.

Hildete Leal dos Santos (2018) traz uma afirmação de Mia Couto (2013) quanto à presença de Paulina Chiziane no cenário literário de Moçambique. Mia Couto (2013) citado por Santos (2018), afirma:

[...] considera que Paulina desafia a sociedade ao tocar em assuntos que são tabus na tradição do lugar. Portanto, em sociedades como Moçambique a mulher que escreve acaba tendo um importante papel social já que essa condição a coloca em um grupo privilegiado podendo ser porta-voz de outras tantas que são excluídas tanto do âmbito social quanto das produções literárias [...] (COUTO, 2013, p. *apud* SANTOS, 2018, p. 29)

Esse panorama, até aqui apresentado, de conquista e afirmação da voz feminina no universo literário, leva à reflexão sobre as produções literárias de autoria feminina, africanas ou não africanas. Nesse sentido, elas estão inseridas em um contexto de profunda marginalização, pois, nas sociedades patriarcais, sempre estiveram subordinadas à figura masculina. Embora haja distinções em África sobre o papel da mulher na sociedade, a colonização trouxe consigo os mesmos modelos de dominação feminina e procurou instaurá-los nas regiões dominadas, estendendo a invisibilidade cultural e social à nulidade e apagamento do gênero feminino.

---

<sup>47</sup> O vocábulo “provocar” foi utilizado pensando no sentido que o mesmo assume quando se refere ao ato de provocar a justiça e os tribunais. Mesmo que algum fato esteja legalmente incorreto ou se configure como crime, a justiça só tomará as devidas providências legais se a mesma for provocada, acionada.

Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como fonte de conhecimento e os europeus, como conhecedores. Na verdade, o privilégio de gênero masculino como parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade. (OYEWÙMI, 2020, p. 86)

Assim, a escrita feminina africana se encontra duplamente marginalizada pelo fato de ser de origem africana e ser produzida por mulher. A presença feminina no território da escrita já se torna bastante significativa, pois ela carrega consigo estigmas e dores advindas do processo cultural que a institui como o “Outro” e que acaba fomentando uma produção revolucionária cujo traço distintivo é a composição do contexto literário produzido por mulheres insurgentes de uma realidade avassaladora. Completando o contexto cultural e social subversivo, tem-se o sofrimento a que várias mulheres negras são expostas (situações de repúdio, humilhação, violência doméstica, abuso sexual), sem poder de negociação com os homens da família. Além disso, o número de mulheres com acesso às políticas de direitos reprodutivos e assistência médica ainda é bastante reduzido. Em todo este cenário, figura como ponto central, a mulher trabalhadora que se desdobra para atender a demanda de suas atividades dentro e fora do lar.

Eis a trama que envolve estes textos: são aqueles que foram considerados por um longo período como periféricos, porque fogem ao cânone literário europeu reconhecido pela crítica; situam-se à margem da literatura oficial, porque são produzidos por mulheres e ainda se encontram à margem da margem, por serem produções de mulheres negras geradas em sociedades machistas e patriarcais. Ao leitor se abre um longo caminho que precisa ser percorrido na tentativa de afastá-lo de sua zona de proteção cultural e, assim, mergulhar no oceano de palavras doloridas que, a todo momento, engolem os que se atrevem a navegar por essas águas turbulentas.

É impossível ler os textos de escritoras negras africanas e não se deixar afetar por eles, sem antes abandonar o olhar limitado e, enganosamente, único, travestido de verdade. Assim como os povos que foram deportados ou escravizados imprimem sua dor e sofrimento em suas criações artísticas, exprimem seu lamento em cantos e rituais secretos nas fazendas escravocratas da América do Sul, as mulheres africanas escritoras trabalham o texto literário. Paulina Chiziane se insere neste cenário como uma das mais representativas nesse conjunto de vozes da mulher moçambicana.

Ela se configura como o estranho e o exilado dentro da própria casa, “as boas pessoas evitam a minha linguagem e o meu contacto, que consideram nocivo e comprometedor. ”



(CHIZIANE, 2013, p. 12). Por meio da palavra, a autora enfrenta os vários segmentos sociais e antropológicos que sustentam as diversas violências que se abatem sobre a mulher moçambicana e a evidencia como aquela que ultrapassa as imagens tradicionalmente delimitadas: de esposa, mãe, subordinada, objeto de troca, instrumento de prazer. Com seus textos, em seus diversos romances, Chiziane (2013) alça voos a uma categoria mais abrangente, cujas ideias se estendem à tradução da dor e humilhação vivenciadas por diversas mulheres em todo o mundo. Asiáticas, mulheres negras, mulheres brancas pobres, latino-americanas: todas envoltas em conjunturas sociais semelhantes e, embora algumas estejam inseridas em uma realidade distinta e com maior acesso ao mercado de trabalho, ainda sofrem com discriminações nos mais diversos contextos, traduzidas em variadas formas de violências, diferenças salariais e a tentativa de anulação de suas vozes e identidades.

Paulina Chiziane contraria a arrogância com que estamos habituados a ler e a interpretar o mundo dos Outros, o mundo dos esquecidos e dos silenciados, alertando-nos com a sua maestria de narradora o “alegre” existir de outras realidades que nos fazem, inopinadamente, admitir que nosso olhar é limitado, asfixiante e dominador [...] (MIRANDA; SECCO, 2013, p. 203)

Assim, é possível ver no texto de Chiziane o que Édouard Glissant<sup>48</sup> nomeia de *pensamento arquipelágico ou pensamento do tremor*, aquele que impede que as leituras e suas respectivas compreensões trilhem apenas uma direção já pré-estabelecida, mas espalha em todas as direções, “explode em todos os horizontes, em todos os sentidos [...] Ele distrai e desvia as imposições do pensamento de sistema” (GLISSANT, 2014, p. 80).

Em meio às explosões, as palavras arquipelágicas de Chiziane penetram no mundo patriarcal sem destruí-lo em uma única vez, mas modificando-o paulatinamente. Ao construir a ideia de pensamento do tremor, Glissant (2014) escreve sobre a necessidade de alterar a maneira de agir e reagir no mundo; defende a possibilidade de permuta com o outro sem se perder ou deturpar sua identidade, crescendo e corroendo as bases da intolerância e do preconceito.

---

<sup>48</sup> Édouard Glissant é um martinicaniano que se licenciou em filosofia e doutorou-se em Letras na Universidade de Sorbone, em Paris. Integrou ativamente o grupo de estudantes africanos e antilhanos residentes em Paris, entre os quais estava também Frantz Fanon. Junto com Aimé Césaire e outros participou do Círculo Internacional dos Intelectuais Revolucionários, cujo objetivo centrava-se na análise crítica do marxismo e no estudo das questões ligadas ao colonialismo. Desde 1965, divide sua existência entre o seu país natal, a Martinica – onde fundou o Institut Martiniquais d’Études – a França, e os Estados Unidos, onde leciona na City University of New York (CUNY). (Informações retiradas da orelha do livro *Introdução a uma poética da diversidade* cuja referência bibliográfica é a mesma da citação acima.

Ainda de acordo com Glissant (2014), os olhos do poeta, neste caso, da contadora de ‘estórias’, estão abertos, iluminados pelo sol, atravessando escuridões para prosseguir agindo no mundo de maneira que a ação seja também uma contra-ação<sup>49</sup>, ou seja, que se enriqueça com suas próprias dúvidas. Além disso, o texto de autoria negra africana também aguça este olhar e se reveste de uma eterna vigilância a fim de garantir que as obras não caiam na mesma armadilha de estereótipos imperialistas, replicando-os ou apenas modificando-os, agindo, desta forma, dentro da mesma lógica dominadora e excludente do colonialismo. Os textos de Chiziane adentram os espaços sociais e culturais nos quais as mulheres estão inseridas. Trazem a consciência de que a paisagem feminina africana não se relaciona com a paisagem masculina ou a feminina europeia, exceto quanto aos estereótipos fortalecidos pela colonização.

A partir deste reconhecimento, a escritora moçambicana luta com as palavras para defender a paisagem social que lhe é tão familiar e ao mesmo tempo sofrida. São estórias<sup>50</sup> de mulheres que, imersas dentro de suas tradições e costumes e, aparentemente submissas às regras patriarcais, problematizam as estruturas sociais e culturais rígidas demais para serem devastadas de uma única vez. A cada narrativa, uma nova e pequena investida ao que parecia ser o inabalável universo masculino e patriarcal africano.

### 3. 2 VIVÊNCIA E CONFLITOS DO PODER: MATRIARCADO X PATRIARCADO

Para entender tais críticas contumazes presentes nos romances dessa escritora, torna-se necessário conhecer e compreender sua situação como autora escritora de textos femininos em um país cuja estruturação geográfica, econômica, política, social e religiosa é fortemente delimitada e influenciada por diversas variantes. Reconhecer e relacionar essas variantes como sustentáculos da heterogênea sociedade moçambicana é adaptar o olhar para ler suas narrativas em diversas direções. Ler Paulina Chiziane é, por mais uma vez, comprovar o que Glissant (2005) propõe em *Introdução a uma poética da diversidade*, ao afirmar que uma das funções da literatura atual é provocar a dispersão do olhar e das verdades homogeneizantes na

---

<sup>49</sup> O vocábulo contra não possui conotação negativa, mas representa a relação de resistência, de se dar vez ao diferente: “soprar com sopros diferentes, com o mesmo impulso.” (GLISSANT, 2014, p. 41).

<sup>50</sup> O vocábulo “estórias”, neste panorama, foi utilizado porque contextualiza efetivamente a maneira como Paulina Chiziane representa suas personagens. Como a própria autora já informou em ocasiões anteriores, muito do que ela escreve em seus textos sobre mulheres advém dos casos que ouvia e presenciava em seu bairro e em seu convívio diário com as mais diversas mulheres. “Para escrever, é preciso planificar, arquitectar as ideias, investigar, ler e conversar.” (CHIZIANE, 2013, p. 13).

busca da compreensão de que haja, em presença e em relação, um outro além das certezas predominantes e que este outro não seja considerado inimigo apenas porque é diferente:

[...] se torna necessário, ao mesmo tempo em que travamos esse tipo de combate, verter o vapor poético, contribuir para mudar a mentalidade das humanidades, abandonar coisas do tipo “se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, eu estou autorizado a combatê-lo [...]” essa é uma das tarefas mais evidentes da literatura, da poesia, da arte, ou seja, a de contribuir pouco a pouco, para levar as humanidades a admitirem “inconscientemente” que o outro não é o inimigo, que o diferente não me corrói, que se eu me transformo em contato com ele, isso não significa que me diluo nele, etc. (GLISSANT, 2005, p. 69)

Partindo do pressuposto que o outro não é o inimigo e que estar em contato com ele não significa diluição identitária, mas compreensão de uma determinada realidade, torna-se importante para as análises dos romances de Paulina Chiziane propostos para este trabalho. Para tanto, torna-se necessário conhecer um pouco sobre Moçambique, bem como sobre a região onde a autora habita. Inicialmente destaca-se que o país é geograficamente dividido em três regiões distintas: a região Norte, que inclui as províncias de Cabo Delgado, cuja capital é Pemba; Niassa, que tem como capital a cidade de Lichinga; Nampula, com capital de mesmo nome; Zambézia, tendo por capital Quelimane e a parte norte da província de Tete, com capital de mesmo nome.

A segunda região destacada é a parte central do país formada pelas províncias de Sofala, que tem como capital a cidade da Beira; Manica, cuja capital é Chimoio e a parte sul da província de Tete. Finalmente, a terceira região é a que corresponde ao Sul de Moçambique e é formada pela cidade de Maputo, capital do país. Também fazem parte do Sul do país as províncias de Gaza, com capital Xai-Xai e Inhambane, com capital de mesmo nome. Paulina Chiziane nasceu em Manjacaze, um distrito ao sul da província de Gaza, e teve sua criação no subúrbio da cidade de Maputo, portanto, uma vivência inteira ao sul do país.

As três regiões são bastante heterogêneas, principalmente no que diz respeito à posição que a mulher ocupa na sociedade e o tratamento distinto que recebe em cada uma delas. Essas diferenças se devem à presença do colonialismo, das missões evangelísticas e à modernização do país que ocorreu durante os 100 últimos anos. Buscando sedimentar as reflexões desenvolvidas em torno da figura da mulher nativa, as três regiões serão aqui analisadas considerando como cada uma concebe os rituais de iniciação feminina; as linhas de transmissão hereditária (matrilinhagem e patrinhagem); a modernização econômica e seus

impactos na vida das diversas mulheres moçambicanas e, por fim, as mudanças religiosas que se operaram no país (cristianismo/islã).

Para esta análise será utilizado o trabalho realizado em Moçambique por Signe Arnfred<sup>51</sup>, “Notas sobre gênero e modernização em Moçambique”<sup>52</sup> que entre os anos de 1981 e 1984 analisou dados sobre mulheres e relações de gênero e discute como os processos de desenvolvimento em África, especialmente em Moçambique, afetaram a vida delas. Os dados coletados fazem parte do relatório apresentado na Conferência Extraordinária da OMM (Organização da Mulher Moçambicana) realizada em 1984.

Seguindo a ordem apresentada, o primeiro ponto abordado será o referente aos rituais de iniciação feminina. A discussão aqui apresentada será breve, pois este assunto será retomado na seção 4 deste trabalho quando forem discutidas as questões relacionadas ao lobolo e ao casamento.

De acordo com os depoimentos arrolados no material da OMM nos anos que antecederam a colonização, os rituais de iniciação feminina eram similares em todo o país. As diferenças entre as regiões se intensificaram após o processo de modernização, especialmente, do sul do país. Um dos fatores a ser destacado neste contexto é que a principal distinção entre as três regiões se verifica nas atitudes de homens e mulheres frente aos rituais. Na região norte os rituais são considerados como instrumentos de socialização compartilhada entre as mulheres, já que é um evento que congrega as mulheres mais velhas, orientando e conduzindo as cerimônias, e as mais novas, que são as iniciadas na vida adulta e que, após os rituais, estarão aptas para o casamento; além da promoção da autoderminação sexual feminina.

Claramente há uma relação de autoridade e dominação das mulheres mais velhas sobre as mais novas; isso é evidente em todo material da OMM. Mas as mulheres cuidam dos assuntos de mulheres e os homens têm muito pouco a ver com ritos de iniciação feminina, além de atuarem ocasionalmente em papéis prescritos pela mulher mais velha à frente das cerimônias. Mas, se as jovens em iniciação aprendem obediência aos homens, elas também aprendem como se encarregar da própria sexualidade... 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. (ARNFRED, 2015, p. 188)

---

<sup>51</sup> Signe Arnfred é professora na Roskilde University, em Copenhagen, na Dinamarca. Entre os anos de 2000 e 2006 foi coordenadora do programa de pesquisa Sexualidade, Gênero e Sociedade na África pelo Instituto Nórdico da África, Uppsala, Suécia.

<sup>52</sup> ARNFRED, Signe. Notes on Gender & Modernization. In: \_\_\_\_\_. *Sexuality & gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*. Rochester, NY, Boydell & Brewer Inc., 2011, p. 39-61.

Além desses rituais, as tatuagens e os colares de missangas são instrumentos imprescindíveis na estratégia de sedução e na sexualidade de ambas as partes. De acordo com relato colhido na província da Zambézia, transcrito no relatório da OMM, 1984:

[...] se a mulher tiver tatuagens em seu corpo, usar missangas e tiver os lábios da vagina alongados, o homem tem que começar brincando com essas coisas. Ao fazer isso, a mulher fica preparada para o ato sexual resultando em satisfação para ambas as partes.” (ARNFRED, 2015, p. 190)

O que se depreende das afirmações acima é que o direito ao prazer e à satisfação sexual ao norte de Moçambique não é benefício exclusivo dos homens, mas compartilhado entre ambos.

Na região central os rituais não correspondem a uma atividade de socialização entre as mulheres. O que ocorre é uma preparação individualizada, que consiste em ensinamentos cujo objetivo é agradar ao homem, não havendo grandes preocupações com a satisfação sexual feminina: “Em comparação com o Norte, as meninas da região central são preparadas para serem objetos sexuais ao invés de sujeitos sexuais.” (ARNFRED, 2015, p. 192). Nesta região as tatuagens corporais e o uso de missangas estão em extinção. Na região Sul não há qualquer preparação sexual, havendo apenas lembranças dos ritos que aconteciam no passado, principalmente nas províncias de Gaza e Inhambane.

Quanto aos sistemas de parentesco, há formas singulares de abordagem acerca desses sistemas de transmissão hereditária entre as três regiões. Ainda de acordo com o relatório da OMM, há “uma relação entre matrilinearidade e fortes tradições de iniciação feminina, e patrilinearidade com o enfraquecimento dos ritos.” (ARNFRED, 2015, p. 193). Ou seja, nas regiões cujo sistema hereditário é o matrilinear tende a prevalecer os ritos de iniciação feminina. Sendo assim, o que se tem é a região Norte com adoção da matrilinearidade, o que significa que a transmissão da terra segue as linhas femininas de suas famílias. Quando ocorre o casamento, é o homem quem se fixa na terra da família da mulher e, portanto, ele é o estrangeiro que necessita se adequar às regras da nova família. Outra particularidade nesta região é a ocorrência do *brideservice*: “o potencial marido trabalhando por um certo período de tempo na terra da sogra” (ARNFRED, 2015, p. 195) e a autoridade paterna se dá por meio dos tios, os irmãos da mãe. Esse fato permite concluir que, embora a transmissão hereditária seja matrilinear, o sistema social não é centrado na figura da mulher, ou seja, matriarcal, pois, embora não seja o pai quem controle a prole ou exerça a autoridade, tais mecanismos de poder

e decisões continuam nas mãos do homem da família materna, marcando a sociedade como matrilinear e patriarcal.

No Centro e no Sul de Moçambique prevalecem patriarcalismo e patrilinearidade. Nessas regiões, o casamento é um elo mais vinculante e uma mulher nessas regiões encontrará mais dificuldades para obter o divórcio, devido às obrigações assumidas durante a cerimônia do lobolo<sup>53</sup>. As principais distinções que se verificam entre a região que adota o sistema matrilinear e as duas outras regiões é que, ao Norte, o homem é quem precisa provar sua virilidade e caso haja ausência de filhos na união do casal, tal responsabilidade recai sobre a figura masculina, sendo este considerado infértil. Já ao Centro e ao Sul, a preocupação se dá em relação à virgindade da noiva, que deverá ser comprovada na noite de núpcias e se não há crianças no casamento, a noiva será responsabilizada por isso (2015).

A modernização da economia também possui distinções que influenciarão diretamente a preservação de costumes tradicionais e, logo, contribuirão para a definição do papel da mulher dentro da sociedade. Antes de apresentar essas diferenças regionais, salienta-se que

Modernização econômica tem frequentemente significado a transformação de economias de subsistência em (mais facilmente exploráveis) economias monetárias. Isso também aconteceu em Moçambique com impostos, culturas comerciais e trabalho assalariado sendo produzidos pelos portugueses e pelas companhias de concessão que dominavam partes do país até 1940. Agricultura comercial e trabalho assalariado são resultados da coerção econômica [...] (ARNFRED, 2015, p. 197)

Como a modernização econômica chegou a Moçambique pelas mãos dos portugueses, constata-se, pois, que ela foi mais incisiva nas regiões em que houve maior presença dos colonizadores. O Sul, devido à proximidade geográfica com a África do Sul, além das questões políticas que influenciarão diretamente o processo de colonização<sup>54</sup>, torna-se a região do país com maior presença de portugueses. Logo, as imposições sociais, culturais, religiosas e educacionais serão observadas mais frequentemente nessa parte do país.

Retomando a questão da modernização econômica, o que se constata é que o principal objetivo do estado português não era modernizar<sup>55</sup> Moçambique, mas explorar o trabalho das pessoas por meio da violência, o chamado trabalho obrigatório, também conhecido como *xibalo*. O que houve, como consequência do *xibalo*, é que “os portugueses atrasaram o

<sup>53</sup> Este assunto será desdobrado na próxima seção quando a cerimônia do lobolo for analisada.

<sup>54</sup> Essas questões serão desdobradas na próxima seção.

<sup>55</sup> Aqui o contexto de modernização seria o relacionado ao desenvolvimento e à melhoria de qualidade de vida dos habitantes de Moçambique e não à modernidade apregoada durante o expansionismo marítimo europeu.

processo de modernização” (ARNFRED, 2015, p. 197-198), impedindo o estabelecimento, em várias partes do país, de uma verdadeira economia monetária.

Ao Sul de Moçambique, a economia é marcada pelo trabalho assalariado nas minas da África do Sul. Muitos recorriam a essa estratégia para escapar dos trabalhos forçados impostos pelos portugueses; além de que, o salário pago nas minas era relativamente alto, se comparado ao que se pagava em Moçambique. A principal consequência advinda desse processo é que trabalhar nas minas passou a significar sinônimo de masculinidade, e as mulheres assumiram as atividades agrícolas que, embora fosse um trabalho pesado, podia de certa forma, agir como uma ponte que possibilitaria “à mulher transgredir os limites tradicionais da esfera feminina de gênero e construir a autoconfiança como mulher em novas bases. (ARNFRED, 2015, p. 199).

Contudo, romper tais limites de dominação não era algo tão simples. Os trabalhos agrícolas são preponderantes nas regiões rurais. A ida do homem da família para as minas da África do Sul provocava, quase sempre, o deslocamento de toda a família para a cidade, formando uma dupla dependência: a primeira, a dependência social já definida pelo lobolo ou pelo próprio *status* de sociedade patriarcal; a segunda converte-se em dependência econômica, já que os meios de cultivo no ambiente urbano são mais restritos, o que deixava a mulher totalmente dependente economicamente de seu esposo, conforme explica a autora:

A situação das mulheres se tornava ainda mais precária se a família se movia para a cidade. À dependência social do marido agora se acrescentava uma dependência econômica. Alienada de seus meios tradicionais de subsistência, a terra, através da qual ela alimentava a família, ela agora se tornou dependente do salário do marido. (ARNFRED, 2015, p. 201)

Com a expansão no Sul de Moçambique dessa economia pautada no trabalho assalariado, ocorreu também a individualização das relações de gênero, pois as cerimônias de casamento, bem como a definição dos papéis sociais da mulher e do homem na sociedade local, passaram a ser algo mais restrito às pessoas envolvidas diretamente nesses eventos, deixando de ser uma escolha comunitária. Consequentemente e paulatinamente, houve a dissolução das estruturas de autoridade do parentesco que atuavam diretamente na escolha dos noivos, na divisão de bens e na definição das regras de divórcio.

Matrilinearidade e modernização não combinam muito bem. Os valores do parentesco tradicional se chocam com o ideal de família nuclear promovido pelo processo de modernização; o poder paternal na família nuclear não combina com a tradição matrilinear de fortes relações entre tio e sobrinhos.



Matrilinhagem, assim, em uma certa medida, significa maior resistência à modernização. (ARNFRED, 2015, p. 201- 202)

À medida que se avança para o interior e Norte de Moçambique, o que se percebe é a redução dos impactos socioculturais e econômicos que a presença do colonizador português impunha a todos. Na região central a economia é marcada pelo trabalho agrícola temporário em terras arrendadas pelos portugueses e também pelas plantações locais nas propriedades familiares, o que gerava salários muito mais baixos do que aqueles conquistados por trabalhadores mineiros.

Ao Norte prevaleceu a agricultura familiar, embora também houvesse a presença das companhias de concessão<sup>56</sup>. Em 1930, o cultivo forçado de algodão se abateu fortemente sobre esta parte do país, tornando-se uma atividade insuportável para as pessoas, contudo, não foi suficiente para abalar a estrutura de autoridade e de parentesco tradicionais.

[...] os efeitos sociais e culturais da economia monetária e do trabalho assalariado foram mais fortes no sul, mais fracos na região central e quase ausentes na região norte, sendo essa presumivelmente uma das razões para a persistência de estruturas de parentesco matrilineares e dos rituais de iniciação femininos naquela região. (ARNFRED, 2015, p. 205)

Por fim, o último grande fator que marca distintamente as três grandes regiões de Moçambique e que incide diretamente sobre os romances analisados neste trabalho de pesquisa, é o relacionado à religião, que seguirá trajetórias semelhantes à modernização da economia. Inicialmente, destaca-se que os árabes estão presentes no Norte do país há séculos, o que explica a presença do Islã em parte do Centro e, principalmente, no Norte de Moçambique.

Os portugueses não viam com bons olhos a expansão do islamismo que se deu, aproximadamente, entre 1890 e 1930, pois eles consideravam que uma população que adotasse a religião do império, seria mais fácil de ser dominada. Nesse sentido, o Islã se apresentava como uma ameaça (ARNFRED, 2015). Um segundo fato que merece destaque é a grande capacidade de adaptação do islamismo às práticas religiosas tradicionais de Moçambique, o que desencadeou uma receptividade entre as pessoas, ao contrário do cristianismo europeu que se impunha, anulava e rebaixava as crenças religiosas autóctones:

---

<sup>56</sup> Companhias de concessão: companhias majestáticas, ou companhias privilegiadas ou companhias de carta. Eram companhias privadas portadoras de cartas de concessão de um governo que lhes conferiam o direito a certos privilégios comerciais. (História de Moçambique, 12ª Classe, Passei Direto).

[...] própria impressão do Islã em Moçambique: sendo extremamente adaptável, e cada vez mais, à medida que se afasta da costa. Em contraste com o cristianismo, as demandas que o Islã faz às populações locais não parecem ser muitas. Isso pode se dever a uma correspondência maior com os valores e orientações na sociedade tradicional africana. (ARNFRED, 2015, p. 207)

O Islã, de forma oposta ao que foi feito pelas missões cristãs, não condenou os ritos de iniciação feminina e masculina. Ao contrário, procurou islamizá-los, sem fazer grandes alterações nesses rituais ou nos costumes das populações moçambicanas. Além disso, em termos de organização social, ele “aceita e reconhece a sexualidade feminina como subjetiva e ativa” (ARNFRED, 2015, p. 209), ou seja, o controle exercido sobre as mulheres é externo, reforçando o respeito pelas regras sexuais estabelecidas e a sexualidade da mulher não é tomada como perigosa e degradante. Já as religiões ocidentais tomam a sexualidade feminina como passiva, com internalização das proibições sexuais durante o processo de socialização e condenação do prazer sexual feminino. A conclusão a que se chega é que, as duas vertentes religiosas são patriarcais, oprimem a figura feminina e se distinguem apenas na forma como concebem a relação entre a figura da mulher e sua sexualidade.

No Islã, a “sexualidade per se não é um perigo” (Mernissi, 1985:44). Ao contrário, tem uma série de funções vitais, positivas, dentre elas o fato de que a satisfação sexual é vista como necessária para o esforço intelectual. Essa linha de pensamento é marcadamente diferente da posição de Sigmund Freud que via o esforço intelectual como resultado da energia sexual desviada, sublimada... Sexo, dessa forma, é visto como oposto à realização cultural, as energias sexuais devem ser sublimadas, ou o caos irá prevalecer. Muito pelo contrário, de acordo com Mernissi, “a teoria muçulmana vê a civilização como resultado da energia sexual satisfeita” (Mernissi, 1985:44). A sexualidade não deveria ser reprimida ou transformada, mas ainda assim deveria ser controlada, e o Islã controla a sexualidade controlando as mulheres. “O que é atacado e aviltado não é a sexualidade, mas a mulher, como a incorporação da destruição, o símbolo da desordem (Mernissi, 1985:44). O resultado em ambos os casos trabalha contra as mulheres, mas de maneiras diferentes. (ARNFRED, 2015, p. 210)

O equívoco que aqui poderia se estabelecer ao traçar as distinções entre o Norte e o Sul de Moçambique seria o de considerar que aquele consiste em uma região onde a mulher reina soberanamente, livre de violências e humilhações porque o Norte é o lugar do islamismo, mantêm-se os rituais femininos, prevalece a agricultura familiar e a linha de transmissão hereditária é a matrilinearidade. Tais acepções não colocam a mulher em uma

posição socioeconômica e cultural equivalente ao posicionamento masculino, além de ainda persistirem os processos de violência contra a figura feminina.

A sexualidade feminina é percebida pelas duas correntes religiosas, o islamismo e o cristianismo, sem que haja preocupação em estabelecer a isonomia entre os gêneros. Elas apenas concebem a sexualidade feminina de forma diversa, sem, no entanto, deixarem de oprimir e anular a participação feminina em quase todos os setores de uma dada sociedade. A partir deste reconhecimento, pode-se compreender por que o Norte, embora seja matrilinear, não é matriarcal, pois o poder de decisão e manifestação ainda é centrado na figura masculina.

Paulina Chiziane, como cidadã residente e oriunda do Sul de Moçambique, reconhece esta situação de violência e anulação a que as mulheres moçambicanas estão submetidas e procura não sugerir em seus textos que ao Norte elas estariam em uma posição mais confortável quanto à conquista de igualdade. Chiziane demonstra que há as distinções de tratamentos, aponta quais são benéficas em cada local, mas também reconhece que em todo lugar de Moçambique há a violência contra a mulher. No romance *Niketche: uma história de poligamia*<sup>57</sup>, por exemplo, essas colocações são evidentes e podem auxiliar na constatação de que o caminho percorrido pelas mulheres moçambicanas em busca de isonomia nos tratamentos que elas recebem ainda é longo e bastante penoso.

Esse livro, aliás, é uma das obras de Paulina Chiziane que marca muito bem as diferenças de como a presença da mulher é percebida no Norte e no Sul de Moçambique. Considerando que as leituras realizadas são transversais, havendo o atravessamento de todas por todas – embora o romance *Niketche* não seja parte do corpus selecionado para essa pesquisa e, por isso, não tenha uma seção específica dedicada a ele nesta tese, como ocorre com os outros que compõem o corpus – fez-se a opção de reunir em forma de citação única alguns fragmentos recolhidos de diferentes páginas de *Niketche* e que se referem à distinção entre a concepção da ideia de mulher ao norte e ao sul de Moçambique:

As mulheres são diferentes no nome e na cara. No resto somos iguais [...] A pureza é masculina, e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres, Rami. [...] Homem do sul quando vê mulher do norte

---

<sup>57</sup> Observação necessária:

1. Embora este trabalho de pesquisa esteja vinculado ao programa de Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, portanto, um trabalho sobre literatura, não há como desvinculá-lo das leituras, retomadas e citações de textos antropológicos. Os textos literários de Chiziane são permeados e influenciados pelas questões sociológicas e antropológicas. Assim, de acordo com minhas observações, para que haja uma fundamentação teórica ampla e compreensão efetiva dos eventos ali narrados de maneira lírica e literária, a pesquisa antropológica e sociológica também se faz necessária.

perde a cabeça. Porque ela é linda, *muhiiana orera*. Porque sabe amar, sabe sorrir e sabe agradar. Mulher do norte quando vê homem do sul perde a cabeça porque tem muita garra e tem dinheiro. O homem do norte também se encanta com a mulher do sul, porque é servil. A mulher do sul encanta-se com o homem do norte, porque é mais suave, mais sensível, não agride. A mulher do sul é econômica, não gasta nada, compra um vestido novo por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela. É a história da eterna inveja. O norte admirando o sul, o sul admirando o norte. [...] Não tenho ilusões. Quer seja esposa ou amante, a mulher é uma camisa que o homem usa e despe. É um lenço de papel, que se rasga e não se emenda. É sapato que descola e acaba no lixo. [...] Para a mulher, amar é ser trocada como um pano velho por uma outra mais nova e mais bela... É ser enterrada viva quando a menopausa chega [...] (CHIZIANE, 2004, p. 26, 29, 37, 54, 134)

Neste fragmento encontra-se a especificação de cada local quanto ao tratamento dispensado à mulher, mas, antes das distinções, vem a constatação: as mulheres são diferentes em muitas coisas, no tratamento que algumas recebem, na vaidade que umas possuem mais que as outras. Outras podem até desempenhar papéis fundamentais em alguns rituais e celebrações, mas no resto, no sofrimento, no controle sexual, no silenciamento, na invisibilidade social e política e na exploração econômica são todas iguais.

Ainda sobre a sexualidade feminina e a constituição religiosa de Moçambique, o destaque é a região Sul que foi onde houve maior presença do colonizador europeu. Por conseguinte, nesse local há maior presença do cristianismo, influenciando, alterando e extinguindo celebrações e rituais tradicionais. A primeira observação a ser feita é uma das justificativas para o fato de a região Sul ter alterado significativamente seus costumes e tradições autóctones: o cristianismo suspeita de qualquer sexualidade assim como desqualifica as que não atendam exclusivamente ao ato de procriação. Nesse sentido, a sexualidade feminina, diferente do que se percebe no Islã, é temida, pois ela pode provocar profundas cisões no poder estabelecido. Um temor que persiste por séculos: “O medo da sexualidade desenfreada das mulheres permaneceu através da era cristã e permeou a obra de filósofos e psicólogos até o século XX [...]” (NELSON, 1987, 235).

No contexto da colonização, o cristianismo, principalmente as missões católicas, foi subsidiado pelo governo português como uma ideologia a mais no processo de dominação dos povos autóctones. Por meio do poder atribuído à Igreja<sup>58</sup>, os moçambicanos eram ensinados a ver a si mesmos como portugueses, abandonando e renegando toda a cultura e religião que eles conheciam. O objetivo era exercer a grande missão civilizatória: transformar

---

<sup>58</sup> Igreja Católica Apostólica Romana enquanto instituição do estado português e aliada aos processos de dominação e efetivação do poder colonial.

moçambicanos em portugueses e obrigá-los a adotarem as crenças e costumes do império e; por fim, abandonarem suas crenças tradicionais. Assim, as escolas criadas pelas missões católicas se tornaram o segundo elemento no empreendimento civilizacional de acordo com os parâmetros europeus.

Contudo, o que se constata é que nessas escolas não havia a preocupação em alfabetizar os moçambicanos, como ocorria nas escolas das missões protestantes. A dominação e catequização eram os eixos norteadores da “educação” colonial: “educação primária e rudimentar deve ter como seu objetivo civilizar e nacionalizar os nativos da colônia, disseminando entre eles a língua e os costumes portugueses.” (HEDGES, 1985 *apud* ARNFRED, 2015, p. 213). Aí reside uma das principais distinções entre o islamismo e o cristianismo representado pela Igreja Católica. Enquanto este visava apenas a catequização e a dominação, aquele investia na alfabetização das pessoas, o que poderia contribuir para a verdadeira modernização do país.<sup>59</sup>

Dessa forma, como panorama geral tem-se a região Norte como mantenedora dos costumes e crenças tradicionais e menor presença do colonizador português influenciando nas relações socioculturais. Ao Sul, há maior presença do colonizador que, imbuído do desejo de dominação, impôs as crenças e costumes portugueses, silenciando e anulando todas as demais formações socioculturais locais, além de consolidarem as degradantes oposições binárias entre mundo civilizado (entende-se como Europa) e mundo não civilizado necessitado de salvação (lê-se como África. Ambos os conceitos estão postos de acordo com a visão eurocêntrica colonial.).

Os estereótipos oriundos de binarismos estabelecidos pela colonização deram a consistência necessária para consolidar os ideais imperialistas universalizantes embasados na falsa e violenta crença de superioridade cultural sobre os colonizados que, devido a sua

---

<sup>59</sup> Em seu texto, Signe Arnfred, além de traçar as distinções entre Norte e Sul, Islã e Cristianismo, ainda traça as diferenças entre o Cristianismo das missões católicas e o Cristianismo das missões protestantes, sendo ambas as correntes refletidas em suas respectivas escolas. Enquanto nas escolas católicas aprendia-se a “rezar e a cantar: Ave Maria, Santa Cruz, nome do Pai, nome do Filho, Espírito Santo, Amém” sem que houvesse a verdadeira preocupação em ensinar a ler e escrever; as escolas de missões protestantes, além de não estarem comprometidas com o regime colonial, eram mais zelosas com o processo educacional, se comparadas às escolas católicas. Havia a preocupação em fazer a população local assumir sua moçambicanidade: “Quando a igreja católica se espalhou como aliada do colonialismo português, assim unindo a cruz e a espada, fazendo da religião um instrumento da consolidação estrangeira, foi nas igrejas protestantes, em larga medida, que o espírito de resistência e luta contra o opressor pôde buscar refúgio e tornar-se organizada.” (MACHEL, 1982, p. 40 – trecho do discurso de Samora Machel, segundo presidente da Frelimo e primeiro presidente de Moçambique, proferido na província de Gaza. O registro completo se encontra nas Referências deste trabalho. A primeira citação realizada nesta nota se refere ao depoimento de um habitante de Moçambique arrolado no material produzido por Signe Arnfred e que compõe o relatório da OMM de 1984.

inferioridade, não merecem nem precisam ser ouvidos. Acreditavam que essas populações dominadas nem mesmo tinham o que dizer. Os romances europeus serviam bem a este propósito, pois ao escreverem suas narrativas sobre as regiões mais afastadas a partir de suas perspectivas eurocêntricas, acabaram afirmando sua identidade, impondo-a aos demais. Assim se dá o violento processo de classificação entre “nós”, europeus superiores, e “eles”, africanos inferiores, necessitados de salvação. Tanto Said (2011) quanto Bauman (1999) confirmam, em outras palavras, o que até aqui foi dito:

Os discursos universalizantes da Europa e dos Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão, há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias conhecidas. (SAID, 2011, p. 101)

De acordo com Zygmunt Bauman (1999), sociólogo e filósofo polonês, tais classificações nutrem o processo da violência inerente a todo sistema colonial, o qual justifica a exploração do colonizado pelo colono. Assim, segundo o autor:

Classificar consiste nos atos de incluir e excluir. Cada ato nomeador divide o mundo em dois: entidades podem ser incluídas numa classe – tornar-se uma classe – apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora. Invariavelmente, tal operação de inclusão/exclusão é um ato de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção (BAUMAN, 1999, p.11)

O pensamento ocidental, durante muito tempo, destacou e elevou seus valores éticos e estéticos e os estabeleceu como marca distintiva entre o que era e o que não era literatura. Predominava uma universalidade branca que, insistentemente, recusava o múltiplo e o diverso e, como consequência, apagava e hierarquizava as diferenças entre as variadas nações e culturas, designando o que deveria e o que não deveria ser considerado literário. Mais uma vez, constata-se a presença do homem Iluminista: “baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior [...]” (HALL, 2006, p. 10).

Estava, assim, construída a hierarquia social que se refletiu e prevaleceu nas colônias, especialmente em Moçambique no seguinte encadeamento: homem branco português (colono), que se sobressai ao homem negro africano (colonizado); num patamar ainda mais inferior, se apresentava a mulher africana subserviente, totalmente subordinada ao homem, e,

em quase todas as ocasiões, humilhada e violentada. “Assim, de acordo com muitas que se concentram no patriarcado, as mulheres africanas são vistas como instrumentos em sistemas esmagadoramente constrictivos de dominação masculina.” (YUSUF, 2003, p. 3). Ainda que elas assumam posições culturais centrais, como a maternidade.

O que Yusuf (2003) afirma é que, mesmo em comunidades que reverenciam a capacidade reprodutiva feminina, a mulher não deixa de ser concebida como instrumento que reflete a dominação masculina e a patriarcalidade que permeiam as sociedades moçambicanas.

Esse é o mundo colonial, maniqueísta, compartimentado, cuja estruturação impõe submissão, opressão, exploração e inibição aos dominados. “A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, ‘os outros’”. (FANON, 2010, p. 57). Aos estrangeiros superiores, o domínio. Aos moçambicanos colonizados, o silêncio, a devastação social e econômica, a submissão. Ambos se excluem e se opõem, como se pode conferir através da citação que se segue de Cabaço (2007):

O dualismo da ordem colonial não começou por ser um ato de teorização por parte dos colonialistas. Ele é estrutural ao sistema e foi tomando forma ideológica pelo “senso comum” dos ocupantes, como resultado de dois fatores principais: a correlação de forças favorável ao grupo (“racial”, econômico, cultural) numericamente minoritário, que ditava os destinos do território, e a necessidade de essa minoria sobreviver e impor a sua agenda europeia. Por isso, quando a colonização da África se concretizou, na sequência da Conferência de Berlim, os germes da desigualdade se assumiram como sistema e ideologia. (CABAÇO, 2007, p. 110)

A ideia contida no sistema das oposições binárias cujo objetivo é a dominação, também pode ser aplicada na análise da mulher moçambicana. Se para a mulher ocidental se fazer ouvida e lida, foi necessário longo processo histórico e crítico, a mulher negra africana persiste num percurso árido e penoso permeado pela violência doméstica, a obrigação de cuidar da família e ainda ajudar no sustento da casa. Este é o retrato da situação de muitas mulheres, inclusive de uma significativa parcela que se encontra mergulhada nos mais diversos processos de violência de gênero.

Reitera-se, para melhor compreensão acerca dos binarismos pejorativos que se estabelecem entre homens e mulheres, que os conceitos de matriarcal e matrilinear<sup>60</sup> sejam distintivos. Matrilinear é o sistema de sucessão familiar. Já o matriarcalismo consiste em um

---

<sup>60</sup> As discussões e conceituações sobre as ideias de matriarcal e matrilinear serão desdobradas ainda neste trabalho.



sistema governamental e social cujas tomadas de decisão são pautadas na figura feminina como a representação do poder estabelecido e como um sujeito em igualdade de direitos e deveres. A igualdade plena de direitos e obrigações, capaz de elevar a mulher à mesma posição social, econômica e familiar do gênero masculino, é o que garantiria um sistema governamental mais próximo do matriarcalismo.

Aqui, abre-se uma nova reflexão sobre o sistema social patriarcal que limita a ação da mulher africana, sem, no entanto, restringir sua capacidade por completo. Para tanto, destaca-se que na fase pré-colonial, o homem já era considerado como superior à mulher, pois, especialmente ao Sul de Moçambique, havia o sistema de transmissão hereditária pela via paterna, ou seja, a patrilinearidade, conforme explica esta fala:

[...] a região possui um sistema patrilinear, o que significa que o pai é o responsável por passar a linhagem para os filhos. Após o casamento, a mulher sai da aldeia de sua família e vai morar na aldeia do companheiro escolhido. “Lá, ela não tem autoridade e é vista com desconfiança pela sogra e pelas irmãs do marido. Ela sai de um âmbito familiar e vai para um local onde não tem autoridade”, conta a pesquisadora. (PAIXÃO, 2017) <sup>61</sup>

Para Yusuf (2003), o patriarcado não é um sistema fixo e monolítico e não possui um princípio de organização ou uma lógica dominante, sendo a todo instante permeado por tensões. Assim, ainda predominam as hierarquias sociais africanas, mas com fortes tendências à transformação e contestação, o que explicaria a presença, cada vez mais evidente, de mulheres em cargos governamentais, de feministas, de escritoras, de estudiosas e a presença crescente de meninas nas escolas. O processo de dominação portuguesa, onde havia uma clara e distinta oposição entre colonos e colonizados, se estendia, em Moçambique, também à oposição entre masculino e feminino.

A ideologia patriarcal pauta a relação desigual entre os sexos na justificativa de que as mulheres são semelhantes à natureza e, portanto, necessitam ser controladas e domesticadas. Ainda estabelece a alienação feminina pela determinação de que apenas os homens podem se lançar ao mundo e enfrentar riscos. Essas características são definidoras do ser humano. À mulher, resta o espaço privado da casa, o que estimula a alienação, fator capaz de naturalizar os processos de desigualdades e injustiças que permeiam esse contexto social. Assim,

---

<sup>61</sup> Mayara Paixão, através da Agência Universitária da USP, ISSN 2359-5191, escreveu o artigo online “Resistência marca a história de mulheres moçambicanas durante o colonialismo português”. Neste, Paixão traz informações sobre o trabalho de pesquisa de Juliana de Paiva Magalhães que estudou a trajetória de mulheres em Moçambique do período pré-colonial até os dias de hoje em que o país é marcado por ser a quarta nação africana a legalizar o aborto e por possuir 40% das cadeiras do parlamento ocupadas por mulheres.

aprofundam-se os abismos entre os gêneros, os quais afirmam que os homens, por serem mais racionais, são superiores às mulheres.

No contexto da colonização africana essa situação se agrava, pois a figura da mulher negra é rebaixada à simples ideia de objeto sexual, aquela que possui sangue quente, é promíscua e está pronta a servir ao europeu colonizador. De acordo com Catherine Scott (1995) citada por Casimiro (2014),

A colonização do continente Africano foi marcada por todos estes entendimentos, reproduzindo-se até aos nossos dias nas diversas concepções de desenvolvimento, de conhecimento, de indivíduo, etc., que foram sendo conceptualizadas, e na imagem que é difundida, sobretudo, acerca das mulheres. As definições, concepções e linguagem utilizadas para definir e descrever o desenvolvimento e os outros, próximos da natureza, foram ‘costuradas’ com significados masculinos e têm a sanção das preocupações masculinas (SCOTT, 1995 *apud* CASIMIRO, 2014, p. 136)

A escrita feminina começa então a deixar para trás a concepção de que o gênero feminino se constitui como um obstáculo e passa a se apresentar como grande divisor de águas entre o apagamento social e a reverberação da voz da mulher. É o lugar em que os silêncios, as lacunas, as palavras não escritas se tornam marcas e registros daquilo que não conseguem registrar em seu universo inserido na estrutura dominante.

O conceito do texto da mulher na zona selvagem é um jogo de abstração: na realidade à qual devemos nos dirigir como críticos, a escrita das mulheres é um “discurso de duas vozes” que personifica sempre as heranças social, literária e cultural tanto do silenciado quanto do dominante (LAURETIS, 1994, p. 50)

Eis a releitura da realidade a partir da outra margem, aquela que não é considerada por uma extensa parcela masculina e que é duplamente ignorada, tanto pelo viés da raça, quanto do gênero. Revela-se, assim, um conjunto polifônico com as mais variadas vozes moçambicanas consideradas marginais pelo contexto cultural africano e que, através do discurso, imprime sua própria identidade em uma sociedade regida por normas patriarcais e masculinas.

Assim, o novo lugar da mulher africana escritora é evidenciado como aquele que propicia a mudança de paradigmas da leitura de escritas femininas.

Encontrava uma grande contradição entre o mundo que me rodeava e o mundo que residia no meu íntimo. Senti necessidade de desabafar. Desabafar, lavando nas águas do rio, como fazia a minha mãe, já não fazia

parte do meu mundo. As cantigas na hora de pilar não eram suficientes para libertar minha opressão e projectar a beleza do mundo que sonhava construir. Comecei a escrever minhas reflexões (CHIZIANE, 2013, p. 11)

Como autora, Chiziane desenvolve um olhar crítico, corajoso e questionador ao refletir sobre as relações de poder de Portugal sobre a colônia de Moçambique, exercício que a levará a problematizar o lugar de submissão da mulher nessa sociedade, além de tocar em assuntos até então considerados tabus no universo feminino de seu país de origem, como alguns rituais, sexo e violência. Para isso, cria uma obra repleta de novos sentidos e que coloca em destaque personagens femininos; com eles, amplifica milhares de vozes femininas.

O Rio Zambeze, o mar, o palmar e os Montes Namuli se unem num polígono de diamante. [...]

Histórias de navegadores que se fizeram ao mar à busca de piripiri numa terra distante. Histórias das onze sereias, todas irmãs, sendo a Zambézia a mais bela. Memórias dos marinheiros e do chicote dos prazeiros. Histórias das donas e sinhás. Da Companhia da Zambézia, do Boror, e do Palmar. Histórias das mulheres guerreiras, que penetraram na fortaleza do invasor, roubaram as sementes dos homens e construíram a barreira da vida, mostrando ao mundo que perante a mulher zambeziana, o invasor não tem onipotência. Provando que a superioridade das raças era simples treta. Histórias dos deuses dos montes que abençoaram a Zambézia com o sangue divino de pretos, brancos, amarelos, numa sopa de raças mais recheada que a sopa de pedra. (CHIZIANE, 2010, p. 339)

Com seu texto de mulher e sobre mulheres, a autora permite ao leitor observar determinadas situações sob as mais diversas perspectivas, talvez uma terceira margem, como o fez Guimarães Rosa. Possivelmente uma margem circular, múltipla e em movimento ininterrupto, impulsionando o deslocamento do centro para as diversas localidades desse emaranhado social e, então, procura dimensionar os dilemas e angústias enfrentados pela mulher moçambicana em uma sociedade essencialmente patriarcal, oriunda do sistema colonial.

Como seres de “fronteira” que são, entre a tradição e os sistemas culturais impostos pelos colonizadores, elas se movimentam reafirmando ou rejeitando os valores patriarcais em voga em Moçambique. Se, por um lado, a escritora espelha uma mulher sofrida, oprimida e decaída do ponto de vista simbólico, por outro ela nutre as suas personagens femininas de muita força, sabedoria e determinação (MIRANDA, 2013, p.193)

Não é possível falar sobre o feminino em Chiziane, sem falar de exclusão e violência, que são produtos de contextos histórico, social, antropológico e sociológico específicos; exclusão que é entrecortada por várias outras violências como a advinda da guerra colonial e

da guerra civil, a violência doméstica e a violência cuja origem é a miséria econômica e social. Todas elas possuem em sua base valores essencialmente masculinos, que insistem em silenciar e inferiorizar a mulher moçambicana.

Paulina Chiziane sente e expressa como ninguém, a estrangulação da incompletude, da admoestação, da reprovação e da exclusão feminil e usa a literatura para se libertar, eximir, e apontar novos caminhos para as outras mulheres que se encontrarão no mesmo estágio que ela e que partilham a mesma ânsia de largueza libertária (BAHULE, 2013, p. 28-29)

Além disso, seus escritos confrontam os tabus relacionados ao universo feminil moçambicano com a realidade pertinente às mulheres e aguça os olhares plurais sobre as instituições sociais e culturais que norteiam esse contexto social:

Chiziane confronta-nos, de novo, com uma leitura, por um lado, pós-colonial das resultantes culturais da prática colonial e, por outro, com a indagação do papel da mulher em uma sociedade eminentemente falocrática e prepotente, em que o feminino, passivo e subserviente, está sujeito a todas as formas de exploração, sem consciência de direitos ou vontade (LEITE, 2013, p. 27)

Para Leite (2013), portanto, a escritora se insere no grupo de escritoras que lança luz à figura feminina obscurecida pelo poder colonial e patriarcal que, por séculos, regeu a sociedade moçambicana.

[...] pode-se perceber como as próprias mulheres se foram posicionando ao longo dos tempos em relação a questões nacionais e específicas, locais e universais. Porém, note-se que essa mudança tem também a ver com o modo de ler o que as mulheres escrevem, isto é, as estratégias de leitura instrumentalizadas pela categoria do gênero a fim de fazer do ato da leitura uma mediação contra a centralidade de um sujeito flexionado por um único gênero, o masculino (MIRANDA; SECCO, 2013, p. 152.)

Tomando como ponto de partida a perspectiva diferenciada e a margem alternativa, ambas oferecidas pela autora em estudo, é que a mulher e a história de Moçambique, especialmente a Zambézia, serão analisadas na continuidade desta seção. Com um olhar de quem vivenciou e presenciou experiências relacionadas à colonização, à violência, ao patriarcalismo preponderante nessa sociedade, Chiziane tornou-se ícone na efetivação da literatura feminina moçambicana e na configuração do texto considerado como literatura de resistência.

É a partir de uma dessas margens alternativas que se inicia a leitura do romance *O alegre canto da perdiz*, obra que consiste em uma das formas de despertar do leitor, abordando temas fundamentais à sociedade de Moçambique, como a colonização e seus efeitos sobre a população, principalmente sobre as mulheres. Ouvindo a voz de Serafina, Delfina, Maria das Dores e Jacinta torna-se possível percorrer o trajeto de humilhação, objetificação, comercialização e abandono da mulher africana pelo colonizador português. O romance ainda permite o conhecimento sobre a ocupação desrespeitosa e violenta desse território africano.

### 3.3 O DESENCANTO DAS PERDIZES: VIOLÊNCIA E SUBMISSÃO FEMININA

*Mas a porta da escola fechou-se. Porque é negra e é bela. Donzela. Lampariga, de acordo com os linguarejos malandros dos homens, porque a rapariga brilha como uma lamparina. A mesma freira perseguia-a, acabando por expulsá-la da escola da missão.*

*Porque era recheada, bonita e atrapalhava a concentração dos rapazes. Na igreja ficava no banco de trás. A freira expulsou-a de novo. Distraía a atenção dos fiéis e enchia os padres de desejos pecaminosos. A freira sabia dos seus segredos e se arrepiava de medo de contaminação pelo demoníaco e proibido.*

(O alegre canto da perdiz, p. 82).

Moçambique é um país que vivenciou a guerra contra o colonialismo, a luta pela independência e, por fim, a guerra civil. Foram séculos de luta armada que destroçaram a nação tanto física, quanto culturalmente. Na narrativa de *O alegre canto da perdiz*, é sob o olhar de mulheres de três gerações distintas da mesma família – mãe, filha e neta – que será contada a história do país durante o período da dominação colonial. Não será a história oficial presente nos compêndios históricos e documentos em arquivos, mas a ‘estória’ vivenciada por mulheres moçambicanas comuns que conhecem a dor da marginalização e da privação de direitos e bens, como é apontado pela epígrafe que abre esta subseção.

Serafina é a mãe que desde cedo ensina a filha o valor de se casar com um português para se ver livre da miséria. Delfina é a filha que, seguindo os conselhos da mãe, desisti do tão sonhado diploma de professora e volta seus desejos e ambições para ser como uma portuguesa. Ao buscar incessantemente um lugar de destaque na sociedade colonial, ela mal percebe que a mestiçagem dos filhos os impede de se reconhecerem dentro de um segmento social específico. Os filhos mestiços de Delfina com o português Soares situam-se no espaço fronteiro entre o mundo colonizador e o mundo colonizado, portanto, divididos entre as duas possibilidades de leitura de uma mesma realidade. São tão vítimas quanto os negros coloniais, embora, devido a sua cor e à hierarquização estabelecida pelos colonizadores, tenham maiores

condições de ter acesso a bens materiais e cargos burocráticos na administração colonial portuguesa. Uma personificação da identidade pós-colonial moçambicana que se encontra deslocada, fragmentada em busca de sua afirmação e em constante construção.

E, por fim, a neta Maria das Dores, a terceira geração. Aquela que carrega no nome e no corpo as dores de toda uma existência feminina. Foi vendida para o feiticeiro Simba quando tinha apenas 15 anos, como forma de pagamento pelos trabalhos de magia realizados para que a mãe Delfina conquistasse o português Soares.

Desta forma, a narrativa de Paulina Chiziane reúne vários sujeitos moçambicanos que, durante o período colonial, exerceram sua resistência para protegerem e manterem valores culturais e religiosos locais (SANTOS, 2018). A autora afirma que:

A análise das personagens de *O alegre canto da perdiz*, narrativa ambientada no contexto colonial moçambicano, mostra sujeitos em conflitos no convívio com o poder colonial violento, opressor pautado em teorias raciais. Diversas construções discursivas e outras tantas vozes articuladas no interior do romance expressam tantos as estratégias de poder engendradas pelo sistema colonial como estratégias de resistência articuladas pelos sujeitos em busca da reconfiguração de suas identidades e de reconstrução de relações sociais naquele espaço. (SANTOS, 2018, p. 179)

Essas personagens são a representação das mulheres moçambicanas que, durante o período da guerra civil, gera os filhos, dá-lhes à luz e, em vez da realização da maternidade, o que se tem são dores infinitas pela perda dos filhos. Eles são alistados pelos grupos guerrilheiros, partem precocemente para os confrontos bélicos. Ou se tornam aqueles que foram separados de seus familiares logo após serem capturados e entregues ao tráfico de negros para, em seguida, serem levados como cativos para outros continentes. Tais considerações levam o leitor a assumir um novo olhar sobre os conflitos e divisões em terras africanas; a compreender a busca de Maria das Dores pelos filhos perdidos dentro da própria terra, assim como a busca do moçambicano por sua moçambicanidade dividida, conturbada e resistente, nem só branca, nem só negra.

Nas três citações seguintes, retiradas do romance *O alegre canto da perdiz*, a autora faz uma apresentação das personagens em torno das quais se dará a narrativa. Cada uma delas representa uma parcela feminina da sociedade moçambicana. Maria das Dores é a desprezada pela mãe por não ser mestiça. Delfina, a que desejava o mundo do colono. Ambas vítimas da colonização e da degradação econômica e social a que as mulheres foram submetidas durante o período colonial. As duas carregam consigo a marca da resistência cultural de Moçambique.

Uma mulher negra, tão negra como as esculturas de pau-preto. Negra pura, tatuada no ventre, nas coxas, nos ombros. Nua, assim, completa. Ancas. Cintura. Umbigo. Ventre. Mamilos. Ombros. Tudo à mostra.

[...]

Maria das Dores é o seu nome. Deve ser o nome de uma santa ou uma branca porque as pretas gostam de nomes simples. Joana. Lucrecia. Carlota. Maria das Dores é um nome bellissimo, mas triste. Reflecte o quotidiano das mulheres e dos negros. (CHIZIANE, 2010, p. 11, 16)

Delfina está acordada diante das águas. Na confluência entre o Rio dos Bons Sinais e o mar do Indico. Tentando decifrar os mistérios da noite no marulhar das ondas. Despertara ao cantar do primeiro galo e para ali se dirigira. Para ver o sol nascer e iluminar a sua mente. Traz o rosto denso e a mente cheia de inquietações. Nos seus sonhos dos últimos tempos uma paisagem de montes se revela com todo o seu poder e para os macuas, lómwues, chuabos, sonhar com os Montes Namuli é sonhar com o destino. (CHIZIANE, 2010, p. 45)

A narrativa se inicia com a constatação de que há uma mulher negra e nua nas margens do rio Licungo, ocupando um espaço destinado exclusivamente aos homens da região. Sua nudez, além de ser tomada por todos como coragem e afronta, quebra as regras oficiais da pequena cidade, conferindo-lhe a designação de louca com a alcunha de “a louca do rio”. Maria das Dores é o estranho incômodo. Seu corpo feminino negro e nu constrói um embate direto com as construções hierárquicas construídas a partir dos núcleos de gênero, as quais foram estruturadas, legalizadas, estimuladas e transferidas do mundo colonial para a ordem social africana.

Em *O alegre canto da perdiz* se estabelece a compreensão sobre como o colonialismo em Moçambique acentuou as desigualdades sociais, culturais e políticas entre homens e mulheres e estimulou os conflitos de gênero. Logo, uma análise mais detida sobre o posicionamento feminino na sociedade moçambicana antes da imposição das práticas imperialistas se faz pertinente para que se tenha um dimensionamento aproximado referente às alterações ocorridas nas relações de gênero, especialmente nas regiões do país em que o sistema político e hereditário são o patriarcalismo e o patrilinear, reciprocamente.

Para abordagem desse assunto será utilizada a obra de Ana Maria Loforte<sup>62</sup>, *Gênero e poder entre os tsonga de Moçambique*. O texto fora resultado da pesquisa de doutorado de

---

<sup>62</sup> Ana Maria Loforte é professora auxiliar na Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Modlane. Trabalhou como investigadora no Centro de Estudos Africanos e lecionou a disciplina História de Moçambique nas Faculdades Preparatória e de Letras da Universidade Eduardo Mondlane. Especializou-se, entre 1983 e 1984, em Antropologia Social na Universidade de Paris VIII, na França. Atualmente dedica-se à atividade de docência e a diversas pesquisas sobre as temáticas da família, das relações de gênero e poder em Moçambique, especialmente nas áreas que envolvem os estudos



Loforte, concluído em 1996, em Antropologia Social, pelo Instituto Superior das Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), em Lisboa e, no ano 2000, foi publicado pela editora Promédia. Nesse livro, Loforte analisa as relações de gênero e trabalho que se efetivam principalmente nas regiões patriarcais de Moçambique. Para isso, a autora tomou como escopo o bairro de Laulane, situado na periferia de Maputo, onde há forte imbricação entre os espaços rurais e zonas urbanas, configurando uma heterogeneidade marcada pela diversidade de sistemas sociais, regras de comportamento, práticas políticas e tradições étnicas.

Antes de tudo, é necessário retomar a ideia de que gênero é uma construção social, cultural, não estática e permeável a mudanças, e as tessituras estabelecidas nesse cenário refletem, diretamente, as relações de poder e de dominação de uma dada comunidade ou região. Em contextos socioculturais distintos, as relações de gênero e poder não são idênticas e elas se moldam de acordo com novas configurações culturais. Em parte considerável de África, o sistema governamental prevalente é o patriarcal, sistema incentivado pelas práticas coloniais. Espaços onde “o poder [...] emerge como eminentemente masculino. Nos grupos patrilineares os homens [...] asseguram a defesa da linhagem, preservam a sua unidade e mantêm a ordem social, o que lhes confere poder e autoridade.” (LOFORTE, 2000, p. 17). As práticas dessa soberania masculina também vigoram nas atividades públicas, as que envolvem as alianças políticas, econômicas, resolução de conflitos, caça, pesca e gestão de terras e bens; em todas essas há apenas a presença de homens. Com o domínio também na esfera política, às mulheres resta a vida familiar e doméstica (LOFORTE, 2000).

Contudo, ao observar mais atentamente as relações socioculturais que prevalecem nessas comunidades moçambicanas, percebe-se que há entre elas forte herança do período pré-colonial em concomitância com o poder patriarcal. A soberania masculina não é homogênea em todas as regiões patriarcais, sendo observável o fato de que há uma variante na presença da mulher compartilhando o poder com o homem, confirmando a ideia defendida por Loforte de que “os tipos de poderes e prestígios são vários e as posições de gênero podem-se distribuir diversamente” (LOFORTE, 2000, p. 15). Dessa forma, são estabelecidas várias associações simbólicas entre as diversas relações de gênero. São relações que determinam o *status* de complementaridade e reciprocidade do poder, em especial nas áreas rurais, e que são identificadas, por exemplo, na ação das mulheres no cultivo da agricultura ou no gerenciamento das atividades agrícolas, bem como, no controle dos ciclos de produção.

São também consideradas responsabilidades femininas o controle dos celeiros e as trocas de bens e favores que permeiam os rituais de casamento.

O destaque dado ao papel decisivo da mulher na sociedade moçambicana também se dá nas negociações para o casamento, como: a entrega do lobolo, a decisão de migrar e de investir em novos negócios, a realização de rituais e invocação de espíritos. Embora sejam os rituais domésticos homens responsáveis pela condução dos rituais domésticos, a irmã mais velha assume grande relevância e pode presidi-los. Cabe a elas realizar oferendas e sacrifícios, ritos que estabelecem, com os espíritos dos antepassados, uma relação que define o poder feminino dentro da família. A esposa também se destaca como forma de complementaridade de poder com o marido; sua atuação dentro dos rituais garante a ordem e fertilidade familiar.

Loforte (2000) conclui que, embora haja inúmeras desigualdades entre os gêneros nas relações socioculturais estabelecidas, principalmente naquelas patriarcais e patrilineares, a mulher detém lugares de poder e sua posição de subalternidade, em eventos específicos, não significa que haja ausência dele. A pesquisadora destaca que tais observações não ignoram a existência de ideologização de poder masculino em sociedades africanas patriarcais e patrilineares e que esta produz relações desiguais entre os gêneros. Na verdade, o que é questionado é a universalidade do poder masculino nessas regiões como único meio de governo e existência.

[...] não há uma matriz única nas relações de género e poder [...] Estas diversificam-se de acordo com as diferentes conjunturas económicas e sociais. Por outro lado, o poder contém em si os valores da cultura em que o sistema político se encontra inserido, bem como abrange as habilidades que os actores sociais protagonizam no mesmo sistema. Dado que estas acções variam no tempo e constituem uma resposta às condições de mudança, as relações de poder não se encontram integralmente contidas numa estrutura de autoridade estável e formal. (LOFORTE, 2000, p. 25)

As mulheres seriam, portanto, essa outra estrutura de autoridade que se estabelece em paralelo à patriarcal, patrilinear e formal. Retomando o estudo realizado no início desta seção, sobre as distinções entre as três principais regiões de Moçambique, compreende-se a manutenção do poder das mulheres nas regiões com menor presença do colonizador e sua quase anulação naquelas em que o processo colonial foi enfático.

A colonização, tendo sido originária de um país essencialmente patriarcal, realçou o papel do homem como autoridade e o da mulher como figura subordinada, aprofundando as desigualdades entre gêneros, estimulando e, até mesmo, legitimando os diversos processos de violência contra a mulher. Contudo, em atitude de resistência, o que se vê atualmente, em

especial nas regiões periféricas, nas zonas urbanas e nos bairros urbanos imbricados à zona rural, é a permanência de vários segmentos sociais que possuem em sua base o compartilhamento do poder, particularmente em eventos culturais e religiosos tradicionais em que há a preservação e o resgate dos valores ancestrais das comunidades envolvidas.

Com a colonização, a presença da mulher, em posição de poder e governo, passou a ser restrita às zonas rurais e ao interior do país. Nas áreas mais urbanizadas, como consequência das oposições colonialistas, esses costumes eram considerados como elementos que marcavam fortemente a falta de civilização. De acordo com Loforte, é com o ato da resistência e do resgate dos valores socioculturais moçambicanos que se pode observar a complementaridade de poder presente nas áreas urbanas. Outro fator que também exerce influência neste cenário é a ida dos homens para o trabalho nas minas da África do Sul, pois toda a família se muda para a cidade e consigo elas levam os costumes tradicionais praticados no meio rural. O crescimento das cidades é, por fim, o terceiro elemento que justifica a presença de costumes tradicionais no meio urbano. Com a expansão das cidades para as áreas rurais os costumes presentes nesses lugares são incorporados pelas famílias.

A Moçambique apresentada em *O alegre canto da perdiz* é aquela tomada pelos colonizadores, portanto as mulheres estão inseridas em rígidas hierarquias sociais patriarcais e racistas. Nessa conjuntura social, elas se constituem apenas como simples corpos negros, dos quais emana o prazer sexual. A posse da mulher negra representa a dominação do território geográfico africano e, por conseguinte, também do homem negro. O colonizador, ao apropriar-se da mulher moçambicana, submete o homem negro colonizado a uma intensa humilhação. A atitude de violação feminina reafirma que o português detém o domínio de tudo: o Estado, a língua, os valores culturais impostos aos autóctones, a terra. Por fim, para fechar o ciclo de dominação e humilhação da nação: a posse da mulher negra. Chiziane (2010) confirma a concepção do colonizador em relação à mulher moçambicana nas seguintes passagens:

O nome José dos Montes entra nas cantigas da roda e no choro dos condenados. São anos de glória que as ondas esbatem, e o futuro recordará como fábulas, lendas, cantigas de escárnio. O colonialismo é macho, engravidou o ventre de tua mulher. Roubou o beijo da tua namorada e o sorriso dos teus filhos. (CHIZIANE, 2010, p. 139)

– És linda, filha, mereces melhor sorte. É uma negra daquelas que os brancos gostam. Tens lábios gordos com muito tutano, cheios de sangue, cheios de carne. Sobrancelhas fartas como novelos de seda. Dentes de marfim e olhos de gata. Tens o peito cheio e um traseiro de rainha, bem modelados e recheados. Vais desperdiçar todo esse tesouro nas mãos de um preto! (CHIZIANE, 2010, p. 104)

Nesses trechos citados, Chiziane demonstra em denotação e conotação as várias dominações que o colonialismo impôs a Moçambique. A mulher ocupa o centro da alegoria, reiterando o que já fora afirmado: dominar o colonizado tornou-se uma forma de reiterar a dominação da terra.

Em contrapartida, para o homem africano, dominar a mulher negra seria um meio de transferência ou tentativa de amenizar a dor e a humilhação impingidas a ele, resultantes do domínio colonial, sobretudo o domínio da mulher negra moçambicana. Daí advém a naturalização de processos que anulam a figura feminina como indivíduo social e detentora de direitos, além da negação da violência a que parte dessas mulheres são submetidas.

Assim, os corpos negros femininos africanos, em sua representatividade e sob a ótica patriarcal, sustentam a ordem política colonial e licenciam as várias violências. Eles são construídos socialmente a partir da visão egocêntrica masculina predominante e replicada, não apenas pelos homens, mas pela própria mulher.

Uma das mulheres manda um grito para despertá-la. Outra procura uma pedra para açoitá-la. Outra procura um pau para moralizá-la. Gera-se uma onda de violência no palco das águas. (CHIZIANE, 2010, p. 15-16, *grifo meu*)

Esse fragmento expõe a construção social da mulher promovida por valores de uma sociedade patriarcal. O vocábulo “moralizá-la” aponta para a adequação que a comunidade quer impor àquela que, naquele instante, é vista como ameaça. Maria das Dores não profere uma única palavra, mas suas atitudes causam impactos maiores exatamente porque o seu silêncio, seu olhar e sua presença perturbam a todos ali. Naquele território, provavelmente a função da mulher se restringe às obrigações consideradas menos importantes, enquanto ao homem cabem as funções de maior relevância social para a comunidade. Essa definição paradigmática é dada por meio dos conceitos reducionistas e machistas que no texto recebem a conceituação de moralidade, mas que, na verdade, são estratégias limitadoras das representações socioculturais da mulher, bem como de sua expressão frente aos fatos da realidade.

Sob a perspectiva masculina, o corpo feminino é o lugar de consumo e não de autonomia e liberdade. A mulher negra nua nas margens proibidas afronta a perspectiva do mundo patriarcal que lhe nega o espaço público. Assim, para silenciá-la, é necessário moralizá-la segundo valores estabelecidos pelo universo patriarcal. A mulher nua envolta em

lama e protegida pelas águas do rio Licungo coloca em xeque todos os parâmetros vigentes. Juntas, mulher e lama, formam uma única imagem cuja relação semiótica aponta para a terra moçambicana duplamente devastada e explorada. Não mulher, apenas como mais um elemento da natureza que necessita ser dominada, mas ambas em simbiose com as águas e com a terra, reivindicando o que lhes fora usurpado. A imagem da mulher – estátua de lama plantada nas margens do rio como se a margem rica e fértil fosse a continuidade da mulher que se ergue soberana. Ela é a representação da resistência, da volúpia, da autoridade e da afirmação feminina. Mulher – terra – lama, útero – semente – terra produtiva: duas faces da mesma moeda - invasão e desrespeito; resistência e presença.

Tudo isso torna Maria das Dores inicialmente inimiga dos que presenciam sua aparição nas margens do rio Licungo. Altiva, alheia aos gritos e improperios, ela permanece íntegra. A lama, com a qual o homem fora criado por Deus no Velho Testamento, de acordo com os ensinamentos cristãos, é a mesma que origina, ergue, molda e sustenta aquela que traz em suas mãos o poder de abrir o espaço para todas, afrontando apenas com o olhar as ideologias que cruzam seu caminho e se instituem como *status quo*: as práticas coloniais e a religião cristã. A imagem de sua intimidade que se refresca nas águas do rio fere o olhar de todas que se encontram acomodadas em sua subordinação feminina. Corpo, cor e olhar: uma tríade que fere a sociedade local e seus respectivos valores mais que qualquer arma mortal.

Raiva e espanto no mesmo sentimento. Bem-aventurado os olhos cegos, que jamais verão a cor do terror inspirado por esta mulher nua. Algumas mulheres protegem os olhos da imoralidade. Da infâmia. Olham para o chão. As profanas rogam pragas em grossos palavrões. As puritanas benzem-se e colocam a palma da mão sobre o rosto como um leque. Fazem de conta que não veem o que conseguem ver pelos interstícios dos dedos (CHIZIANE, 2010, p. 14)

Processo semelhante pode ser observado no romance do moçambicano João Paulo Borges Coelho (2007) *Campo de trânsito*. Na narrativa há uma mulher que todos os dias cultivava hortas e plantava pés de couve na protegida e fértil margem do rio. Diariamente a camponesa prisioneira do campo, era confrontada pelos guardas que arrancavam sua plantação e praticavam contra ela graves violências físicas e sexuais. Sua mão era constituída apenas pelos dedos indicador e polegar, formando uma espécie de pinça. Não tinha nome, denotando a invisibilidade identitária a que a mulher moçambicana fora submetida durante o período de dominação militar portuguesa. Em toda a narrativa “a mulher das couves” não pronuncia uma única fala e, em momento algum, abandona a sua suposta zona de proteção, a

margem do rio. Aí está o retrato da mulher moçambicana: a que atua no espaço limitado pelas fronteiras do lar e da moralidade, em silêncio, à margem, violentada e desprezada. Colada a ela está a ideia de uma Moçambique dominada, violentada e explorada pelo colonizador europeu. A diferença entre as duas personagens: Maria das Dores, que, munida de coragem, invade a margem exclusiva dos homens e afronta os valores coloniais estabelecidos; e a mulher das couves, cujo espaço é a margem, tem o seu lugar invadido e destruído pela presença colonial. A primeira se coloca como agente transformador da realidade comum à segunda.

Trata-se da Nação em sua dimensão política exercendo o seu poder de controle e unificação sobre o corpo feminino. O intuito seria alocar em comunidades nacionais indivíduos heterogêneos regidos pelas mesmas regras e pelas mesmas molduras sociais e culturais que legitimam os processos violentos e negam o assassinato de mulheres por seus companheiros ou familiares, sob a alegação de que não há distinção entre o feminicídio e assassinatos em geral. A partir de sucessivas negações equivocadas, o poder público constata que, não havendo feminicídio, não há necessidade de leis que combatam tais ações violentas e assim, o extermínio de milhares de mulheres em África e na América Latina, entre outras regiões do planeta, segue sem um combate efetivo. Alinhar todos os conflitos sem a devida distinção entre eles é atestar a impunidade no combate da violência contra a mulher.

Cremildo Bahule (2013) afirma em seu texto *Literatura feminina, literatura de purificação* que “a Nação na sua dimensão política, social e cultural, forja os corpos. E os corpos na sua dimensão sociocultural, constituem uma Nação” (BAHULE, 2013, p. 132). A louca do rio, em seu corpo de lama, dimensiona a nação moçambicana que se insurge veementemente em busca do que lhe fora tirado e reivindica seu espaço na margem exclusiva a poucos. Seu corpo de mulher negra é hostilizado por aqueles já dominados culturalmente e que não percebem que são irmãos no mesmo processo de subordinação: ela, mulher; eles, produtos do colonialismo. Todos unidos em um único processo de exploração, humilhação e negação identitária, engendrado por aqueles cujo objetivo era dominar as terras de Moçambique.

O corpo negro da mulher moçambicana seria, também, metáfora de nação onde o conquistador imprime, de forma violenta, sua escrita/dominação. Tradicionalmente miçangas e tatuagens desenhavam no corpo feminino sua aptidão para fertilidade, além de demonstrar sua sensualidade e configuram-se como marcas culturais, as quais definem e demarcam a identidade moçambicana. Para o colonizador, essas marcas são evidências de obscenidade e

paganismo, portanto, a fim de se alcançar a civilidade europeia, tal condição necessita ser aniquilada, para que haja espaço para civilização redentora dos colonizadores.

Nesse processo de dominação, a língua é o primeiro elemento a ser imposto aos autóctones. Na “cartilha” imperialista, é através da imposição de uma determinada língua e religião que se abre espaço para o estabelecimento dos costumes da nação que domina sobre aqueles que são dominados, já que, para os europeus, a cultura e os valores morais ocidentais são superiores aos das culturas autóctones. Assim, se estabelecem os estereótipos acerca dos colonizados pelos quais se consolidam os binarismos opositivos e deturpados entre europeus civilizados e os africanos sem civilização, necessitados de salvação.

[...] eles estabelecem o princípio de que o colonizado não é o semelhante do homem. Nossa força-tarefa recebeu a missão de transformar em realidade essa certeza abstrata; deu-se a ordem de rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior, para justificar o colono de tratá-los como bestas de carga. [...] Nada será poupado para liquidar suas tradições, para substituir suas línguas pelas nossas, para destruir sua cultura sem dar-lhes a nossa; [...] a vergonha e o temor vão fissurar o seu caráter, desintegrar a sua pessoa. [...]o resultado, nem homem nem besta, é o indígena. (SARTRE, 1961, p. 31-32)<sup>63</sup>

No processo de dominação e subordinação de povos não europeus são desconsiderados pelos invasores tudo que é nativo. Eles desprezam o fato de que a língua original de um determinado povo carrega consigo os elementos essenciais e estruturantes de um grupo social e que ela se constitui como a marca cultural de determinada comunidade, através da qual se imprime a identidade do grupo. Ao se apagar uma língua por meio de processos de dominação, elimina-se também todo o repositório cultural de uma nação, acumulado durante séculos. Esta seria a maior expressão definitiva de dominação. Na sequência apagam-se os costumes religiosos, as tradições culturais e, por fim, mas concomitantemente, apropria-se do território geográfico: “Do outro lado da fronteira, havia uma enorme variedade de territórios e raças, todas consideradas raças inferiores, dependentes, subalternas.” (SAID, 2011, p. 222).

O silêncio social no qual a mulher negra é arremessada denota intensa violência física e moral. Ele se torna uma representação da violência impingida ao continente africano quando seus habitantes se viram destituídos de sua língua originária, do poder de enunciação e da sua própria história em benefício da história contada apenas pela perspectiva de quem os domina. O apagamento cultural anula a identidade dos autóctones, transformando-os em seres

---

<sup>63</sup> Em 1961, Jean-Paul Sartre escreveu este texto para prefaciar a edição de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon.



amórficos, como se fossem apenas uma extensão do país que lhes obriga a tamanho sofrimento e humilhação:

Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote. Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. (FANON, 2010, p. 68- 69)

Este é o mundo em que a mulher negra moçambicana na época do domínio português estava inserida, tendo sua condição de subalternidade, inferioridade e silenciamento realçada pelo sistema colonial e cujo corpo, para os europeus, não passava de um objeto de deleite. Todavia, este corpo-nação já carrega suas tatuagens. São marcas que podem mudar a opinião de quem as vê e de quem as percebe, em uma clara abertura do corpo ao mundo. As marcas do corpo negro e nu, sobretudo, problematizam a ideologia colonialista que nega e inferioriza a cultura africana. Além disso, o corpo negro de Maria das Dores evidencia que a homogeneidade europeia e universalidade pretendida pelo colonizador em meio aos povos africanos como modelo civilizatório, é falsa.

Sua presença, bem como sua coragem, colocam em evidência, em equivalência e em equilíbrio os valores africanos perante os valores portugueses, promovendo o que Édouard Glissant (2005) nomeia de crioulização: “A crioulização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação ‘se intervalorem’, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura [...]” (GLISSANT, 2005, p. 22).

Logo, compreende-se que no corpo da negra africana encerra-se uma identidade visceralmente ligada à ideia de nação. O Estado procura policiar e cercear as ações deste corpo, para que o mesmo desempenhe sua função hegemônica com êxito. No entanto, há de se lembrar de que as identidades não são estáveis nem fixas e sua tendência é a de se opor aos processos homogeneizadores, a tendência é abrir-se à diversidade e “contaminar” o espaço de predileção de alguns. Novamente retoma-se Glissant (2005), que defende que as populações libertas do estigma da hegemonia colonial se abrem para os vários processos culturais e sociais, os quais contribuem na formação identitária de uma determinada comunidade. Nesse contexto, os resultados são imprevisíveis e nem por isso inferiores. De acordo com Glissant (2005) a imprevisibilidade é a marca da crioulização. Para Maria das Dores, sua presença promove a equivalência dos diversos valores culturais, ou seja, a crioulização. Para seus expectadores, a louca do rio promove a desordem e desafia as normas consolidadas.

Ali estava a heroína do dia. Protegida na fortaleza do rio. Num trono de água. Que venceu um exército de mulheres e colocou desordem na moral pública. Que desafiou os hábitos da terra e conspurcou o santuário dos homens (CHZIANE, 2010, p. 16)

Esse é o panorama que Chiziane pretende apresentar ao leitor, a fim de que ele compreenda o universo feminino moçambicano. A autora quer também estimular transformações na dura realidade por meio de suas protagonistas e, a partir do local cultural para onde foram arremessadas. Conhecer e compreender como se dão os vários processos de dominação e exploração da mulher nos mais diversos âmbitos sociais moçambicanos seria, talvez, o ponto de partida para mudança de perspectivas, alcance de novos paradigmas culturais e releitura dos já existentes. Em *Niketche: uma história de poligamia*, também é possível observar a violência contra a mulher como algo presente e corriqueiro entre as famílias, incapaz de causar, na lógica patriarcal, qualquer sensação de estranhamento. Toni se justifica para Rami:

– Sou um homem bom, Rami, há homens piores do que eu. Faço tudo bem feito. Ter muitas mulheres é o direito que tanto a tradição como a natureza me conferem. Nunca maltratei a Lu, bati nela algumas vezes, apenas para manifestar o meu carinho. Também te bati algumas vezes, mas tu estás aí, não me abandonaste para lugar nenhum. A minha mãe foi sempre espancada pelo meu pai, mas nunca abandonou o lar. As mulheres antigas são melhores que as de hoje, que se espantam com um simples açoite. (CHIZIANE, 2004, p. 284)

A citação acima se refere a um momento, já no final da narrativa, quando todas as mulheres de Toni o deixam para seguir seus próprios caminhos. Percebe-se que há uma legitimação dos processos violentos contra a mulher nas sociedades patriarcais através da desqualificação dos mesmos. Dessa forma, a violência e, logo, o feminicídio, têm sua gravidade reduzida e são colocados como parte inseparável do cotidiano dos casais, afinal, “todas levam alguns açoites”. O discurso apresentado no fragmento acima não é exclusivo a Moçambique ou África. Ele se estende e é comum a todos os lugares do planeta, reforçando mais uma vez o caráter universal da dor feminina descrita nos textos de Chiziane.

Ultrapassar os limites que demarcam o espaço social imposto há décadas requer muita ousadia e subversão. Afinal, são longos períodos de assimilações culturais que habituaram as mulheres a se situarem em um patamar social inferior, cuja falsa segurança fomenta o comodismo e a enganosa impressão de conforto. Esses processos de imposição e doutrinação

abafam os valores tradicionais africanos em que há compartilhamento de poder entre homem e mulher, maior igualdade entre ambos e institui, através de longos processos doutrinários e apagamentos culturais, que a única verdade preponderante e benéfica a todos é aquela incentivada pelo homem português.

Analisando as obras selecionadas para a confecção desta tese, é possível observar que em todas elas há a presença da mulher que subverte o seu lugar de submissão sem, no entanto, destruir a tradição, pois sua fala e representatividade não almejam o não tradicional. O que elas buscam são tratamentos e direitos equitativos entre os dois gêneros na construção de uma sociedade moçambicana mais justa e livre de violências. São personagens que traduzem a voz e a dor de milhares de mulheres nas mais diversas situações de humilhação e anulação identitária.

Ao olhar atentamente para essas personagens, percebe-se, ainda, que as mulheres destacadas por Chiziane são aquelas que não se adequam à realidade social e cultural imposta pelo mundo patriarcal e pelo mundo colonial, sem antes problematizá-los. Portanto, como elemento estranho, que não se encaixa nas engrenagens, elas despertam a reflexão e a sensibilidade do leitor. Por muitas não suportarem tamanho fardo advindo da força despreendida para desencadear a ação do confronto, algumas se entregam, ou são levadas à prostituição, à loucura, à depressão ou à morte.

É o caso de Maria das Dores que, para suportar os sucessivos estupros e o uso forçado de álcool e ervas que a mantinham dopada e cativa em poder de seu marido, encontra alívio desta relação conjugal tensa e violenta no devaneio próximo à loucura. Mesmo sob essas condições adversas, ela consegue fugir para os Montes Nampuli. Sua loucura transforma-se em um artifício com o qual rejeita todo o sofrimento que lhe é imposto, ao mesmo tempo que remete à representação da resistência feminina em Moçambique na luta por transformação do patriarcado, por mais dignidade e respeito dentro dessa sociedade.

Algumas dessas lutas antecedem a independência do país, como a greve de Búzi, em 1947, que reuniu cerca de 7000 mulheres, que se recusavam a trabalhar nas plantações de algodão. Como reivindicação, exigiam a isenção do trabalho para as mães com crianças de até quatro anos e para as grávidas. Grupos femininos situados mais na parte urbana de Moçambique também marcaram essa tentativa de transformação do patriarcalismo. Estudantes das cidades de Maputo e Xai-Xai estimularam a luta das mulheres pela independência de Moçambique. Atualmente, os grupos ligados a lutas femininas questionam o neocolonialismo, a globalização e o papel exercido pelas mulheres nessas estruturas.

Hoje, embora haja participação feminina efetiva em postos governamentais, ainda há muito a conquistar, visto que 51,8% da população moçambicana é constituída por mulheres. Desse montante, 37,5% é formado por mulheres analfabetas, o que direciona este grupo ao desemprego ou ao trabalho informal. Apenas 3,9% das mulheres têm acesso ao emprego formal. A maior parte das que compõem a estatística total realiza trabalhos agrícolas ou atuam em trabalhos que fornecem pouca segurança. As mulheres também enfrentam sérios problemas de saúde. Além de conviverem com enfermidades que afligem o país em geral, ainda encontram problemas relacionados à maternidade, à vida sexual e reprodutiva e à SIDA/AIDS.<sup>64</sup>

A designação de “a louca do rio” pauta o conceito de insanidade nos parâmetros científicos europeus que traçam a fronteira entre o que é próprio do campo da razão e o que é típico do campo da loucura. É, portanto, uma construção científica ocidental que decide o que é e o que não é dotado de razão, exercendo, mais uma vez, a habilidade eurocêntrica de ditar o que deve ser excluído a partir de sua crença de verdade.

Assim, em algumas regiões de Moçambique, prevalecem entre a população, principalmente nas áreas em que houve forte presença do colonizador europeu, determinados valores éticos, morais, raciais e de gêneros, que excluem aqueles e aquelas que não se encaixam nos parâmetros estabelecidos pelo Ocidente, ou seja, definem os valores para que o indivíduo seja considerado cidadão de bem, dotado de razão. A professora Enilce do Carmo Albergaria Rocha, em sua tese de doutorado, *A utopia do diverso: o pensamento glissantiano nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto* destaca a seguinte citação de Glissant (1981) em que o teórico traça uma definição do que seja o ocidente enquanto projeto de dominação: “O Ocidente não está situado no Oeste. O Ocidente não é um lugar, e, sim, um projeto” (GLISSANT, 1981, p. 12 *apud* ROCHA, 2001, p. 25), que se realiza nos países colonizados em África, Ásia e América Latina.

É um discurso utilizado para exercer o poder de uns e punir outros, evitando que se estabeleça a pseudo desordem na ordem social estabelecida. Em a *História da loucura*, Michel Foucault (1978), por meio de suas observações, analisa como as pessoas que não se enquadravam em um determinado comportamento social eram consideradas loucas, expondo

---

<sup>64</sup> Os dados foram retirados de Nawey.net – Movimento Feminista em Moçambique (Grupo de Trabalho de Moçambique). Trabalho realizado no Master de Empoderamento e Liderança nos Projectos de Desenvolvimento, enquadrado no projeto10-cap1-0863 “Mulheres Jovens, Empoderamento e Desenvolvimento na África Subsaariana”, co-financiado pela Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento e executado pela Fundação Mulheres. Este documento foi realizado com o apoio financeiro da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID) em outubro de 2011.

o poder em julgar e determinar quais eram as atitudes “normais” e aquelas outras que colocavam em ameaça a razão iluminista europeia.

Pois o problema real é exatamente o de determinar o conteúdo desse juízo que, sem estabelecer nossas distinções, expatria do mesmo modo aqueles que teríamos tratado e aqueles que teríamos preferido condenar. Não se trata de localizar o erro que autorizou semelhante confusão, mas de seguir a continuidade que nosso atual modo de julgar rompeu. (FOUCAULT, 1978, p. 124)

Para Foucault (1978), a loucura é uma ameaça para a ordem do medíocre mundo dos homens. Maria das Dores, a deusa de ébano e lama, é a encarnação dessa ameaça ao mundo patriarcal: “há mensagens de perigo escondidas nas linhas nuas do corpo.” (CHIZIANE, 2010, p. 15). O objetivo não é destruir o mundo regido unicamente por leis e lógica patriarcais, mas transformá-lo e, por conseguinte, transformar a sociedade abrigada por ele.

A suposta loucura de Maria das Dores é, na verdade, o saber que os demais ignoram. Por isso, todos naquele lugar à margem do rio Licungo nomeiam, inicialmente, a personagem como a “louca do rio”. Por que não a “sábua do rio”? Sua visão, além dos limites sociais impostos que a credenciam como uma sábua, assusta aqueles que desconhecem o processo de dominação em que estão imersos. Em a *Ordem do discurso*, Foucault afirma:

[...] o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros [...] pode ocorrer também, em contrapartida, que se lhe atribua, por oposição a todas as outras, estranhos poderes, o de dizer uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber. (FOUCAULT, 2008, p. 11)

Logo, é mais cômodo condenar a mulher à loucura do que se unir em sua luta pela transformação necessitada: “[...] a loucura fascina porque é um saber. É saber, de início, porque todas essas figuras absurdas são, na realidade, elementos de um saber difícil, fechado, esotérico.” (FOUCAULT, 1978, p. 26).

Ao analisar a sabedoria/loucura de Maria das Dores, conclui-se que, na verdade, as loucas são aquelas que acusam a mulher à margem do rio exclusiva dos homens por sua ousadia. As outras mulheres naquela cena estão apegadas a si mesmas e aos conceitos de verdade e justiça, como peças do mundo patriarcal:

o apego a si próprio é o primeiro sinal de loucura, mas é porque o homem se apega si próprio que ele aceita o erro como verdade, a mentira como sendo a

realidade, a violência e a feiura como sendo a beleza e a justiça.  
(FOUCAULT, 1978, p. 30)

Maria das Dores ameaça a ordem social estabelecida, obriga a todos, sem se intimidar, a reler e a compreender a situação de subordinação em que todas estão envoltas; não inimigas, mas aliadas unidas em um único elo.

Em Maria das Dores também se enxerga Paulina Chiziane que, por inúmeras vezes, teve suas produções literárias rotuladas como inferiores, justamente porque tocam em assuntos nevrálgicos e ainda não resolvidos na sociedade moçambicana. Esse fato é confirmado pelas insistentes colocações proferidas por alguns em seu país, chamando-a de louca, portanto, a ela não se deve dar créditos nem ao menos perder tempo em escutar suas “histórias desnecessárias”. É a convergência da escritora em várias de suas personagens que, ao não suportarem a violência a elas imposta, bem como a tentativa de silenciamento de suas vozes sofridas e descredenciamento de suas palavras, não lhes resta mais nenhuma saída, a não ser o escape pela loucura: enlouquece-se para não morrer afogada em suas próprias angústias. A escrita é o escape de Paulina Chiziane.

A loucura passa a ser uma estratégia de resistência, pois, para muitos, o melhor seria que as contadeiras de estórias desaparecessem com seus barulhos atordoantes, que têm o poder nefasto de conscientizar milhares de outras mulheres sobre a força de que elas são imbuídas no processo transformador da sociedade. Neste ponto, faz-se necessário se ater ao conceito de loucura desenvolvido ao longo dos séculos para, assim, tentar compreender os processos presentes nas obras de Paulina Chiziane.

Desde a Antiguidade, o fenômeno da loucura desperta grandes reflexões nas áreas da ciência e na sociedade. Durante o Renascimento, na Europa, os manicômios surgiram para substituir os antigos leprosários, uma vez que esta doença já havia sido controlada. Ali se encarceravam todos aqueles que não se adequavam às regras de uma sociedade específica, entre elas estavam os considerados desvios morais. Inúmeros estudiosos vêm, ao longo dos séculos, se debruçando sobre esse assunto a fim de compreendê-lo e buscar soluções. Entre eles, citam-se Descartes, Foucault e Derrida como grandes filósofos que se dedicaram à análise do fenômeno da loucura. O segundo defende que a loucura habita no interior do espaço moral da exclusão (FOUCAULT, 1978, p. 12). O primeiro afirma que apenas o sujeito pensante, racional é o detentor da verdade: “penso, logo existo”. Os loucos estão fora do campo da razão, assim, não podem proferir a verdade (BIRMAN, 2010). Já Derrida aponta que loucura e razão são indissociáveis (NASCIMENTO, 2017, p. 148).

Foucault (1978) afirma que a loucura fascina a humanidade porque é um saber, mas uma espécie de saber proibido e que o louco geralmente toma lugar no centro das encenações. Na Idade Média, muitas vezes esse papel era destinado ao bobo da corte, para lembrar a cada um a sua incômoda verdade, portanto, o louco seria o detentor da verdade, aquele que, em meio a seus delírios, diz a verdade secreta ocultada a todos. É uma espécie de voz da consciência, que expõe as transgressões morais de um indivíduo sem o risco do silenciamento.

[...] a loucura não está ligada ao mundo e as suas formas subterrâneas, mas sim ao homem, as suas fraquezas, seus sonhos e suas ilusões. [...] Ela (a loucura) desemboca, portanto, num universo inteiramente moral. [...] É também ao moral, que pertence a loucura do justo castigo. Ela pune, através das desordens do espírito, as desordens do coração. Mas tem outros poderes: o castigo que ela inflige multiplica-se por si só na medida em que, punindo, ele mostra a verdade. [...] A loucura, nessas palavras insensatas, que não se podem dominar, entrega seu próprio sentido; ela diz, em suas quimeras, suas verdades secretas [...] (FOUCAULT, 1978, p. 29, 30,44)

Outro aspecto da loucura é descrito pelo professor Evandro Nascimento em seu texto “O debate Foucault e Derrida: razões ou desrazões do pensamento”. Nascimento (2017) aponta que, para pensar o fenômeno da loucura não se pode abandonar o conceito de alteridade. No pensamento clássico, tudo que era diverso e não representasse o raciocínio puro era lançado para a zona da exclusão. Logo, lançava-se para esta região do abandono tudo que não se adequava aos modelos estabelecidos e excluía-se a alteridade.

As loucas presentes nos romances de Chiziane têm papel preponderante dentro das narrativas por dizerem outras verdades, além das já instituídas, e agirem de maneira a não serem silenciadas. Protegidas pelo não lugar da loucura, não se calam, não podem ser responsabilizadas por atos nefastos, justamente por não responderem por si. Se negam a se esconderem em cozinhas e quartos escuros e a aceitarem o estigma de serem consideradas como a parcela familiar que deve ser afastada dos olhares estranhos por causar vergonha. É um elemento estranho dentro da própria estrutura familiar adaptada a leis e costumes patriarcais. Desse modo, protegidas pela suposta insanidade, não têm receios de dizer o que vai na alma feminina. É o mundo silenciado, negligenciado e descredenciado falando as verdades sob perspectivas distintas e variadas. É a voz moçambicana abarcando a variedade feminina existente no país.

Na literatura, assim como no teatro, é necessário fingir-se louco, saber ser louco para entrar na pele do louco e lhe dar voz, veicular sua fala incoerente que a todos incomoda. (NASCIMENTO, 2017). Assim procede Chiziane, que usa o estigma social da insanidade



para alçar questionamentos e apresentar seus próprios sofrimentos, vivenciados em sua trajetória de reconhecimento literário dentro de Moçambique. A sua voz, à luz da sociedade patriarcal, não passa de murmúrios inconvenientes que não merecem ser ouvidos. Assim, suas personagens loucas falam por ela. É um “dar a voz” recíproco: Paulina, por meio de seus diversos narradores, fala pelas personagens e as personagens falam por Paulina. Juntas, elas falam pela mulher moçambicana subjugada e silenciada.

Morte e loucura são dois eventos antagônicos e, ao mesmo tempo, muito próximos. A morte, quando referente a indivíduos que podem trazer a desordem à ordem estabelecida, lança o indivíduo para o vazio, tirando-o do campo de visão dos demais. A loucura, ao contrário, expõe o que há no indivíduo sem as máscaras sociais e que, muitas vezes, é considerado como a personificação do mal. Entretanto, essa visão sobre a morte como a entidade que lança o indivíduo para o vazio e para o esquecimento, não se verifica na personagem Wusheni de *Ventos do apocalipse*. Wusheni é a filha de Minosse e do polígamo Sianga. Ela fora prometida a um homem mais velho em troca de seu lobolo, que seria pago a seu pai. Wusheni rejeita a escolha do pai e decide viver seu amor com o jovem Dambuza. Sua trajetória na narrativa se encerra quando ela é assassinada por seu irmão. O ato é duplo e simultâneo: Wusheni recebe a facada mortal ao mesmo tempo que desfere uma facada em seu irmão. A morte de Wusheni não se configura como vazio e apagamento, como dito anteriormente, mas uma estratégia de resistência e luta contra as leis machistas que ferem a dignidade da mulher.

Processo semelhante ocorre em *O sétimo juramento* com Cláudia, a amante de David. Sua morte também não reflete silenciamento, mas expõe a hipocrisia que reina no mundo patriarcal e machista e que não estabelece a imagem de um homem bem-sucedido, sem que haja a presença de uma amante. A morte de Cláudia expõe o duplo adultério de David, a saber: o relacionamento extraconjugal com a secretária, aos moldes ocidentais, e a pedofilia ancorada na prostituição de crianças e adolescentes, quando David compra uma menina virgem na casa de prostituição. Cláudia é o elemento desestabilizador desta fatídica ordem social. Assim como os loucos, deveria ser silenciada, ou aniquilada para que tudo permanecesse dentro do modelo estabelecido, o que se dará, no romance, com a sua morte.

As ações que ferem a dignidade e os direitos femininos ganham destaque nas obras de Chiziane e expõem ao leitor o desnudamento das relações que permeiam as diferentes sociedades. É o discurso de Paulina Chiziane alçando-se a uma proporção universal. Essa transcendência não se configura como vetor homogeneizador nem como um silenciador de diversidades, mas como um evento típico da sociedade contemporânea moçambicana,

transposto para a ficção literária. Com isso, a autora explicita em palavras as agruras pertinentes a grande parte das mulheres em diversas partes do mundo.

Outro importante fator que aqui se destaca é quanto ao local para onde Maria das Dores, em meio a seus devaneios, foge: os Montes Nampuli. De acordo com a tradição oral moçambicana, os Montes Nampuli constituem o centro do mundo, o lugar onde toda a criação teve início. O espaço do equilíbrio natural, da segurança, situado na região Norte do país, na Zambézia e que teria sido gerado em um ovo de perdiz, o que inspirou o título da obra. Nessa região, aproximadamente 69% da população é atingida pela pobreza, principalmente mulheres e crianças que vivem na zona rural<sup>65</sup>.

Maria das Dores, ao buscar refúgio e segurança em uma região onde grande parte das mulheres se encontra em uma situação econômica frágil, denota uma atitude de loucura perante a perspectiva ocidental e machista que vigora em seu país. Contudo, ela necessita do contato com a gênese criadora que remete ao tempo anterior à colonização, antes que os homens ocidentais roubassem o domínio das mulheres. Somente o resgate da cultura e dos valores tradicionais moçambicanos é que poderiam reativar suas energias para empreender a busca pelos filhos perdidos. Mesmo sendo resgatada por soldados do império, tratado o corpo e suas feridas, Maria das Dores continua sendo considerada louca, o que lhe permitirá invadir e recuperar a margem do rio Licungo dominada por homens.

Erguer Maria das Dores como uma rainha exatamente na margem do rio Licungo não foi coincidência. Este rio é estratégico em Moçambique, pois ele liga as regiões de Nampula e Zambézia e deságua no mar. Nampula está localizada no interior da região Norte de Moçambique e é também conhecida como a Capital do Norte. Durante a colonização, foi referência para os militares portugueses que lutaram na guerra colonial. Zambézia também se situa no interior de Moçambique e durante a colonização sofreu com o domínio dos portugueses. Os Montes Nampuli estão nesta região. As duas regiões são marcadas por conseguirem recuperar o domínio de seus territórios das mãos dos portugueses, além de serem regiões em que predomina a herança pela matrilinearidade.

A saída para o mar faz do rio Licungo um transportador dos ares de libertação do domínio colonial e da condição de igualdade da mulher típica dessa região, que é antagônica à situação das mulheres do Sul. Assim, compreende-se a importância do domínio de suas margens e de suas águas reservadas única e exclusivamente para os homens, bem como para a manutenção e perpetuação do *status* machista e patriarcal vigente em boa parte do país e

---

<sup>65</sup> Fonte: CMI Relatório. Políticas de Género e Feminização da Pobreza em Moçambique

ratificado pela colonização. Sob o domínio masculino, as águas desse rio são, provavelmente, represadas, metaforizando o enclausuramento dos ideais de igualdade de gênero e emancipação feminina. As águas não alcançarão, portanto, a vastidão dos mares e dos oceanos. Logo, não espalharão as boas novas femininas por todo o planeta.

A loucura de Maria das Dores revela a dimensão da importância de sua suposta insanidade no contexto social da mulher. Ela emerge das águas e da lama, materiais que carregam as representações culturais tradicionais abandonadas e enterradas no fundo do rio pelas convenções coloniais e patriarcais e com elas afronta a suposta razão que se impõe sobre a sociedade atual.

Sua mãe, Delfina, também inconformada com a situação social e econômica em que vive, desde o início da narrativa exerce seu poder de manipulação ao persuadir José dos Montes a se tornar um assimilado, cuja principal função era entregar seus irmãos moçambicanos para os portugueses. Para melhor compreensão das relações sociais e culturais que serão tecidas no romance em análise, faz-se necessário abrir um parêntese na análise literária do texto de Paulina para discutir, brevemente, a questão da assimilação em Moçambique, seus conceitos, ideias, políticas envolvidas e como o governo português utilizou este elemento como peça preponderante no quebra-cabeça da dominação e expansão colonial em África.

Antes de tudo, porém, torna-se necessário acentuar que os propósitos da coroa portuguesa em seus domínios coloniais estavam alicerçados no enriquecimento e fortalecimento do império. Para isso, houve exploração econômica e exclusão política da maioria da população negra, habitante das colônias. Essas práticas eram todas legalizadas e justificadas pela supremacia racial e moral dos portugueses, distanciando-os dos colonizados (THOMAZ, 2012). Durante o período colonial, o que se observa é que a administração portuguesa era muito frágil, visto que Portugal não detinha tantos recursos financeiros, como as potências colonizadoras França e Inglaterra, por isso a manutenção do Estado ultramarino acabava comprometida nas colônias. A fim de compensar as falhas na administração, havia uma intensa criação de leis portuguesas em relação aos colonizados. Embora nelas estivessem registrados benefícios e direitos outorgados às populações nativas, quase sempre esses benefícios eram utilizados para favorecer os interesses portugueses, o que acabava gerando um abismo entre as leis coloniais e as práticas coloniais (FARRÉ, 2015).

Entre essas leis, estava o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique e que, entre outras determinações, estabelecia no Capítulo III, Art. 56 as seguintes exigências:

Art. 56º - Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.

Parágrafo 1º - A prova dos factos referidos no corpo deste artigo far-se-á pelas formas previstas nas leis, mas os requisitos das alíneas b), c) e d) podem também provar-se por certificados dos administradores dos concelhos ou circunscrições onde o indivíduo tenha residido nos últimos três anos. (Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954)

A partir da leitura atenta do estatuto acima, torna-se preponderante salientar algumas palavras que compõem um campo semântico voltado unicamente para a inferiorização dos moradores das colônias em oposição ao lugar de superioridade dos europeus. Ao exigir “bom comportamento” e boa ilustração e hábitos, o estatuto frisa a condição em que o colonizado é colocado pelos colonizadores: selvagem e sem civilização. Paulatinamente, o conjunto de leis dizima a cultura e os hábitos tradicionais africanos, ao utilizar como estratégia o ato de transformar em leis o preconceito racial que está na base do colonialismo. É dessa forma que o Estado define o conjunto de regras que vigorará. De acordo com os processos jurídicos julgados por leis produzidas pelo Estado português, depreende-se que elas são consideradas verdadeiras e inquestionáveis, portanto, devem ser obedecidas por todo aquele que deseja ser um “cidadão de bem” e receber os benefícios da nação portuguesa.

Fica então explícita a distinção que os colonizadores faziam entre os que eram considerados portugueses e os que eram considerados moçambicanos. O colono português era reconhecido como o civilizado e detinha o carácter de cidadão. Já os moçambicanos que não abriram mão de seus costumes e tradições, nomeados pelos portugueses de indígenas<sup>66</sup>, de acordo com a perspectiva dos colonizadores europeus, eram os sem civilização e, portanto, necessitavam ser tutelados pelo Estado português. Enilce Albergaria do Carmo Rocha, em sua

---

<sup>66</sup> Indígenas: súbditos portugueses, submetidos à protecção do Estado português, mas sem fazerem parte da Nação, quer considerada como comunidade cultural (visto faltarem-lhe os requisitos de assimilação de cultura) quer como associação política dos cidadãos, (por não terem ainda conquistado a cidadania). (CAETANO, 1953, p. 23).

tese de doutorado: *A utopia do diverso: o pensamento Glissantiano nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto* (2001) faz a seguinte afirmação.

A ideologia colonial tornou pejorativo o conceito de “tradição” e de “tradicional”, que passaram a designar comunidades atrasadas quando comparadas às sociedades capitalistas desenvolvidas. Ainda hoje, tais termos designam modos de vida e costumes, hábitos, maneira de ser e de pensar, julgados pelas sociedades modernas como “ultrapassados” e característicos de sociedades que “não passaram” ainda “pelos processos de modernidade”. (ROCHA, 2001, p. 266)

Entre esses binarismos característicos do processo colonial surge a figura do assimilado. Para a coroa portuguesa, os assimilados eram os moçambicanos que, ao adotarem o modo de viver dos portugueses, superaram a condição de indígena e tornaram-se cidadãos portugueses civilizados.

Contudo, a condição de assimilado representa uma tensão entre as classes dos portugueses e dos moçambicanos considerados como indígenas. Apesar de possuírem o título de cidadão português, os assimilados jamais seriam reconhecidos completamente como tal pelos colonizadores, pois esses se consideravam cidadãos por origem e tradição e viam àqueles apenas como indivíduos que, na tentativa de se igualar aos colonizadores, procuravam imitá-los em todos os aspectos. Em contrapartida, os assimilados, por deterem a cidadania portuguesa, se viam como superiores aos indígenas. Era a lógica da colonização portuguesa refletida nos assimilados e reproduzida por eles junto ao restante da população autóctone. Assim sendo, conclui-se que:

Os assimilados seriam os indivíduos que, por viverem nas cidades, estariam já dando mostras de uma forma de vida mais próxima à portuguesa: no uso da língua, na aceitação da vida cristã, na assunção do trabalho diário como forma de sustentar a família e na obediência às leis do governo, como as que se referem ao pagamento de impostos, ao serviço militar etc. Assim, a condição de assimilado seria a fase intermédia através da qual um indivíduo africano transitava da condição de indígena à de cidadão. (FARRÉ, 201, p. 204)

No contexto da colonização, três categorias ficaram bem marcadas: os colonos portugueses, aqueles que realmente detinham o poder de dominação, portanto, os agentes; os indígenas, sobre quem se voltavam todos os processos de dominação e exploração e os assimilados, aqueles que, como reprodutores do sistema colonial, tornaram-se produto do Estado português: os assimilados “são ‘produtos’ da sociedade colonial, na medida em que o

Estado, por meio de seus dispositivos jurídicos e burocráticos, assim os classificou [...]” (MINDOSO, 2017, p. 26).

Como recompensa por terem abandonado sua cultura tradicional e adotado a postura portuguesa, os assimilados tinham acesso à educação escolar formal portuguesa, detinham emprego remunerado e não estavam sujeitos ao trabalho compulsório. Algumas de suas profissões estavam ligadas ao trabalho burocrático da administração das províncias, embora dificilmente alcançassem uma posição de chefia. Moravam em casas de alvenaria em bairros próximos ao centro das cidades, o que também se tornou um espaço de marcação social, racial e econômica. No centro da cidade habitavam os colonos portugueses e nas periferias distantes, os indígenas (MINDOSO, 2017).

Por fim, destaca-se que o assimilado era aquela figura que transitava entre os dois mundos existentes no sistema colonial: frequentar as escolas, clubes e bairros destinados aos portugueses não os impedia de procurarem os curandeiros, falarem suas línguas originais em ambientes mais reservados e, em alguns casos, aceitarem o casamento por lobolo. “[...] o assimilado tinha uma identidade que transitava entre os dois mundos, acabando por se vislumbrar um processo de construção de representações e identidades específicas que poderemos resumir na ideia de “cultura dos assimilados”. (MINDOSO, 2017, p. 28).

Ser um assimilado, para muitos, representava participar de um mundo em que benefícios sociais e econômicos eram garantidos. Ainda em sua tese de doutorado, Rocha (2001) afirma:

Em Moçambique, somente as elites que o colonialismo português também utilizou como colaboradoras no funcionamento de seu sistema opressor, tiveram acesso à educação, e assimilaram, através dela, os valores da cultura portuguesa e da cultura ocidental portuguesa.

Do mesmo, a teoria da assimilação exibia e impunha a imagem lusitana, refletida no espelho de narciso, como ideal a ser perseguido pelas populações africanas. (ROCHA, 2001, p. 267-268)

Chiziane aponta em *O alegre canto da perdiz* esse sistema que inebria Delfina, mulher analfabeta, portanto, facilmente seduzida pelas benesses do mundo colonial por desconhecer o verdadeiro poder destrutivo de tais benefícios. Por ser mulher negra africana e sem novas perspectivas econômicas e sociais, busca modificar sua condição de pobreza através da relação amorosa com o português Soares e conceber os tão sonhados filhos “mulatos”, que ela, enganosamente, acredita serem superiores aos filhos negros africanos e que a levaria para o interior da tão almejada realidade do império português.

Um dia terei uma casa destas, eu juro. Nesta vida, eu serei alguém. O coração de Delfina constrói cidades de néon. Com muita comida e muito vinho. No seu sonho é senhora e habita uma cidade de pedra. Com vestidos de renda. Criados tão pretos como ela que tratará como escravos. Um marido branco e filhas mulatas, a quem irá pentear os cabelos lisos e amarrar com fitinhas de seda. Terá a grandeza das sinhás e das donas, apesar de ser negra ela sente. Receberá favores do regime. As mulheres negras que casam com brancos sobem na vida. Comem bacalhau e azeitonas, tomam chá com açúcar, comem pão com manteiga e marmelada (CHIZIANE, 2010, p. 82)

A reprodução da segmentação racial que permeia as relações entre colonos, indígenas e assimilados se encontra estampada no fragmento do romance. O desejo de Delfina era pertencer ao mundo colonial e desfrutar de suas luzes, suas comidas e bebidas. A oposição colonial está explícita ao dizer que, para marido, deseja um homem branco. Ao negro resta o posto de empregado tratado como escravo. No sonho de Delfina, vê-se, mais uma vez, a representação de parte da sociedade moçambicana desprovida da percepção de sentimento comunitário. São todos negros explorados, violentados, engendrados no mesmo dilema social, cultural e econômico, mas inativos perante a realidade, sucumbem ao império quando não se unem em solidariedade no empreendimento da luta social e política, que seria uma das poucas possibilidades de se agregar homens e mulheres negros em busca de uma sociedade livre e mais isonômica.

O que prevalece, no entanto, é o desejo de ascensão social e é sobre esse sentimento que o projeto de colonização ganha energias para se desenvolver. Enquanto colonizadores seduzem moçambicanos com as miragens do mundo português, ao mesmo tempo desestabilizam os grupos cuja potencialidade poderia abalar as estruturas do sistema dominador e, talvez, dar outro desfecho ao processo de independência, tornando-o menos cruel.

Individualizaram os membros de uma determinada sociedade em seu desejo de ascensão social e busca de melhores condições de vida, para que a luta conjunta não acontecesse. Fizeram os colonizados acreditarem que a hierarquia racial apregoada pelo Estado português – cujas diretrizes os designavam como superiores a todos e os mestiços superiores aos negros – era única e verdadeira. Assim se deu o projeto de colonização na efetivação do domínio dos povos africanos.

Em Delfina está o desenho dessa estrutura cruel e dominadora. Antagonicamente, nela também está registrada a luta empreendida por inúmeras mulheres negras africanas para escaparem da condição social e econômica a que muitas são condenadas a viver. Com a



predestinação comum àquelas que veem nos enlaces conjugais com portugueses a possibilidade de ascensão econômica e social, Delfina encerra seus dias em uma casa de prostituição que outrora fora seu antigo lar.

A trajetória do lar Moçambique invadido, explorado e abandonado por estrangeiros portugueses em cujas mentes residia apenas o desejo de dominação e enriquecimento, culmina na sangrenta guerra civil alimentada pelos partidos RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). Uma guerra que levou o país quase à destruição total<sup>67</sup>. Apesar da trajetória assumida em *O alegre canto da perdiz*, Delfina, mãe de Maria das Dores, também traz a ousadia como uma de suas principais marcas identitárias. Ela desafia o estranho, confrontando-o e questionando-o em sua suposta supremacia em invadir, usar e abandonar. Ela se torna uma ameaça ao *status* estabelecido, pois transgredir regras e ultrapassar limites impostos. Somente a extinção desses seres subversivos poderia trazer o equilíbrio moral para a sociedade colonial.

Delfina, sabes quem sou? Sabes porque estou aqui? Fui pago para vingar a tragédia do Soares. Fazer-te desaparecer da superfície da terra, depois da tortura. Cobrar o preço da tua ousadia. Desafiaste os pretos, desafiastes os brancos. Tens que morrer para moralizar a sociedade (CHIZIANE, 2010, p. 247)

Delfina, aquela que desafiou as regras do estrangeiro, portanto, louca; Maria das Dores, a louca do rio. Mãe e filha: ambas com atitudes adversas, voltadas para a mesma direção, que é desestabilizar as estruturas do mundo colonial e patriarcal. Perante a realidade avassaladora em que estão inseridas, tais atitudes são consideradas loucura, pois, em meio à perspectiva social inerente ao colonialismo, apenas os desajustados e aqueles que não se enquadram às regras sociais estabelecidas é que possuem coragem suficiente para atravessar fronteiras e desafiar as verdades absolutas.

Em *Ventos do apocalipse*, o mesmo fenômeno da loucura que cerceia a vida das figuras femininas de Chiziane se repete com Minosse, a última esposa de Sianga. Ela não é a mais bonita das esposas. Aparentemente submissa, mas Chiziane dota Minosse com o poder da palavra, para que fale pelas mulheres do romance e pelas mulheres moçambicanas da vida real. Nela, os órfãos confiam, pois a velha sabe das coisas. Mais uma vez, a autora apresenta a sabedoria imbricada com a loucura, como se fossem duas faces da mesma moeda. A loucura, em si, também apresenta outras duas facetas. A primeira seria uma espécie de salvo conduto

---

<sup>67</sup> A guerra civil de Moçambique será tratada na próxima seção.

para enunciar verdades difíceis de serem aceitas. A segunda face se refere ao fato de a insanidade ser utilizada pelos detentores do poder como estratégia de silenciamento das vozes incômodas. Por meio do descredenciamento de quem fala, aqueles atingidos pelo discurso da pseudo louca, anula e silencia as vozes opositoras.

Quando os mantenedores do poder referendam alguém pela via da loucura, na verdade, eles afirmam que o discurso do referendado não deve ser considerado e que o mesmo não tem validade, pois tais palavras situam-se à margem do que é estabelecido como razão. Minosse, a velha que conta histórias, ensina os segredos da terra, como é típico aos mais velhos da comunidade. Ela tem o conhecimento de que o tempo muda e, talvez, por saber desta efemeridade do tempo, é uma das poucas que sobrevive até o final da narrativa. Minosse enlouquece por não suportar as agruras do cotidiano da mulher moçambicana que vivenciou durante a guerra civil, como está descrito neste trecho:

Os aldeões abandonaram-na na sua loucura sem uma palavra de despedida. Ela permanece olhando os pássaros até ao fenecer do dia e enxerga o entardecer com pavor. Murmura preces. Minosse pede a Deus para conservar o Sol sempre no auto. [...] Ela tem medo da noite e dos seus mistérios. Desespera-se. Chora como uma criança. Uma mão amiga a segura e leva-a a sua habitação. (CHZIANE, 1999, p. 204-205)

Outra personagem desse mesmo romance, que também se entrega à loucura é Emelina. A ousadia também é sua marca: “Era altiva, fogosa e de ambição desmedida. Obrigou que ficassem de joelhos todos os homens que a quiseram desposar [...]” (CHZIANE, 1999, p. 243). A primeira característica de Emelina que denota ousadia é o fato de assumir seu desejo sexual, pois, em uma sociedade patriarcal, o desejo feminino é associado à ideia de pecado, imoralidade, além de se relacionar com a questão do controle do corpo feminino já tratado anteriormente neste trabalho.

Em um momento posterior, o desejo de Emelina se dá por um homem estrangeiro que chega a sua aldeia em um cavalo dourado. O fato de o homem ser um estrangeiro já causa estranhamento na comunidade, porque a imagem do estranho é aquela que também desestabiliza a rotina de uma comunidade. É aquele que carrega consigo a concepção de que pode ameaçar a segurança dos que o recebem e, com isso, revela a intolerância e o medo existente em um determinado grupo. (SAID, 2005, p. 43). O estrangeiro é casado e polígamo. Emelina é casada e com três filhos. Vê em seu esposo e em seus filhos o obstáculo para concretizar o desejo avassalador pelo estranho do cavalo dourado. Do primeiro, seria fácil se desfazer pela via do divórcio. Já os filhos, não enxergava outra saída, a não ser a morte. E foi

o que ela fez: trancou os filhos em casa no momento em que a aldeia era atacada por um grupo inimigo e incendiou a moradia com os três pequenos em seu interior. Descoberta a farsa, Emelina é abandonada pelo príncipe do cavalo dourado e o final, para quem tanto ousou, é o mesmo das demais personagens citadas – a loucura: “A Emelina é mesmo louca [...] ela é desmiolada, é estranha, esquisita, é melhor deixá-la no seu mundo. De resto, só viria manchar o ambiente.” (CHIZIANE, 1999, p. 245, 262).

Toda a história é contada como se fosse uma ‘estória’ remontando a tradição oral: “A história que vou ouvir é contada a de todos os tempos, karingana wa karingana. Mas a tradição está quebrada, os tempos mudaram, os contos já não se fazem ao calor da fogueira.” (CHIZIANE, 1999, p. 240). A história de Emelina retoma a realidade das mulheres repetida por anos a fio, mas agora possui desfechos diferentes, pois os tempos mudaram. Outro elemento definidor na composição das quatro personagens (Maria das Dores, Delfina, Minosse e Emelina) é o referente à mudança dos fatos no decorrer do tempo. Todas elas diversas e com ações distintas, até mesmo opostas, mas com uma marca em comum: a ousadia em transpor os limites considerados normais pelo mundo patriarcal. Cada uma em seu tempo e com seu discurso, afronta a opressão feminina.

A análise aqui realizada não trata do caráter moral contido nas ações das personagens. O objetivo é perceber como, literariamente, a romancista reúne as mais diversas mulheres para falar de um elemento comum a todas: a dor de ser mulher em um mundo que, constantemente, enxerga a figura feminina como uma ameaça. Eis a universalidade contida nos romances de Chiziane: não a universalidade homogeneizante ou redutora, mas o reconhecimento e a exposição da dor feminina e que leva à morte milhares de mulheres em toda a parte do mundo.

Também no romance *Niketche: uma história de poligamia*, Rami, figura feminina que agrega as demais mulheres da narrativa, quase enlouquece devido ao sofrimento impingido pela vivência ao lado do marido poligâmico e pela imposição dos costumes oriundos de uma sociedade patriarcal. No romance *O sétimo juramento*, a esposa de David, Vera, enfrenta o esposo para salvar a família e, durante boa parte do enredo, ela mesma passa a não confiar em sua sanidade mental. Todas essas personagens foram engendradas na mesma violência, no mesmo tom violento, com nuances específicas. A distinção entre essas duas últimas e as outras já analisadas é que, enquanto aquelas se entregam completamente à loucura, estas apenas tangenciam a condição de insanidade. Rami e Vera, ignoradas pela sociedade que as cerca, passam a duvidar de seu poder de reivindicação e manifestação, chegando elas mesmas a duvidarem de sua razoabilidade. As verdades geradas pela sociedade patriarcal pós-colonial

são tão fortes que deixam em dúvida os próprios enunciadores quando, na necessidade de aflorarem suas próprias considerações, questionam o *status* estabelecido.

O que se destaca nas mulheres de Chiziane é que todas são inconformadas com a realidade que as cercam. Contudo, o que buscam não é a aniquilação das estruturas vigentes, mas a transformação do contexto social para que a qualidade de vida melhore e que haja conquistas de igualdades sociais e econômicas para todas. A luta e a resistência são as armas de que elas dispõem; não a luta armada que causa mortes, mas batalhas por meio do convencimento, da insistência, da sensibilização, da resistência que é tomada por muitos como rebeldia. Todas essas características compõem as diversas formas de diálogo que o corpo humano se propõe a realizar e que contribuem para a luta contra o silenciamento de minorias sociais.

A angolana Paula Tavares, em seu livro de crônicas *O sangue da buganvília*, descreve a resistência do povo angolano ao compará-la com a buganvília, que é uma planta forte, enfrenta frio e calor intensos sem perder a sua floração exuberante e a robustez de seus caules:

Dessa fragilidade não padece a buganvília, no seu silêncio retorcido e insondável. Está. Desafia. Sangra abundantemente de qualquer corte e renasce no chão pingado com a teimosia das espécies que resistem. Diz o provérbio cabinda e eu posso confirmar que já vi buganvílias de flores, que afinal são folhas de muitas cores, de pé no meio do vento, como a cobra do arco-íris.

Assim as nossas raízes de ferreiros muito antigos vão resistindo ao vento e à tempestade destes últimos tempos que, mais que o vento ou a areia do deserto, nos experimenta os corpos e vai retorcendo as almas. (TAVARES, 1998, p. 35)

Esse modelo de resistência e robustez como característica de uma guerra em defesa dos valores culturais e das marcas identitárias é semelhante nas demais partes do continente africano em que houve a presença do colonizador europeu. Em *Ventos do apocalipse*, Paulina Chiziane usa da mesma metáfora da buganvília para falar sobre a resistência cultural moçambicana e que, aqui, neste trabalho, estende-se a interpretação à resistência feminina em Moçambique ao exigir melhores condições de vida para as mulheres sem romper com a tradição cultural do país:

Lá no horizonte a andorinha canta e as almas dos peregrinos se embalam na doçura do canto. Sob as copas das árvores as buganvílias floridas deitam-se. A beleza da natureza convida à inspiração e os moribundos constroem fantasias. O chão está mais florido do que nunca. Deve ser maravilhoso morrer num campo de flores, não será necessário que os filhos dos homens

as semeiem porque a natureza já se encarregou de tudo. (CHIZIANE, 1999, p. 174)

Além da criação da ideia de resistência encontrada na imagem da buganvília, ainda usando esta metáfora, a autora fala sobre a intensa ligação entre o homem moçambicano e a terra. A buganvília é uma planta que se alastra sobre as superfícies e avança vigorosamente para o alto, mas nesse fragmento, a imagem em destaque são as flores com cores intensas que caem da planta e enfeitam o chão, o mesmo que abriga o corpo humano e o faz renascer nos descendentes, perpetuando os valores socioculturais autóctones, mesmo tendo sido abafados pelos projetos colonizadores.

Outro ponto importante é o lirismo que permeia os escritos de Paulina Chiziane. Embora sejam romances, estão impregnados do subjetivismo lírico próprio dos poemas. A autora trata temas duros e doloridos com uma beleza literária que pode ser considerada uma das marcas de sua obra, o que torna sua prosa permeada pelo lirismo. Outro fragmento do mesmo romance *Ventos do apocalipse* revela a maneira como Chiziane descreve um local que fora assolado pela guerra civil:

Há cavaleiros no céu. O som de trombetas escuta-se no ar. Na terra há saraivada e fogo e tudo se torna em ‘*Absinto*’, mesmo os cegos enxergam e os surdos escutam. Há cavaleiros na terra. São dois, são três, são quatro, incendiam a vida com lanças de fogo, cada terrestre que cave a sua sepultura, yô! (CHIZIANE, 1999, p. 145)

O cenário desolador da guerra ganha concretude nas palavras da escritora. Em diálogo com o título da obra<sup>68</sup>, emerge a imagem dos cavaleiros do apocalipse bíblico, fazendo uma intersecção entre o discurso religioso cristão, próprio do colonizador, e a cultura moçambicana. Em um único parágrafo, ao descrever o devastado cenário de guerra, ela reúne reflexões sobre a colonização, a hibridação cultural – que é a característica identitária do moçambicano atual – e encerra o trecho com a marca de sua cultura, a língua: o período é encerrado pela expressão “yô”, que neste contexto pode ser lida como interjeição que denota intensa surpresa com a visão formada à frente de quem narra o episódio. Tal expressão é seguida de um ponto de exclamação, o que reforça a originalidade da língua, da cultura e da oralidade tão marcada na obra.

Há outros inúmeros fragmentos repletos de lirismo. Até mesmo a constituição das personagens até então citadas pela reivindicação por isonomia, é realizada a partir desse viés

---

<sup>68</sup> Este assunto será o tema da próxima seção deste trabalho.

lirico: Maria das Dores, a estátua negra de lama; Delfina, aquela que sonha com os benefícios do mundo colonial; Wusheni, a que enfrentou toda uma sociedade para viver seu grande amor; Minosse, a velha contadeira de histórias que, ao salvar as duas pequenas crianças da morte, é salva da solidão e, por fim, Emelina, aquela que se apaixona pelo príncipe do cavalo dourado.

É assim que Paulina Chiziane compõe Maria das Dores com sua nudez exposta e a coloca como representante dos pequenos ou solitários movimentos de rebeldia que dão corpo e força à voz da subversão e cujo efeito tem o poder de transformar as mulheres que estão ao alcance de seus atos. Ela estabelece o diálogo por meio do seu olhar, do seu corpo negro de lama, do seu sorriso e sua coragem. Não se intimida perante as várias vozes em oposição. Todo esse cenário concentrado em sua imagem presente na margem do rio exclusiva dos homens consegue despertar as demais mulheres para a mudança social que se opera no modificado tempo presente.

Do seu peito solta-se um sopro de coragem que a brisa transporta para cada uma. A multidão ouve a sua voz penetrar. O sorriso a desabrochar. A mente a vadiar na paisagem dos princípios. O medo a escapar. Os ânimos se acalmam. O espírito a serenar. A princípio a voz ouvia-se perto. Depois longe. Mais longe ainda como alguém falando de amor no mais profundo dos sonhos. Era uma canção que recordava às mais novas todas as coisas antigas, dos princípios, no conto do matriarcado (CHIZIANE, 2010, p. 20-21)

Outros dois elementos condicionadores da repulsa inicial de Maria das Dores pelas mulheres da região do rio Licungo é a superstição e o medo que se constituem como barreiras, que impedem as demais de compreenderem a ação da personagem situada além dos costumes impostos. A crítica aqui realizada se dá em relação à manipulação dos costumes tradicionais pelas imposições culturais dos colonizadores. Em alguns aspectos, eles não descredenciam totalmente os costumes naturais, mas os subvertem para dotá-los da lógica colonial e patriarcal. Dessa forma, os novos formatos de superstições e credices passam a ser condicionantes que levam todos a acreditarem veementemente nas verdades masculinas, apreoadas como únicas e absolutas. Essas “verdades” passam a ocupar o campo do sagrado, tornando-as inquestionáveis. Logo, se perpetuam através do medo da ira dos deuses contra os que ousam se opor a tais estatutos “Dentro das mentes assustadas, os mitos surgem como a única verdade, para explicar o inexplicável. [...] Nas curvas da mulher nua, mensagens de desespero.” (CHIZIANE, 2010, p. 12).

O controle exercido sobre a sexualidade e os corpos femininos é um dos elementos comprobatórios de que alguns costumes buscam manter as mulheres sobre severa dominação. A sociedade patriarcal defende que a sexualidade deve ser usada exclusivamente para a reprodução dos descendentes, pois darão continuidade ao clã familiar, além de gerar mão de obra para o grupo a que pertencem. Assim sendo, a função mais proeminente da mulher é a de ser reprodutora do grupo. Quando se casa, é necessário que primeiro se reproduza como mãe. Logo, esta necessidade de garantir a reprodução dos descendentes e a manutenção de um tronco familiar implica um rígido controle sobre o corpo e a sexualidade feminina. Enquanto aos rapazes é estimulado o sexo antes do casamento, às mulheres, a mesma ação é desencorajada por todos os segmentos sociais.

As anomalias presentes nos bebês, como o albinismo, o ananismo e as demais deficiências físicas são considerados como punição atribuída àquelas que exerceram sua liberdade sexual. Assim, o medo torna-se forte aliado na contenção e delimitação da liberdade. O corpo da mulher, sede do prazer, precisa ser contido, pois ele estabelece o confronto com costumes patriarcais impostos e cristalizados, como por exemplo, a concepção de sexo como pecado e a punição, ambos apregoados pelo Cristianismo. Dessa necessidade de controle do corpo, advêm os diversos tipos de violências tão comuns no contexto colonial.

A aparição de Maria das Dores nas margens do rio evoca, no primeiro momento, a violência moralizante e controladora: “Uma das mulheres manda um grito para despertá-la. Outra procura uma pedra para açoitá-la. Outra procura um pau, para moralizá-la. Gera-se uma onda de violência no palco das águas.” (CHIZIANE, 2010, p. 15, 16). No entanto, a mulher nua é aquela que veio para arrancar a paz, trazer desassossego, estabelecer embates. A sua nudez se impõe, aflorando a força feminina e encerrando todos contra suas crendices e verdades instituídas. E, assim, persistentemente, promove a reflexão sobre o lugar que as mulheres podem ocupar na enunciação e na luta por uma sociedade mais isonômica.

Maria das Dores, em sua suposta loucura, demonstra que, se for desejo das demais ali presentes, elas, juntas, podem se apoderar da margem exclusiva do homem e subvertê-la com seus questionamentos e reflexões: que margem é esta? Por que ela é proibida às mulheres? Por que as mulheres nunca pensaram nisso ou tentaram arrebatá-lo também para si? Aquela mulher negra age como a rainha Yaa Asantewa que convocou as demais para lutarem por sua liberdade. Para a louca do rio, dentro do contexto colonial em Moçambique, só lhe resta o expurgo e sua conseqüente eliminação, pois sua presença representa ameaça ao mundo patriarcal.



Atiraram-lhe pedras por todos os lados onde passou. Expulsaram-na com paus e pedras, como um animal estranho que invadia propriedades alheias. As vozes queriam que ela desaparecesse. Mas desaparecer para onde se ela não tinha onde ir? Compara as pessoas, aos chacais, aos abutres. Não vê diferença. Há uma pessoa no abismo pedindo ajuda. A sociedade humana apressasse-se a atirar paus e pedras, a pisar a mão com que te expressas por teu último desejo. (CHIZIANE, 2010, p. 13)

O levante feminino contra a louca do rio expõe a condição de subserviência das mulheres em relação ao posicionamento dos homens naquela sociedade. Elas foram ensinadas a acreditar que a situação de privilégios masculinos é a ordem correta do mundo, como uma demanda divina que não pode ser questionada nem conspurcada, fato que corrobora a colonização e a expansão do cristianismo. Aquela que ousa transgredir tais regras torna-se sujeita aos castigos e punições estabelecidos pela ira humana e divina. “As vozes das mulheres eram bandeiras de medo ondulando na tempestade (CHIZIANE, 2010, p. 19). Contudo, a curiosidade fora despertada naquelas que observavam a nudez da mulher entre os dedos da própria mão.

A curiosidade que move o mundo e alimenta as ciências, naquele instante começa a retirar a mulher de sua inércia social. Uma das primeiras barreiras fora abalada. A porosidade do que parecia ser uma muralha impenetrável de preconceitos e estereótipos do mundo colonial e patriarcal começa a se efetivar para, em seguida, se multiplicar. Inicialmente a conscientização feminina parece ser pouca e quase imperceptível, contudo é crescente, constante e culmina na constatação de que,

Os homens invadiram o nosso mundo – dizia ela – roubaram-nos o fogo e o milho, colocaram-nos num lugar de submissão. Enganaram-nos com aquela linguagem de amor e de paixão, mas usurparam o poder que era nosso. Uma mulher nua do lado dos homens? Ó, gente, ela veio de um reino antigo para resgatar o nosso poder usurpado. Trazia de novo o sonho da liberdade. Não a deviam ter maltratado e nem expulsado à pedrada. [...] Aquela louca simboliza o mundo novo, da guerra, das doenças, da exclusão social, ao qual todos se encontram sujeitos (CHIZIANE, 2010, p. 22)

A aparição de Maria das Dores desperta conhecimentos já esquecidos no tempo. Aprendizados perdidos no trajeto da colonização, semelhante ao episódio em que ela perde os filhos durante a fuga para os Montes Nampuli. A louca do rio reaviva a lembrança do matriarcado existente no período pré-colonial e ainda presente em algumas regiões do país, especialmente no Norte de Moçambique.

Retornando à época da antiguidade histórica e ao se estudar o Egito antigo, é possível perceber que, embora fosse politicamente patriarcal, este possuía estrutura matrilinear, assim como se dá na região Norte de Moçambique. A segunda semelhança se dá em relação ao poder detido pelo rei egípcio, o faraó, cujo governo era complementar com o poder exercido por sua esposa. Tal afirmação é reiterada pela mitologia egípcia ao reconhecer que o poder das rainhas do Egito e dos faraós era deliberado pelo elemento divino:

A complementaridade do rei e da rainha foi traduzida, em especial, pelo papel desempenhado pela deusa Ísis na cosmogonia heliopolitana. Algumas formas de análise do mito legitimaram, nesse sentido, a ideia de uma significativa importância do papel desempenhado pela esposa e mãe do faraó. (BALTHAZAR, 2017, p. 8)

De acordo com a egiptóloga Barbara Lesko, ainda no Egito Antigo, as mulheres que não faziam parte da realeza, possuíam direitos jurídicos mais igualitários em relação aos homens. Legalmente, elas podiam adquirir bens, vender propriedades e herdá-las.

Em *Mulheres pretas na antiguidade*, de Ivan van Sertima, encontra-se várias referências a mulheres em posições sociais e políticas equivalentes aos homens. Entre elas, cita-se as Rainhas Etíopes como governantes independentes. Sertima afirma que mulheres estadistas são encontradas em todo o continente e que a presença de cada uma, bem como suas ações, demonstra o governo matriarcal que predominava em África. (SERTIMA, 1984).

A mulher na África não era vista como uma costela ou apêndice ou adendo ao homem, mas como seu Igual Divino. Assim, ela afirma “as Deusas mantinham seu prestígio se tornando esposas: o casal era a unidade religiosa e social, a mulher parecia ser aliada e complementar ao homem: a mulher tem os mesmos direitos que o homem, os mesmos poderes na corte: ela herdava, ela possuía propriedade. (SERTIMA, 1984, p. 7)

Alguns teóricos, como Dr. Ciro Flamarion Cardoso, da Universidade Federal Fluminense (UFF), em *O Egito antigo* (1992) afirmam que entre a população comum, principalmente do Egito antigo, as mulheres detinham direitos jurídicos semelhantes aos dos homens, contudo, nem sempre elas conseguiam exercê-los plenamente e, em muitos casos, quando não tinham a proteção de um homem, ficavam sujeitas à exploração.

Retomando a citação de Paulina Chiziane, retirada do romance *O alegre canto da perdiz*, e analisando-a a luz dos elementos históricos apresentados sobre o papel sociopolítico desempenhado por mulheres africanas na Antiguidade, conclui-se que houve um tempo em que as mulheres não eram subjugadas e usufruíam de maior igualdade social. É possível ainda

deduzir que, quando Chiziane afirma que os homens invadiram o mundo das mulheres, usurparam seus bens e lançaram-nas no lugar da submissão, a autora faz o resgate histórico desse período da Antiguidade até o período que antecede a colonização.

A colonização exercida por um país essencialmente patriarcal e patrilinear, como o Estado português, salientou as desigualdades nas relações entre gêneros, o que acabou arremessando a mulher para um lugar de subordinação e de intensa vulnerabilidade. Para reverter esse processo e transformar o lugar do silenciamento em lugar de igualdade, aproximando-o das concepções próprias do matriarcado, é necessária ousadia, coragem, resistência, políticas que reconheçam tais desigualdades e união entre determinados grupos e classes, para que as reivindicações sejam atendidas.

Nesse sentido, a educação, como elemento esclarecedor no processo de conscientização das partes envolvidas, torna-se arma indispensável nessa luta em que as palavras têm mais força do que as armas de fogo. Elas podem desestruturar a lógica patriarcal sustentada pelo Estado colonial português, problematizando as bases sociais instituídas. Em *O alegre canto da perdiz*, Delfina e Maria das Dores se colocam como transgressoras e infratoras da ordem colonial estabelecida, cada uma a sua maneira.

Maria das Dores desencadeia o movimento de transgressão e a suposta loucura traz a sensação de desconforto aos que a assistem. Sua imagem torna-se sinônimo de anormalidade dentro da “normalidade”. Assim, a justiça precisa ser exercida sobre a louca nua a fim de que seu corpo e suas liberdades sejam controlados e haja restabelecimento da ordem social na comunidade. Toda a confusão disseminada entre as mulheres da região do rio Licungo era responsabilidade de Maria das Dores que ousou atravessar os limites impostos pela instituição familiar e social. A reação de todos perante a presença da imagem nua leva à constatação de que anos de submissão feminina incentivada e justificada pelo sistema colonial modificam percepções acerca da igualdade de gêneros.

Abaixo, uma segunda citação de Chiziane ainda sobre o panorama da loucura como transgressora dos limites sociais impostos explicita, inclusive com ironia, o discurso único que molda as ações e a vida das mulheres em sociedade. Todas, em sua multiplicidade e heterogeneidade, reduzidas a um único padrão: ou é bondosa, obediente e casa-se com um lindo príncipe; ou é infeliz, maldosa, mentirosa e solteirona. Como castigo, a loucura que marca a trajetória daquelas que ousam ultrapassar os limites estabelecidos pelo mundo patriarcal e colonial.

Projeções fantásticas das histórias à volta da fogueira, as meninas bonitas, bondosas, obedientes, trabalhadoras casam-se com príncipes dourados, têm muitos filhos e vivem felizes para sempre. As meninas maldosas, mentirosas, desobedientes e preguiçosas, no final da história são castigadas, não arranjam marido, nem filhos, vivem solteironas e infelizes para sempre, e acabam enlouquecendo. Crenças. De dádivas e destinos. Pragas. Profecias. Castigos (CHIZIANE, 2010, p.19)

Em atitude distinta a de Maria das Dores, Delfina apresenta-se no romance como a outra face feminina que afronta o poder masculino instituído. Para alcançar a tão sonhada ascensão social e conquistar o lugar de mulher equivalente à mulher branca portuguesa, não mede esforços ao desrespeitar todos os limites existentes. Em seu rastro ficam José dos Montes, o esposo negro; Simba, o curandeiro, e Soares, o português. Todas as categorias sociais compreendidas dentro do domínio imperial português são afrontadas pela mesma figura feminina. As atitudes de Delfina expõem as vísceras do sistema colonial, bem como o poder destrutivo que delas emana.

Maria das Dores e Delfina problematizam ideias e conceitos redutores e abrem espaço para novas concepções. Elas apontam que existem outras verdades, além daquelas estabelecidas e legitimadas pela ordem patriarcal. Ambas, com suas respectivas atitudes, questionam a lógica de que a mulher não pode ocupar espaços públicos e não deve emitir opinião em assuntos políticos; em público, ela deve caminhar atrás do marido, não demonstrar desagrado quando é humilhada ou prejudicada, inclusive fisicamente, e não participar de decisões que afetem diretamente a vida dentro do lar.

O discurso da corajosa Maria das Dores convence as demais mulheres a questionarem o *status* excludente estabelecido por séculos. Suas palavras despertam aquelas que, iguais a ela, foram acuadas como um animal, expulsas de vilarejos aos berros e a pauladas. Através de Maria das Dores torna-se possível ouvir a crítica de Chiziane sobre o lugar cultural e social da mulher na Moçambique patriarcal. Sua voz, por meio de suas personagens, questiona a identidade feminina moçambicana em construção, ainda sem nome, sem vivência registrada pela perspectiva feminina. São vidas permeadas pelo silêncio, por não serem ouvidas; pela solidão, por não serem compreendidas em seus dilemas e pela invisibilidade social, por não terem isonomia de direitos constitucionais. Não mais o alheio falando pela mulher negra moçambicana, mas a própria voz feminina negra de Chiziane representada e reproduzida em suas personagens.

Não há intermediação entre autora e personagens, mas uma relação dialógica e intermitente. Todas estão imersas na mesma atmosfera obscura do apagamento social.

Destaca-se que elas têm visibilidade; caso contrário, não seriam violentadas e não se tornariam vítimas da misoginia. O que lhes falta é o reconhecimento sociocultural por parte daqueles que detêm o poder e que não querem dividir os espaços político-sociais e os benefícios dos quais usufruem. Assim, seguem sendo arremessadas constantemente para a margem da margem, espaço que a indiana Gayatri Chakravorty Spivak nomeia de “o centro silencioso e silenciado” (SPIVAK, 2014, p. 69). Elas resistem e insistem na transformação do mundo patriarcal em um espaço onde as distinções sejam reconhecidas e respeitadas em todos os seus aspectos.

É o que Paulina Chiziane promove por meio de seus textos. Ela que, por diversas vezes, foi considerada louca por dizer verdades a partir de perspectivas incompreensíveis por aqueles que sempre acreditaram na ordem social estabelecida, agora toma a palavra e fala, em conjunto, com todas aquelas que emprestam suas histórias reais para a elaboração da voz da autora. Juntas formam um conjunto polifônico cujo objetivo é fazer com que outras mulheres se munam da mesma coragem de Maria das Dores e afrontem a ordem estabelecida em busca de transformação, além de agregarem aqueles homens que também acreditam no compartilhamento de poder e ideias entre gêneros e que uma sociedade mais igualitária traria benefícios a todos:

Pretendo revelar um pouco desta experiência sem falsidade nem superficialização, para quebrar o silêncio, para comunicar-me, para apelar à solidariedade e encorajamento das outras mulheres ou homens que acreditam que se pode construir um mundo melhor. (CHIZIANE, 2013, p. 8)

Chiziane agrupa em seus textos várias categorias de mulheres oprimidas e dá a elas o poder da enunciação e de agirem por si mesmas ao escolher os seus próprios caminhos. É o que se vê em *Niketche: uma história de poligamia* quando Rami, a primeira dama, agrega as demais mulheres em torno de si: Julieta, a enganada; Luísa, a desejada; Saly, a apetejada e Mauá Salé, a amada. Juntas, elas descobrem que podem por si só viver a vida que escolherem ao lado de quem elas desejarem. O mesmo ímpeto encorajador se observa em Wusheni, de *Ventos do apocalipse*, que se recusa a ser vendida pelo pai e realiza seu amor, mesmo que isso tenha lhe custado a vida. Ou Maria das Dores que, mesmo mantida em cativeiro pelo marido, foge com os filhos em busca de uma vida melhor. Todas as personagens são representações das “estórias” que a escritora ouve em seu cotidiano e as maximiza em suas obras e faz o leitor e leitora perceberem que o centro silencioso e silenciado tem muito a dizer e a ensinar.

Uma das marcas de um contexto produzido pela colonialidade é despojar o sujeito de sua voz, especialmente o sujeito feminino. A mulher negra nessas circunstâncias encontra-se arremessada mais profundamente nas trevas do silenciamento e do apagamento identitário.

É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (SPIVAK, 2014, p. 85)

Em seus romances, a autora realiza o que Spivak (2014) acredita ser o papel da mulher intelectual: questionar os limites impostos e o próprio lugar da enunciação. Assim sendo, a autora contribuiu para que a voz feminina moçambicana ressurgisse do espaço da anulação. Chiziane, por meio de seus textos, se engaja na luta por transformação social e estimula outras e outros a se aliarem a esse processo revolucionário em busca de igualdade. Todos juntos podem iniciar a valiosa “luta específica contra uma forma característica de poder, contra as restrições e os controles, que são exercidos sobre eles” (SPIVAK, 2014, p. 94).

Mais uma vez, torna-se importante destacar que a valiosa luta não é pela destruição das estruturas tradicionais que regem inúmeras comunidades, mas a transformação daquelas que minimizam a figura feminina e a arremessam ao espaço do silêncio e das violências com o intuito de dominá-la. Nesse sentido, a estratégia de homogeneização cultural é essencial. É por meio dela que se impõem determinados valores como únicos e verdadeiros e aniquilam-se os valores que já preexistiam nas sociedades tradicionais matrilineares.

Em Chiziane, percebe-se que a homogeneização pretendida pelas concepções sociais dominantes é falsa e equivocada. A figura da mulher que pretende ser reconhecida em sua heterogeneidade torna-se um elemento extremamente complexo, visto que a relação entre as estratégias de homogeneização que incidem sobre ela e o silenciamento decorrente dessa ação incluem também as relações de raça, classe e gênero. Mulheres negras, pobres e homossexuais se situam na parte mais baixa desta espécie de pirâmide de representação social.<sup>69</sup> As tentativas de homogeneização são, reconhecidamente, estratégias desenvolvidas pelos dominadores<sup>70</sup> com o objetivo de consolidarem seu poder, por meio da repressão<sup>71</sup>,

---

<sup>69</sup> Tais relações foram discutidas na seção 2 deste trabalho de pesquisa.

<sup>70</sup> Nesse sentido, dominador não se refere exclusivamente ao colonizador. Estende-se, aqui, o conceito a toda classe que pretende dominar as demais parcelas de uma sociedade e delas adquirir benefícios, sejam eles culturais, políticos ou econômicos.

sobre a parte mais vulnerável de uma dada sociedade. Ainda de acordo com Spivak, “[...] só há sujeito fixo graças à repressão.” (SPIVAK, 2014, p. 31). Logo, só há repressão com a aniquilação dos discursos que se encontram em posição de contraposição.

Os discursos de Maria das Dores (olhar, nudez, sorriso, sensualidade) rompem a muralha de regras sociais arraigadas, que controlam o funcionamento das comunidades e da sociedade e surge a chama da resistência e da reivindicação de um discurso emancipatório que se sobrepõe a todos os outros discursos expondo a verdade até então vilipendiada, fazendo saltar aos olhos de todos a nova realidade que se anuncia na margem exclusiva dos homens, pois “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Paulina Chiziane é aquela que reúne as várias enunciações apreendidas na realidade por onde circula para transformá-las em uma enunciação coerente e repleta de significados.

A realização discursiva se dá com Maria das Dores, representante genuína da trajetória de milhares de mulheres africanas. Ela é filha dos moçambicanos José dos Montes e Delfina, filha de África e suas tradições. Sua pele é negra, o que lhe trará sérias desvantagens quando sua mãe se envolve com o português Jacinto. Ela sentirá o peso de ser uma mulher negra em meio a uma sociedade colonial cuja hierarquização coloca o negro em uma categoria inferior ao branco e ao mestiço. Por fim, vivencia a violência doméstica ao lado do marido que a submete a vários processos degradantes, como a violação sexual, o uso forçado de drogas e, por fim, o cárcere privado. Esse contexto social é definido por uma série de regras, as mesmas que silenciam e limitam a enunciação de Maria das Dores. Sua aparição nas margens do rio se torna o marco que rompe com a trajetória limitante e subalternizada para, enfim, expor a todos o seu próprio desejo: “Quem sou eu? Uma estátua de barro, no meio da chuva. Odeio as roupas que me limitam o voo. Odeio as paredes das casas que não me deixam escutar a música do vento. Eu sou a Maria das Dores.” (CHIZIANE, 2010, p. 17).

A rejeição de Maria das Dores por sua mãe, Delfina, reflete a rejeição que vários assimilados<sup>72</sup> sentiam pelos negros moçambicanos não portadores da cidadania portuguesa. Após a independência, os antigos assimilados ocuparam os melhores cargos na administração do Estado moçambicano justamente por terem tido acesso à educação formal. E no desejo de ascensão social e agregação de poder, seguiram em sua marcha solitária, sem se preocuparem

<sup>71</sup> Repressão compreendida como o poder que delimita as liberdades. Nesse sentido, inclui-se a repressão aos corpos, à sexualidade, ao pensamento, à escrita, às atividades políticas e econômicas.

<sup>72</sup> De acordo com o Estado português, assimilado era o “moçambicano negro ou mestiço que havia superado a condição de indígena, de ‘não civilizado’, tomando-o cidadão português, à semelhança dos colonos portugueses. [...] o assimilado não abandonava completamente as práticas e costumes indígenas. Ele negociava a sua identidade.” (MINDOSO, 2017). Este assunto será desdobrado ainda nesta seção.



com os milhões de cidadãos moçambicanos que se encontram em situação social e econômica desfavorável. Maria das Dores torna-se a representação dessa parcela de pessoas ignoradas, primeiro pelo sistema de assimilação, depois pela elite moçambicana. Sua condição de negra é também acentuada por sua condição de mulher e, em determinado momento, seu inconformismo enclausurado na rede de humilhações vem à tona e a impulsionam em direção à subversão da ordem estabelecida.

As mulheres, portanto, põem-se em ação e movimentam a história, mudando a forma de narrá-la.

Lê-se, então, a tentativa de deslocamento de sujeitos inconformados que querem desautomatizar seus papéis históricos, encetando um movimento de ruptura e subversão. Respondem, com um gesto contratextual, à ação da textualidade opressora do sistema colonial. (PADILHA, 2006, p.124)

Da relação de Delfina e Soares nasce a irmã de Maria das Dores, Jacinta. A pequena Maria, dona das dores femininas, se torna a serviçal da casa de sua mãe. Além de cuidar da irmã mais nova, porque, de acordo com as regras aprendidas com a mãe, negros servem muito bem para o serviço braçal; ela penteia a pequena Jacinta, ensinando-lhe a arte de trançar os cabelos. Enquanto trabalha nas tranças da irmã mestiça, Maria das Dores canta estórias e músicas e, assim, de trança em trança, de estória em estória, ela transmite os valores tradicionais moçambicanos, mantendo-os vivos na nova geração familiar e atuando como a resistência cultural em meio ao mundo colonial que, durante o período de dominação, foi exitoso.

Seu sucesso pode ser comprovado ao se observar os números relativos à mensuração de assimilados em Moçambique. Em 1945 registrava-se os seguintes dados: 1845 assimilados negros, 15.784 assimilados mestiços, totalizando 17.629 assimilados. Em 1955, nas duas categorias, os números subiram substancialmente. Foram 4.554 assimilados negros 29.873 assimilados mestiços, totalizando 34.427 pessoas regidas pelo Estatuto do Assimilado.<sup>73</sup>

Ao analisar esses dados, tem-se a verdadeira dimensão do quanto o sistema colonial foi atroz para com os moçambicanos. Partindo do princípio de que para ser um assimilado, a pessoa deveria abandonar sua língua originária, seus costumes, religião e valores, tem-se, assim o que Aimé Cesaire (1978) denomina de genocídio cultural. Sob o pretexto de evangelismo, filantropia e combate à situação de não civilização, os portugueses implantavam entre os colonizados a exploração, a subalternização, o racismo e, em troca, permitiam o acesso parcial dos moçambicanos aos benefícios destinados exclusivamente aos portugueses.

<sup>73</sup> Fonte: Província de Moçambique (1960a, p. 2).

A colonização é um “mal de mão dupla”, pois, tanto prejudica quem está sob o domínio colonial, quanto aqueles que exercem esse domínio, sendo nefasta para ambos: aniquila todos os valores do dominado e embrutece aqueles que estão em posição de dominação. Desperta nos dois opostos os piores sentimentos. De acordo com Cesaire, “a colonização se esmera em descivilizar o colonizador, em embrutecê-lo, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral [...]” (CESAIRE, 1978, p. 3).

Em Delfina há a representação dos que procuram se assemelhar aos portugueses, mesmo sabendo que ambos os mundos jamais se tocarão, por mais que haja o revestimento cultural português.

– Queres que eu respeite os negros, Soares? O pai deles, esse pescador, sipaio, plantador de coco, o que é que já lhes deu? Eles deviam agradecer a mim, Delfina, pela sorte de lhes ter um padrasto branco. [...] Se não fosse o meu zelo, na tua educação tu terias crescido com o coração de preta, como a Maria das Dores (CHIZIANE, 2010, p. 238-239)

Há muita significação na citação acima. Neste breve trecho, Chiziane explicita o pensamento daqueles que veem no Estado português a sede da civilização e da ascensão social. Observe-se que a personagem considera como sorte aquilo que os colonizadores viam apenas como realização de um desejo sexual: possuir a mulher negra e com ela se satisfazer enquanto não volta para a metrópole. Além disso, concebe a educação oficial como um benefício dado pelos portugueses em atitude benevolente, reforçando a suposta superioridade do homem branco sobre o homem negro. Em Delfina confirma-se a afirmação de Fanon (2010, p. 56) proferida durante análise do projeto colonial: “[...] alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico”.

Ao usar a expressão “crescer com o coração de preta”, Chiziane reforça o aniquilamento cultural que a colonização e sua conseqüente assimilação exercem sobre a vida do moçambicano. Evidencia-se a base que sustenta o colonialismo: não há diálogo entre as duas culturas envolvidas. Os dois mundos não se tocam; o mais forte insiste em aniquilar e dominar o mais fraco:

Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não consegue nunca mascarar as realidades humanas. (FANON, 2010, p. 56)

Quando Maria das Dores insurge na margem do rio Licungo, ela desencadeia o processo de questionamento das regras sociais impostas às mulheres, bem como o assédio e a violência psicológica e física, frutos do patriarcalismo já existente na África pré-colonial. Ao confrontar esse sistema pautado nas resoluções masculinas, que acentuou as definições patriarcais, a personagem também o coloca em xeque promovendo o que se pode denominar de processo de descolonização. Isso justificaria a violência verbal e física com que Maria das Dores é tratada. Novamente, retoma-se a obra *Os condenados da terra*, de Fanon, para justificar as afirmações acima: “A descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo, é um programa de desordem absoluta. [...] é o encontro de duas forças congenitalmente antagonistas [...] o primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência [...] (FANON, 2010, p. 52).

Na cena que se desenrola às margens do rio, há um complexo conjunto polifônico formado pelas vozes das mulheres enraivecidas, situadas à margem oposta em que está a heroína da trama. O primeiro impacto que esse contexto sugere é a tensão entre os dois espaços. Os discursos de Maria das Dores são avaliados, interpretados de acordo com a experiência daquelas mulheres e, por fim, condenados por todas aquelas que a assistiam. Em Mikhail Bakhtin (2015), *Teoria do romance I*, encontra-se a seguinte afirmação: “todo discurso concreto encontra o objeto para o qual se volta sempre, por assim dizer, já difamado, contestado, avaliado, envolvido por uma fumaça que o obscurece ou, ao contrário, pela luz de discursos alheios já externados a seu respeito.” (BAKHTIN, 2015, p. 48). O objeto dos discursos da louca do rio são as mulheres da margem oposta. Diferentemente de sua mãe, Maria das Dores carrega consigo a sororidade necessária para transformar a realidade patriarcal, por vezes, cruel, em que as mulheres estão inseridas.

Inicialmente, o esforço de Maria das Dores parece não surtir efeito. Mas ela se mantém firme em seu propósito, protegida pelas águas, pois sabe que a nudez condenada pela moral em que aquelas outras mulheres foram educadas, na verdade é a nudez delas mesmas, é a mesma dor: “A nudez que elas viam não é a minha, é a delas.” (CHIZIANE, 2010, p. 17). Em *Niketche: uma história de poligamia*, a protagonista e narradora Rami afirma: “Estamos juntas nesta tragédia. Eu, tu, todas as mulheres. [...] As mulheres são diferentes no nome e na cara. No resto, somos iguais.” (CHIZIANE, 2004, p. 25-26).

A nudez de Maria das Dores revela as dores e sofrimentos que acometem também as mulheres da margem oposta. Seu sofrimento não é único. É a verdadeira face feminina agora sem as amarras das regras sociais: “Vê-lhe o interior desabrochado, como um antúrio vermelho com rebordos de barro... há mensagens de perigo escondidas nas linhas nuas do

corpo.” (CHIZIANE, 2010, p. 12, 15). As mensagens perigosas são aquelas que têm o poder de despertar o olhar daquelas outras para sua própria condição de relegadas à condição secundária. A medida que as demais mulheres são confrontadas com a revelação da própria nudez e das outras verdades ali contidas, elas arrefecem o ataque e aguçam seus ouvidos e olhares para a nova perspectiva que lhes é apresentada:

A multidão começa a arrepender-se. Ela tinha a forma humana, viram. Que nascera do ventre feminino, como elas [...] Que a mulher tinha a sua história, as suas marcas, as suas cicatrizes. Nela se espelhava a fragilidade da existência. [...]

– Ela trazia uma boa nova escrita do avesso – garante a mulher do régulo. – Mensagem de fertilidade. Essa maluca era a verdadeira mensageira da liberdade. [...]

A multidão ouve a sua penetrar. O sorriso desabrochar. A mente vadiar na paisagem dos princípios. O medo a escapar. Os ânimos se acalmando. O espírito a serenar. A princípio a voz ouvia-se perto. Depois longe. Mais longe ainda como alguém falando de amor no mais profundo dos sonhos. Era uma canção que recordava às mais novas todas as coisas antigas, dos princípios dos princípios, no conto do matriarcado. (CHIZIANE, 2010, p. 20-21)

Após se autorreconhecerem na mulher-estátua de lama, o medo e a desconfiança dão lugar à serenidade. A conscientização sobre a situação em que todas estão envolvidas, permiti-lhes conhecerem outras perspectivas e resgatar tradições do tempo do matriarcado. A fim de dar continuidade às ideias aqui apresentadas, mais uma vez faz-se necessário distinguir as concepções de matrilinear e matriarcado. Aqui elas serão apresentadas brevemente e, em seguida, haverá maior explanação acerca dos dois conceitos. O primeiro deles, o matrilinear refere-se aos processos de transmissão hereditária que se dão pela família materna. O matriarcado seria o governo social regido pelas mulheres. Nele não há espaço para a redução do feminino à categoria de inferioridade; que há é uma complementaridade e negociação de poderes.

Essa é a busca de Paulina Chiziane revelada em Maria das Dores: um mundo em que não haja destruição e aniquilação da figura masculina, pois, dessa forma, o matriarcado agiria com a mesma crueldade observada em vários aspectos do patriarcalismo. O que se busca é a negociação, a complementaridade, o reconhecimento e a convivência respeitosa entre ambas as partes.

### 3.3.1 Matriarcalidade

A fim de aprofundar as discussões nesta seção sobre o posicionamento da mulher moçambicana em sua sociedade, abre-se um parêntese para as colocações e informações sobre a presença do matriarcado em África e na Europa. Para isso, será utilizada a obra *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e matriarcado na antiguidade clássica*, de Cheik Anta Diop<sup>74</sup>.

Entretanto, torna-se importante destacar o posicionamento crítico de Ifi Amadiume acerca dos estudos de Diop (2014). Amadiume (2018) comenta os estudos de Diop e o acusa de ignorar a realidade das comunidades, especificamente quando volta seu olhar apenas para os grandes impérios do passado e para as sociedades que contribuíram com a formação dessas nações. A estudiosa aponta que o descaso com as pequenas comunidades que não participaram diretamente dos grandes impérios é que abre espaço para a construção de produções intelectuais sobre África pautadas em valores etnocêntricos. Feita a devida consideração sobre as críticas desenvolvidas pela escritora e importante intelectual nigeriana, a argumentação neste trabalho segue com o texto de Diop (2014) para compreender os conceitos de matriarcalismo e matriarcal.

Buscando melhor compreensão didática do assunto abordado, as reflexões serão iniciadas com o conceito de matriarcalismo.

O matriarcado não representa o triunfo absoluto e cínico da mulher sobre o homem; consiste num dualismo harmonioso, uma associação aceite pelos dois sexos para melhor construir uma sociedade sedentária na qual cada um prosperava plenamente entregando-se à atividade que está em maior conformidade com a sua natureza fisiológica. Um regime matriarcal, longe de ser imposto ao homem por circunstâncias independentes da sua vontade, é aceite e defendido por ele. (DIOP, 2014, p. 108)

Para a composição da história do matriarcado, destacam-se duas teses importantes sobre o tema: a de Johan Jakob Bachofen e a do etnólogo Lewis Henri Morgan, ambas citadas no trabalho de Diop (2014). Portanto, segundo Diop (2014), Bachofen defende que o matriarcado existiu, originalmente, devido à intensa promiscuidade sexual que havia na época, já que os casamentos não existiam. Só havia a certeza quanto à identidade materna dos filhos, ou seja, a via hereditária era exclusivamente uterina. Numa segunda fase, passou a vigorar a prática dos casamentos, mas com a hegemonia da mulher, mantendo a linhagem

---

<sup>74</sup> Cheikh Anta Diop foi historiador, antropólogo, físico e político senegalês que estudou as origens da raça humana e a cultura africana pré-colonial.

uterina. Seria o verdadeiro período do Amazonismo. Para Bachofen (1861), o patriarcado era superior ao matriarcado e a passagem deste para aquele se deu devido à evolução da sociedade. Através dos vocábulos utilizados e metáforas criadas, é possível perceber nos trechos a seguir como o estudioso em questão define a superioridade patriarcal em relação à matriarcal.

É simbolizado pelo sol, pelas elevações celestiais onde reside uma espécie de espiritualidade etérea. Em contrapartida, o matriarcado está ligado às profundezas cavernosas da terra, à noite, à lua, à matéria, à esquerda que pertence à feminilidade passiva, por oposição à direita, relacionada com a atividade masculina

[...]

Existiu uma passagem universal do matriarcado para o patriarcado

[...]

trata-se incontestavelmente de uma passagem de um estágio inferior para um estágio superior, de uma verdadeira ascensão espiritual da humanidade abrangida no seu todo. (BACHOFEN, 1861 *apud* DIOP, 2014, p. 14, 15, 16)

A tese de Morgan sobre o matriarcalismo se assemelha à de Bachofen quanto à filiação uterina, à crença de que houve um matriarcado universal e que, em dado momento, dominou todos os povos. (DIOP, 2014). No matriarcalismo, Morgan identificou quatro tipos de formação familiar: a sindiásmica, a consanguínea, a punaluana e a monogâmica patriarcal. Na família sindiásmica havia o casamento individual, monogâmico e facilmente dissolúvel por ambas as partes. A filiação é matrilinear e, no casamento, quem paga o dote é o homem. Além disso, ele abandona o seu clã que, necessariamente, deve ser um clã diferente, e passa a compor o clã da mulher. Em caso de divórcio, os filhos ficam com o clã da mulher.

A família consanguínea seria uma resultante da “promiscuidade primitiva” em que todos os homens podem se casar com todas as mulheres da mesma família. Verificam-se casamentos entre avós, irmãos, primos. Morgan, assim como Bachofen, defende que neste contexto só é possível garantir a filiação materna. A principal distinção entre as famílias consanguíneas e as punaluanas está nos casamentos. Nestas não eram permitidos casamentos entre homens e mulheres de uma mesma família. Ocorriam uniões entre os homens de uma família (primos e irmãos) com primas e irmãs de uma segunda família. Tal determinação se justificava pela crença de que filhos gerados em casamentos entre homens e mulheres de uma mesma família resultariam em uma descendência fraca e débil: “O matriarcado está implicado neste género de casamentos por grupos, uma vez que só a descendência matrilinear se mantém patente: neste sentido, é anterior ao patriarcado.” (DIOP, 2014, p. 18). Por fim, na família

monogâmica patriarcal, é a mulher quem deixa seu clã e vai habitar o do homem, e o divórcio se torna muito difícil, porque a mulher passa a viver sob a tutela do marido e se torna totalmente dependente dele; a descendência é patrilinear.

Uma observação interessante a ser feita é em relação à poligamia, que muitos consideram como uma prática de promiscuidade originária das sociedades africanas. Diop (2014) destaca, baseado nas pesquisas de Friedrich Engels, que a poligamia não é específica de nenhum povo. Essa prática esteve presente na Germânia, na época de Tácito<sup>75</sup>; na Grécia, no período de Agamémnon<sup>76</sup>; em toda a Ásia e no Egito, entre a família faraônica. A monogamia apenas foi instituída em várias regiões ao longo do tempo e sob intensa pressão das condições econômicas:

Em todos estes países, sem prejuízo de danos morais, poder-se-ia usufruir deste luxo caso se possuísse os meios para tal; mas a monogamia era regra no seio do povo, em particular na África. Na medida em que a África é considerada enquanto a terra da poligamia, importa salientar este facto. (DIOP, 2014, p. 113)

As principais críticas desenvolvidas em torno dessas duas teses demonstram o quanto elas são falhas, embora importantes para a pesquisa sobre o matriarcado. A primeira delas contesta que não houve uma passagem universal do matriarcado para o patriarcado. A hipótese mais aceita é que a humanidade se dividiu em dois grandes conjuntos geográficos distintos e que em um deles eclodiu o matriarcado e em outro o patriarcado<sup>77</sup>. Em alguns momentos e em lugares específicos, esses dois blocos se encontraram e disputaram espaço nas sociedades humanas. Em algumas localidades houve aniquilação do matriarcado e em outras, a sobreposição dos dois sistemas governamentais. É importante destacar que, ao acontecer o entrecruzamento entre o matriarcal e o patriarcal, ocorreu a preponderância de um deles em uma das regiões e o outro na segunda região.

Supondo que o matriarcado surgiu no sul e patriarcado no norte (globo terrestre), que o primeiro precedeu o segundo na Bacia do Mediterrâneo, e que na Ásia Ocidental os dois sistemas se sobrepuseram em alguns locais, a hipótese de uma evolução universal de um para o outro deixa de ser necessária [...] (DIOP, 2014, p. 27)

---

<sup>75</sup> Públio Cornélio Tácito ou Caio Cornélio Tácito: historiador e senador romano. Parte de suas obras traz estudos sobre a arte da oratória e a Germânia.

<sup>76</sup> Agamemnon, Agamenon, Agamenão ou Agamémnon foi um dos mais distintos heróis gregos, filho do rei Atreu de Micenas e da rainha Aerope, e irmão de Menelau.

<sup>77</sup> Ainda neste trabalho, mais adiante, será descrito como se deu essa divisão entre matriarcado e patriarcado, de acordo com Cheikh Anta Diop.



No passado indo-europeu, a família patriarcal é observada entre os gregos, os romanos e os arianos. Embora seja encontrada a presença do matriarcalismo na Itália, não se pode precisar quando os gregos e os romanos vivenciaram o matriarcalismo. O que Diop (2014) expõe é que as teorias defendidas por Bachofen e Morgan, ambas defensoras da existência de uma evolução universal do matriarcado para o patriarcado, não se confirmam e não são precisas para analisar as suposições e os fatos apresentados.

Partindo das suposições de Diop (2014) de que o matriarcado surgiu no sul do globo terrestre e o patriarcado no norte, que o primeiro precedeu o segundo na Bacia do Mediterrâneo e que na Ásia Ocidental os dois sistemas se sobrepuseram em algumas regiões, a conclusão a que se chega é que essas hipóteses demonstram a inexistência de um processo similar e homogêneo de transposição do matriarcado para o patriarcado nos lugares analisados, denotando assim, que tais transformações não foram lineares e nem ocorreram naturalmente, ou seja, não é uma situação em que prevalece o sistema mais adequado. O que houve foram sobreposições e imposições culturais, logo, não há como referir-se a elas como evolução homogênea.

Abaixo segue uma citação retirada do romance de Paulina Chiziane, *O alegre canto da perdiz* por meio da qual a autora faz referência ao matriarcado ancestral e a sobreposição patriarcal oriunda dos diversos processos de dominação ocorridos em Moçambique:

– De onde viemos nós? – aguarda a resposta que não vem, e afirma: - Éramos de Monomotapa, de Changamire, de Makombe, de Kupula, nas velhas auroras. O poder era nosso. Lembram-se desses tempos minha gente? Não, não conhecem, ninguém se lembrou de vos contar, vocês são jovens, ainda. Unimo-nos aos changanes, aos ngunis, aos ndaus, nhanjas, senas. Guerreámo-nos e reconciliámo-nos. Fomos invadidos pelos árabes. Guerreados pelos holandeses, portugueses. Lutámos. As guerras dos portugueses foram mais fortes e corremos de um lado para outro, enquanto os barcos negreiros transportavam escravos para os quatro cantos do mundo. Vieram novas guerras. De pretos contra brancos, e pretos contra pretos. Durante o dia, os invasores matavam tudo, mas faziam amor na pausa dos combates. Vinham com os corações cheios de ódio. [...] As mulheres se parecem com coco, não acham? As mulheres violadas choravam as dores do infortúnio com sementes no ventre, e deram à luz uma nova ação. Os invasores destruíram os nossos templos, nossos deuses, nossa língua. Mas com eles construímos uma nova língua, uma nova raça. Essa raça somos nós. (CHIZIANE, 2010, p. 23)

Essa narrativa poética traz um breve resumo da história de seu país. A fala é dada à mulher do régulo que busca conscientizar as demais mulheres de sua comunidade, levando-as a compreender o fenômeno desencadeado pela aparição de Maria das Dores nua, na beira do

rio Licungo. Didaticamente, a mulher do régulo explica às demais as relações socioculturais nas quais todas estão envolvidas e como chegaram àquele ponto. Palmilhando esse terreno arenoso, paulatinamente, ela busca explicar aos presentes as verdadeiras raízes da opressão política e social, principalmente sobre a mulher moçambicana.

Um segundo aspecto a ser destacado no estudo sobre o matriarcalismo se refere ao estilo de vida adotado pelas pessoas nas duas regiões. As sociedades indo-europeias traziam como característica a vida nômade e se dedicavam à caça e à pesca. Os deslocamentos eram constantes, ilimitados, e o papel econômico das mulheres resumia-se à procriação. A figura feminina era considerada como um fardo a ser levado pelo homem. Entre os gregos, os romanos e os arianos da Índia, a mulher abandona a sua família e passa a viver com a do marido. Completamente sujeita a ele. Ela corta todos os laços com sua família de origem, tornando-se uma estrangeira e sem direito à herança de sua família natural. (DIOP, 2014). O parentesco matrilinear é inexistente entre os indo-europeus. Os filhos de duas irmãs pertencerão a duas famílias diferentes, ou seja, à família de seus respectivos pais, jamais prevalecendo a família materna.

Entre os povos que adotaram o sedentarismo como estilo de vida e a agricultura como meio de sobrevivência, o tipo governamental prevalecente é o matriarcado. Com a descoberta da agricultura, o homem passou a depender das condições climáticas para que as colheitas fossem bem-sucedidas. Acredita-se que a ideia sobre religião se inicia neste período, já que se prestavam cultos aos entes da natureza, como forma de garantir boas condições climáticas para as plantações.

[...] sabemos com toda a certeza que, com a descoberta da agricultura, a Terra afigurou-se como uma divindade periodicamente fecundada pelo Céu por intermédio da chuva. A partir desse momento, a função do segundo é determinada e é este que alimenta as sementes depositadas no seio da primeira, dá origem à vegetação. Daí a tríade ctônico-agrária: Céu-Terra-Vegetação. Em alguns países, tal como o Egípto, esta acabou por ser identificada com uma tríade de semideuses: Osíris-Ísis-Hórus. A assimilação do papel da Terra na origem da vegetação ao da mulher no nascimento da criança é evidente. (DIOP, 2014, p. 40)

### **3.3.2 A história do matriarcado e do patriarcado de acordo com Cheikh Anta Diop**

Sobre a presença do matriarcado e do patriarcado nos continentes, a humanidade antiga será dividida em três ramos: o berço meridional, o berço nórdico e a zona de confluência. Como o próprio Diop (2014) afirma, não se trata de um resumo da história das três origens, mas analisar em cada berço os principais fatores históricos para concluir em quais origens houve maior manifestação deste ou daquele sistema governamental.

O berço nórdico foi composto pelas estepes eurasiáticas, as denominadas civilizações dos tumulus. Também compreendem este ramo a Germânia, Roma e Creta, sendo esta última já considerada como zona de transição entre o norte e o sul. Em Creta, deduz-se que prevalecia o regime matriarcal, assim como no Egito. Tal hipótese é verificada ao se constatar que os cretenses eram originários de uma sociedade agrícola. Assim sendo, retoma-se o exposto no início das discussões sobre o matriarcado cujas principais distinções entre uma sociedade matriarcal e patriarcal se deram com as seguintes conceituações desses povos: nômades-caçadores, patriarcais; sedentários-agrícolas, matriarcais.

Na Grécia, o destaque se dá para o rei Cécrope, originário do Egito. Acredita-se que seja o responsável pela introdução da agricultura e dos costumes matriarcais do sul no estado grego. Em Roma, o processo foi semelhante ao ocorrido na Grécia. No entanto, a invasão pelos povos nômades do norte, conhecidos também como bárbaros, destruiu os aborígenes e sua organização governamental: “– talvez o primeiro matriarcado das populações aborígenes do Ático se deva, em parte, a Creta.” (DIOP, 2014, p. 68).

Existem fatores indicativos de que os etruscos habitantes das regiões que foram posteriormente dominadas pelos gregos e romanos eram matriarcais. Entre eles estão, principalmente, suas características de povos sedentários, agricultores e que nomeavam as crianças segundo o nome familiar da mãe ou do pai. (DIOP, 2014, p. 76). Essa forma de nomeação filial é um indício de que nesta região ocorreu a sobreposição cultural do patriarcado sobre o matriarcado.

Já a Germânia foi considerada o lugar com menor manifestação do matriarcado. Os germânicos, ou bárbaros, eram nômades. Como estratégia de sobrevivência, adotavam a caça e lutavam para não se tornarem sedentários nem desenvolverem a prática da agricultura. Embora fossem resistentes à adoção de costumes exteriores, os povos germânicos do norte adotavam determinados hábitos que denotavam a influência cultural do sul, principalmente na religião, como os germanos Suevos que ofereciam sacrifícios a deusa Isis.

O continente africano é meridional e foi o que mais preservou suas características sociais, culturais e econômicas das interferências exteriores. A Etiópia foi o primeiro país do mundo a ser governado por uma rainha, a célebre Rainha de Sabá, que reinou no mesmo período do rei Salomão. Alguns equívocos estão em torno de sua origem, entre eles sua nacionalidade. Há aqueles que afirmam que a Arábia é o país de origem da rainha, devido à região de Sabeia que teria originado o nome Rainha de Sabá. No entanto, os poucos documentos históricos que restaram, apontam que ela é originária da Etiópia.

Há ainda a rainha Candace, também da Etiópia, que governou no mesmo período do império de César Augusto. Ela comandou o exército romano na batalha contra o exército inglês e ganhou notoriedade por ser uma mulher negra, corajosa, atuando no mundo indo-europeu.

O Egito foi um dos locais em que o matriarcado se manifestou com maior força e duração. Diop (2014), pautado em evidências históricas, afirma que o Egito vivenciou os grandes avanços civilizatórios da época e deu início a todos os recém-criados povos do Mediterrâneo, sem, no entanto, abandonar a estrutura social do matriarcado. O que se constata é que, nesta região, em momento algum houve a passagem do matriarcado para o patriarcado. Uma observação interessante é que, de acordo com os escritos literários e documentos históricos, não há uma única referência de maus tratos de mulheres por homens egípcios.

Na África negra o matriarcado possui grande expressão e sua manifestação ocorre com maior frequência. No Gana, principalmente em relação à sucessão do trono, a filiação era essencialmente matrilinear. Também prevaleceu o matriarcado no Império do Mali. De acordo com Ibne Batouta<sup>78</sup>, o matriarcado foi uma prática recorrente e específica nas regiões habitadas por negros, excetuando a Índia negra.

Uma das hipóteses mais aceitas é que o continente africano foi o primeiro a ser governado por mulheres: “é de salientar que durante o primeiro milênio antes da nossa era, isto é, numa época que se situa entre a Guerra de Tróia e Homero, os países meridionais já poderiam ser governados por mulheres.” (DIOP, 2014, p. 52). Em seus romances, Paulina Chiziane faz referência ao fato de que as mulheres foram as primeiras a governar o continente, o que corrobora a tese defendida por Diop (2014). Em seu texto, a autora sinaliza que as representações sociais pautadas no patriarcado se intensificaram e se legitimaram, especialmente com a invasão portuguesa do território moçambicano e a sucessiva dominação colonial: “O colonialismo é macho [...]”, afirma Chiziane (2010, p. 139). A autora ainda reitera:

[...] a imagem de uma mulher terra, onde assentam todas as árvores e todas as raízes. Árvores com flores, sem flores, arbustos, ervas, frutos. Sonha. Corpo de mulher. Sobre ti. Sol e sorriso. Rio e sangue. Amargura. Flores em arco íris. O princípio, o fim, o universo inteiro. (CHIZIANE, 2010, p. 62)

---

<sup>78</sup> Xameçadim Abu Abdalá Maomé ibne Maomé ibne Ibraim Aluati Atanji, mais conhecido como Ibne Batouta, foi um viajante, estudioso e explorador berbere. No mundo islâmico ele é conhecido como o príncipe dos viajantes devido a sua famosa jornada realizada entre 1325 e 1353 que percorreu cerca de 120 mil quilômetros.

O texto acima evidencia a organização social em Moçambique antes do período colonial e centrada na figura feminina: mulher terra que reúne todas as árvores. Considerar a imagem da mulher como representação da terra, aponta a importância da figura feminina nas construções e hierarquizações na sociedade moçambicana. A terra, nesse contexto, é o elemento que transmite segurança, o ponto fixo e firme onde habita a fertilidade. Por isso, o ato da colonização em dominar territórios geográficos, nos textos literários, é comparado ao ato da violação sexual das mulheres. Ambas são o centro da cultura tradicional de Moçambique, sendo assim, o domínio delas denota intensa dor aos moçambicanos: “A Zambézia abriu o seu corpo de mulher e engravidou de espinhos e fel.” (CHIZIANE, 2010, p. 69).

Um breve diálogo entre Delfina e seu primeiro esposo revela, em *O alegre canto da perdiz*, a presença do matriarcado que, logo depois, foi sobreposto pelo patriarcado português através da assimilação<sup>79</sup>:

– Se for mulher terá o nome da minha mãe – diz José dos Montes.  
 – Nome da tua mãe? Não. Somos agora assimilados, e vivemos a vida dos brancos. Juraste abandonar as tradições cafres, esqueceste? (CHIZIANE, 2010, p. 150)

A cultura matriarcal ancorada na identidade tradicional moçambicana é revelada na fala de José dos Montes. Ao dizer que a filha receberá o nome da avó. A resposta de Delfina ao desejo do esposo expressa as relações de dominação e sobreposição da cultura portuguesa. Quando ela usa a expressão “tradições cafres”, em tom pejorativo, denota a desvalorização dos valores tradicionais. Em seguida, ela faz referência aos juramentos e à assimilação, processos que corroboram a colonização portuguesa que toma os binarismos opositivos como eixo norteador da colonização.

O primeiro fator externo que introduziu progressivamente o patriarcado no território africano foi a chegada do Islã no continente desde o século X. Logo, de acordo com Cheik Anta Diop, a mudança observada do matriarcado para o patriarcado em África não se deu por evolução interna de África, mas por sobreposição sociocultural e religiosa: “Com a islamização, isto é, sob a influência de um fator externo, e não devido a um processo de evolução interna, a maior parte das populações que, na Idade Média, eram matrilineares, tornaram-se patrilineares, pelo menos aparentemente.” (DIOP, 2014, p. 63).

---

<sup>79</sup> As ideias e conceitos sobre assimilação serão analisados na próxima seção.

Uma das influências árabes se verifica quando as famílias da África Ocidental passaram a adotar o sobrenome do pai como referência familiar. Antes disso, os nomes eram designados por clãs totêmicos, característicos do matriarcado. Com a presença árabe, os indivíduos passaram a ter a possibilidade de adotar nomes individuais para suas famílias e não mais o nome do clã. Era o início da destribalização da África Ocidental (DIOP, 2014, p, 64). O matriarcado continuou regendo os Tswana, na África do Sul; os Ashanti, do Gana e os Bantos, do centro da África.

As distinções em Moçambique entre o norte mantenedor de algumas práticas do matriarcado e o sul herdeiro do patriarcado português são refletidas na educação que as mulheres recebem; tais práticas influenciam diretamente em seu modo de viver e dividem o país em duas partes distintas. Paulina Chiziane, enquanto escritora das observações e reflexões femininas, percebe e traz a discussão para seus romances, como em *Niketche: uma história de poligamia*:

As mulheres do sul acham que as norte são umas frescas, umas falsas. As do norte acham que as do sul são umas frouxas, umas frias. Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves. [...] A mulher do sul é económica, não gasta nada, compra um vestido por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela. (CHIZIANE, 2004, p. 36-37)

Diop (2014) conclui que, em África, o regime matriarcal foi preponderante e generalizado, o que não significa que houve negligência quanto à presença do pai na concepção da criança. Os regimes matriarcais reconhecem o importante papel desempenhado pelos homens, bem como a hereditariedade patrilinear e não o anulou. As leis que regem o matriarcado são rigorosas quando o objeto é a figura feminina, exatamente para se manter a equidade entre os dois sexos. Um exemplo dessa legislação que protege a figura masculina pode ser encontrado no seguinte trecho que determina as ações das pessoas durante uma guerra: “No campo de batalha, pode abandonar-se um irmão ou meio-irmão maternos, mas jamais um meio-irmão paterno, ainda que se goste menos dele do que dos primeiros e que se esteja mais afastado dele.” (DIOP, 2014, p. 65).

Em África, observa-se que a tendência de movimento interno das famílias é em direção a um patriarcado fortemente influenciado pelas origens matriarcais da sociedade. São considerados como principais fatores externos: as religiões, tanto o Islamismo, quanto o Cristianismo e a presença dos europeus por meio da colonização. A legislação colonial, fortemente ligada à legislação dos países colonizadores, acentuou a condição patriarcal dos países africanos dominados. A citação seguinte demonstra a descrição de um julgamento realizado em 1936 em que é possível perceber como as leis coloniais propiciaram a instauração e consolidação do patriarcalismo nos países africanos colonizados por europeus:

[...] a legislação colonial tende a atribuir em toda a parte um estatuto oficial a estas opções privadas, tal como o comprova um julgamento sucedido em Diourbel em 1936, sob a Administração Champion, relativo à herança das terras da aldeia de Thiatou, perto de Gaouane: o diferendo foi decidido a favor do partido de Magatte Diop, que fazia prevalecer a herança patrilinear; em conformidade com o direito francês, e em detrimento da sobrinha do seu pai Gagne-Siri-Fall, irmã de Diéri Fall, que invocava a filiação matrilinear [...]" (DIOP, 2014, p. 112)

Em síntese, o berço meridional, compreendido como África, possui como característica o matriarcado, a presença do Estado Territorial em oposição à Cidade-Estado ariana, além da xenofilia, o cosmopolitismo, a emancipação da mulher e uma intensa solidariedade material entre os indivíduos. O conceito de moral concebe a ideia de paz e justiça e não abrange a noção de culpa ou pecado original. O gênero literário que mais foi detectado nessas sociedades é o narrativo, diretamente ligado às tradições da oralidade.

O berço nórdico, aqui representado pela Grécia e Roma, se caracteriza pela presença da família patriarcal e pela Cidade-Estado. Havia um intenso sentimento patriótico entre os cidadãos e a xenofobia tornou-se característica desses povos. Além disso, há outras características como o individualismo, a solidão moral e material. Entre eles prevalecia os ideais herdados da vida nômade, como a guerra, a criminalidade e a violência para expandir seus domínios por meio de conquistas de povos. Os sistemas religiosos foram alicerçados sobre a ideia de pecado original e a literatura registrava, em grande parte, a expressão trágica da vida, sempre remontando aos antepassados (DIOP, 2014).

Embora haja as críticas e questionamentos acerca do trabalho de Diop (2014) sobre o matriarcado em África, o que se depreende é que suas considerações sobre as sociedades pautadas na prática do matriarcado, bem como sua distinção do sistema patriarcal, vigente principalmente no sul de Moçambique, podem ser constatadas nos romances de Paulina Chiziane.



Seus romances seriam, portanto, uma visão feminina sobre a realização do matriarcado e do patriarcado em seu país. Esta seria, portanto, uma das principais justificativas depreendidas a partir da análise dos romances que justifica as obras de Paulina Chiziane como textos que transgridem e provocam o campo literário moçambicano. A seguir, consta uma série de três citações retiradas dos romances de Chiziane. Esses fragmentos tornam possível observar as relações estabelecidas pela autora entre os cenários sociais sob a luz do matriarcado e do patriarcado:

Ela é o centro do universo e todas as forças convergem nela. Empreendeu uma viagem longa em busca de si mesma. Encontrou-se. É ela a raiz e a solução. (CHIZIANE, 2005, p. 227).

Era uma vez...

No princípio de tudo. Homens e mulheres viviam em mundos separados pelos Montes Namuli. As mulheres usavam tecnologias avançadas, até tinham barcos de pesca. Dominavam os mistérios da natureza e tudo... eram tão puras, mais puras que as crianças numa creche. Eram poderosas. Dominavam o fogo e a trovoada. Tinham já descoberto o fogo. Os homens ainda eram selvagens, comiam carne crua e alimentavam-se de raízes. Eram canibais e infelizes.

[...]

Contar uma história significa levar as mentes no voo da imaginação e trazê-las de volta ao mundo da reflexão. (CHIZIANE, 2010, p. 21)

Para o homem, a lua-de-mel é a tomada de posse de um corpo já conhecido, como legítimo proprietário. [...] Para as mulheres é a inauguração do estatuto de serva. Agora traz-me o café, agora a sopa, agora engoma minha roupa. E ela sobe, amorosamente, ao seu trono de servidão, rainha de espinhos. [...] Meu amor! Eu também te amo. Mas se me desobedeces eu esmurro-te. És minha mulher. Sou o teu marido. Todo teu. Mas não deixarei de apreciar a donzela que passa, nem dar um pouco da minha alegria a uma triste viuvinha. (CHIZIANE, 2010, p. 117)

Essas três citações acima foram retiradas, respectivamente, dos romances *O sétimo juramento* e *O alegre canto da perdiz*. Elas evidenciam o olhar que a autora pretende aguçar em seu leitor sobre o que seria a sociedade pautada nas considerações acerca do matriarcado e como as formulações patriarcais foram legitimadas em Moçambique por vários fatores, entre eles, as presenças do islamismo e do colonizador português. Ainda nesse contexto, é necessário fazer o seguinte destaque:

Em Moçambique, no Sul africano, há o caso singular de mulheres que ocuparam papel central na sociedade e até hoje são conhecidas como “perigosas”, desafiaram convenções morais sobre o feminino, como restrições à liberdade sexual e controle socioeconômico. Isso nas décadas de 1920 a 1950 – muito antes de americanas queimarem simbolicamente sutiãs

nos anos 1960. Para questionar ainda mais o imaginário ocidental sobre conservadorismo e falta de emancipação da mulher africana, elas são em sua maioria muçulmanas. (UFJF Notícias, 2016)

Embora o sul de Moçambique apresente maior presença do patriarcado, nesta região a luta feminista não é anulada. Ela, tampouco, se deu unicamente por influência ocidental, visto que já ocorria em Moçambique, aproximadamente, 40 anos antes da revolução feminina na Europa. Essas mulheres que promovem a conquista por direitos e garantias de vida feminina são consideradas “perigosas”, porque suas reflexões e a consequente conscientização das demais mulheres podem abalar o já cristalizado sistema patriarcal do sul de Moçambique, o que resultaria em maiores liberdades femininas, emancipação da mulher e em direitos igualitários para todos. São, portanto, mulheres que mexem com a parcela que está no comando, geralmente formada por homens, e que não pretende dividir suas conquistas e benesses com o restante da população.

### 3.4 DAS DORES À LOUCURA, DA LOUCURA À REVOLUÇÃO

Em África, a intensa presença do colonizador desmantelou os governos matriarcais para, concomitantemente, impor e reforçar as concepções patriarcais; o resultado desse processo foi uma sociedade muito estratificada. De acordo com a lógica colonial, a mulher negra ocupa a posição mais inferior na hierarquia moçambicana e, com isso, torna-se vítima de tratos violentos e exploração, tanto de seu corpo como de seu trabalho. Sendo assim, a louca nua poderia ser o ponto inicial de mudança desse panorama social desde que apoiada e protegida pelas demais mulheres da região.

O que parece ser um paradoxo – mulheres contrárias a quem poderia lhes apontar uma nova perspectiva social – na verdade, representa a concretização do ideal colonialista, que utiliza a cultura, a ciência, a religião e a filantropia ocidentais para apregoar suas verdades como absolutas. A atitude das demais mulheres é a constatação da real dominação, aquela que transcende as leis econômicas e políticas, mantendo e legitimando a prática e a estrutura colonial. Nesse sentido, pode-se afirmar que o fenômeno observado entre as mulheres que circundam Maria das Dores reflete a reprodução social já analisada por Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron (1992) em *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*.

De acordo com Bourdieu e Passeron (1992), todo poder que impõe significações gera uma violência simbólica ao manipular as relações de força que estão na base de determinada

construção social. Assim, ele impõe sua própria força simbólica às relações sociais envolvidas no processo de dominação, legitimando e outorgando o contexto de significações, de acordo com os interesses da classe que o detém. Esta força de manipulação e legitimação é construída por meio de instrumentos, como o próprio meio social, a religião e a escola. Daí se compreende o interesse dos países imperialistas em estabelecerem a religião, implantarem escolas e empreender todo um sistema jurídico, comercial e burocrático em suas colônias.

Bourdieu e Passeron (1992) afirmam que no processo de legitimação das imposições, são exercidas as ações pedagógicas (AP)<sup>80</sup> para apreensão dessas imposições. A AP dominante emanada das formações sociais e de suas classes constitutivas exerce força através de seu modo de imposição, além de delimitar fronteiras socioculturais. Essas relações compreendem a definição e distinção entre o que é moral, amoral, imoral; certo e errado; bom e ruim; bem e mal; sempre correspondendo e atendendo aos interesses dos grupos dominantes. (BOURDIEU; PASSERON, 1992, p. 22). A violência simbólica se dará quando a AP contribuir na imposição de significações que favorecem o grupo dominante em relação às demais classes como, por exemplo, no episódio da louca do rio, criado por Chiziane, em que se abre o questionamento: quem demarcou aquela margem ocupada pela mulher nua como exclusiva dos homens? Quem ou o que definiu a nudez da mulher como uma atitude imoral?

Entretanto, há que se pensar sobre tais colocações. A seleção de significações que define a cultura<sup>81</sup> de um grupo é sociologicamente necessária. Sua constituição depende das relações de coerência estabelecidas na e pela comunidade (BOURDIEU; PASSERON, 1992) e, portanto, não devem ser ignoradas, excluídas ou destruídas. Elas são passíveis de transformações com o intuito de possibilitar uma relação harmoniosa entre as classes e os gêneros, além de condições socioeconômicas mais isonômicas. Paula Tavares, poetisa angolana, em seu poema *Rapariga* expõe o desejo da manutenção da tradição, mas sem a opressão do gênero feminino:

Cresce comigo o boi com que me vão trocar  
Amarraram-me já às costas, a tábua Eylekessa

Filha de Tembo  
organizo o milho

---

<sup>80</sup> No contexto deste trabalho, ações pedagógicas serão compreendidas como todas aquelas ações cuja finalidade é contribuir para a efetivação de imposições sociais, entre elas os valores dados de uma determinada sociedade. A expressão não se limitará apenas a assuntos educacionais. De acordo com o site Etimologia – Origem do conceito, a palavra pedagogia é observada no grego como *paidagogía*, e traz consigo a ideia de acompanhar o indivíduo, apontar-lhe o caminho. É considerando esse conceito que a ideia de ações pedagógicas será trabalhada, como aquelas que orientam o indivíduo por um determinado caminho. Disponível em: [etimologia.com.br/pedagogia/](http://etimologia.com.br/pedagogia/). Acesso em: 12/08/2020.

<sup>81</sup> Considera-se cultura como o produto das condições sociais de um determinado grupo.

Trago nas pernas as pulseiras pesadas  
 Dos dias que passaram...  
 Sou do clã do boi -

Dos meus ancestrais ficou-me a paciência  
 O sono profundo de deserto.  
 A falta de limite...

Da mistura do boi e da árvore  
 a efervescência  
 o desejo  
 a inquietude  
 a proximidade  
 do mar

Filha de Huco  
 Com a sua primeira esposa  
 Uma vaca sagrada,  
 concedeu-me  
 o favor das suas tetas úberes.

Luanda, 84 (TAVARES, 2011, p. 49).

O eu-lírico de Tavares (2011) celebra os valores tradicionais angolanos, principalmente nos três primeiros versos. Nota-se que são costumes ligados diretamente ao universo agrícola, ao meio rural, portanto, mais tradicionais e conservadores. Ao celebrá-los, o eu-lírico não propõe sua destruição ou aniquilação, mas demonstra que, mesmo preservando os elementos tradicionais, ele não abre mão dos desejos, da liberdade e dos direitos que lhe são inerentes.

A frequência do poema é dada partindo do reconhecimento dos valores tradicionais ligados intrinsecamente ao meio rural. Na quinta estrofe, há a referência aos valores trazidos do exterior do ambiente que estava sendo retratado. A imagem do mar torna-se a representação da porta de entrada dos novos valores e crenças. É por ele que chegam à terra os marinheiros, os colonizadores e os homens de outras terras. Todo esse aglomerado de novas realizações socioculturais causa efervescência, modificações e sobreposições. O eu-lírico não desconsidera nem demoniza tais interferências culturais e conclui, na última estrofe, que os valores recebidos de sua cultura tradicional resistem, dialogam com os novos costumes e persistem marcando, definitivamente, sua identidade cultural.

O mesmo processo se dá com Chiziane que, por meio de seus textos, não pretende romper com a cultura e com os valores tradicionais, mas deseja transformá-los, para que os

demais segmentos em minoria social<sup>82</sup>, principalmente a mulher, possam adquirir melhores condições de vida. Ideias e concepções são reformuladas, relidas, algumas modernizadas para se manterem vivas e em comunicação com a comunidade que as abrigam. A modernização do lobolo pode ser destacada como um dos exemplos ilustrativos para esta discussão.<sup>83</sup>

Relendo o episódio sobre a louca do rio em *O alegre canto da perdiz* sob a luz de *A reprodução*, de Bourdieu e Passeron (1992), vê-se que as relações sociais preponderantes naquele contexto são regidas pela lógica patriarcal, que reproduz a estrutura das relações de força. As classes constitutivas de uma formação social específica estão na base do poder arbitrário. Sobre elas ocorre a imposição e a inculcação (termos utilizados por Bourdieu) de um arbitrário cultural, segundo um modelo majoritário imposto pela classe dominante.

Em *O alegre canto da perdiz*, a classe dominante, no instante em que Maria das Dores se apresenta nua na margem do rio Licungo, é regida por preceitos masculinos, entre os quais prevalece o patriarcalismo salientado e estimulado pelo colonialismo. Para eles, tratar a mulher como ser inferior não soa como violência, já que o mesmo processo é constante em todos os segmentos sociais, além de ser apenas uma replicação das ações violentas que os colonizados recebiam dos colonos. A imposição e inculcação das regras legitimadas que norteiam as práticas patriarcais foram apreendidas como naturais e factuais, logo são tomadas pela comunidade que esteve em contato com tal processo como algo legítimo. Por isso, as mulheres que assistem à aparição de Maria das Dores a tomam como uma ameaça que deve ser extirpada, “Os corações se dilatam de piedade. De medo. Há mensagens de perigo escondidas nas linhas nuas do corpo.” (CHIZIANE, 2010, p. 15).

Maria das Dores, aquela que traz as dores de várias realidades femininas, com suas atitudes, abre espaço para reverberar as várias vozes femininas na busca de igualdades sociais e fim da violência contra a mulher. Ela carrega em seu corpo e em seu conjunto polifônico os questionamentos referentes à situação feminina em uma sociedade antes matriarcal e agora patriarcal. Compreende-se, pois, que o aparente paradoxo contido na ação violenta das mulheres que estão na margem oposta à Maria das Dores, na verdade, foi construído e inculcado por séculos sucessivos e salientado pelo colonialismo.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> A concepção de mulher enquanto minoria social é no sentido de que, na sociedade moçambicana, a mulher é a que detém menos direitos sociais, menor representatividade política, além de compor a parcela da população que está mais exposta aos processos de violência.

<sup>83</sup> Atualmente a prática do lobolo, para não ser extinta, vem se modernizando e se adequando às novas conjunturas sociais. Este fato será apresentado na seção 4 deste trabalho.

<sup>84</sup> As discussões sobre o matriarcado e sobreposição do patriarcado podem ser retomadas neste trabalho ainda em 2.1.

Ainda de acordo com Bourdieu e Passeron (1992), o poder simbólico não consegue se estabelecer unicamente pela imposição da força. As ações que incidem sobre este poder só terão efeito se exercidas em uma relação de comunicação. A comunicação eficaz ocorre quando o emissor consegue fazer-se compreendido pelo receptor. Maria das Dores, considerada louca do rio por enxergar além do que a classe dominante determina que seja visto, utiliza várias estratégias comunicativas para interagir com as demais pessoas: sua ousadia em entrar na margem exclusiva dos homens, sua nudez, seu olhar, sua comunhão com a água e a lama, unindo os três elementos em um – mulher, água, terra – e, por fim, suas palavras. Uma sucessão de elementos comunicativos imbuídos com o poder de transformar a realidade ali legitimada. A diferença de Maria das Dores e da sociedade colonial é que esta impõe seus valores como absolutos, enquanto aquela convence por meio da comunicação, sem os embates físicos agressivos.

Ainda sobre o episódio da louca do rio, uma segunda linha interpretativa pode ser lida partindo da citação a seguir, retirada do texto *Cultura e imperialismo* de Edward Said:

A independência era coisa de branco e europeus; os povos subjugados ou inferiores eram para ser dominados: a ciência, a erudição, a história vinham do Ocidente. [...]

Os ocidentais podem ter saído fisicamente de suas antigas colônias na África e na Ásia, mas as conservaram não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuam a exercer domínio moral e intelectual (SAID, 2011, p. 64-65)

Os projetos imperialistas estão arraigados no cerne patriarcal africano e a mulher nua, com seu silêncio agride mais que um discurso inflamado, pois sua atitude, além de remontar à resistência feminina em meio a uma sociedade patriarcal de cunho colonialista, reverte a lógica colonial de apropriação de território e dominação. Ao homem negro é dado domínio sobre o corpo da mulher negra, assim como ao português é dado o controle sobre o território africano. Portanto, o colonizador dominar o corpo negro feminino, além de se transfigurar em uma atitude benevolente de purificação e branqueamento da raça negra, torna-se também a estratégia de humilhação e subordinação do homem negro dominado. O homem branco, em uma clara afronta ao colonizado, se apropria da mulher negra como forma de confirmar seu domínio e superioridade tanto na terra, quanto no meio social. O corpo feminino é oferecido aos estrangeiros assim como a terra. Quando Maria das Dores invade a margem exclusiva dos homens, ela reverte o processo de dominação, o que desperta fúria, indignação e

estranhamento. Sua presença implica compartilhamento de espaços – até então exclusivos aos homens – e reconhecimento da figura feminina dentro da sociedade.

A mulher nua ocupa na beira do rio um trono de barro, tão frágil quanto a sua posição solitária no meio social patriarcalista, mas, ao mesmo tempo tão forte quanto a lama viscosa que gruda na pele. Sua localização permite que os demais enxerguem o seu interior de sofrimento e violência desencadeado tanto pelo homem africano quanto pelo português. Além de solitária, é estrangeira, exilada, aquela que veio para tirar a “paz” da comunidade. Não se encaixa nas leis coloniais, mas também não é bem-vinda entre os seus. Não se familiariza nem com este nem com aquele mundo e seu deslocamento desencadeia vontades violentas na tentativa de moralizá-la e aniquilá-la em sua representação subversiva, causadora da desordem colonial. É como seus irmãos mestiços, filhos de sua mãe, negra africana, com o português Soares, os quais são brancos demais para serem considerados negros e negros demais para serem considerados brancos. Todos moçambicanos, vivendo no não lugar, buscando a identidade fragmentada e perdida em meio a tantos conflitos.

A louca do rio, a verdadeira heroína, a portadora da voz da liberdade. Aquela que fora forjada pelas dores, que cruzou a fronteira dos montes Nampuli em busca de sua própria liberdade. Agora se torna a porta-voz das inúmeras mulheres africanas, europeias, americanas e asiáticas na busca da tão sonhada igualdade social. É uma inconformada, uma desassossegada. Em seu corpo as marcas de muitas mulheres: “doenças, mágoas, lágrimas. Sonhos derrubados, ansiedade, desespero” (CHIZIANE, 2010, p. 20). Trazia consigo a escrita do avesso, a que expõe a dura vivência feminina. Prossegue em sua trajetória de solidão e exílio na busca de seus filhos e, por conseguinte, de seu lugar dentro do mundo patriarcal.

No estudo em questão, o vocábulo exílio adquire a mesma carga semântica encontrada no texto de Said (2005), *Representações do intelectual*, quando o autor afirma que “o exilado vê as coisas tanto em termos do que deixou para trás como em termos do que de fato acontece aqui e agora; através dessa dupla perspectiva, ele nunca vê as coisas de maneira separada ou isolada” (SAID, 2005, p. 67). A infância marcada pela distinção pejorativa estabelecida pela mãe entre a filha negra e a filha do homem português, a maturidade própria dos adultos, antecipada pela rotina de estupro perpetrado pelo marido adquirido em negociação pela própria mãe, bem como a maternidade precoce e sofrida, todos são elementos que, em conjunto, forjam a visão de Maria das Dores que, assim como outras personagens de Paulina Chiziane, revela ao leitor, através da ficção, as variadas perspectivas com as quais se descontroem as verdades estabelecidas pelo centro europeu e pelo universo masculino.



### 3.5 COLONIALISMO: CARAVELA DAS VIOLÊNCIAS CULTURAL E FEMININA

*Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo, que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nascer outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos.*  
*- Eu juro – repetia.*  
*- Juras abandonar essas crenças selvagens, a língua atrasada, e a vida bárbara?*  
*- Sim, eu juro.*  
*- Bom rapaz. Agora assina aqui. (O alegre canto da perdiz, p. 123)*

A citação que abre esta subseção é uma demonstração, por meio da ficção, do que foi a colonização portuguesa em Moçambique. Além de ser imposta através da violência colonial, desencadeou um estado contínuo de guerra. O ciclo bélico moçambicano se iniciou com os conflitos anticoloniais, que eram organizados pelos grupos de resistência à presença portuguesa em solo moçambicano, e se estendeu para os conflitos da guerra civil, cujas consequências foram o abandono do país por aqueles que, a despeito de levarem civilização e modernidade aos moçambicanos, saquearam, roubaram e aniquilaram o que encontraram pela frente.

Esse intenso período de combates compreende as guerras anticoloniais, a guerra de independência e a guerra civil até 1995 e dele emanaram sucessivas violências, como as advindas do cotidiano de um país assolado por intensas lutas armadas, a constante ameaça de novas dominações advindas de países poderosos e a permanente ameaça da violência do *apartheid*, cujo centro propagador foi a vizinha África do Sul.

Nesse cenário, a violência colonial ganha enorme destaque, pois ela disferiu ataques violentos à dignidade humana dos africanos e seu ápice se deu com a escravidão. Há também a violência que se expressa na anulação e silenciamento cultural, depreciação das estruturas sociais já solidificadas e sua conseqüente eliminação para, em seu lugar, imporem as estruturas socioculturais portuguesas. Mudimbe (2019), em *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, distingue a figura do colono como aquele que passa a habitar uma determinada região dominada por seu país; e do colonialista, como aquele que explorava uma região onde detinha o domínio da maior parte das pessoas que ali habitavam. Em comum entre os dois, um objetivo: “organizar e transformar áreas não europeias em construtos fundamentalmente europeus.” (MUDIMBE, 2019, p. 18).

O projeto colonizador possui uma estrutura que pretendia dominar todos os espaços físicos e humanos. Era algo que transcendia a noção de lucro advinda da dominação e exploração de pessoas, e se estendia para as esferas do espiritual e do cultural. Embora haja várias teorias sobre o assunto, todas convergem para o mesmo ponto: o colonialismo foi uma tentativa de reorganização de África através da submissão das áreas dominadas ao modelo ocidental. Com isso, forçou-se a desaculturação de inúmeras pessoas, a fim de enquadrá-las no modelo cultural dominante. (MUDIMBE, 2019).

Houve tentativa de aniquilação de culturas, costumes, línguas, religiões e qualquer outra manifestação que denotasse a identidade do povo dominado por meio da depreciação, gerando os binarismos típicos dos processos de dominação e inferiorização de uma determinada comunidade: “Aceitando-se qualquer das teorias, a aplicação é a mesma, levando inevitavelmente ao que chamei de estrutura colonizadora responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais.” (MUDIMBE, 2019, p. 21).

As oposições estabelecidas entre tradicional e moderno, oral e escrita, populações rurais e populações urbanas são produtos do processo colonial e demarcam dois polos: a tradição africana e a pretensa modernidade colonial. Entre eles, um espaço intermediário onde se processam as relações de marginalidade<sup>85</sup>. Ainda de acordo com Mudimbe (2019), o espaço considerado margem é um local de paradoxos. Para os colonizadores, nesse local estão todos aqueles necessitados e ansiosos pelo poder civilizatório europeu, ou seja, os africanos colonizados. Logo, o espaço se configuraria como um exemplo de dominação efetiva de povos por uma nação considerada superior, que seria a responsável por encaminhar os dominados em direção ao avanço no processo evolutivo das nações africanas.

Contudo, o que antes era considerado pelos imperialistas como espaço semimorto e desprovido de qualquer manifestação cultural merecedora da designação de cultura, demonstrou ser o lugar da resistência às imposições externas de onde se originaram os questionamentos sobre a “modernização” ocidental do continente africano. Assim, as nações

---

<sup>85</sup> De acordo com V. Y. Mudimbe, o conceito de margem está ligado à concepção de subdesenvolvimento. É o local onde as tensões entre as oposições estabelecidas pelo colonialismo são mais evidentes. Não se tem acesso à ilusória modernidade ocidental, mas também não se está integrado aos valores tradicionais africanos. Este espaço marginal seria o local em que se encontram em presença os “fracassos de desenvolvimento como o equilíbrio demográfico, taxas de fertilidade extraordinariamente altas, a desintegração progressiva da estrutura clássica da família, o analfabetismo, disparidades sociais e econômicas severas, regimes ditatoriais funcionando sob o nome catártico de democracia, a ruptura de tradições religiosas, a constituição de igrejas sincréticas etc.” (MUDIMBE, 2019, p. 23-24).

Neste trabalho de pesquisa não estenderei as discussões para o tema subdesenvolvimento. Embora seja um assunto pertinente ao tema tratado nesta pesquisa, ele não será contemplado devido a falta de tempo para este empreendimento.

africanas, antes consideradas como margem, passaram a se constituir como sinônimo de problema e incômodo para o colonizador europeu, já que as normas impostas pelo império não eram recebidas pacificamente.

De território idealizado para a execução das concepções totalizantes e dominadoras europeias, os países africanos, de acordo com a perspectiva do colonizador ocidental, demonstraram ser inóspitos e resistentes aos modelos civilizatórios, portanto, deveriam ser controlados e silenciados em suas manifestações religiosas, culturais, sociais e políticas. Para tanto, seria necessária a constante vigilância e censura realizada pelo poder imperial, o único capaz de extirpar o “incômodo” africano que teimava em resistir à civilização ocidental e impedia o desenvolvimento do continente dominado. Para tanto, a saída vislumbrada por eles se dava com a aplicação da força e da violência imperial.

Paulina Chiziane (2010), através de Maria das Dores, expõe essas relações e, a partir de sua aparição na região da margem, desdobra o seu raciocínio sobre a situação da mulher que se encontra, muitas vezes, à margem da sociedade moçambicana. A margem do rio Licungo, no romance, pode ser lida, inicialmente, como o país de Moçambique considerado à margem da Europa, de acordo com a perspectiva assumida pelo colonizador. É esta margem que resiste às imposições do governo português na tentativa de garantir a preservação dos valores socioculturais autóctones, bem como o reconhecimento do país como nação produtora de conhecimento.

Paralelamente, a personagem, a considerada louca pelos que presenciam e testificam sua coragem ao invadir a margem exclusiva dos homens, demonstra que o mesmo processo desencadeado pelo colonizador é replicado pela sociedade patriarcal sobre a mulher moçambicana. Ao invés de se conformar com o lugar de anulação e silenciamento da figura feminina, Maria das Dores afronta todo o entorno social estabelecido, onde não há espaço para a mulher cidadã agente. Com seu olhar passivo e o sorriso nos lábios, indiferente aos improperios e ameaças que a cercam, ela se mantém sóbria e persistente na tarefa de reconquistar o espaço feminil.

A referência no romance aos Montes Nampuli, de onde Maria das Dores regressara, após fugir de seu marido polígamo, nos permite afirmar sobre a retomada das concepções sociais do matriarcado. Isso se dá ao norte de Moçambique, região em que as formações geográficas e a presença de florestas densas impossibilitaram a chegada e a fixação dos colonos portugueses. Sendo assim, houve maior manutenção dos valores tradicionais da região, como a presença do matriarcado na organização social dessas comunidades; ao contrário do que aconteceu no sul do país, região com maior presença dos colonizadores e,

por conseguinte, maior imposição dos valores sociais portugueses e incentivo das práticas que valorizavam a figura masculina como, por exemplo, a posição de silenciamento da voz e presença feminina, reforçada e legitimada pela política patriarcal de Portugal.

No momento de sua aparição às margens do rio Licungo, Maria das Dores torna-se a representante da parte silenciada neste segundo segmento. Ela resiste e reivindica o espaço da mulher na Moçambique fortemente influenciada pelos valores coloniais de maneira análoga a todos os moçambicanos que resistiram aos projetos colonizadores. Ainda, ao se relacionar Maria das Dores às considerações de Mudimbe (2019), embora elas tenham suas especificidades, é possível destacar que ambas convergem para a mesma significação: questionar o lugar e o papel feminino na sociedade de Moçambique e buscar a isonomia entre homens e mulheres.

Mas já se pode entender que esse espaço marginal tem sido um grande problema desde o começo da experiência colonizadora; em vez de ser um passo no “processo evolutivo” imaginado, ele foi o local de paradoxos que questionaram as modalidades e as implicações da modernização na África. (MUDIMBE, 2019, p. 24)

A ficção de Paulina Chiziane faz o mundo feminino silenciado falar. Assim como os escritores anteriores que buscavam o reconhecimento e a legitimação da voz moçambicana como produtora de conhecimento, e não apenas uma réplica do que era produzido em Portugal. Chiziane, por meio da escrita, requer o mesmo reconhecimento para a mulher moçambicana. Ao fazê-lo, ela expõe as dúvidas e conflitos constantemente ignorados, mas pertinentes ao universo feminino nesse contexto de África. Como parte desse universo, Chiziane entende que, quando em exposição, eles incomodam a quem se acostumou a não os enxergar. Dessa forma torna-se possível estabelecer a correspondência entre os projetos culturais que visavam à reformulação identitária do país como nação independente e a consolidação da presença da mulher moçambicana em seu país.

Entre as violências desencadeadas por Portugal<sup>86</sup> contra Moçambique, destaca-se a ocorrida no campo linguístico. O país colonizador, movido por interesses econômicos, praticou nessa região africana a política de assimilação<sup>87</sup>. Para os portugueses era válido e legítimo o argumento de que era preciso estabelecer a comunicação a partir de uma língua europeia, como forma de levar civilização àqueles outros povos. Dessa forma, o império

---

<sup>86</sup> O mesmo processo ocorreu nos demais países africanos e latino-americanos que sofreram com a dominação colonial europeia.

<sup>87</sup> As discussões sobre o processo de assimilação cultural dos moçambicanos foram apresentadas anteriormente neste trabalho de pesquisa.

colonial consolidava seu domínio sobre Moçambique, além de se apropriar das riquezas naturais da região. Tornar a língua portuguesa como idioma oficial de povos dominados era o reconhecimento de êxito do projeto colonial. Afinal, as principais marcas da efetiva governança é a adoção da língua e da religião do país dominador pela nação dominada.

O Brasil é mais um exemplo do mesmo fenômeno. Através de ações violentas, milhares de índios foram exterminados ou catequizados sob o pretexto de levar a fé e o império àquelas “pobres” almas ansiosas e “necessitadas de civilização”. O resultado que atesta o sucesso desse empreendimento é hoje a língua oficial do país ser o português, que é a língua proveniente do colonizador. O tupi-guarani, o idioma mais falado entre os índios daquela época, atualmente foi quase eliminado do território brasileiro, além de haver o predomínio do cristianismo, que era a religião preponderante na Península Ibérica, a qual compreende Portugal e Espanha.

O fenômeno de imposição linguística não passou despercebido ao olhar perspicaz da contadeira de “estórias”, Paulina Chiziane. Despretensiosamente, como se estivesse em uma roda de conversas, contando casos que viu e ouviu durante a vida, a escritora vai fazendo seus apontamentos sobre os processos de dominação colonial que deixaram profundas marcas na vida e no imaginário do povo moçambicano.

A citação que abre esta seção ilustra bem esse fazer literário da autora de *O alegre canto da perdiz*. Trata-se do momento em que José dos Montes, o esposo negro de Delfina, manipulado por ela, se rende à instituição de assimilação portuguesa. Ele presta o juramento à Coroa portuguesa de abandonar sua crença e valores para seguir os desígnios de Portugal. Esta era uma das exigências contidas no Estatuto do Assimilado para que um moçambicano passasse a ser considerado um português e assim ter os mesmos direitos e benefícios de um colono português. É interessante observar como a cena foi montada: José dos Montes se encontra triste, desolado e incerto sobre sua decisão; afinal, ele estava negando toda a sua cultura e a de seus familiares. Já o oficial português que conduz o juramento está bêbado, indiferente à violência que se processa contra o homem moçambicano e realiza o ato apenas como um protocolo exigido pelo estatuto. Não há a menor consideração por José como ser humano ou quanto à dimensão dos valores e tradições culturais que ali estão sendo sepultados. Paulina Chiziane descreve nessa cena o que fora a assimilação portuguesa em Moçambique.

O fato de escritores africanos usarem a língua dos países dominantes durante séculos não significa que eles ainda estejam em posição de dominados, apenas replicando o que acontece nas antigas metrópoles. Eles usam a língua do colonizador, como forma de destituí-

la do chamado centro do poder e pulverizar o seu uso entre todos. A língua não é considerada mais apenas instrumento de comunicação para os europeus interagirem com os colonizados ou manifestar o seu domínio sobre eles, como fora concebida inicialmente. O sentido atual é que a língua, como instrumento de poder, define a escrita pós-colonial como forma de se apropriar da linguagem do centro e realocá-la em um discurso próprio do ex-colonizado que alcançou a independência e que agora fala por si próprio. É uma prática semelhante ao antropofagismo enunciado pelos modernistas brasileiros: aquele que antes era dominado se apropria, domina e transforma a linguagem do dominador, retirando-a da posição de superioridade em relação às demais manifestações linguísticas e realocando-a no discurso pós-colonial.

Que o leitor não se engane com a falsa despreensão do texto de Chiziane. Essa, se existe, é apenas superficial, em uma tentativa de seduzir o leitor e atraí-lo. À medida que se avança no texto, surgem metáforas e comparações que permitem relacionar o fato apresentado com elementos comuns à realidade do leitor. Esta é uma das estratégias adotadas nas manifestações orais da língua, como as parábolas e os provérbios e é ferramenta fundamental em estruturas textuais e literárias que têm como um de seus objetivos a retomada da tradição oral das línguas autóctones.<sup>88</sup> Sobre a prática da narrativa oral dentro da narrativa de Chiziane, Ana Mafalda Leite afirma: “Chiziane reinveste na sua prática narrativa a intencionalidade da prática da narração oral de contos e fábulas, formadores de valores éticos e comportamentais [...]” (LEITE, 2013, p. 79). Assim, provoca no leitor sucessivos embates entre as concepções que ele detém sobre a realidade pautada na anulação feminina e as faces inéditas da mesma realidade.

Uma das obras que pode ser considerada como exemplo desse possível choque de concepções, promovido pelo texto de Chiziane é o livro *Niketche: uma história de poligamia*. A protagonista Rami, que também é a narradora, concentra sob sua palavra a condução da história e expõe a sua vivência como esposa de Toni, um homem envolvido com mais quatro mulheres. Todas elas submetidas a situações específicas que as mantêm sob sujeição e em dependência de Toni. Entre elas, um elemento em comum: mulheres em uma sociedade regida pelas normas patriarcais.

Rami apresenta a perspectiva feminina deste fato. Inicialmente fala apenas por ela. Demonstra como é ser mulher em uma sociedade cujas regras são duras para a mulher, enquanto que para o homem nem sempre as mesmas normas são eficazes ou cumpridas como

---

<sup>88</sup> Este assunto será abordado na próxima seção.

o esperado. Rami expõe essa “antítese social” ao falar sobre o levirato<sup>89</sup>, a *kuchinga*<sup>90</sup> e o processo de partilha de herança, quando os bens são entregues à família do marido, após a morte dele.

Em contrapartida, Rami descreve como seu marido se apresenta como um homem adúltero, contrariando todas as normas instituídas para a poligamia<sup>91</sup>, o que configuraria suas atitudes como crimes perante o código de leis moçambicanas; ainda assim, as atitudes do marido são justificadas pela sogra com o argumento de que cabe à esposa perdoar os “deslizes” do marido, pois tudo isso são assuntos comuns à realidade do homem moçambicano.

- Não adianta. O Tony é chefe de polícia, bem sabes. Sugerir aos meus cunhados uma investigação e uma identificação mais técnica, mais séria. Invocaram a tradição e a religião e mandaram-me calar a boca. Querem fazer tudo à sua maneira. Olha só o que me fizeram. Tiro o lenço e mostro-lhe a minha cabeça rapada.
- Fizeram-me isto porque sou viúva. Porque é tradição. Banharam-me com óleos e sebos que cheiram a fezes. Meteram-me num quarto cheio de fumos de incenso e outros cheiros estranhos que pioraram a minha sinusite. Rasgaram-me a pele com lâminas para esfregar pomadas ardentes cujos efeitos desconheço.
- Já te raparam o cabelo, Rami. Agora vão fazer o pior.
- Que façam.
- Esses *machanganas* têm a tradição de expulsar a viúva e os órfãos de sua casa. (CHIZIANE, 2004, p. 216-217)

A primeira observação que se destaca nessa citação é sobre o conflito que cerca toda a cena entre o tradicional e o contemporâneo. Rami é a representação da mulher atual em Moçambique, que não aceita pacificamente as regras consideradas tradicionais que violentam a parte feminina da sociedade. A menção de sua sinusite é um elemento que desencadeia o conflito no texto. Em todo aquele cenário de violação, em que a maior parte das mulheres submetidas a tais práticas aceitariam os rituais, silenciadas pelo medo, Rami, além de colocar os eventos em questionamento, destaca sua sinusite irritada como ponto de desconforto. Na citação, este seria o ápice do ato de dar visibilidade aos dilemas da mulher moçambicana.

---

<sup>89</sup> Costume adotado por alguns povos em que a viúva é entregue ao irmão mais velho do falecido.

<sup>90</sup> Ritual de purificação da viúva que é obrigada a manter relações sexuais com um dos familiares do falecido, geralmente o cunhado.

<sup>91</sup> Em Moçambique, a poligamia é instituída e é legalizada. Ela é regida por rígidas normas e leis que devem ser seguidas, caso contrário, o homem pratica o adultério, o que é proibido pelas leis do país: “Na poligamia verdadeira, não é o homem que impõe os seus desejos de ter mais uma, mas as próprias mulheres sugerem um novo casamento. As mulheres não são violentadas e vivem umas perto das outras. Os casamentos são programados, planeados.” (CHIZIANE, 2004, p. 233).



De acordo com Leite (2013), Rami é a narradora que busca a conscientização das demais mulheres, encaminhando-as para a transformação de suas realidades sem abandonar suas respectivas tradições, mas adaptando-as de forma a garantir autonomia e dignidade.

A narradora [...] defende um percurso de tomada de consciência do estado de dependência do mundo feminino, hesitante entre o (des)conhecimento das tradições, incitando-o à adequação e à mudança. [...] Aqui se prefigura uma nova postura da mulher, que sabe usar e adaptar a tradição, tomando consciência dos valores necessários para sua defesa e autonomização no mundo moçambicano, fracturado pela diferença e pela ocidentalização. (LEITE, 2013, p. 77)

Uma segunda observação ainda sobre a citação se refere à descrição que Rami faz da cena em que está inserida. Os adjetivos e substantivos por ela colocados, (óleos e sebos com cheiro de fezes, incensos que sufocavam) formam uma sinestesia que permite ao leitor tomar ciência da realidade à qual aquela mulher estava submetida. Deixá-la expressar seus sentimentos e lê-los é voltar o olhar para todos esses conflitos que pululam na margem social moçambicana. Por meio da descrição, é possível perceber, quase tocar a atmosfera de violência que circunda a figura feminina. É a atmosfera de morte que a autora já havia enunciado em seu livro *Eu mulher... por uma nova visão de mundo*: “Trabalhar numa atmosfera de morte é minha forma de resistir.” (CHIZIANE, 2013, p. 15).

Perante o leitor, a escritora faz uma autópsia da sociedade e coloca como centro de sua escrita a figura feminina: mulher e nação, mulher e sociedade, mulher e língua, mulher e cultura tradicional, mulher e religião. Não como binarismos opositivos, mas como comunhão e em relação. A existência e a resistência de um, atrelado ao outro e juntos na efetivação da crítica necessária para a busca de uma sociedade mais justa para os diversos gêneros e segmentos socioculturais. São as diversas vozes e representações presentes nas obras dessa autora ganhando voz por meio de sua escrita. Elas falando por e através de Paulina e todas se expressando como mulheres moçambicanas.

Retomando o romance *O alegre canto da perdiz*, destaca-se a seguinte passagem:

Pouco depois os marinheiros regressaram, arrasados por uma paixão dourada. Com canhões, espingardas, chicote e muito vinho, para fazer a limpeza da terra e entorpecer os incômodos. Tinham achado a terra prometida.

Os navegadores correram de aldeia em aldeia, derramando sangue, profanando túmulos, pervertendo a história, fazendo o impensável. [...] Em nome desse amor se conheceram momentos de eterno tormento e as lágrimas tornaram-se um rio inesgotável no rosto das mulheres. As dores de parto se tornaram eternas, os filhos nasciam apenas para morrer, eram carne para

canhão. O povo tentou, inutilmente, transformar os corações em pedra, para fugir à dor, à morte, à opressão (CHIZIANE, 2010, p. 68-69)

Chiziane recria a chegada dos portugueses, mas agora com o olhar oposto ao dos que chegam pelo mar. É a perspectiva de quem está no interior de Moçambique e que percebe que o doce e inebriante vinho português tornou-se poderosa arma de dominação, auxiliou os colonizadores no combate à resistência que se interpunha no caminho do “progresso” europeu.

Articulando poesia e sensibilidade, a autora traz os horrores da invasão colonial e os enfatiza por meio de metáforas e hipérboles cuja significação semiológica é a de um rio que nunca cessa de correr nos rostos das mulheres. Esses rios incessantes sulcam a face inscrevendo na pele, como uma tatuagem, o sofrimento gerado pela violência colonial. Os canhões que se alimentam de carnes humanas apontam sua mira em várias direções, sempre em busca de mais munição. Corpos femininos, virginais, infantis, masculinos. Todos eles realimentando continuamente os processos da escravidão, da prostituição infantil e feminina, além de se tornarem repositórios permanentes para o trabalho forçado e humilhante nas casas das senhoras portuguesas.

Um destaque que se faz na citação, e que aparece com alguma frequência nas obras de Chiziane, é o uso da metáfora relacionando a região da Zambézia à mulher que se entregou ao forasteiro enganador e gerou filhos cujo parto se deu em meio a intensas dores que se eternizaram. A dor da dominação colonial é assemelhada à dor do parto, o que permite depreender que esta metáfora é confiada, principalmente às mulheres. Elas detêm a experiência do parto que lhes permite perceber a dor escrita no texto. Logo, cabe-lhes, exclusivamente, dimensionar a dor da violência colonial que mutilou o país em todos os aspectos.

Talvez a aproximação pela dor seja o fator preponderante para o afloramento da sensibilidade feminina que permeia os textos da autora, que imprime a denúncia em seus textos de maneira subversiva, o que contribui para a justificativa de que sua obra compõe e dá continuidade ao cânone literário moçambicano. O olhar da mulher moçambicana sobre os fatos decorrentes da colonização, antes ignorado, faz emanar do interior das estruturas socioculturais, dilaceradas pelo colonialismo, as outras verdades e as espalha para o restante do mundo através do texto de autoria feminina. Motivada pela dor que só as mulheres conhecem e pela sensibilidade que lhes é inerente, as narrativas da autora afetam o leitor com descrições que se aproximam de uma imagem fotográfica do sofrimento. Tal habilidade em

descrever os fatos duros e difíceis de serem discutidos foi adquirida pela via do sofrimento e da anulação como mulher, o que concede à escritora a experiência de vivenciar sofrimentos e sobrepujá-los; nesse caso, a via de escape é a escrita. A dor da dominação colonial se reflete na dor do parto.

Os marinheiros civilizavam o povo arrancando-lhe os olhos da cara. Cristianizavam fornicando as mulheres na mata. Construíram o novo mundo com espadas, canhões e chicote. Pacificaram a terra arrancando a língua da boca. O chefe dos marinheiros gritava aos quatro ventos: esse é ladrão, prendam-no. Esse é forte, acorrentem-no, vendam-no. Esse é teimoso, matem-no. Esses são venenosos, são lúcidos, pensam, conspiram, alcoolizem-nos. São todos vaidosos, preguiçosos, vadios, mentirosos, escravizem-nos (CHIZIANE, 2010, p.75)

Poucas páginas à frente, Chiziane adiciona mais elementos e cores à fotografia que vem montando nas páginas do romance sobre a colonização. Novamente fala sobre o alcoolismo como arma para debelar a resistência e, diferentemente do trecho anterior em que usa muito as metáforas, agora ela trabalha com os paradoxos sociais que foram o sustentáculo das práticas expansionistas imperiais.

A palavra civilização, cuja carga semântica deveria remeter ao campo do racional, da ciência e da conscientização sobre a necessidade de se investir em melhores condições de vida para as pessoas, se materializa antagonicamente, através da violência. O cristianismo – a fé do império, aquela que, teoricamente, busca a pureza dos corpos, a irmandade e solidariedade das pessoas – se manifesta pela violência sexual e pelas relações consideradas imorais. A pacificação, que, de acordo com o Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, é o ato de dar ou devolver paz, calma ou serenidade; ou seja, apaziguar as pessoas, teria se realizado a partir da perspectiva do invasor que a implantou com a força da violência. Para o colonizador, tais atos jamais seriam considerados violentos, pois eles estavam legitimados pela pretensa superioridade portuguesa e pelo distanciamento dos europeus em relação aos africanos.

É com a mesma legitimação que os invasores impõem e instituem o seu poder sobre o outro. No romance *O alegre canto da perdiz* essa dominação, com uso da força e das diversas formas de violências, se personifica na figura do chefe dos marinheiros que, por meio da autoridade que detém, impõe parâmetros de moralidade e designa, de acordo com seus paradigmas, quem são os ladrões, os lúcidos, os teimosos, os venenosos, os preguiçosos, os vadios. Ele justifica a escravidão como instrumento inevitável para o desenvolvimento da nação dominada, quando, na verdade, há apenas uma verdadeira explicação: o lucro e a ganância desmedida das nações europeias e a sensação de poder proveniente do ato de dominar e diminuir outros povos.

Todas as classificações acerca dos moçambicanos realizadas pelos colonizadores foram pautadas em estereótipos redutores, criados a partir da observação de um fato sob uma única perspectiva. É o que Chimamanda Adichie (2019) alerta quando fala do perigo de se observar apenas uma perspectiva. As histórias únicas, além de serem uma demonstração de poder, elas criam os pré-conceitos sobre uma determinada situação. A gravidade dessas constituições reside no fato de que elas são incompletas, preconceituosas e atuam para transformar uma história específica em evento único e verdadeiro.

Os lúcidos, aqueles que representam o verdadeiro perigo para os colonizadores, promovem a conscientização das demais pessoas em situação de dominação colonial, ao reconhecer as nefastas intenções que se escondem sob a aparente cortina de modernidade. A eles são reservados o isolamento, a desmoralização perante seus pares e, em última instância, a prisão, infringindo toda a dignidade humana ao privá-los de direitos básicos, entre eles o convívio com a família e a prática de importantes rituais, como o sepultamento de familiares. Tudo isso visando minar a lucidez que adquiriram para impedi-los de confrontarem o poder estabelecido.

Tais reflexões não foram distinguidas imediatamente por muitos que aceitaram a presença dos portugueses sem resistência, gerando o que se denomina de assimilação cultural, e que teve forte aceitação por boa parte dos moçambicanos inseridos no processo de dominação colonial. Faz-se necessário retomar o fato de que o domínio colonial começa a estender seus tentáculos sobre África antes da eclosão das represálias bélicas, culturais e sociais do povo dominado. Ele se inicia durante a expansão marítima portuguesa, quando os navegantes, movidos pela grandiosidade imperial, promoveram a depreciação do continente africano, confrontando costumes tradicionais e recriando costumes de acordo com os moldes europeus. Era o pretexto para que europeus passassem a dilapidar e ridicularizar os valores tradicionais africanos.

[...] era coisa de gente civilizada. Tinha que aprender a gostar. [...]  
Quem não conhecer a língua nova não se poderá afirmar. Quem não encarnar o espírito dos novos soberanos não conhecerá as cores do novo sol. O canto das gerações será silenciado. A alma será um palco de conflito entre o antigo e o novo (CHIZIANE, 2010, p. 127)

Essa lógica fomentava a ideia enganosa para alguns moçambicanos que, seduzidos pela realidade europeia, acreditavam que as novas mudanças eram desejáveis por todos, indispensáveis, benéficas para a população colonizada e que não havia outra saída para eles, a não ser se renderem às modernidades estrangeiras.

Novamente Chiziane demonstra que seu olhar se encontra atento ao que ocorre em seu país e sua voz se volta para a denúncia de como a dignidade da mulher moçambicana fora negligenciada e desrespeitada pelo colonizador. Elas são completamente ignoradas pelos portugueses como seres humanos; sua relevância residia no fato de representarem uma fonte de prazer, além de serem consideradas como ponte para o branqueamento e purificação do continente africano: “[...] para Paulina, escrever é também denunciar injustiças e dar voz a quem quase não tem. É refletir sobre os traumas da colonização, da escravidão e das guerras.” (MIRANDA, 2013, p. 200).

Na sua terra a mulher é peça que se compra e se vende. Selo de contrato. Moeda de troca. Hipoteca. Multa. Sobrevivência. Ela também foi usada pela própria mãe, na infância distante. Entregue aos brancos das lojas a troco de comida. De resto aquele contacto duraria pouco tempo (CHIZIANE, 2010, p. 252)

Esse é um comentário do narrador sobre a condição de Maria das Dores. É curiosa a maneira como a escritora relaciona a sina de Maria das Dores à sina das demais mulheres negras moçambicanas que, para os colonizadores, não passavam de objetos de troca e moeda de negociação. A gradação realizada – selo de contrato, moeda de troca, hipoteca, multa, sobrevivência – demonstra o caminho imposto a elas. Sem dignidade, afeto, respeito, são usadas, compradas e trocadas; uma sequência que alimenta o ciclo da pobreza e da miséria que as aprisiona.

A miséria é componente crucial que reforça as grades dessa prisão. Os brancos e os homens negros conhecem esse ciclo e muitos se apropriam dessas mordanças para garantirem seus lucros e terem seus desejos satisfeitos. Tudo ordenado no mundo branco patriarcal. Por isso a aparição de Maria das Dores na margem exclusiva do rio questionando essas regras e subvertendo as normas adotadas, torna-se elemento indesejável, incômodo e que necessitava ser silenciado para tudo retornar ao seu devido lugar de exploração e violação.

A violência contra a mulher negra moçambicana desencadeada pelo colonizador branco português e, muitas vezes, e em sequência, pelo homem negro moçambicano, é alicerçada nos projetos coloniais de dominação, também alicerçados na história fundacional do continente europeu. Ao se considerarem os fundadores do racionalismo e da ciência, os europeus se achavam legitimados a impor seus preceitos às demais nações, sem antes considerar se elas necessitavam ou desejavam tais concepções. Esta é a questão fundamental: o desrespeito pelas culturas autóctones e a certeza de que as nações do outro lado do Atlântico e nas Américas eram desprovidas de conhecimento, por não dominarem as mesmas práticas

européias. A partir dessas convicções, originam-se os processos de dominação, imposição e sobreposições socioculturais.

É movido por essas certezas que o homem europeu se lança ao mar sob o pretexto de levar civilização e modernidade às demais nações do globo terrestre. Contudo, o real interesse que move os colonizadores são o enriquecimento através da exploração, escravização de pessoas, além da dominação de nações e expansão geográfica. Buscando refletir sobre esses objetivos e seus efeitos sobre África, que é o tema deste trabalho, especificamente Moçambique, faz-se necessário retomar parte da história de formação do chamado “Velho Continente” para, assim, compreender como a certeza de superioridade do homem europeu culminou na colonização de Moçambique.

O projeto de “modernidade” se inicia na Europa durante o século XV, com o Renascimento que exalta a razão e o antropocentrismo, em oposição ao teocentrismo. Na sequência, tem-se o Barroco, com o retorno da religiosidade e a fé como eixo estruturante do período. Em seguida, já no século XVIII, iniciar-se o período do Iluminismo, ou o chamado Século das Luzes. Nessa fase os filósofos passaram a defender o desenvolvimento de uma ciência e de uma moral universal e modelar que deveriam se estender a todos os povos, o que foi concebido durante a expansão dos impérios europeus, que já se iniciara com as grandes navegações no século XV. É no período renascentista que ocorre a colonização dos territórios das Américas Central e do Sul, iniciando-se também a colonização dos saberes, das línguas, das memórias e do imaginário, como salienta Edgardo Lander (2000)

A Europa se firma cada vez mais como o centro geográfico de onde emanam todos os saberes e verdades absolutos erigindo uma universalidade cuja principal marca era a exclusão, constituindo o que Mignolo (2004) chama de colonialidade exercida pelos europeus sobre os colonizados. Em seu texto *Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica*, Mignolo (2004) aponta as distinções acerca dos conceitos de colonialismo e colonialidade. Ele afirma que colonialismo está diretamente ligado ao passado, ao domínio de territórios. Já colonialidade se refere à hegemonia e ao totalitarismo sobre as ciências, desprezando toda e qualquer expressão científica que não seja oriunda da Europa ocidental.

Embora esse último conceito seja uma formulação contemporânea para refletir sobre os processos de globalização atuais, ele se adequa e representa o que se deu nas colônias europeias, principalmente em relação à imposição da língua do dominador em território colonial, realizando assim, o que Mignolo (2004) chama de colonialidade do poder e colonialidade do saber.

Nesse cenário, a superioridade do saber ocidental é imposta como sendo evidente e lógica. Daí advém que todo o conhecimento e saber científico só poderiam ser produzidos em línguas como o latim e suas variações, ou seja, as línguas que chegaram até as colônias americanas e africanas, como: o espanhol, o italiano, o português, o francês e, ainda, o inglês. O conhecimento científico foi, então, constituído como indissociável da língua que deixava de ser mero fenômeno cultural e se transformava no instrumento em que estava registrado o conhecimento da humanidade. É aí que ocorre a colonialidade do ser, ao se desprezar a língua autóctone como instrumento identitário de um povo capaz de construir conhecimento e negando sua capacidade de raciocinar. Conclui-se que o chamado conhecimento moderno científico foi gerado e utilizado para descartar conhecimentos e saberes registrados em línguas não ocidentais, o que justificava e legalizava o extermínio e a escravidão de populações dominadas e a eliminação do matriarcado, legitimando e estimulando políticas patriarcais. (MIGNOLO, 2004).

A ciência ocidental adquire o *status* de mantenedora da ordem na produção do saber. A ela é dado o poder de instituir padrões e limites sobre as formas de conhecimento realizáveis nas sociedades que não sejam ocidentais. A conjunção do ideário ideológico imperialista – a língua do colonizador como forma de dominação, inscrição do conhecimento e das ciências e ainda a maneira de se chegar às riquezas naturais coloniais – justifica sua suposta superioridade e necessidade de impor-se sobre os territórios dominados.

[...] criticando o “antigo” dentro do mesmo paradigma (o conhecimento nas línguas grega e latina) e construindo, ao mesmo tempo, a ideia de “modernidade no tempo”, por um lado, e “negando” o “diferente” (o conhecimento nas línguas árabe, nahuatl, aymara e quéchua) e edificando a ideia de “modernidade no espaço/tempo por outro. Esta segunda operação, paralela à primeira, foi apresentada como subsidiária, no sentido de que a cristianização e a civilização iriam trazer os povos e conhecimentos “atrasados no espaço” para o “presente no tempo”, representando, de maneira bem-sucedida, pela teologia, a filosofia secular e a ciência (MIGNOLO, 2004, p. 674)

Como resultado da sedutora oferta de civilização e modernidade, a assimilação cultural, por parte dos colonizados, adquiriu larga aceitação e, entre a população local prevalecia a ideia de que tudo que estava acontecendo era obra e graça do destino que resolveu presentear a esquecida região dos continentes não europeus com as modernidades ocidentais. Este mesmo processo desencadeado nas Américas Central e do Sul foi replicado nas regiões do continente africano e asiático que passaram pela dominação colonial.



Tais ideias eram apoiadas e estimuladas pelos administradores das colônias e sua expansão alcançou uma efetividade, com consequências diretas nas produções literárias da época, especialmente as europeias, que passaram a ser usadas para depreciar os colonizados e levá-los a lutar nas guerras em favor do colonizador, além de fortalecer as distinções pejorativas entre negros africanos e brancos europeus. Os conflitos de natureza excludente desencadeados nas colônias africanas passam a ser mais intensos quando relacionados às mulheres africanas.

Como já dito anteriormente, na escala social colonial, a mulher negra africana ocupava a posição mais inferior, chegando até mesmo a ser ignorada como ser humano. Ela é tomada como objeto e moeda de troca pelo homem branco; inferiorizada e humilhada pela mulher portuguesa que, por não aceitar os desejos sexuais do homem português pelas mulheres colonizadas, encontra na humilhação e exploração das africanas uma forma de se vingar das infidelidades conjugais de seu marido e, por fim, ainda há a violência praticada pelo homem negro colonizado sobre as mulheres africanas como réplica da violência da dominação colonial que incide sobre eles conforme demonstram estas duas passagens do romance:

Declara-se uma guerra entre duas mulheres. Uma preta e uma branca. Que transformaram a arena do amor num campo de batalha.

Delfina entrou na guerra disposta a matar e a morrer. Colocou vários elementos no seu arsenal: mentira, chantagem, magia, truques velhos sempre renovados. Atrai o branco e entalou-o dentro de uma garrafa. Jura asfixiá-lo com amor e bruxarias. Jura também fazer tantos filhos, quantos a natureza permitir. Não vai largar, um só instante, a sua galinha dos ovos de ouro.

A esposa de Soares luta com as armas da honestidade. Faz greve de sexo: tenta impedir o envolvimento do marido nos braços cafrealizantes de uma negra. Pratica a clausura voluntária. Faz jejuns, rezas e acende muitas velas às santas imóveis de porcelana. Chora, barafusta (CHIZIANE, 2010, p. 221, grifos meus).

As mulheres negras se lançam à batalha, batem-se na rua, fazem desordem pública e acabam na polícia. As brancas assistem solenemente a devassidão dos homens seus homens (CHIZIANE, 2010, p. 241)

Os grifos nessa passagem do romance salientam as personalidades das duas personagens descritas pela autora. De um lado, Delfina: africana, negra sensual, que não se constrange em usar o sexo e as “bruxarias” para alcançar a tão sonhada ascensão social. Do outro, a portuguesa: esposa honesta, casta, religiosa, sofredora, frágil. Ao fazer a comparação entre as duas mulheres, Chiziane precisa da visão que prevalece e distingue as mulheres africanas e portuguesas. Em torno das mulheres portuguesas prevalecem as características que as referenciam como idôneas, justas, benfeitoras, caridosas e que cultivam a fé católica e seus

dogmas. Todas essas qualificações são valorizadas e estimuladas pelo homem eurocêntrico como modelares e referenciais.

Já a personificação da mulher negra é constituída por palavras que a ligam diretamente ao misticismo, à enganação. Mulheres a quem os homens brancos portugueses só se prendem quando seduzidos por suas artimanhas e feitiços. Nenhuma referência a sentimentos e a valores considerados nobres. Elas, de acordo com o olhar colonial eurocêntrico, conseguem ser piores que o homem colonizado por deterem o poder da sedução e do sexo. De acordo com a perspectiva colonial, são objetos de prazer, mentirosas, exuberantes, sedutoras, bruxas e usam os “frágeis” homens portugueses para ascenderem socialmente. Nenhuma referência aos estupros, violências físicas, miséria e abandono a que estão expostas diariamente e dos quais são vítimas: “A violência é produto do patriarcado, porque os homens roubaram o poder às mulheres.” (CHIZIANE, 2010, p. 280).

Yeda Pessoa de Castro (1995)<sup>92</sup>, em *Também mulher, imagem de Deus e Imagem projetada*, textos que abrem o periódico *Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*, apresenta o recorte social que é realizado para descrever a mulher negra. Em seus textos, ela escreve sobre a situação da mulher negra brasileira, mas suas afirmações se adequam à realidade da mulher moçambicana como vítima e experienciadora do sistema colonial português. Essa associação entre as duas concepções sobre o feminino negro moçambicano e brasileiro, torna-se possível, pois a constituição da imagem de ambas no imaginário de muitas pessoas está intrinsecamente ligada à ideia de mulher escrava originária do continente africano, logo, para efeito de análise dessas formulações, elas são semelhantes. (CASTRO, 1995).

Parte de um repertório pontuado de imagens negativas da mulher está na frase-feita "mulher tem arte do diabo", em alusão à figura da mulher concebida como a do "diabo em forma de gente", [...] a expressão é ainda reveladora de papéis e lugares atribuídos à mulher e à pessoa do negro, esse último associado eventualmente à figura do diabo pela discriminação da cor.

[...]

Mulheres e negros, no processo de produção social, cada qual é apresentado como trabalhador menos qualificado e menos produtivo, em razão, logo a princípio, da preguiça inerente atribuída ao negro em geral, além da possibilidade, em particular, da ocorrência de gravidez na mulher. Caso contrário, quem quer que tenha conseguido ascender socialmente, foi sempre no interior dos canais tidos como apropriados para um tipo determinado de mobilidade social. (CASTRO, 1995, não paginado)

---

<sup>92</sup> Professora universitária (BA) e Doutora em Saúde e Literaturas Africanas.

A caracterização de Delfina, em comparação com a esposa portuguesa de Soares, se dá num tom de ironia bem construída. Partindo-se do princípio de que a ironia é uma estratégia linguística utilizada para melhor compreender a realidade em que se está inserido; e de que ela objetiva criticar uma determinada situação ou realidade; e, ainda, que ela se faz com a utilização de palavras e pressupostos que manifestam sentido oposto ao literal que está sendo enunciado, depreende-se que, nesse trecho retirado do romance *O alegre canto da perdiz*, a autora, através do texto literário, denuncia a situação da mulher negra africana ao relacionar as duas categorias de mulheres. Ao, supostamente, tecer elogios à esposa de Soares, a escritora está demonstrando a injustiça e a crueldade da sociedade colonial.

Não é possível, nesse contexto, falar sobre a solidariedade entre mulheres, a chamada sororidade<sup>93</sup>. Delfina e a esposa de Soares, embora engendradas pela mesma situação de opressão feminina e estarem subjugadas por uma sociedade essencialmente patriarcal, elas estão irremediavelmente separadas pelas relações de preconceito racial, fomentadas pelo projeto colonial. A esposa portuguesa se sente duplamente ameaçada e humilhada: ameaçada por Delfina que tem o poder da sedução; humilhada pelo marido que assume a postura de adúltero. Nesse sentido, ela é tão vítima quanto Delfina. Ambas estão presas no círculo vicioso e legitimado socialmente, que mantém as mulheres em invisibilidade na sociedade regida pelo poder masculino. A esposa de Soares, sendo branca e de origem europeia, socialmente está acima de Delfina e o narrador não hesita em usar essa superioridade para expurgar a humilhação que recebe do marido.

Os três personagens representam os elementos da sociedade colonial em Moçambique e as relações que os determinam. Paulina Chiziane inverte a prioridade de observação dessa estrutura social ao nomear a personagem negra moçambicana; enquanto se dirige à portuguesa apenas como a esposa de Soares. Outra observação que pode ser feita a partir desse fragmento é que a esposa de Soares é a verdadeira representação da mulher europeia, fruto de uma sociedade patriarcal: anulada, sem nome, sem referência própria, vivendo à sombra do esposo. A ela, resta apenas retornar à Europa e dar continuidade a sua vivência de europeia, cristã, dependente da figura masculina e sem expressão.

Delfina, personagem construída desde o início do romance, assim como as outras mulheres negras da obra, é identificada pelo seu primeiro nome. Isso significa que a ausência do sobrenome do marido, companheiro ou pai pode fazer referência à sociedade tradicional matriarcal, da qual todas são herdeiras. As personagens negras do romance, apesar do

---

<sup>93</sup> Sentimento de solidariedade e empatia entre mulheres.

sofrimento e agruras a que são expostas em toda a obra, se constituem como mulheres autônomas, protagonistas de suas ações, aquelas que desestabilizam e incomodam a sociedade patriarcal. Veja-se o episódio sobre a presença de Maria das Dores na margem exclusiva dos homens e a formulação da trajetória de Delfina. Ela, ao buscar sua ascensão social, demonstra-se incisiva, impetuosa, pois enfrenta as várias esferas patriarcais da sociedade colonial moçambicana:

Delfina vê em si uma heroína. Não encontra nenhum mal em todos os seus actos. Deu uma lição a toda a gente. Mostrou que o branco feroz afinal é humano, domestica-se pelo coração. Mostrou que negra é gente, pode amar o branco e construir família. Inverteu as regras do jogo. Se ela fosse uma boa menina, seria apenas mais uma mulher entre as outras. Sem história. Anónima. (CHIZIANE, 2010, p. 277)

Soares é a representação do português que deseja o sexo da mulher moçambicana, mas não abandona sua esposa portuguesa. Seus filhos mestiços com a negra Delfina, como acontece com grande parte dos filhos de negras moçambicanas com brancos portugueses, são abandonados sem quaisquer direitos garantidos. Soares, após desfrutar do que lhe fora oferecido por Moçambique, volta para Portugal e retoma sua realidade junto à esposa, como se os descendentes que deixara em Moçambique jamais tivessem existido.

Delfina é uma das personagens mais complexas do romance. Ela se constitui como um anti-herói cuja função é demonstrar como parte do povo moçambicano se entregou às seduções do império português, da mesma forma que o português Soares cedeu às suas seduções. Durante todo o tempo da narrativa, ela se encontra na fronteira dos dois mundos, o colonizado e o colonizador. Afronta os portugueses com sua impetuosidade, mas deseja o vinho e o bacalhau do colonizador; ela acua a esposa de Soares, mas inveja seus cremes, suas roupas e a suposta civilidade que representam.

Ela também representa a figura da mulher e do homem moçambicanos assimilados: situados entre dois mundos. Nem completamente moçambicanos, pois vivem nos bairros portugueses e frequentam os mesmos ambientes destinados aos portugueses; nem completamente portugueses porque não abandona sua língua e suas práticas religiosas. Ambos são considerados pelo colonizador como portugueses de segunda categoria. A região de fronteira habitada por eles é conflituosa, devido às dúvidas e à inconstância das relações estabelecidas nesse lugar.

A aparente segurança colonial destacada por Delfina é muito distinta e diversa da segurança oferecida pelos Montes Nampuli à Maria das Dores. Enquanto ela alia as ideias de

segurança à ascensão social possibilitada pelo casamento com um português e a vivência no mundo dele; nos Montes Nampuli, para onde Maria das Dores empreende sua fuga, a ideia de segurança é aliada à liberdade em expressar a cultura e o saber tradicionais africanos. Em Delfina, a liberdade é cerceada e não há espaço para o pensamento reflexivo crítico. Nos Monte Nampuli, o indivíduo apura sua lucidez e persegue sua liberdade. Fugir para lá é a forma encontrada de retorno à vida inicial das gênesis e estratégia de se afastar do rastro do conforto português onde há morte, exploração e abandono.

Paulina Chiziane em *O alegre canto da perdiz* realiza o trabalho de mediadora da leitura de Moçambique que ela expõe e se opõe às graves relações que se instituíram entre a colonização portuguesa e a mulher negra moçambicana. Ela faz o lado silenciado do colonialismo falar.

Outro aspecto que aborda em seu romance é o fato de o colonizador, em momento algum, hesitar em retornar ao seu país de origem e desejar ter filhos com uma mulher de mesma nacionalidade. Os filhos gerados em território africano, com mulheres africanas são considerados bastardos, sem qualquer direito à paternidade. Abandonar em África a companheira negra e seus filhos mestiços foi mais uma demonstração do sentimento que embalou os portugueses que, por meio da lógica etnocêntrica europeia, enxergam o país de origem, bem como suas mulheres, como o único desfecho seguro e confiável para suas vidas, independente do rastro de aniquilação que deixavam do lado oposto do oceano. As vozes femininas e infantis africanas são completamente ignoradas, como se o longínquo continente e as pessoas que nele habitam deixassem de existir quando se atravessasse o Atlântico.

O branco Soares partiu para Lisboa, no mesmo dia, sem saber que dezenas de anos depois, muitos brancos o seguiriam, na hora da debandada deixando atrás de si, afectos, saudades e um espólio magnífico que seria disputado à facada (CHIZIANE, 2010, p. 243)

O estupro é mais uma prática recorrente que se abate sobre a mulher moçambicana. Ele é realizado tanto pelo colonizador quanto pelo próprio homem africano. Aquele, imbuído do lema da colonização, que é o de espalhar o domínio português através da espada, da cruz e, preferencialmente, com o sexo. Com essa prática nefasta cria-se a figura do mestiço degenerado ao transformar o útero feminino em uma arma de branqueamento da raça. O vocábulo mestiço ganha duas interpretações distintas. A primeira se refere à sensualidade e à coisificação do corpo negro feminino, visto pelo colonizador como objeto nutridor do prazer, sem qualquer estreitamento de laços sentimentais e familiares.

Usam as africanas para dar vazão aos instintos sexuais sob o pretexto de expandir a raça portuguesa, pois os filhos entre portugueses e africanas seriam o início do branqueamento e purificação do negro continente. Todas essas atrocidades eram legitimadas pelo império colonial – que via nisso tudo uma estratégia de dominação – e por parte da população moçambicana, que acreditava na ascensão social e econômica através da mestiçagem e do relacionamento com os portugueses.

O conflito identitário, outra marca indelével na sociedade de Moçambique, é percebido por Paulina Chiziane como palco de conflitos, não apenas entre o novo e o velho, mas entre negros, brancos e mestiços. Aqui se faz necessário abrir um parêntese e ratificar que muitos dos mestiços moçambicanos, na verdade, são frutos do estupro praticado pelo colonizador português contra a mulher moçambicana. Embora ela também seja vítima de estupro praticado pelo homem moçambicano, a análise realizada será direcionada ao homem português, para se compreender a questão identitária que permeia a figura do mulato. O mestiço é aquele deslocado dentro da sociedade moçambicana. Além do deslocamento físico, nem tanto na forma moçambicana, nem tanto na forma portuguesa, opera-se um deslocamento social e cultural, um ser estranho que não está lá nem cá.

Foi a partir desse momento que ela começou a olhar em volta. E viu que os negros eram muito negros. Que os brancos eram muito brancos. Diante dos pretos lhe chamavam branca. E não queriam brincar com ela. Corriam com ela, falavam mal da mãe e diziam nomes feios. Diante dos brancos chamavam-lhe preta. Também corriam com ela, falavam mal da mãe e chamavam-lhe nomes feios.

Um dilema que crescia na sua cabecinha: afinal de contas qual é o meu lugar? Por que é que tenho que me ficar entre as duas raças? Será que tenho que criar um mundo meu, diferente, marginal, só com indivíduos da minha raça? (CHIZIANE, 2010, p. 257)

Aqui está a descrição do que será Moçambique ao final do romance: uma nação cuja identidade se perdeu durante a assimilação cultural e social. Uma terra formada por vários povos, diversas nacionalidades e muitas margens. Ainda assim, a mulher negra encontra-se em posição social inferior, pois o mestiço acaba sendo a representação da enganosa ascensão racial, quando o que se tem são frutos amargos da violência colonial. Todos embalados pela mesma dor.

Como Maria das Dores perdeu seus filhos durante a fuga para os Montes Nampuli e passa o romance inteiro tentando encontrá-los, tem-se o moçambicano que se perdeu nos costumes alheios, esqueceu-se de suas tradições e enveredou pelos caminhos da assimilação, muitas vezes traindo seus próprios conterrâneos na busca desenfreada pela aquisição das

modernidades europeias, que soam como o canto da sereia na busca de marinheiros desavisados.

Ao final da narrativa, Delfina reúne todos os filhos e netos em um abraço, personificando a junção harmoniosa entre passado e presente. Através de sua escrita Paulina Chiziane procura ser mais um elemento agregador nessa sonhada conciliação, confirmando com o gesto de Delfina que “no final desta guerra seremos um. Esses filhos metade pretos, metade brancos, metade asiáticos, serão os fósseis a partir dos quais se compreenderá a nossa história.” (CHIZIANE, 2010, p. 346).



#### 4 VENTOS DO APOCALIPSE: SOPRO DO CAOS

*Vinde todos e ouvi  
Vinde todos com as vossas mulheres  
E ouvi a chamada.  
Não quereis a nova música de timbila  
Que me vem do coração?  
Gomucomu, 1943*

A narrativa de *Ventos do apocalipse* inicia-se com os versos acima de Gomucomu, datados de 1943, período em que Moçambique ainda estava sob o domínio colonial, mas que já circulavam pelo território as ideias acerca da independência da nação. Por meio deles, Chiziane reforça o intenso processo de desconstrução social e literária que permeia sua obra e, simultaneamente, abre espaços para uma nova perspectiva de leitura, incidindo diretamente sobre a compreensão e interpretação do universo feminino moçambicano, bem como sobre as práticas culturais tradicionais do país.

Uma leitura mais atenta desses versos revela que eles se constituem como um convite para que todos se aproximem e ouçam o novo som de timbila, dotado de força e de potência suficientes para quebrar paradigmas cristalizados por estereótipos e crenças valorativas masculinas, as quais, por muitas vezes, reforçam a anulação da figura feminina. Antes se anunciava a independência do país através do novo canto da timbila. Atualmente o novo canto anuncia a Moçambique de que não se pode negligenciar a figura feminina.

Compreender o convite que se delineia requer uma observação atenta para alguns elementos que são enunciados nos versos. Os versos/convite munem a narrativa de reflexão desde as primeiras linhas do romance. Eles atuam como uma espécie de trombeta que anuncia a chegada de uma figura poderosa ou informa a todos sobre um cortejo real. No caso do romance *Ventos do apocalipse*, Chiziane apresenta nessa epígrafe, que mais parece um micro prefácio o assunto que atravessará toda a narrativa: as formulações socioculturais tradicionais, as quais sempre estiveram presentes na vida de Moçambique, e que se farão presentes na obra, mas sem negligenciar as urgências da contemporaneidade do país, como o reconhecimento e a manutenção das práticas da oralidade e a presença das mulheres na preservação e desenvolvimento da cultura local, bem como os processos de violências nos quais essas formulações sociais foram engendradas, além de outros processos que as vitimam: eis o novo som da timbila.

É importante ressaltar que essas duas formulações – as práticas da oralidade e a presença da mulher no meio social – embora pareçam ser concepções acadêmicas desenvolvidas nas últimas décadas ou manifestações culturais que foram suplantadas pela ação colonizadora, elas se encontram no cerne da cultura de Moçambique. Constituem-se como realizações em presença e que se mantiveram durante todo o processo de formação e desenvolvimento do país, mesmo durante o período em que o silenciamento e a anulação foram impostos pelas práticas colonialistas lusitanas.<sup>94</sup>

Dessa forma, o convite apresentado antes de qualquer frase do romance é dirigido a todos aqueles que desejam pensar Moçambique na contemporaneidade. Buscam-se suas referências nas práticas culturais e formações sociais tradicionais, mas sem negligenciar que o país é vivo e que a sociedade está em constante transformação. As possíveis soluções para os conflitos existentes se darão através da comunhão entre o tradicional e o contemporâneo, sem as oposições binárias instituídas e legitimadas pelo colonialismo.

Os dois últimos versos da canção de Gomucumu completam o desenho que Paulina Chiziane faz dessa Moçambique enunciativa que se apresentará pelas vozes das mulheres que compõem a narrativa do romance. Esse trecho da canção traz uma pergunta ao leitor, indagando-o sobre o desejo de ouvir o novo som de timbila, vindo direto do coração. Ao dar o tom de pergunta aos versos, o eu-lírico evita a imposição e convida o leitor para que se aproxime e ouça este novo modo de conceber e compreender a sociedade moçambicana, como se estivesse em volta da fogueira para contar histórias.

É importante destacar que a relação estabelecida entre autor e leitor é a de um convite e não uma imposição; caso contrário, o anfitrião que recebe o leitor estaria agindo da mesma forma que o colonizador quando impunha sua cultura e valores aos dominados. Se assim fosse, não seria o novo som de timbila, mas uma reprodução do poder colonial. O contexto em que se dá essa interação não aceita imposições, mas sim disposição para ouvir o canto que vem do coração, as novas perspectivas e concepções geradas pela união entre passado e presente; os lamentos da alma, as dores e as alegrias que compõem a história moçambicana sem estereótipos coloniais e idealizações sobre o país como local da pureza cultural, onde, antes da chegada dos portugueses, prevaleciam as igualdades socioculturais. Por fim, ao colocar a timbila como centro desse conjunto de ações nos versos de Gomucumu, Chiziane dá continuidade ao raciocínio que será desdobrado no romance: passado e presente,

---

<sup>94</sup> A oralidade enquanto marca cultural e identitária de Moçambique será discutida nesta seção. A presença da mulher nas manifestações culturais, sociais, políticas e religiosas foram discutidas na seção anterior deste trabalho e serão retomadas novamente nesta seção 4.

tradicional e contemporâneo, juntos na reformulação da história cultural e social de Moçambique com presença ativa da mulher e suas considerações.

Para melhor compreender essas relações estabelecidas e o uso metafórico que Paulina faz da imagem da *timbila*, faz-se necessário conhecer o que vem a ser este objeto, sua origem e sua importância cultural para o país. As informações e reflexões desenvolvidas sobre este aspecto foram pautadas na leitura dos seguintes textos: *As timbilas de Moçambique no concerto das nações*<sup>95</sup> e *Timbilas como prática social e como patrimônio da humanidade: narrativas em torno de um ‘bem cultural’ chope*<sup>96</sup>, ambos de Sara S. Morais<sup>97</sup>.

A *timbila* se caracteriza como instrumento de percussão da família do xilofone, originária das populações *chope*, do sul de Moçambique e, geralmente, são tocadas por várias pessoas do mesmo agrupamento. De acordo com Webster (2009) apud Morais (2018), os *chopes* se constituíram através do contato que houve entre vários outros povos que imigraram de várias regiões do país, como *tsongas*, do sul de Moçambique; os *karangas*, do Zimbábue; os *changanes*; os *ndaus* e os *angones*. Este grupo habita o sul de Moçambique e suas terras são banhadas pelo Oceano Índico e entre eles estão os maiores fabricantes e instrumentistas de *timbila*. Manusear e fabricar a *timbila* exige um conhecimento ancestral, o que explica o fato de poucos dominarem esta arte: “... a arte de fabricar a *mbila* (plural de *timbila*) é considerada uma complexa tecnologia ancestral”. (BARROS, 2013, p. 2).

A palavra *timbila* agrega significados que remetem, concomitantemente, a produções de dança, poesia, instrumento sonoro e música:

[...] as *timbilas* são um instrumento-símbolo dos machopes, revelador de individualidades criativas extraordinárias, hoje incorporadas na própria ideia de Moçambique. A associação das *timbilas* aos *chopes* está tão fortemente enraizada no imaginário comum que se tornou impossível abordá-los em separado. (MORAIS, 2020, p. 263)

O povo *chope*, bem como suas *timbilas*, há séculos são considerados símbolo de unidade e coletividade nacional e representam Moçambique. A tradição de tocar e fabricar este instrumento atualmente se mantém especialmente nas áreas rurais do país. Em 2005, a

<sup>95</sup> Este texto faz parte do Dossiê: Patrimônio e Relações Internacionais, publicado pela revista de História Locus.

<sup>96</sup> Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília/DF.

<sup>97</sup> Doutora em antropologia social pelo Departamento de Antropologia da UnB. Antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Realizou pesquisas em Moçambique sobre fluxos de moçambicanos que estudaram no Brasil e retornaram ao país de origem e, mais recentemente, sobre processos de formação da nação com foco na patrimonialização da *timbila*.

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) reconheceu a timbila como patrimônio oral intangível da humanidade.

Durante o período colonial, tornou-se comum realizar apresentações de timbaleiros para as autoridades administrativas coloniais e para personalidades portuguesas que estivessem visitando a colônia. Outra prática observada nesse mesmo período foi o envio de timbaleiros moçambicanos à capital do Império para exposições de música e dança. Essas apresentações não se constituíam como representação de uma cultura genuinamente moçambicana. Antes, foram concebidas como uma forma de apresentar o mundo português que existia além do território europeu de Portugal. Elas reforçavam o conceito de exotismo, já que a cultura dos povos dominados na sociedade colonial era considerada inferior e este estigma reforçava-se pela crença na superioridade portuguesa.

A forma como as orquestras eram descritas e apresentadas pelos portugueses em suas festas na metrópole confirma o *status* de superioridade civilizacional que os colonizadores acreditavam deter. Para os lusitanos, os grupos de timbaleiros eram “composição de indígenas”<sup>98</sup> que apresentaria a Portugal e à Europa o mundo português que existia em África. Os artistas moçambicanos envolvidos nessas viagens consideravam a missão em Lisboa como algo imposto pelo governo colonial português, pois o que se via era exibição da dominação e do poderio colonial de Portugal.

Esses eventos indicavam que a música da timbila, bem como seus bailarinos, se configurava como a expressão de Portugal em África que, por benevolência, permitia e incentivava a música daquele povo: “A partir da década de 1950 as timbilas passaram a ser demandadas para tocar o hino nacional português todos os domingos na sede das administrações onde havia orquestras” (MUNGUAMBE, 2000 *apud* MORAIS, 2020, p. 271). Nesse período, as timbilas ainda não eram consideradas como representação cultural de Moçambique, mas uma consequência indireta da colonização que não impedia sua reprodução. A tentativa de apropriação dessa manifestação cultural moçambicana tornava-se, assim, a representação da dominação portuguesa em Moçambique. A informação transmitida nesse ato era a de que o Estado colonial é senhor não apenas do território geográfico moçambicano, mas de tudo que ali havia, inclusive as pessoas e suas manifestações culturais, rigidamente controladas pelo governo português.

---

<sup>98</sup> “Em janeiro de 1940, por ocasião da Exposição Histórica do Mundo Português, um documento endereçado ao Chefe dos Serviços dos Negócios Indígenas de Lourenço Marque, enviado pela Repartição Técnica de Estatística da Colônia de Moçambique, solicitou a composição dos ‘indígenas’, que deveriam representar a colônia no evento que iria ocorrer em Lisboa [...]” (MORAIS, 2020, p. 267- 268).

As exibições das orquestras de timbila tornaram-se uma imagem poderosa nessa relação de dominação dos moçambicanos pelos portugueses. O hino nacional de um país é um dos mais fortes símbolos de nacionalismo, da mesma forma que a timbila se constitui ainda um símbolo nacional e identitário para Moçambique. A subordinação desta por aqueles denuncia o controle português sobre esse território africano e confirma o real objetivo dos governantes lusitanos ao realizarem apresentações de orquestras de timbileiros. As exibições demonstravam como a timbila, seus componentes e dançarinos eram considerados pelos portugueses:

Além dessa justificativa, o documento ressaltava que era preciso elevar o prestígio das autoridades coloniais entre os “indígenas”. A autorização chegou às mãos do Administrador da Circunscrição de Zavala no final de janeiro de 1941, contendo a quantia que deveria ser entregue “aos herdeiros do régulo” e assinado pelo Chefe da Repartição Central, que justificou a proposição da sua iniciativa “tendo em conta o espírito infantil dos indígenas, o seu precário raciocínio e imperfeita noção da missão que foram cumprir, pois consideram a sua ida a Lisbôa como um serviço que o Governo lhes mandou fazer.” (Arquivo Histórico de Moçambique/Fundo Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas, A/26, Expediente relacionado com a Exposição Colonial do Mundo Português em 1940. Sala 1, Caixa 84). (MORAIS, 2018, p. 270, grifos meus)

Essa citação se refere ao episódio em que o chefe do grupo de timbileiros, Armando Magenge, morre a caminho de Lisboa onde o grupo se apresentaria. Seu corpo foi enterrado em Portugal, privando a família e os amigos das despedidas e dos rituais fúnebres que celebrariam Magenge como ancestral. Os grifos na citação confirmam que a relação estabelecida entre Portugal, os moçambicanos e a timbila não era a de reconhecimento de uma formação cultural essencialmente moçambicana, os “indígenas” eram considerados inferiores e intelectualmente incapazes. O olhar etnocêntrico não via o que devesse ser considerado em escala valorativa como manifestação cultural, dada a suposta inferioridade dos africanos diante da cultura europeia.

Contudo, o projeto colonial não conseguiu anular a manifestação cultural moçambicana por meio da tentativa de apropriação da timbila. Ainda no início do período, após a independência de Moçambique, a Frelimo<sup>99</sup> passou a considerar as manifestações culturais tradicionais como práticas tribalistas<sup>100</sup>, o que ainda cerceava a manifestação livre

---

<sup>99</sup>Frente de Libertação de Moçambique, também conhecida por seu acrônimo FRELIMO, é um partido político oficialmente fundado em 25 de junho de 1962, com o objetivo de lutar pela independência de Moçambique do domínio colonial português.

<sup>100</sup> Este assunto será desdobrado no decorrer da seção.

dos timbaleiros. Em seguida, entre os anos de 1978 e 1982, o partido passa a reivindicar “a preservação e a valorização do que se denominou patrimônio histórico e cultural como uma pauta política fundamental [...]” (MORAIS, 2018, p. 3). Nesse novo cenário, essas orquestras começavam a ocupar novamente o centro da expressão cultural moçambicana. Após as eleições presidenciais de 1994, a timbila é retomada totalmente sob a ideologia do novo governo que reconhecia Moçambique como uma nação plural e com vasta diversidade cultural. Em 1998, ocorre a legalização da proteção dos bens materiais e imateriais do patrimônio moçambicano, por meio da lei 10/88. Na sequência, acontece o convite da UNESCO para que os membros das organizações da timbila se candidatassem à categoria de “bens imateriais a serem declarados Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade” (MORAIS, 2018, p. 4), o que ocorreu em 2005.

Todas essas considerações acerca da timbila possibilitam compreender o porquê de Paulina Chiziane ter iniciado a narrativa conciliando as concepções de inovação através do reconhecimento mundial da representação cultural essencialmente moçambicana (o novo canto) e o tradicional (a realização musical ancestral que permanece entre os moçambicanos). A timbila como representação cultural essencialmente moçambicana está vinculada à população desde a formação do povo chope, por volta do século VI (MORAIS, 2018). Logo, é um símbolo tradicional, intrinsecamente ligado aos valores ancestrais do povo moçambicano que compõem uma importante marca identitária daquela nação. Embora o colonialismo tenha tido ênfase no sul de Moçambique, região de onde se originam as timbilas, a presença e o poderio dos portugueses não foram suficientes para silenciar esse elemento cultural ou se apropriar dele.

Todo o processo de preservação que se deu em torno das orquestras das timbilas e seu posterior reconhecimento pela UNESCO como patrimônio cultural reforça a ideia de que a expressão “resgate cultural” não faz muito sentido, quando se fala dos processos socioculturais moçambicanos. Não há o que resgatar, porque os elementos culturais sempre estiveram presentes na vida da população. Em alguns momentos de maneira mais evidente, em outros, menos, devido às perseguições empreendidas pelos colonizadores. Perseguições que, aliás, estimularam os processos de resistência, capazes de garantir a continuidade e o desenvolvimento de suas práticas e manifestações tradicionais.

A partir dessas contextualizações históricas, fica evidente que o novo som da timbila tem o poder de abrir os olhos de quem ouve/lê para a realidade contemporânea de Moçambique. Evidencia-se ainda a presença da mulher como produtora de conhecimento, esta presente no mercado de trabalho, conquistando os lugares públicos, mas também vítima de

várias violências. Reconhecê-la e lhe dar voz não significa abandonar os valores tradicionais ou recusar as práticas e ritos ancestrais, mesmo porque a presença feminina faz parte da tradição moçambicana, cujas raízes estão na matriarcalidade. A timbila representa este posicionamento: um elemento tradicional essencialmente moçambicano e que emite um novo som, no qual estão representadas as parcelas invisibilizadas e ignoradas dessa sociedade, quer seja pelo projeto colonial, quer seja pelas sociedades moçambicanas patriarcais.

O canto ou chamamento, anunciado na primeira página do romance, é destinado a todos que têm o ouvido apurado para ouvir os sons desarticuladores e que, sensibilizados pela beleza da música provocante, levam consigo a alteridade e a ressignificação dos vários contextos sociais cristalizados pela perspectiva única. Como não existem meios de aprisionar ou delimitar as fronteiras do som, o novo canto invade os lugares fechados, mofados pelos preconceitos e pelas degradantes oposições binárias para, em seguida, transgredir as normas e tradições seculares que, sob a égide de guardiãs dos bons costumes, silenciam todas as vozes dissonantes das verdades absolutas e estabelecidas por séculos.

Os versos estabelecem um pacto com o leitor que se reafirmará no decorrer da narrativa, assinalando as duas principais características da obra: a oralidade, que levará, entre outros aspectos, à reflexão sobre a questão identitária do povo moçambicano, marcado pela colonização portuguesa e pelos conflitos civis, a chamada Guerra dos 16 anos; e a presença das mulheres durante e após a guerra. Elas foram mantidas ausentes nas decisões finais sobre punições daqueles que, durante os conflitos civis, infringiram todas as regras dos direitos humanos. Também não foram consideradas nas proposições finais de acolhimento e indenização daquelas violentadas e/ou mutiladas durante o período de combate, mesmo estando presentes ativamente nos conflitos bélicos de sua nação.

Estruturalmente, no romance *Ventos do apocalipse*, o convite se estende para a página posterior que antecede a primeira parte do romance e expande o conteúdo da narrativa: “Escutai os lamentos que me saem da alma. Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que escorre pelos montes, vinde, escutai repousando os corpos cansados debaixo da figueira enlutada que derrama lágrimas pelos filhos abortados. ” (CHIZIANE: 1999, p. 15, grifos meus). Os grifos, sob a perspectiva semântica, denotam a intensa carga de sofrimento e luto, esses confrontarão o leitor, configurando-se em um texto literário específico, reafirmando que o novo canto da timbila, anunciado anteriormente, fora forjado e conquistado sob muitas dores e intensos processos de resistência. Portanto, cabe aos que o ouvem/leem não negligenciarem a presença feminina e o papel social desempenhado pelas mulheres, ambos inscritos na narrativa: “Em todas as guerras do mundo nunca houve arma mais fulminante que a mulher, mas é aos



homens que cabem as honras de generais.” (CHIZIANE, 1999, p. 19). Foi a mulher moçambicana que lutou em todas as frentes da Guerra dos 16 anos e que, atualmente, desencadeia combates para conquistar igualdades sociais, políticas, culturais e econômicas; embora, muitas vezes, seus esforços continuem invisibilizados pelo poder público e a comunidade em geral.

Outras reflexões foram formuladas de acordo com essas proposições e serão discutidas nesta seção, que está dividida em duas partes. Na primeira serão tratadas as questões referentes aos conflitos bélicos ocorridos durante a Guerra dos 16 anos, que é o contexto em que se desenrola o romance *Ventos do apocalipse*, seguidas da explanação das causas deste confronto e suas consequências na vida das mulheres. Na segunda parte da seção, ocorrerá a análise mais detalhada do romance, relacionando os aspectos literários na construção do texto, dando ênfase às questões relativas à oralidade presente na narrativa, às dicotomias entre rural e urbano, tradição e modernidade e como tudo isso se relaciona com as violências sofridas pela mulher moçambicana.

O romance é dividido em três partes. A primeira consiste em uma série de minicontos ou narrativas curtas próprias da tradição oral, que se tornam uma espécie de introdução do romance. Ao narrador cabe a função de abrir e fechar esta pequena parte, desdobrando o convite já iniciado com os versos de Gomucumu, o que acaba se tornando um meio de apresentar o assunto que será o tema das minis narrativas. Em seguida, há a apresentação dos pequenos textos, também classificados como parábolas, seguidos por um provérbio da língua popular. Na sequência, há a primeira parte do romance, composta por onze capítulos, seguida da segunda parte, formada por quatorze capítulos.

Um provérbio tsonga marca o início da primeira parte, “*Maswela ku hanya! U ta sla upsi vona.* (Nascestes tarde! Verás o que eu não vi.) (CHIZIANE, 1999) e assume a condição de previsão futurística para os acontecimentos prestes a serem relatados. Toda essa estrutura linguística e literária adotada reitera a oralidade, tanto na constituição estrutural do texto, quanto na temática do romance, tornando-a elemento imprescindível na composição do cenário apocalíptico da guerra civil e na construção dos principais personagens. Ao resgatar as práticas orais no texto escrito, a autora não objetiva alimentar a oposição entre literatura escrita e literatura oral, mas procura demonstrar a comunhão entre ambas, sem anulação ou inferiorização de uma delas e, por meio dessa relação dialógica, compreender outros emaranhados sociais e culturais vigentes em Moçambique.

Um dos fins pretendidos pelo romance, e que pode ser observado por meio da análise da obra, é a comunhão entre diversos pares consideradas opositivos: mulher e homem,

patriarcal e matriarcal, rural e urbano, tradicional e moderno. Chiziane aponta para o leitor que um dos caminhos para a conquista de uma sociedade moçambicana mais justa e isonômica para seus cidadãos se faz através dessa comunhão entre as aparentes oposições com o reconhecimento de que a vasta variedade é a expressão do povo moçambicano. Uma parte se reconhecendo na outra, sem suplantá-la, dominá-la, impor-se ou tomá-la como inferior, desconsiderando ou ignorando o que parece ser diferente.

Através da comunhão com o diverso é que acontece o diálogo e o respeito, preceitos para a construção de uma nação forte. Nesse contexto, a interação entre os diversos polos indica que as oposições binárias estabelecidas e fortalecidas pelo projeto colonial estão sendo superadas diariamente, evidenciando que a decolonização de Moçambique está em curso e ocorre paulatinamente em todos os campos e saberes.

Dessa forma, o narrador/contador de histórias descortina as outras faces do período bélico, agora enunciado pelas vozes das personagens femininas, que são as maiores vítimas desse conflito, e da mulher autora, que coloca a voz feminina em evidência. Em vários momentos, as vozes das personagens cortam a voz do narrador, demonstrando que há proposital interação das enunciações e que os fatos não serão apresentados sob uma única perspectiva. Nesse jogo de vozes é possível perceber também a voz autoral sussurrando ao leitor: “Eis o novo canto da timbila! Aceita ouvi-lo?” Toda a construção do texto, até esse ponto, se dá em torno do convite realizado na primeira página que, devido a sua complexidade sociocultural, torna-se capaz de abalar estruturas cristalizadas pelas tradições. Força que se traduz no ato de seduzir o leitor para, em seguida, inseri-lo no universo de proposições históricas não reveladas pela história oficial.

Tais proposições, ao buscar alcançar aqueles que não comungam das mesmas ideias trabalhadas na narrativa, são constituídas pela intensa elaboração do texto literário, o que se dá por meio de comparações, metáforas e ironias construídas durante a narrativa. É assim que a autora vai despertando e conquistando leitores sensibilizados à causa da mulher e dos valores culturais moçambicanos. Dessa forma, o leitor de Chiziane deixa de ser aquele que possui ouvidos apurados apenas para algumas questões específicas, entre elas a situação em que os europeus abandonaram Moçambique à própria sorte, e estende a sua visão para além da linha abissal moçambicana, tal como analisada por Boaventura de Sousa Santos (2007). O leitor passa a enxergar os vários outros constituintes da zona de exclusão do país.

Chiziane agrega a situação feminina às questões políticas locais, empreende assim um discurso descolonial e decolonial<sup>101</sup>. Seguindo este caminho argumentativo de novas proposições que contribuirão para a formulação de um Estado moçambicano mais isonômico, a autora também tece críticas às ajudas humanitárias ao continente africano: “[...] nova fórmula de colonização mental. [...] Monte foi assaltada por um bando de humanistas de meia tigela que se proclamam verdadeiros salvadores como se, para salvador, não bastasse a imagem de Cristo.” (CHIZIANE, 1999, p. 232). Além disso, expõe as desconfianças dos moçambicanos sobre o real sentido das colaborações das nações europeias e que, geralmente, vêm acompanhadas de ações dominadoras, que visam apenas ao enriquecimento desses países dominadores, que se dá pela exploração dos habitantes autóctones:

Da Europa?, perguntam os mais velhos com cepticismo, ao que os mais jovens respondem com segurança: da Europa, sim! Os mais velhos não ficam felizes, parecem preocupados. Fazem uma ponte entre a ajuda que vão receber e a colonização. (CHIZIANE, 1999, p. 230)

*Ventos do apocalipse* é uma obra rica em detalhes e proposições. Numa mesma narrativa a autora reúne várias frentes que necessitam ser pensadas para o desenvolvimento de seu país sem que, no entanto, o texto fique enfadonho ou que o enredo se perca dentro da própria narrativa. Além das questões já apresentadas, surgem as denúncias contundentes contra os processos de violência que se abatem sobre a mulher moçambicana: “O chiar aflitivo de um rato ouve-se de um canto subterrâneo, deve ser o macho a agredir a fêmea e, quem sabe, talvez seja a cria que não aceita o macho imposto ou cometeu alguma imprudência.” (CHIZIANE, 1999, p. 81).

A imagem criada nessa citação demonstra a situação da mulher: acuada como um animal em perigo, agredida tanto fisicamente, quanto pelas imposições estabelecidas. Dela o que se ouve é apenas um chiar de aflição sem forças suficiente para se tornar em um grito de resistência. O chiado transforma-se em resistência, em voz que reverbera e que exige seu reconhecimento por meio de ações como a de Paulina Chiziane que usa seu texto para dar voz à mulher moçambicana silenciada e ignorada.

Novamente se destaca o uso de metáforas e comparações utilizadas no texto, para expor ao leitor o tratamento destinado à mulher moçambicana no decorrer dos séculos. Essa estruturação contribui para a aproximação entre texto escrito e as estruturas orais das histórias contadas em um claro movimento de ligação entre o tradicional (estruturas da tradição oral) e

---

<sup>101</sup> Os conceitos de descolonial e descolonial foram desdobrados na seção 2 deste trabalho.

o contemporâneo (a presença da mulher e a exposição de suas perspectivas sobre eventos socioculturais e seus dilemas).

Retomando os versos de Gomucomu que abrem esta seção, é possível notar que as marcas linguísticas que os caracterizam como convite para esta nova empreitada interpretativa se manifestam, entre outros elementos textuais, através do verbo escutar, no imperativo<sup>102</sup>, realçando a presença da voz do contador de história que, com sua arte de traduzir sentimentos por meio das ‘estórias’ contadas, reforça que as palavras ali escritas traduzem experiências, dores e angústias, principalmente da alma feminina. O título *Ventos do apocalipse* culmina em um conjunto semiótico representativo da obra, finalizando com a construção da imagem da destruição, tanto de elementos materiais do território moçambicano, quanto da essência humana, remetendo diretamente ao que a escritora desejava realizar: recriar o ambiente de guerra para discutir questões mais elaboradas que influenciam diretamente na formação do Estado moçambicano, mas agora com a visão e a voz daquelas que nunca foram consideradas.

Este é o segundo romance de Paulina Chiziane, tendo sido encerrado em 1991 e publicado em Maputo pela primeira vez em 1995. A narrativa traz a história de um grupo de pessoas que tenta escapar da guerra em uma fuga coletiva e no encalço delas estão os guerrilheiros, a fome, as doenças e todas as agruras que acompanham os conflitos armados. No entanto, Chiziane consegue ultrapassar os limites do que poderia ser apenas uma historiografia e cria um romance repleto de elementos que desencadeiam reflexões e críticas sobre os conflitos vivenciados pela mulher em Moçambique no passado e, principalmente, no presente, ou seja, pensa o passado para compreender o presente e projetar o futuro.

Evidencia-se, portanto, no romance a contemporaneidade textual que Giorgio Agamben (2009), em *O que é contemporâneo? e outros ensaios* salienta, ao afirmar que um texto contemporâneo é aquele que, com o olhar fixo no presente, lê as escuridões do passado, tentando compreender e buscar soluções para combater o obscurantismo do presente. Nessa empreitada, não se deixa cegar pelas luzes emanadas das verdades absolutas. Antes, consegue atravessar todas elas e penetrar na sombra dessas “verdades”, local para onde foram arremessadas todas as outras possibilidades de múltiplas verdades.

[...] contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. [...] se voltamos agora à nossa

---

<sup>102</sup> Verbos no imperativo denotam ordem ou convite.

tese sobre o escuro da contemporaneidade, que perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes. Pode-se dizer contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade. (AGAMBEN, 2009, p. 62- 63- 64)

Tomando como referência a argumentação de Agamben (2009) sobre o contemporâneo como a necessidade de compreender o passado, reconhecer em sua escuridão os meandros que se delineiam e justificam o presente, faz-se necessário e fundamental um apontamento histórico sobre alguns conflitos vivenciados pelas mulheres em Moçambique, esta íntima obscuridade cuja existência muitos ainda rejeitam, a fim de que haja compreensão das lutas femininas empreendidas naquele país, antecedentes ao período da independência do país.

A partir do projeto de colonização, os conflitos que envolvem as mulheres de Moçambique e de grande parte do continente africano se deram, principalmente, no contexto de guerras e confrontos bélicos. Vítimas desse processo, elas são atingidas em várias frentes, entre as quais estão o abuso e a exploração sexual, as violências físicas e psicológicas, a exploração de seu trabalho, a ausência de segurança e a gravidez indesejada. Outro ponto que merece destaque nessa análise é que, além de todas as ameaças elencadas, ainda há mais um elemento que incide sobre a mulher africana que habita uma região de conflitos: tornam-se responsáveis pelo sustento e unificação familiar, já que os maridos e filhos se perderam nos conflitos armados. Tornam-se, muitas vezes, responsáveis pela reconstrução dos vínculos sociais destruídos.

Embora sua presença tenha sido desconsiderada, principalmente em regiões onde prevalece o patriarcalismo, a mulher africana exerce papel preponderante como mediadora e articuladora nos processos de paz. Contudo, ainda que se enxergue a importância da presença feminina na construção desses processos de manutenção da paz, os números apontam que, oficialmente, são os homens que, em grande parte, constituem tais organizações:

Segundo as estatísticas, de agosto de 2008 a março de 2012, mulheres foram signatárias de apenas dois dos sessenta e um acordos de paz firmados. Entre 1990 e 2010, noventa e dois de quinhentos e noventa e cinco acordos de paz firmados fizeram referências às mulheres e nos 31 acordos de paz mais relevantes, entre 1992 e 2011, menos de 3% dos mediadores chefes e 9% dos negociadores eram mulheres. (CARVALHO; PORTELLA JUNIOR; RIBEIRO, 2017, p. 5)

A presença feminina também é identificada nas lutas anticoloniais e como atuantes na desqualificação do governo colonial junto à população moçambicana. Organizações como o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM); o primeiro Destacamento Feminino, que designava a formação de um exército feminino moçambicano e o Destacamento Feminino, formado por moradoras treinadas de Cabo Delgado e Niassa para o combate em Nachingwea (Tanzânia) trouxeram para o debate a figura da mulher.

Nesse contexto, destacam-se nomes como o de Josina Machel que, a partir de 1965, passou a fazer parte da Frelimo, “prestando assistência, em especial, às causas das mulheres, integrantes ou não da Frente de Libertação – quando uma de suas iniciativas foi a criação de orfanatos para os filhos das combatentes” (ISAACMAM; STEFHAN, 1984, p. 23 *apud* SANTANA, 2009a, p, 72). A data da morte de Josina Machel tornou o 7 de abril como o Dia Nacional das Mulheres Moçambicanas. Outro nome a ser destacado é o de Filomena Likune, uma das primeiras mulheres treinada para composição da ala feminina do exército de Moçambique, assim como Mônica Chitupila.

Ao se destacar mulheres para o exército, algumas denúncias contra as opressões femininas ganharam pequena representatividade por ter sido exposta a violência a que muitas delas foram submetidas. De acordo com Isaacmam e Stephan (1984, *apud* Santana, 2009a), uma combatente que não fora identificada revela as seguintes atrocidades realizadas pelos colonizadores:

Os colonialistas portugueses eram muito maus, as mulheres não eram respeitadas e mesmo as casadas eram violadas na frente de seus maridos. Se estes reagissem ou se aquelas se recusassem, ambos eram barbaramente espancados, os colonialistas argumentavam que era uma honra para uma mulher negra ser desejada por um homem branco”. A opressão das mulheres aumentou durante o período colonial não somente pelo fato de trabalharem mais e durante mais tempo ou por sofrerem exploração sexual, mas devido aos incentivos da legislação colonial e princípios do cristianismo que reforçaram a sua inferioridade. (ISAACMAM; STEFHAN, 1984, p. 22 *apud* SANTANA, 2009a, p. 76)

A violência retratada nessa citação se refere ao período em que os colonos portugueses dominaram o território de Moçambique, assunto desdobrado na seção anterior. No entanto, os processos de violências contra a mulher não cessam com a independência colonial. Após a independência política do país, a região é mergulhada em um intenso e profundo conflito civil bélico denominado Guerra dos 16 Anos. O confronto se deu entre dois grupos que tentavam

dominar o país, a Frelimo e a RENAMO. Mais uma vez, a grande vítima das violências oriundas dessa guerra é a mulher.<sup>103</sup>

A partir das considerações desencadeadas pela citação de Agamben (2009) e relacionando-a ao romance *Ventos do apocalipse*, tem-se que toda a narração do romance em questão é realizada tomando como princípio a força contemporânea da transformação do presente pela reflexão e conscientização – “Não resta outro caminho a seguir senão regressar ao passado, com a cabeça no presente.” (CHIZIANE, 1999, p. 60) – e que se revela quando a presença do narrador cria um emaranhado plurivocal, que instigará

[...] a ativação dessa consciência do tempo e a preocupação em problematizar os percursos através dos quais o homem potencializa a sua humanidade, manifestando-se como ser em transformação, como projeto sempre inacabado. (JORGE, 2013, p. 218)

Seguindo este percurso, o narrador de *Ventos do apocalipse*, através das estratégias da contação de histórias, canções, provérbios e parábolas, abre o espaço de enunciação para as personagens, criando uma intensa relação entre ambos os discursos. A construção do capítulo 22 de *Ventos do apocalipse* recria esta atmosfera de alternância de vozes ao trazer a fala de Minosse entrecortando a do narrador que descreve os pensamentos e ações da personagem em uma dada situação, relembrando a trajetória de mulher humilhada e violentada. Nessa parte, o início da narração se dá com a voz do narrador: “Minosse pensa nos mistérios da vida. Nos destinos dos homens.” (CHIZIANE, 1999, p. 247).

É o instante em que é aberta uma fresta para que o leitor enxergue a alma da personagem. Contudo, o acesso à fresta é feito exclusivamente pelo narrador até o momento em que o discurso de Minosse o interpela:

Minosse redefine a vida e reescreve o seu destino com o dedo nu no lençol de areia. Faz o balanço de sua triste vida e pensa: vou morrer! Quando chegar ao céu hei-de encontrar Deus e haverá ajustes de contas. De certeza irá perguntar o que andei a fazer nesta vida errante. Ordenará a seus ministros que lhe mostrem a ficha da minha existência. E os ministros trarão esse lençol que dizem que há e que está escrito com letras de sangue. (CHIZIANE, 1999, p. 249)

Esse é um trecho do romance que desperta alguns questionamentos que devem ser considerados neste trabalho analítico sobre parte da obra literária de Paulina Chiziane

<sup>103</sup> Essas colocações serão abordadas em 3.1 deste trabalho, cujo título é “Quadro apocalíptico: as mulheres e a Guerra dos 16 anos”.



enquanto textos que constituem e dão continuidade ao cânone literário moçambicano. Nesse sentido, destacam-se duas observações preponderantes. A primeira delas se refere ao fato de Chiziane não ter construído um narrador assumidamente feminino. Se o romance revela um discurso polifônico reunindo vozes que nem sempre foram consideradas na sociedade moçambicana, por que o porta-voz do texto não possui uma identidade feminina explícita?

O segundo questionamento relaciona-se à afirmação de Minosse sobre, quando chegar ao céu, fazer um acerto de contas com Deus e seus ministros. Novamente a questão aqui salientada é semelhante à observação realizada pelo fato de ser um narrador e não uma narradora para falar sobre as mulheres. O questionamento que se faz é: por que, no romance, há a presença de um Deus e não de uma Deusa?

O que se depreende a partir da leitura do romance e do contexto sociocultural da mulher moçambicana, especialmente daquelas que vivem em regiões em que houve forte presença do colonizador, é que Chiziane pretende realçar a realidade de submissão que é imposta a essa mulher. O que distingue a mulher de *Ventos do apocalipse* da mulher silenciada na sociedade patriarcal é que a figura feminina ficcional, embora sofra a força da imposição masculina, não se submete a ela pacificamente, como seria esperado por uma sociedade patriarcal.

A narração de *Ventos do apocalipse* se dá por um narrador de terceira pessoa e que, como tal, apresenta-se imparcial, objetivo e que mantém o seu discurso neutro, sem se envolver emocionalmente com os fatos narrados. Esse narrador pauta sua enunciação na interação com outros sujeitos e com o meio social onde está inserido, o que permite afirmar que ele traz consigo as influências de seu meio social. Em sua enunciação, o narrador carrega consigo influências das verdades e perspectivas estabelecidas pelo seu entorno, definindo seu discurso a partir do meio social em que transita, como se fosse uma esponja que absorve as regras e definições socioculturais a que está exposto cotidianamente. Tais fatos justificam a impossibilidade da realização de um discurso essencialmente neutro pelo narrador que não é a representação direta da voz feminina.

Fernanda Mussalim e Marina Célia Mendonça, em seu artigo “Apontamentos acerca da crença à neutralidade do discurso: em pauta a problemática da produção de sentidos”, analisam os vários tipos de discursos existentes em um mesmo espaço discursivo à luz da concepção do linguista Dominique Mangueneau (2005) que afirma que cada um realiza o outro de acordo com o seu ângulo de observação e, assim, a concepção do outro se dá pelo entendimento de quem enuncia o discurso e faz uma espécie de simulacro construído:

[...] para construir e preservar sua identidade no espaço discursivo, o discurso não se relaciona com o Outro enquanto tal, mas somente com o simulacro que dele constrói, pois não há dissociação entre o fato de enunciar conforme as regras de sua própria formação discursiva e de “não compreender” os sentidos dos enunciados do Outro; trata-se, na verdade, de duas facetas do mesmo fenômeno. Não existe, portanto, o discurso absoluto que num espaço homogêneo regularia todas as traduções de um tipo de discurso para um outro, mas uma rede de relações constantemente aberta. (MANGUENEAU, 2005 *apud* MUSSALIM; MENDONÇA, 2011, p. 131)

Esta foi uma das melhores definições encontradas para o narrador do romance: aquele que preserva sua identidade social pelo discurso, o que não se relaciona diretamente com o discurso das personagens. Deixar a narração de um romance que trata da vida das mulheres em uma sociedade patriarcal com a voz de um narrador e não de uma narradora é uma das estratégias utilizadas pela autora a fim de demonstrar como a sociedade de Moçambique estrutura o espaço de representação feminina. O que torna a estratégia de Chiziane ainda mais eficaz é a forma como a voz do narrador é interpelada pela voz das personagens em uma representação da mulher atual que insiste no reconhecimento de sua atuação ativa na sociedade, bem como de seus dilemas.

A fala de Minosse entrecortando a enunciação do narrador representa essa estratégia semelhante à utilizada na promessa de Minosse em acertar as contas com Deus. Novamente a mesma reprodução estrutural da sociedade patriarcal cuja figura de autoridade é dada pela imagem masculina. Deus e seus ministros, todos homens, nesse contexto tornam-se a representação da autoridade. Assumindo um posicionamento contrário ao que poderia ser esperado de uma mulher nesta hierarquia social, Minosse não aceita sua condição pacificamente. Ela possui coragem suficiente para questionar os desígnios daquela sociedade que tanto afetam sua vida. A mesma coragem com que enfrenta seu pai ganancioso para realizar seu amor com o homem que ela mesma escolhera. Minosse é uma das mulheres de *Ventos do apocalipse* que compõe o novo som transformador da timbila.

Intercalar os discursos no romance provoca dupla descolonização: a descolonização política e cultural, quando apresenta a tradição oral como meio de destacar a alteridade moçambicana; e a descolonização social, quando dá voz às mulheres para falar de suas dores. Este é um dos principais eixos do romance, pois o fato de as mulheres falarem sem as amarras sociais que as prendem ou quando impõem suas vozes para se fazerem ouvidas é uma mudança paradigmática, tal como se deu com outras escritoras moçambicanas, como Noémia de Sousa, Lília Momplé, Hirondina Joshua e Tânia Tomé, fato que pode ser verificado pelo

fragmento do texto *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo* (2013), também de Paulina Chiziane:

Já em casa, ouvia as cantigas de pilar milho e as de pilar amendoim. Eram todas tristes. O que consegui observar é que os homens ouviam-nas com total indiferença. Em momento nenhum da minha vida, me recordo de ter ouvido, da boca de um rapaz ou de um homem, estas cantigas de mulher. (CHIZIANE, 2013, p. 9)

Pode-se assim dizer que, em *Ventos do apocalipse*, a experiência do narrador-contador de estórias é formada pela comunhão de sua voz com as vozes dos personagens. O narrador vai incorporando e enriquecendo suas experiências com as experiências dos demais, promovendo aquilo que Walter Benjamin defende em seu ensaio, “Experiência e pobreza”, ao fazer afirmações acerca do narrador e a construção coletiva do romance: “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada por outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes.” (BENJAMIN, 1987, p. 201).

O que se vê é que há um círculo constante nessa relação e ele é realimentado a todo instante durante o processo de contação de histórias: o griot, exercendo sua função de repassar os conhecimentos tradicionais aos mais novos, aprende e enriquece a sua experiência através da experiência daqueles que o ouvem. Para o ouvinte, o ciclo é semelhante, pois, ao se abrir para a aprendizagem, via oralidade advinda do contador de histórias, ele fornece conhecimento àquele que, inicialmente, estava presente para ensinar. O leitor, ao acumular o conhecimento recebido naquele instante da leitura com o conhecimento adquirido em outras experiências, renova e realimenta o sentido da obra.

É um diálogo constante entre gerações distintas e aprendizagens específicas, um enriquecendo o outro mutuamente e ambos ganhando vida. O leitor, ao aguçar os ouvidos para o que está sendo dito e os olhos para o que está escrito, consegue distinguir um conjunto de vozes que se levantam para falar a partir da perspectiva das mulheres que ultrapassam o limiar de meras personagens de uma trama para expressarem em suas falas a representação das inúmeras mulheres moçambicanas que, pelo discurso, marcam presença na narrativa.

Assim, torna-se justificável a denominação narrador/griot ou narrador/contador de histórias para aquele que introduz as críticas, desencadeia as reflexões e apresenta ao leitor as personagens do romance. É assim que é apresentado ao leitor um grupo de mulheres fortes, marcantes e que, por meio de suas ações, transgridem os limites socioculturais que lhes são impostos. A primeira dessas personagens é a valente Wusheni. Ela é filha de Mínosse e Sianga. Mãe e filha reproduzem no romance o ciclo de violência em que muitas mulheres estão inseridas.

Minosse estaria no início desse ciclo que se dá quando ela fora entregue como a última esposa do polígamo Sianga. Ela sempre em silêncio, recebendo as ofensas e imposições do marido sem a elas se contrapor. A todo instante é exposta à vergonha pelo marido que não hesita em humilhá-la em público. Wusheni, de acordo com as normas patriarcais daquela sociedade, deveria dar continuidade a esse ciclo. Ela seria lobolada por um homem mais velho que, provavelmente, faria com a nova esposa o que Sianga fazia com Minosse. Além disso, estava nos planos de Sianga usar o dinheiro do lobolo da filha para adquirir uma esposa mais jovem e abandonar Minosse em um canto por ela estar mais velha. Desta forma o círculo se realimentaria, desprezando a presença da mulher cidadã e detentora de direitos e todo este processo estaria legitimado pelas convenções sociais.

Contudo, mãe e filha, unidas, conseguem subverter a ordem estabelecida pelas regras daquelas tradições. Wusheni decide viver seu amor com o homem que escolhera e sua mãe Minosse oferece o respaldo necessário para que a jovem siga o destino que escolhera. O romance se torna o espaço em que se dá a visualização desses outros discursos, com conseqüente ampliação do horizonte feminino para novas realizações sociais. Assim como a resistência de Wusheni ao enfrentar seu pai para vivenciar suas escolhas:

– Mas quem te pediu opinião, moça? Enlouqueceste? Aqui quem decide sou eu, sou o chefe da família, não sou?

[...]

– Que me torturem, que me matem, com esse homem não viverei um só instante.” (CHIZIANE, 1999, p. 82).

Wusheni é a representação da mulher jovem que resiste aos costumes tradicionais dos casamentos arranjados e, por consequência, os casamentos por conveniência. É a que questiona a submissão e o silenciamento delegados pela tradição dos costumes do lobolo<sup>104</sup> e dos ritos de iniciação<sup>105</sup>, não os questiona como práticas culturais, mas por funcionarem como

<sup>104</sup> O lobolo enquanto prática cultural será discutido a frente. Um dos textos que será utilizado será “O lobolo do meu amigo Jaime”, de Paulo Granjo (2004). Por meio deste texto, torna-se possível perceber como esta prática tradicional e que faz parte da cultura de Moçambique vem se reinventando para permanecer viva na atualidade. Neste processo, a presença da mulher que contribui ativamente para a concepção e realização da prática do lobolo, demonstra um dos processos de resistência feminina que elas desenvolvem. Como fora apontado anteriormente neste trabalho, as mulheres moçambicanas não desejam romper com suas tradições e costumes. Elas apenas querem torná-los mais isonômicos em direitos e deveres entre homens e mulheres.

<sup>105</sup> É importante destacar que a resistência de Wusheni se dá contra as práticas que deturpam o sentido original e tradicional do lobolo e dos ritos de iniciação. Como já enfatizado neste trabalho, os processos de resistência feminina observados na obra de Chiziane não são contra os valores socioculturais tradicionais, mas sim contra a deturpação desses valores em favor da parcela masculina da sociedade, aniquilando e silenciando as representações femininas.

instrumentos de violação, mutilação, humilhação e silenciamento das mulheres moçambicanas.

Seu discurso, aliado ao do narrador, expõe a violência masculina que silencia as mulheres pela dor física: “O amor à violência fora adquirido nas pastagens onde os rapazes desenvolvem a autodefesa e o valor dos homens se mede pela força dos punhos. [...] Wusheni reage com uivos aos golpes infernais desferidos pelo próprio irmão.” (CHIZIANE, 1999, p. 83). A moça reage, o que não é uma atitude convencional neste contexto. A reação, ao mesmo tempo que parece isolada e insignificante, apenas um uivo, é dotada de uma grande potência, com o poder de tornar a voz da jovem audível por aquele que seria a segunda autoridade abaixo da autoridade do pai: seu irmão.

É a resistência feminina que, quando estimulada e direcionada, assim como se deu no romance pela voz do narrador, é capaz de desestruturar a muralha de preconceitos contra a mulher e por meio da própria força feminina. Wusheni reage, impõe sua voz, busca espaço para suas escolhas, contudo, o seu desfecho reúne o máximo da violência e demonstra que a escolha pelo reconhecimento nessa sociedade patriarcal é dolorosa, penosa e pode culminar no mais trágico de todos os episódios. A jovem é assassinada pelo próprio irmão, Manuna, que julgava estar matando o homem por quem a moça se apaixonou.

Manuna, ao ser confrontado pelo estranhamento causado pela irmã que ousa reagir e se opor às determinações paternas, acredita que, se eliminar a origem da discórdia, tudo voltará ao normal e a irmã reassumirá seu lugar de subalternidade e silenciamento. O que ele não compreende é que a opção escolhida por Wusheni não permite retorno, exatamente porque houve a conscientização sobre a força social que oprime e violenta os mais vulneráveis. Nesse cenário, o quase assassinato de Dambuzá e o amor de Wusheni passam a representar a libertação feminina da personagem, gerando uma reação de resistência ainda maior que a reação inicial do grito e proporcional ao ato violento:

Wusheni estava atrás da porta empunhando a catana com força de mulher. No momento certo deu o golpe certo. Na agonia do adeus, Manuna vira a ponta do punhal rasgando verticalmente o ventre de quem o fere. Wusheni e Manuna, dois irmãos que partilharam do mesmo ventre, do mesmo leite, do mesmo amor e do mesmo ódio tombam na mesma batalha. Na mesma palhota, no mesmo instante, dão o último suspiro. (CHIZIANE, 1999, p. 117)

A mesma observação quanto à relação estabelecida entre a voz do narrador e a voz da personagem se dá com Minosse que, devido ao seu intenso sofrimento, encontra nos

devaneios e em sua suposta alienação, o escape para sua dor. Em terras patriarcais, conforme já dito na seção 3, a loucura pode ser uma das saídas encontradas, até mesmo para conceder autorização para questionar verdades cristalizadas, apresentar outras perspectivas de um mesmo fato e legitimar discursos que, por séculos, foram ignorados; afinal, os loucos não ponderam nem escolhem as palavras a serem ditas. Apenas dizem-nas, sem censuras ou amarras. Esse conjunto de componentes faz com que Minosse reconheça em sua realidade a condição de subalternidade em que está imersa.

A indiana Gayatri Spivak (2014) afirma que “o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.” (SPIVAK, 2014, p. 54). Spivak reconhece que o porão da subalternidade é habitado pelas mulheres, principalmente as negras. Logo, transcender esse abismo social hierárquico, fazer-se reconhecida e ouvida exige esforços, que podem ser nomeados como processo de resistência. Minosse é uma das habitantes dessa área sombria e escura da subalternidade. Pelo texto, sua angústia torna-se visível e, com isso, ela passa a ser uma das personagens com maior carga de experiência, o que lhe conferirá o *status* de contadora de histórias e a responsável pela transmissão de saberes aos dois jovens órfãos:

Minosse conseguiu realizar um pedaço de seu sonho. [...] Semeiam os campos orientados por ela. Ensina-lhes as manhas da terra, os segredos da semente, as voltas da água e os movimentos do vento. [...] Quando a noite chega, sentam-se à volta da lareira e contam histórias. Falam do futuro. (CHIZIANE, 1999, p. 227)

Embora em dimensão menor, a voz da enfermeira Danila, responsável pela área de saúde materno-infantil, surge no romance para despertar, mais uma vez, a problematização sobre as ajudas humanitárias aos povos assolados por guerras em África e Ásia. Sua voz e seus pensamentos se juntam com os do narrador na confecção da narrativa, realizando novamente o que fora apontado quando analisada a realização discursiva entre o narrador e Wusheni. Neste ponto da narrativa a enfermeira Danila, cuja identidade fora moldada por uma estrutura social mais ocidentalizada, inicialmente enxerga as demais mulheres do romance apenas como vítimas miseráveis necessitadas da filantropia dos ocidentais:

Os filantropos, do seu pedestal, dão a mão desinteressada. As vítimas no abismo, de joelhos, recebem o auxílio de mãos erguidas no ar. [...] Danila sente-se arrebatada pela frescura da terra que lhe inspira sentimentos altruístas: vou contribuir com a minha força para aliviar o sofrimento do mundo, aqui hei-de sentir-me realizada, sim. [...] Este pobre povo está completamente submerso na escuridão da ignorância e eu serei a sua luz.

[...]

Danila ganha coragem e fala.

- Mãe da menina, não deixa o cancro da dor roer o teu peito. Vomita toda a angústia sobre a terra para que o vento a sepulte. Vamos, chora, desabafa, que eu te escuto. (CHIZIANE, 1999, p. 231, 234, 240)

Em seu simulacro de realidade, Danila se sente superior àquelas mulheres e as olha com altivez. Não conversa com nenhuma delas. Apenas grita em tom arrogante. Danila reproduz a arrogância colonial para disfarçar o incômodo que é estar frente a frente com aquelas outras mulheres moçambicanas. Em dado momento, a enfermeira é dotada de coragem para ouvir o que as mulheres reais de seu país têm a dizer. Cita-se coragem, pois é necessário este sentimento para ultrapassar o limite do simulacro e enxergar as inúmeras e verdadeiras realidades que habitam o país. É nesse instante que Danila abre espaço para as histórias da louca Emelina. Ela percebe que as outras têm muito a dizer e ela muito a ouvir.

As palavras daquelas mulheres são como o vômito que sufoca e, ao mesmo tempo, expõe angústias. Danila conclui que não é fácil ouvir as mulheres de seu país, pois as palavras delas ferem. Finalmente, a enfermeira cede espaço para a voz e a experiência de Emelina, a louca que matou os filhos para viver a intensa paixão por seu amante:

A pessoa na sua presença é uma simples mulher, mas que importância tem? Luta, resiste, o silêncio quebra-se e a voz cansada vem das profundezas da alma num suave delírio.

[...]

- Não sei dele, enfermeira, não sei dele. Só sei que ele partiu e não voltou. Pouco depois houve um ataque à minha aldeia, fui capturada e tive que fazer aquela marcha de tortura com este bebé dentro da minha barriga. (CHIZIANE, 1999, p. 241, 242)

São todas elas mulheres que, de certa forma, desafiaram as normas patriarcais estabelecidas como verdades absolutas e encontraram no texto de Chiziane o espaço para a amplificação de seus dilemas e reflexões. Expressões femininas que representam as várias mulheres atuantes, mas invisibilizadas na sociedade moçambicana.

No romance *Ventos do apocalipse* que, aparentemente, trata apenas de uma história do passado entrecortada de pequenos textos, é possível perceber a narrativa atual e contemporânea ao tratar dos embates da mulher em Moçambique em busca de melhores condições de vida para si e seus filhos, além de empreender a luta por direitos equivalentes aos dos homens e reivindicar uma justa representação no meio social e político. A simplicidade aparente da estrutura textual não deve ser confundida com inabilidade da autora em produzir textos elaborados. Como dito anteriormente, essas manifestações escritas



resgatam a oralidade que compõe a cultura tradicional moçambicana, além de ser parte constituinte da identidade nacional de Moçambique. Os pequenos contos, parábolas e provérbios populares presentes no romance também não devem ser lidos pela ótica tendenciosa do colonialismo, que, de maneira pejorativa, designa esses importantes gêneros literários como fabulação e mistificação. Tais posicionamentos apenas buscam reduzir a cultura moçambicana a um patamar inferior à cultura europeia.

#### 4.1 QUADRO APOCALÍPTICO: AS MULHERES E A GUERRA DOS 16 ANOS

A opressão colonial portuguesa acabou por levar os moçambicanos a pegar em armas e lutar pela independência de sua nação. Essa luta de libertação foi organizada pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), fundada em 1962 por meio da união de três movimentos que haviam se constituído no exílio: a UDENAMO (União Nacional Democrática de Moçambique), a MANU (Mozambique African National Union) e a UNAMI (União Nacional de Moçambique Independente). O confronto entre Frelimo e o exército colonial português foi o primeiro grande conflito desencadeado em território moçambicano.

O segundo, que é o foco das discussões neste tópico do trabalho, se dá entre 1976 e 1992 e acontece entre o Governo de Moçambique, exercido pelos membros da Frelimo, e a RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique). Necessário, pois, salientar que Moçambique, nesse período, recebia ataques militares do regime de minoria branca que governava o Zimbábue, o regime de Ian Smith; bem como do *Apartheid*, que é o regime segregacionista da África do Sul. Trata-se de um destaque válido nas discussões acerca dos conflitos entre a FRELIMO e a RENAMO, pois a África do Sul e a Rodésia<sup>106</sup> foram os

---

<sup>106</sup> Região onde foi implantado o regime segregacionista branco, em que a maioria negra, “sobretudo os nacionalistas, eram perseguidos e não possuíam direitos políticos (votar e ser votado). entre as décadas de 1970 e 1980 foram intensificadas as ações guerrilheiras lideradas pelos braços armados do *ZIMBABWE AFRICAN NATIONAL UNION (ZANU) E ZIMBABWE AFRICAN PEOPLE'S UNION (ZAPU)*, liderados, respectivamente, por Robert Mugabe e Joshua Nkomo; foi a guerra de libertação do Zimbábue, entre o governo de minoria branca liderado por Smith e os nacionalistas negros. A Guerra Civil só foi finalizada em 18 de abril de 1980 a partir de um acordo de paz e a realização de eleições universais, com a vitória de Robert Mugabe. Rodésia do Sul se converte em Zimbábue, em homenagem ao reino poderoso existente ao Sul da África durante a Idade Média.” (de Rodésia do Sul ao atual Zimbábue: 18 de abril, Dia da Independência do Zimbábue. Fundação Palmares Cultural). Em 1953, o Reino Unido, temeroso da maioria negra, criou a Federação da Rodésia e Niassalândia, composta pela Rodésia do Norte (atual Zâmbia), Rodésia do Sul (hoje Zimbábue) e a Niassalândia (atual Malawi). Em 1964, o Reino Unido concedeu a independência à Rodésia do Norte, com o nome de Zâmbia.

grandes propulsores da RENAMO, em cujos discursos aparentes estava a luta contra a expansão do comunismo moçambicano. Todavia, a principal característica do apoio bélico era desestabilizar o governo socialista moçambicano da FRELIMO e favorecer tanto a África do Sul, quanto os grandes países capitalistas:

A RENAMO assumiu dimensões internacionais, foi instrumentalizada, primeiramente, por regimes racistas da região, e, mais tarde, serviu aos interesses das potências capitalistas na luta contra o expansionismo do comunismo em Moçambique. (MASSEKO, 2019, p. 125)

Este conflito entre o governo de Moçambique (FRELIMO) e a RENAMO recebe várias denominações: guerra de desestabilização, guerra da democracia, guerra entre irmãos, guerra civil e Guerra dos 16 anos, que é a denominação adotada neste trabalho. O que se pode afirmar é que foi um dos mais sangrentos e cruéis embates que houve em Moçambique e que dizimou milhares de vítimas, além de expor outros milhares a grandes processos de violências, principalmente as mulheres, e cujos traumas persistem até hoje entre aqueles que vivenciaram tais atrocidades.

Vale destacar que, na disputa entre FRELIMO e RENAMO, não houve inocentes nem bem-intencionados, e o grande perdedor foi o povo de Moçambique: “Esta guerra foi responsável por pelo menos 1 milhão de mortos, vários milhões de pessoas deslocadas e pela destruição de infraestruturas e tecido produtivo do país.” (SERRA, 2003; MACUACUA, 2002 *apud* CUNHA, 2012, p. 69). De acordo com Soustelle, (1988 *apud* MASSEKO, 2019) esse modelo de embate entre a FRELIMO, que conquistara o governo de Moçambique, e a RENAMO, exemplifica a luta de diferentes grupos contra governos ditatoriais pós-independência que expressavam total desrespeito pelos direitos humanos.

Segundo o autor, o embate foi constante e recorrente em todo território africano após o processo de independência colonial, além de expor grande descontentamento das novas diretrizes governamentais adotadas pelo novo Estado independente. Este último ponto foi o grande estopim para o desencadeamento das lutas armadas entre os moçambicanos. O grupo da RENAMO acusava a FRELIMO de governar com o mesmo viés colonial e negando a cultura do povo que. Ou seja, sob o pretexto de combater o obscurantismo e o analfabetismo, o governo, por meio da Constituição de Moçambique de 1978, no Art. 15, proibia as práticas religiosas voltadas para a magia.

---

O objetivo aqui não é analisar as razões que levaram a tamanhas atrocidades pela disputa do poder em Moçambique, mas observar como as mulheres foram vitimadas no período para, no tópico seguinte, relacionar este panorama como pano de fundo da narrativa de *Ventos do apocalipse*, de Paulina Chiziane.

Inicialmente é importante definir o conceito de violência para, assim, compreender seus desdobramentos. De acordo com Jayme Paviani (2016), o vocábulo violência aponta para uma ação ligada à força e ao ímpeto, que pode causar a uma pessoa estes diversos danos: físicos, psicológicos, sexuais, morais e materiais. Também, de acordo com o Relatório Mundial Sobre Violência e Saúde, publicado em 2002, a violência se caracteriza como:

O uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha grande possibilidade de resultarem lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação. (KRUG EG *et al.*, 2002, p. 5)

Destaca-se que o conceito de violência é vasto, amplo, complexo e que, para tipos de violências específicas, necessita-se de soluções distintas. Ou seja, não existe uma solução única e infalível para esta questão (PAVIANI, 2016). Mediante um cenário de tamanha complexidade, as discussões versarão sobre as violências praticadas durante conflitos armados e, especialmente, contra as mulheres. Sendo assim, restringir-se-á o conceito de violência contra a mulher àquele descrito na Declaração das Nações Unidas Sobre Eliminação da Violência Contra a Mulher:

**Art. 1º** – Para os fins da presente Declaração, a expressão “violência contra as mulheres” significa qualquer acto de violência baseado no género<sup>107</sup> do qual resulte, ou possa resultar, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico para as mulheres, incluindo as ameaças de tais actos, a coacção ou a privação arbitrária de liberdade, que ocorra, quer na vida pública, quer na vida privada.

**Art. 2º** – A violência contra as mulheres abrange os seguintes actos, embora não se limite aos mesmos:

a) violência física, sexual e psicológica ocorrida no seio da família, incluindo os maus tratos, o abuso sexual das crianças do sexo feminino no lar, a violência relacionada com o dote, a violação conjugal, a mutilação genital feminina e outras práticas tradicionais nocivas para as mulheres, os actos de

<sup>107</sup> O termo “violência de género” não se restringe apenas à mulher. “A violência baseada no género é dirigida aos indivíduos com base em seu sexo, identidade de género ou expressão de normas socialmente definidas de masculinidade e feminilidade, onde tanto os homens quanto as mulheres podem ser alvos desse tipo de violência”. (RPCASF, 2019, p. 22).

violência praticados por outros membros da família e a violência relacionada com a exploração;

b) violência física, sexual e psicológica praticada na comunidade em geral, incluindo a violação, o abuso sexual, o assédio e a intimidação sexuais no local de trabalho, nas instituições educativas e em outros locais, o tráfico de mulheres e a prostituição forçada;

c) violência física, sexual e psicológica praticada ou tolerada pelo Estado, onde quer que ocorra. (Declaração das Nações Unidas Sobre Eliminação da Violência Contra as Mulheres -1993)

Ainda, nas análises realizadas neste trabalho, foi utilizado o Relatório de Pesquisa de Campo nas Províncias de Nampula, Zambézia, Sofala e Gaza<sup>108</sup>, produzido por meio de pesquisa de campo cujas atividades incluíram conversas com grupos específicos de mulheres que vivenciaram os horrores da Guerra dos 16 anos.

As guerras civis constituem algumas das principais características dos conflitos bélicos das últimas décadas ocorridas dentro das fronteiras nacionais. Elas acontecem entre os civis, contra e pelos civis. Nesses conflitos armados, dois tipos de violência contra as mulheres são mais evidentes: violência sexual – elas são usadas para satisfazerem as necessidades sexuais dos homens que estão ativos no combate; o segundo tipo ocorre quando a mulher é utilizada como arma de guerra. Seus filhos são mortos e elas são expostas ao aborto e à esterilização, estratégia do adversário para provocar o extermínio do grupo inimigo.

[...] o ataque deliberado às mulheres cumpre funções que vão desde a vontade de desmoralizar os adversários, à vontade de impor medo e terror ou mesmo consubstanciam a vontade de extirpar um grupo étnico ou religioso inteiro através da eliminação da fonte de procriação desse grupo. (RPASF, 2019, p. 38)<sup>109</sup>

Outra característica que exerce influência sobre as violências praticadas contra a mulher é a presença do patriarcalismo exercido como sistema de dominação na sociedade moçambicana. O patriarcado contribui para o sentimento de desprezo e subordinação contra a mulher, favorecendo sua invisibilidade e silenciamento, além de alimentar as práticas de violência contra a mulher. Em países onde o sistema social se pauta nessas relações, torna-se prática quase comum violar, violentar e matar mulheres durante os conflitos armados, sem haver a preocupação com a ética e os direitos humanos, pois o desrespeito com a figura

<sup>108</sup> Este relatório é parte do projeto “Fortalecimento do acesso à justiça em Moçambique” realizado pelo Avocats Sans Frontieres Canada – Advogados Sem Fronteiras Canadá (ASFC) com o apoio do Governo do Canada através de Assuntos Globais Canadá. Ele foi publicado em parceria com a Associação Mulher, Lei e desenvolvimento (MULEIDE) e o Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais do ISRI (Instituto Superior de Relações Internacionais), ambos em Moçambique.

<sup>109</sup> RPASF – Relatório da Pesquisa de Campo – Advogados Sem Fronteiras. A partir de agora, neste trabalho, utilizarei esta sigla para fazer referência ao Relatório dos Advogados Sem Fronteiras.

feminina já se tornou uma prática legalizada, habitual e constante nessas sociedades: “[...] o Tribunal Constitucional da Colômbia reconheceu que a violência sexual contra as mulheres no país foi uma prática habitual, generalizada, sistemática e invisível no contexto do conflito armado colombiano.” (RPASF, 2019, p. 33).

Em Moçambique, durante o conflito armado, as mulheres eram usadas como prêmio oferecido a um determinado grupo por seus guerrilheiros terem derrotado o bando inimigo. Ao violar a mulher, o grupo vitorioso criava uma atmosfera de submissão que se abatia sobre o grupo dominado, demonstrando poder e controle. Além disso, geralmente a mulher era/é culpabilizada pela violência sofrida. Alguns afirmam que as vítimas de práticas violentas mereceram tal ação, porque fizeram algo errado, por isso é usada essa forma de punição para mantê-las na disciplina. Ainda há os que consideram que sofrer violência é inerente à mulher, e que não há o menor compromisso social ou governamental em punir quem pratica tais ações, já que a mulher gosta desse tipo de tratamento.

Esse tipo de violação tinha também três finalidades: primeiro servia como meio de extração de informações; segundo, como meio de destruir a coesão social e cultural no seio dessas aldeias, vilas ou cidades; e terceiro, visava criar uma atmosfera de submissão da população. (RPASF, 2019, p. 38)

Em Moçambique, os casos mais cruéis desse tipo de violência foram registrados nas províncias de Gaza e Sofala, por serem consideradas como a base da FRELIMO. Assim, os embates com a RENAMO se davam com maior intensidade, já que este grupo procurava desestabilizar e neutralizar o grupo adversário. Homens e filhos do sexo masculino eram assassinados na frente das mães e esposas, além daqueles que sofriam torturas para entregarem determinadas informações. Outra prática comum era a de tirar os bebês do ventre de suas mães e atirá-los em valas comuns. As mulheres também eram molestadas, violadas e obrigadas a fornecer alimentos para os guerrilheiros, sendo que, em algumas ocasiões, viam-se forçadas a seguir em marchas com o grupo adversário ou eram assassinadas no local onde estavam.

Aquelas que foram raptadas, ao chegarem à base da RENAMO, tornavam-se escravas sexuais dos comandantes e dos guerrilheiros; muitas eram usadas por mais de um soldado. Outra prática comum nesse cenário horrendo era o estupro com a introdução de objetos na vagina das vítimas.

Outro tipo de violência cometido contra as mulheres não envolvia a penetração do pênis sobre a vagina, mas visavam a vagina da mulher. O mais comum dos atos era o estupro envolvendo a introdução de objetos na vagina da vítima. Esta situação podia ocorrer depois da satisfação sexual dos violadores ou quando a vítima relutava e debatia-se para evitar a violação sexual. (RPASF, 2019, p. 37)

As violências sanguinárias praticadas contra toda a população originavam-se de ambos os grupos. A RENAMO buscava desestabilizar o governo, como foi apontado anteriormente, e para isso, não hesitava em lançar mão de práticas de tortura e assassinatos. A FRELIMO exercia as mesmas práticas cruéis e as justificava como necessárias no combate e contenção do grupo adversário. Enquanto isso, a população moçambicana se perdia e definhava nessa disputa por poder. Abaixo seguem dois depoimentos retirados do relatório produzido pelos Advogados Sem Fronteiras sobre o *Impacto dos conflitos armados na vida das mulheres e raparigas em Moçambique*. Na íntegra do documento, há vários depoimentos de mulheres da Zambézia e de Sofala que vivenciaram os horrores da Guerra dos 16 anos, o que fornece um panorama mais amplo da situação degradante que essas pessoas vivenciaram.

Os dois depoimentos selecionados apenas servirão para ilustrar o teor sanguinário dos conflitos. A maior parte das mulheres entrevistadas não possuía qualquer formação escolar, pois, durante os períodos de guerra, foram impedidas de frequentar as escolas. Grande parte delas eram viúvas: ou os maridos morreram durante os confrontos, ou jamais retornaram para casa. Seus filhos tiveram destinos comuns: ou foram mortos na guerra ou raptados por grupos adversários, ou ainda recrutados para compor o exército de guerrilheiros.

#### **Depoimento 1**

Fui encontrada a voltar da machamba. Eram seis homens altos e fortes, quando os vi já estavam perto, tentei fugir, mas me pegaram logo, me rodearam e cinco me pegaram enquanto um me abusava. O jovem tinha um pênis grande, quando terminou os outros também me usaram e depois me deixaram ali desmaiada. Fui violada por seis homens de uma vez, quando acordei nem conseguia andar. Meu marido era secretário do bairro, mas alguém foi queixar que ele tinha contacto com os homens da FRELIMO, outro dia chegaram a casa, fui me esconder debaixo da cama, ele foi capturado e amarrado na cadeira e começaram a interrogá-lo. Começaram a vasculhar a casa a procura de papéis, e me encontram escondida, naquele dia desejei morrer. Me pegaram, me torturaram, nos obrigaram a fazer sexo diante deles e depois me violaram ali. Torturaram e mataram meu marido na minha frente. Aquilo era uma forma de massacrar as mulheres. Usavam-nos a força, e eram violentos principalmente quando voltavam de um combate que haviam perdido, ficavam nervosos e violavam tanto homens como mulheres, quem não aceitasse, era assassinado.

#### **Depoimento 2**

Fui sequestrada com a família e parte da comunidade em Alto Benfica. Caminhamos por longas distâncias, as crianças que estavam no grupo ficaram cansadas e caíram e foram assassinadas ali mesmo, perdi dois sobrinhos nessa caminhada. Uma das senhoras que participava da caminhada, recebeu ordens para assassinar seu filho porque chorava e outra deu parto na estrada. Era normal assassinar crianças e colocar no feijão a dizer que era para ficar feijoada e obrigar a todos a comer, chegavam, mandavam as mães para pilarem ou assassinar seus filhos, outros chegavam, encontravam mulheres grávidas e lhes abriam as barrigas e tiravam os fetos, e levavam o cordão umbilical, tiravam as tripas das pessoas e usavam para fazer cerco de um espaço, também às vezes castravam o pênis dos homens e lhes colocavam na boca como cigarro. Eram realmente violentos, então nós que sobrevivemos, só agradecemos a Deus e tentamos seguir com as nossas vidas. (RPASF, 2019, p. 36 - 37)<sup>110</sup>

Em relação às consequências advindas das décadas de guerra civil, conclui-se que os impactos da violência sofrida pelas mulheres como violações sexuais, deslocamento em busca de segurança e casamentos forçados, entre outros, deixaram marcas indeléveis na vida de cada uma. A destruição deflagrada gerou colapso das famílias e de comunidades inteiras, com consequente destruição de toda a formação social de um local específico. Além disso, a guerra civil culminou em muitas mortes, desaparecimento de pessoas e intenso êxodo rural.

Outro aspecto que atingiu exclusivamente as mulheres é que muitas das que foram raptadas e transformadas em escravas sexuais, ao fim dos conflitos, foram marginalizadas por suas famílias e recusadas por sua comunidade de origem por serem consideradas como prostitutas, já que as mesmas se deitaram com inúmeros homens. Assim, elas passaram a viver na indigência, atormentadas por distúrbios psicológicos e emocionais, que nunca foram tratados.

Outras consequências dos conflitos civis armados em Moçambique verificam-se no aumento do número de mulheres trabalhando informalmente, já que muitas perderam todos os bens durante os anos de confrontos. Houve também a redução da agricultura familiar, perda da criação de animais por roubos e saques, o que gerou escassez de alimentos e a consequente exploração econômica das mulheres. Com isso, os níveis de pobreza se elevaram, principalmente entre a parcela feminina da população, quando diversas delas tiveram seus direitos à herança e à propriedade recusados pelos familiares de seus respectivos maridos, mortos na guerra, além de se verem completamente ignoradas em suas necessidades econômicas pelo governo e pelas agências de ajuda humanitária. Inúmeras mulheres nessa

---

<sup>110</sup> Os depoimentos das vítimas foram recolhidos nos círculos de conversas realizados pela equipe do projeto Fortalecimento do acesso à justiça em Moçambique realizados na província da Zambézia, em setembro de 2018.



condição se viram forçadas à prostituição, a fim de garantirem seu próprio sustento e o de seus filhos.

Diversos distúrbios psicológicos foram resultantes das violações sexuais e dos intensos bombardeios diários. Entre eles, o sentimento de vulnerabilidade, a baixa exacerbada de autoestima, sentimentos de angústia e tristeza, medo de dormir, ausência de desejos sexuais, mudança repentina de temperamento e ataques de ansiedade. Também foram registradas lesões corporais permanentes, perda de dentes por força dos golpes, além de lesões provocadas por estilhaços de granadas, morteiros e materiais explosivos. Destarte, os impactos da violência armada sobre as mulheres moçambicanas se resumem da seguinte maneira:

**Impacto psicológico:** muitas mulheres dementes ou com problemas de saúde mental, muitas mulheres traumatizadas, medo, raiva, vergonha, perda de autoestima e autoconfiança, sentimento de culpa, aumento da agressividade, ataques de pânico, perda de confiança, dificuldades para dormir, dificuldades de concentração, dificuldades de manter relações amorosas, transtornos de comportamento.

**Impacto físico:** aumento no número de mulheres deficientes ou incapacitadas, ferimentos resultantes de balas e outros instrumentos cortantes ou perfurantes, órgãos ou membros mutilados, cicatrizes, lesões corporais permanentes.

**Impacto na saúde:** capacidade reprodutiva afetada, proliferação de doenças sexualmente transmissíveis, problemas de saúde resultantes da fome e mal nutrição, proliferação de doenças por falta de tratamento médico ou de medicamentos básicos.

**Impacto econômico:** fome, má nutrição, prática da prostituição para sobrevivência, desemprego, aumento da pobreza rural e urbana, falta de meios de subsistência.

**Impacto social:** o colapso de suas famílias e comunidades, várias mulheres sem abrigo ou sem casa, muitas mulheres órfãs ou viúvas, muitas mães solteiras, muitas mulheres refugiadas ou deslocadas, analfabetismo, estigmatização, rejeição moral, maus tratos. (RPASF, 2019, p. 48)

Atualmente as mulheres vitimadas na Guerra dos 16 anos são incentivadas a esquecer as atrocidades sofridas e a perdoarem seus agressores em nome da paz sobre o território, o que se caracteriza como mais um tipo de violência, pois a sensação de impunidade e abandono persiste. Para elas, o Estado quer promover paz, mas sem justiça. Nesse contexto não há espaço para denúncias, logo, abre-se espaço para impunidade generalizada. Também não há programas governamentais voltados exclusivamente para tratamento dos traumas sofridos pelas mulheres durante a guerra. Outro ponto observável se verifica nos acordos negociados buscando a paz em Moçambique. Em nenhum deles houve a presença de mulheres em posição de negociação e reivindicação dos direitos femininos.

[...] a participação das mulheres foi insignificante em todos os âmbitos da negociação e nenhum dos acordos fez referência às questões da violência baseadas no gênero que ocorreram durante o período de guerra e da tensão político militar demonstrando uma contínua marginalização do papel da mulher na solução dos conflitos e na sistemática ignorância relativamente às vítimas do conflito. (RPAFS, 2019, p. 54)

O fato de não haver a presença de mulheres nas novas lideranças e nos acordos de paz, principalmente após os conflitos, se dá porque tal fenômeno reproduz nesses acordos a estrutura patriarcal em que se baseia a sociedade moçambicana. Em posição antagônica, a presença delas nos cargos de comando indicaria profundas mudanças estruturais, sociais e políticas, evidenciando maior pluralidade no campo político, não apenas para mulheres, mas para todos aqueles que pertencem ao grupo das minorias silenciadas.

A partir da compreensão da complexidade do que seja a presença de mulheres em posição de negociação e reivindicação dos direitos para a parcela feminina moçambicana ao fim da Guerra dos 16 anos, conclui-se que, em Moçambique, em relação aos crimes de tortura, deflagração, violação, usurpação de bens e assassinato de milhares de mulheres, bem como de seus familiares, prevaleceu a impunidade quando tais atos deixaram de ser investigados e devidamente punidos. Além disso, esse contexto permeado pela violência reforça os valores patriarcais em diversos momentos, principalmente durante o período de conflito bélico, quando a violência contra a parcela feminina moçambicana foi legitimada. Dar voz à mulher através do texto literário nesse desenho social – mais do que retirá-la do espaço sombrio da subalternidade – torna-se importante exercício de resistência feminina na busca de igualdades sociais entre os gêneros.

#### 4.2 *VENTOS DO APOCALIPSE*: QUADROS DA DESOLAÇÃO

Em *Ventos do apocalipse*, a autora insere o leitor em um cenário onde predomina a guerra, a destruição, a miséria e a desolação, todos vividos no país no período compreendido entre a Independência, em 1975, e a assinatura do acordo de paz entre RENAMO e FRELIMO, em 1992. Uma guerra relida, numa perspectiva feminina, por Paulina Chiziane através de suas personagens, e que expõe as fraturas e conflitos que permeiam a sociedade e a cultura na Moçambique pós-guerra civil. Mas, dizer que a romancista relê a Guerra dos 16 anos, não significa que a autora seja o sujeito central de *Ventos do apocalipse*, pois tal afirmação encerraria o livro na própria escritora e desconsideraria todo o contexto externo que

motivou a escrita do romance. Desconsideraria também os elementos articulatórios que permitem a realização da releitura dos eventos sociais já sinalizados por Deleuze e Guatarri na obra *Mil platôs*:

Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. [...] É uma multiplicidade [...]” (DELEUZE, GUATARRI, 1995, p. 10)

A guerra civil moçambicana como pano de fundo do romance é a estratégia adotada para articular as partes e segmentos não ouvidos e não considerados, principalmente durante a colonização. O que distingue o contexto bélico ali desenhado de uma historiografia é o fato de que, por meio da escrita, o romance desafia os valores socioculturais cristalizados e centrados na figura masculina. Isso se dá ao configurar a escrita como a rota de fuga da maneira convencional e fortemente moralista de agir em sociedade, além de fazer emergir discursos representativos e desestabilizadores dessa ordem “bem-intencionada” sob a perspectiva dos mantenedores do poder.

Entre os elementos desestabilizadores estão a corajosa Wusheni, a velha Minosse e a louca Emelina. Através de um intenso trabalho de elaboração da linguagem que lança mão de estruturas orais, onomatopeias, metáforas, comparações entre outros elementos, a autora transforma o romance em um espaço aberto para a interpretação e para a reflexão sobre o tratamento dispensado às mulheres e as práticas sociais que mais anulam do que protegem as minorias sociais, não apenas no período bélico, mas principalmente, na Moçambique atual.

*Ventos do apocalipse* seria, então, a representação do que Chiziane deseja ver realizado em seu país na atualidade: o moçambicano que se assume em sua fragmentação identitária, composto por inúmeras práticas culturais que se reformulam, se agregam, se repelem, territorializam e desterritorializam processos identitários. Nem pessoas essencialmente moçambicanas, nem predominantemente portuguesas. Sem sobreposições culturais, mas em diálogo, evidenciando a comunhão cultural entre os valores pré-coloniais, outros oriundos dos séculos de dominação imperial, como a língua falada no país e, completando o cenário, do período dos conflitos civis pós-independência.

É o presente na ficção de Chiziane, relendo, problematizando e criticando o passado para compreender o mesmo presente que desencadeou os processos de desestabilização social. Isso se realiza, por exemplo, quando a autora usa elementos que denotam a confluência entre

oralidade/escrita<sup>111</sup>, o que, por conseguinte, permitirá a reflexão sobre o uso ou abandono de determinadas práticas sociais na atualidade: “a fala insidiosa que atravessa o texto é marcada pela tradição oral e, ao mesmo tempo em que o revitaliza, propõe uma problematização de seu estatuto e de seu lugar de enunciação.” (JORGE, 2013, p. 222).

Outro aspecto a ser enfatizado em *Ventos do apocalipse* é o que se relaciona ao marcante acontecimento histórico que constrói todo o contexto do romance: a Guerra dos 16 anos. Nesse sentido, pode-se dizer que Paulina Chiziane realiza a literatura do testemunho, enquanto texto que narra um evento, geralmente traumático, com desdobramentos políticos, sociais e culturais. Todavia, um possível questionamento pode ser realizado ao se fazer a afirmação anterior: teria Chiziane vivenciado ou presenciado os horrores do conflito civil moçambicano para, assim, produzir uma escrita de testemunho? Novamente retoma-se o que foi discutido nos parágrafos anteriores e reafirma-se: o romance em análise não pode ser considerado apenas como simples historiografia que relê a história pelo viés da ficção literária.

O objetivo da escrita dessa autora vai além, pois deseja expor traumas femininos que influenciam diretamente o presente da nação moçambicana e comprometem o seu futuro. Esse processo de escrita utilizando elementos do real encontra respaldo em teorias como a defendida por Márcio Seligmann-Silva (2016) no sentido de que há uma literatura que se relaciona e se compromete com o real, entretanto, sem ser confundida com a realidade, da mesma forma que era concebida pelos realistas/naturalistas. Essa literatura do real, e que não se constitui apenas como a imitação do mundo, mas também contém parte significativa de ficção, é denominada literatura de testemunho:

Literatura e testemunho só existem no espaço entre as palavras e as “coisas”: “o testemunho tem sempre parte com a possibilidade ao menos da ficção, do perjúrio e da mentira, afirma Derrida. Eliminada essa possibilidade, nenhum testemunho será possível e, de todo modo, não terá mais o sentido do testemunho.” (DEMEURE, 1998, p. 28 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2016, p. 374)

Por meio da imaginação que é o que possibilita a criação de comparações, imagens e que permite dizer em palavras e imagens aquilo que não pode ser apresentado nem

---

<sup>111</sup> Embora os termos, aparentemente, soem como antagônicos, nas literaturas africanas, especialmente na escrita de Paulina Chiziane, eles se coadunam. Não devem ser analisados como se fossem dois pontos extremos que não se tocam. Na verdade, eles expressam exatamente a essência do moçambicano atual, resultante da cultura tradicional africana e do colonialismo. Essas relações serão desdobradas no decorrer da seção.

representado na realidade, Chiziane evoca os horrores da Guerra dos 16 anos para falar das violências sofridas, especialmente pelas mulheres. Essa elaboração textual torna a sua narrativa uma escrita do trauma, derivada de um real que também é traumático. (SELIGMANN-SILVA, 2016).

O próprio título *Ventos do apocalipse* exemplifica a imaginação como a possibilitadora de enunciação do real no instante em que não há léxico que dimensione as atrocidades do conflito civil, por isso se faz necessário evocar, sinestesticamente, a imagem bíblica dos cavaleiros do apocalipse em cujos rastros há morte, miséria e desespero. Ao iniciar a leitura do romance, essas dores atingem o leitor como um vento quente, infernal, dissipado diretamente das batalhas empreendidas entre guerrilheiros sanguinários contra a população desarmada na tentativa de impor-lhe verdades únicas que são, na verdade, instrumentos de silenciamento daquelas que agora estão ali representadas.

O trauma ali descrito não é unicamente de Paulina Chiziane, mas se delinea como um trauma coletivo das mulheres que reivindicam a sua versão de verdade dos fatos. A citação abaixo permite compreender essas reflexões que aqui são colocadas ao explicitar o conceito redimensionado de trauma na literatura como uma ferida social e que demanda para si reflexões sobre a noção de verdade:

Se compreendermos o “real” como trauma – como uma “perfuração” na nossa mente e como uma ferida que não se fecha – então fica mais fácil de compreender o porquê do redimensionamento da literatura diante do evento da literatura de testemunho. Não se trata apenas de “psicanalisar” a literatura, pois o testemunho, como vimos, é não apenas *superstes*, ou seja, a voz de um sobrevivente, mas também *testis*, enfrentamento, por assim dizer, “jurídico” com o real e reivindicação da verdade. Verdade esta que pode também transformar algumas vezes a ficção em documento *avant la lettre* [...] (SELLIGMAN-SILVA, 2016, p. 383)

Como a ficção permite espreitar o real pela fresta literária, vê-se em *Ventos do apocalipse* um grupo de pessoas marchando para fugir dos conflitos civis. Durante o deslocamento, o narrador vai apresentando uma série de reflexões sobre os embates que excedem os conflitos bélicos e alcançam o nível sociocultural de Moçambique. Entre esses, está o contraste social entre a mulher mais velha, que suporta toda sorte de humilhações e violências, representada por Minosse, a mulher do régulo, e a mais jovem, sua filha Wusheni, que se recusa a aceitar o casamento arranjado pelo pai. Minosse representa a sabedoria e Wusheni representa o vigor e a coragem necessários para desencadear os embates sociais. Juntas, elas fazem a transformação necessária.

Maldição! Mesmo no delírio da reanimação Wusheni repudia o marido proposto. Está tudo estragado, os donos da casa já não vão servir o jantar. A noite cresce e com ela o silêncio. Wusheni geme e chora. Está no seu quarto a receber os cuidados da tia Rosi que vela por ela. As feridas sangram demasiado mas está fora de perigo. Minosse está triste, mas está satisfeita. A ideia de ver a filha casada com aquele fardo velho repugnava-lhe. (CHIZIANE, 1999, p. 84)

Chiziane vai costurando a imagem do conflito armado à imagem dos conflitos sociais. Ainda salienta outros atritos culturais e políticos. Constrói uma ambientação em que os personagens e o próprio leitor se veem imersos em uma atmosfera de destruição para, em seguida, alçá-los às reflexões pretendidas no romance:

Os pombos constroem os ninhos nos ramos que lhes agradam. Os bichos da selva escolhem o parceiro que lhes agrada, que amam, reproduzem as suas crias em liberdade e felicidade. Os lagartos são livres; desovam onde lhes convém e partem. As vacas no curral não têm a mesma sorte. As galinhas, as cabras, as porcas também não. A estas, o macho é imposto, goste ou não goste, cumpre-se a vontade do dono. Com as mulheres é assim mesmo.

[...]

O tribunal estreou-se com o julgamento das mulheres. Quer as velhas quer as jovens sofreram um julgamento dramático. Havia argumentos de sobra: a mulher é a causa de todos os males do mundo; é do seu ventre que nascem os feiticeiros, as prostitutas. É por elas que os homens perdem a razão. É o sangue impuro por elas espalhado que faz fugir as nuvens aumentando a fúria do sol. Os juizes instigados pelos homens do Sianga flagelam impiedosos as mulheres desprotegidas. (CHIZIANE, 1999, p. 80- 92)

A citação acima aparece em um trecho que compõe uma sequência de três capítulos. Nesse trecho, Sianga, pai de Wusheni, negocia a venda da filha a um homem mais velho detentor de bens materiais. O discurso de Sianga está ancorado nas tradições culturais e religiosas da região e, aparentemente, atende ao que as normas sociais exigiam. O narrador, aparentemente, segue a mesma trajetória enunciativa de Sianga. Contudo, as comparações realizadas pela autora e as imagens suscitadas durante a argumentação apontam Sianga como representante de parte considerável do mundo patriarcal, homem inescrupuloso e que não mede esforços para se manter no poder. O narrador/contador de “estórias”, usando estratégias que assemelham seu texto ao das parábolas bíblicas, pois buscam aproximar seu ouvinte da realidade em que está inserido, encaminha Sianga para a conclusão de seu pensamento argumentativo, que é o desenvolvimento de reflexão e crítica sobre as leis patriarcais tradicionais e excludentes.

A tia esforça-se por ganhar a parte da recompensa que lhe caberá no desfecho do caso. As esposas do Júlio e André desempenham bem o seu papel e só a velha Minosse é que permanece muda. Minosse e Muianga conheceram-se na intimidade. Para resolver alguns problemas, ela vendeu-lhe amor em troca de milho. Mas está mesmo à vista que o tipo é um grande cretino, isso é verdade, o desgraçado dormiu com a mãe, agora quer a filha mas onde está a moral que nos legaram os nossos antepassados? (CHIZIANE, 1999, p. 83)

É como se o contador/narrador percorresse o caminho interpretativo lado a lado com o leitor, para que este compreenda o que realmente se esconde sob as normas sociais replicadas por séculos e que são utilizadas em benefício de uns poucos à custa da aniquilação de muitos, nesse caso, muitas. Ainda sob a ótica da imaginação como promotora de imagens e ideias não representadas unicamente por palavras, é que o leitor se vê inserido na narrativa, como no episódio em que ocorre um dos ataques promovidos por guerrilheiros à aldeia de Si:

O bum, bum, bum e tra-tra-tra-tra-tra dos instrumentos de fogo era um ngalanga mais vibrante do que o do dia das celebrações do mbelele e o som era muito diferente das armas locais. Em contracanto ouvia-se um pá, pá, pá, pausado, isolado, da velha *Mauser* da segurança local, arma que o povo apelidou de “espera pouco” pela lentidão no vômito do fogo. O povo desespera-se. As casas são incendiadas. Os homens são os primeiros a correr na saraivada de fogo na busca desesperada de um abrigo. Só depois de alcançar a protecção da savana é que as mães se lembram dos bebés nas palhotas em chamas, [...] o povo descobre que está a ser massacrado pelos filhos da terra. (CHIZIANE, 1999, p. 116)

Estar na narrativa ao lado do narrador e das personagens, permite ao leitor observar a ação reveladora do sujeito moçambicano atual resultante da dominação colonial e da guerra civil. É o ser que intercambia os valores ocidentais, os quais assume a roupagem de uma considerada civilização ocidental, mas pautada na cultura autóctone. A consequência é que este indivíduo trará consigo elementos de mais de uma cultura, caracterizando o processo de transculturação, “que ocorre quando duas ou mais culturas compartilham ou misturam elementos das suas respectivas culturas, voluntária ou involuntariamente.” (ORTIZ, 1999 *apud* ADÃO, 2007, p. 200).

O romance em análise é a representação desse confronto de valores sociais, políticos, culturais e econômicos. Ao mesmo tempo, é um texto em que se dá a comunhão cultural dos valores presentes na construção da identidade nacional moçambicana, aniquilada durante os anos de colonização e conflito armado contra os valores da cultura portuguesa. O resultado será o resgate da cultura autóctone, simultâneo ao enraizamento da cultura externa, a do colonizador. O texto de Chiziane é a expressão literária dessa formação identitária do



moçambicano atual, composta por um mosaico cultural múltiplo de línguas e etnias que não se eliminam ou se sobrepujam à diversidade, mas conciliam tudo que foi herdado durante o desenrolar dos processos históricos e geográficos (ROSÁRIO, 2010). É o processo de relação fomentado pelo dialogismo e que, em termos socioculturais, equivale à sobreposição do ocidental ao africano.

Zilá Bernd (2011) afirma, em *Literatura e identidade nacional*, que o conceito de identidade não se afasta do conceito de alteridade, pois, ao negar o outro, o sujeito permanece na visão redutora de única verdade e que este processo identitário só estará completo a partir do momento que reunir vários referentes empíricos. Assim, destaca que a busca dessa nova condição identitária pode se dar por duas vias. A primeira trata da identidade cultural – que Félix Guattari e Suely Rolnik (1996) se propõem a denominar de processos de singularização em vez de identidade cultural<sup>112</sup> – se configura como algo isolado, represado, contribuindo para a cristalização de preconceitos e equívocos anuladores da representatividade das minorias. Já o segundo processo de formação identitária é aquele que se encontra em constante movimento, diálogo e interação entre as diferentes representações culturais.

A construção identitária no texto de Chiziane, e que se encontra intimamente associada às práticas da oralidade representadas pelo contador de histórias, é formada pelos pressupostos de formação identitária da segunda via estabelecida por Bernd (2011). Narrando, o griot de *Ventos do apocalipse* fomenta sua singularidade identitária e a torna indissociável da literatura como mola propulsora da alteridade. Ele faz isso quando destaca as narrativas fundadoras de uma determinada comunidade buscando recuperar a memória coletiva sem, no entanto, se enclausurar em sua própria vertente cultural, mas se apropriando e devorando outros modelos culturais e identitários com conseqüente reapropriação e ressignificação de valores. É um movimento contínuo que não se encerra na ideia de identidade acabada; ao contrário, estimula uma constante transformação.

As narrativas espelham, absolutamente, o universo moçambicano, apresentando/discutindo visões de mundo diferentes sob o poder tradicional que geram conflitos interiores e exteriores: [...] processos de transculturação que ligam o passado e o presente numa clara desconstrução do tecido social. (VICTORINO, 2007, p. 352)

---

<sup>112</sup> Para Félix Guattari, em *Cartografias do desejo*, o termo processos de singularização é menos redutor que identidade cultural, principalmente quando se refere a minorias. A ideia promovida é de que as representações culturais de um dado grupo considerado como minoria, são exclusivas daquele grupo e, portanto, as soluções para os conflitos também tendem a seguir esta ordenação.

A desconstrução do tecido social se dá por meio das personagens que, estando dentro do contexto social patriarcal, desestabilizam e afrontam os discursos predominantes para expor a alteridade de quem nunca teve o reconhecimento social e cultural. Ao mesmo tempo falam de uma nação fragmentada em busca da construção de sua identidade nacional. Elas, as personagens, não implodem de uma única vez as regras sociais em que foram geradas, mas reformulam suas idiossincrasias e revisam a história oficial. O período de conflito bélico no romance desenha este conflito identitário e cultural que permeia a sociedade moçambicana.

Os costumes e as tradições sofreram alterações nos últimos séculos. As gentes ouviram as palavras dos homens vindos do mar e transformaram-se; abandonaram os seus deuses e acreditaram em deuses estrangeiros. Os filhos da terra abandonaram a tribo, emigraram para terras estrangeiras e quando voltaram já não acreditavam nos antepassados, afirmaram-se deuses eles próprios. Chegou a hora da verdade. Os que tinham poderes sobre as nuvens morreram há mais de um século com o saber. A quem o haviam de transmitir se os jovens escarneciam deles? Quem vai fazer o mbelele? (CHIZIANE, 1999, p. 60)

Tais considerações problematizam a relação não resolvida entre passado e presente, o que pode comprometer o avanço da nação para o futuro. Chiziane soube ler este descompasso temporal entre o passado rural tradicional dos mais velhos e o presente citadino moderno dos mais jovens, fortemente influenciado pelo colonialismo. Poeticamente, explicitou este dilema que envolve a nação e que conduz à reformulação identitária de seu país: “O céu de Mananga é um manto adornado de mitos, revivem-se tradições centenárias de modo imperfeito, pois já não conseguem divorciar-se das divindades estrangeiras.” (CHIZIANE, 1999, p. 61). Mais do que comprometer o futuro, a possibilidade de não conciliação com o passado põe em xeque o presente já devastado pelo colonialismo, pela guerra bélica e pela intensa carga de violência contra os grupos minoritários.

É dessa maneira que as personagens vão sendo apresentadas no romance. Elas expõem sua alma ao leitor da mesma forma que as crueldades da guerra são explicitadas no texto, deixando em evidência as várias alteridades que se encerram dentro de um único indivíduo, bem como as diversas modalidades de violência que circundam a nação. O que se percebe é que *Ventos do apocalipse* é uma narrativa cujo enunciado não se centra apenas num assunto específico, embora um dos temas centrais seja o discurso das mulheres e as diversas violências de que são vítimas. A mesma diversidade que fomenta e recria a nação moçambicana se dá no romance cuja trama abre espaços para reflexão acerca do renascimento do país após a independência do domínio português:

Uma nova explosão abala a mata. No mesmo instante o grito da vida abala o matagal maltratado. São duas vidas que se saúdam no cruzamento dos caminhos. Uma na partida e outra na chegada. Enquanto do lado de lá as vidas se esfumam, deste lado nascem e mantêm viva a semente da esperança. (CHIZIANE, 1999, p. 161)

Ao descrever o nascimento de um bebê na mata e em meio ao caos da guerra civil, o texto permite esta compreensão do nascimento do país após anos de colonização. É a Moçambique colonizada que parte deixando no lugar a Moçambique dos conflitos civis. O cenário é um matagal maltratado, vazio, desolado, como o país abandonado pelos colonizadores. No entanto, é nesse contexto caótico de abandono que nasce a esperança motivadora da construção de uma nova nação que não saiu imune do processo colonizador. Devastada econômica e politicamente, mas um território formado por diversas crenças e vários discursos, o que faz do país um território avançado quando o assunto é diversidade cultural, religiosa e política.

E coube ao romance ampliar essas diversidades, além de abordar vários temas cuja reflexão se faz necessária nos dias atuais. Entre elas, o discurso relacionado ao imigrante. O narrador de Chiziane demonstra a resistência que moçambicanos de determinadas regiões sentem por aqueles que vêm de outras partes do país.<sup>113</sup>

Que tipo de gente é essa capaz de abandonar a terra, os haveres, os túmulos dos antepassados por temer um conflito? As guerras existiram em todas as gerações. Eles deviam lutar e resistir [...] São um bando de cobardes, sim, em vez de mostrarem o que valem, preferem transferir os seus problemas para outra gente. [...] São inúteis. Preguiçosos. Uma raça sem dignidade. É degradante. Nojento. [...] A sarna deles é pior do que a nossa. (CHIZIANE, 1999, p. 109-110)

O fragmento seguinte aponta uma das inúmeras perspectivas relacionadas ao panorama da diversidade – o aspecto religioso do país pós-colonial – que compõe o contexto do romance: “Ai, Deus, homem que se preza, morre de fome preservando a honra, mas o meu vende-me para encher a pança.” (CHIZIANE, 1999, p. 29); e: “Vá com os deuses, minha filha, que os defuntos te protejam.” (CHIZIANE, 1999, p. 85).

Esse discurso aponta a transculturação moçambicana com o ocidente europeu, ao mesmo tempo em que se torna visível o raciocínio que entrelaça todos os elementos do

---

<sup>113</sup> *Ventos do apocalipse*, ao fazer referência à questão do emigrante que foge dos conflitos civis dentro de Moçambique, permite também estender a reflexão para o atual discurso racista europeu que rejeita os refugiados africanos e árabes. Mesmo o assunto sendo atual e urgente, sua discussão não será abordada neste trabalho.

romance: o respeito pela alteridade em todos os segmentos enquanto nação e enquanto seres humanos, que também a reivindicam perante o mundo ocidental. A nova Moçambique, gerada no colonialismo e parida durante os conflitos civis, é frágil e pequena como um recém-nascido desnutrido, mas carrega consigo um ideal em construção que é compartilhado pelos moçambicanos: “Cabe na palma da mão, tem o tamanho de uma laranja fuinha. É muito magro, muito negro, muito frágil, mas ela não lhe vê defeitos e abraça-o com ternura inexprimível.” (CHIZIANE, 1999, p. 162).

A Moçambique idealizada por muitos e descrita por Chiziane sabe que é frágil, mas que a diversidade cultural ali presente fortalece a nação. E o reconhecimento da presença do outro dentro de seus limites culturais fortalece a cultura tradicional moçambicana, como a oralidade tão presente e, ao mesmo tempo, atuante no romance: “O povo não tem biblioteca e nem escreve. A sua história, os seus segredos residem na massa cinzenta dos antigos, cada cabeça é um capítulo, um livro, uma enciclopédia, uma biblioteca.” (CHIZIANE, 1999, p. 132).<sup>114</sup>

Assim a autora constrói seu romance, tecendo suas várias reflexões em torno de um único tema: a alteridade que se sobrepõe sobre as ideias únicas e valores absolutos através do texto literário, principalmente as alteridades que marcam o universo feminino. É dessa forma que a ousada e corajosa Wusheni é apresentada ao leitor como a personagem que confronta o desejo de seu pai ao rejeitar um casamento arranjado e impor sua vontade ao expressar seu amor pelo jovem Dambuza:

- A minha Wusheni está madura, está bela. Está na altura de produzir frutos. Chegou a altura da colheita, de receber minha recompensa e o preço de todas as canseiras que suportamos pelo seu crescimento. O compadre Muianga pede-lhe a mão e eu consinto. Estamos aqui para falar do lobolo. [...]
- Eu não quero esse homem nem outro qualquer,  
[...]
- Prostituta, desvergonhada. Os tempos são maus, a juventude de hoje é desgraçada, onde é que se ouviu isso da boca de uma filha? Onde já se viu tanta desgraça? Casará com Muianga, eu é que decido. (CHIZIANE, 1999, p. 82)

Esse embate é a representação de outro elemento transcultural em Moçambique: o novo questionando várias normas tradicionais do passado, as quais, se lidas sem as devidas ponderações críticas e reflexivas, silenciam e anulam minorias sociais. Contudo, tais questionamentos não objetivam anular o tradicional. Apenas evidenciam e reconhecem que os valores tradicionais do passado são constituintes dos valores socioculturais do presente e os

<sup>114</sup> O tema da oralidade será desdobrado neste tópico do trabalho.

mesmos podem abrir espaço para a representação de vozes e figuras silenciadas no decorrer dos séculos.

Nesse sentido, a representatividade das minorias se dará a partir do momento em que as instituições socioculturais e políticas, bem como as ideias que elas encerram, tiverem seus fundamentos questionados, relidos e reconstruídos pelo viés da alteridade:

Na nossa tribo a palavra amo-te significa vacas. Vacas para o lobolo e nada mais. Sem lobolo não há casamento.

[...]

– Mesmo que tivesses tudo, meu Dambuza, não és do meu clã, e não só. E o meu pai, esse antigo régulo ranhoso e cheio de preconceitos? (CHIZIANE, 1999, p. 41)

Nessa citação, o destaque se dá à crítica empreendida contra a deturpação de valores tradicionais, que arrasta consigo uma série de violências contra a figura feminina. Um desses valores que teve o seu real significado desvirtuado se refere ao casamento tradicional moçambicano chamado lobolo, instituição cultural prevalecente ao Sul de Moçambique que, como os ritos de iniciação ao Norte do país, vem sendo alvo de críticas relacionadas à saúde e proteção da mulher.

O que está em causa não são as práticas culturais, e sim os comportamentos suscitados dentro das práticas culturais que perigam a saúde e o bem-estar das pessoas. Eliminar ou combater as práticas culturais seria o mesmo que eliminar ou combater uma sociedade e, uma vez que as sociedades africanas, em particular a moçambicana, são por excelência tradicionais, ela rege-se por certos princípios, valores e regras próprias. [...] Assim, discutir práticas culturais de perpetuação da violência contra as mulheres tendo em conta o cenário atual, torna-se imprescindível entender o conceito de gênero como uma construção social do que significa ser mulher ou ser homem na sociedade moçambicana [...] (JOSÉ, 2016, p. 236)

A FRELIMO, junto com uma pequena burguesia negra e a Igreja, defendeu que, para consolidar o desenvolvimento econômico do país, tais práticas deveriam ser aniquiladas, pois as mesmas representavam o oposto da ideia de civilização. Esse argumento se coadunava com as ideias coloniais defendidas durante todo o período de dominação portuguesa, as quais consideravam as práticas culturais moçambicanas como inferiores. Logo, compreende-se o fato de uma pequena parte dos moçambicanos se oporem a práticas culturais tradicionais. O motivo verdadeiro para tal oposição não se relaciona com a proteção das mulheres, mas por

esta pequena burguesia negra ser formada por assimilados<sup>115</sup> e esses reproduzirem, na íntegra, o discurso colonial como forma de manutenção de poder e renda.

Muitas práticas culturais passam pelo duplo questionamento: elas devem ser mantidas inalteradas por constituírem a identidade de um povo, ou devem ser relidas e adaptadas ao tempo presente, a fim de garantir a proteção de vulneráveis, entre eles, as mulheres. É à luz desses questionamentos que a prática do lobolo, como manifestação cultural, deturpação da prática tradicional visando o lucro e a degradação física e social da mulher, será analisada a seguir.

O lobolo, também conhecido como o “preço da noiva”, é uma manifestação cultural moçambicana centrada na figura do homem, presente no centro e, especialmente no Sul do país. A divisão geográfica se dá pelo fato de esta ser a região em que o sistema social predominante é o patriarcalismo e a via hereditária é patrilinear. Ao compreender a essência do lobolo, torna-se compreensível a presença dessa prática quase que exclusivamente nestas regiões.

Antes de desenvolver as discussões acerca do lobolo, é imprescindível destacar que Moçambique possui divisões sociais e de transmissões hereditárias claras entre o Norte e o Sul. Ao Norte prevalece a transmissão hereditária pela via materna, também conhecida como matrilinear. Isso quer dizer que nessa região os filhos nascidos de uma união conjugal pertencem à família materna, bem como os bens adquiridos. Ali, ao se proceder ao casamento, o homem é quem deixa sua família e passa a habitar nas propriedades da família da noiva, tendo ele que se adaptar às regras da nova família. Nessa região não é comum a prática do lobolo; embora, devido à presença do islamismo, o lobolo tenha sido introduzido em locais onde antes não se verificava a sua presença.

Além disso, houve também alteração nessas sociedades matrilineares com a ratificação da poligamia, casamentos prematuros e valorização da virgindade (SITOE, 2009). Embora seja matrilinear, atualmente o Norte não pode ser considerado como uma organização social matriarcal, pois todas as decisões socioeconômicas e políticas são pautadas em valores patriarcais.

---

<sup>115</sup> Se Portugal desejasse lucrar com esta colônia (Moçambique), objetivo que mesmo disfarçado estava no âmago de toda nação colonialista, precisaria encontrar meios de disciplinar e educar os nativos que lá habitavam para que estes trabalhassem em prol do desenvolvimento econômico da colônia, a despeito de suas organizações e visões de mundo muito distantes da verdade ocidental. Era urgente estruturar a relação que os lusitanos tinham com este “outro” africano, chamado por eles de indígenas e legitimar sua exploração. O governo português optou por uma política de assimilação, ou seja, de fazer com que estes indígenas se aproximassem da cultura lusitana e absorvessem valores e hábitos que fossem condizentes com seus desígnios colonialistas. (GASPARETO, 2018, p. 7).

As mulheres nortistas, em geral, não vivenciam o lobolo, mas realizam os rituais de iniciação feminina, como o alongamento ou puxamento dos pequenos lábios vaginais, além de imprimirem em suas peles as tatuagens corporais. Os rituais de iniciação feminina eram realizados com preenchimento das dobras da pele com pó de carvão e, tais dobras, depois de cicatrizadas, conferiam importantes funções sexuais. Ambos os rituais visavam o prazer sexual do homem e da mulher.

Já o Sul é essencialmente patriarcal, patrilinear e isso equivale a dizer que, ao contrário do Norte, as linhas hereditárias se dão pela via masculina. Os filhos oriundos de um casamento no Sul pertencem à família do homem, assim como todos os bens provenientes do lobolo ou adquiridos durante a relação conjugal. Após a cerimônia de casamento, é a mulher quem deixa sua família e passa a pertencer à família do marido. Um divórcio, neste contexto, impossibilita a mulher levar consigo seus filhos, exceto aqueles que forem muito pequenos, que permanecerão com a mãe.

Tais definições traçam profundas distinções no aspecto sexual entre as mulheres do Norte e as do Sul. Além de estas serem consideradas mais próximas de valores ocidentais, visto que a colonização ocorreu com maior intensidade no Sul do país. Paulina Chiziane aponta essas distinções no livro *Niketche: uma história de poligamia*:

As mulheres do sul acham que as do norte são umas frescas, umas falsas. As do norte acham que as do sul são umas frouxas, umas frias. Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves. [...] A mulher do sul é econômica, não gasta nada, compra um vestido por ano. A nortenha gasta muito com rendas, com panos, com ouro, com cremes, porque tem que estar sempre bela. (CHIZIANE, 2004, p. 36-37)

A autora transpôs com clareza para o seu texto literário as distinções existentes entre as mulheres do Norte e do Sul do país. Embora as marcas culturais entre as duas regiões tragam características distintas e que influenciam diretamente a vida da mulher, as práticas de violência, humilhação e silenciamento são comuns a todas elas:

As mulheres são diferentes no nome na cara. No resto, somos iguais. [...] Todas as mulheres são gémeas, solitárias, sem auroras nem primaveras. [...] acabamos por ser fantasmas nas ruínas dos nossos sonhos. (CHIZIANE, 2004, p, 26)



Como apresentado em parágrafos anteriores, o sistema hereditário adotado ao norte pode até ser pela via matrilinear, mas as relações políticas e sociais que o regem e ditam normas, regras e leis são, em sua maioria, criadas e legitimadas por homens. Os rituais religiosos podem ser considerados como uma fratura nesse cenário patriarcal tanto ao norte quanto ao sul, pois muitos deles são comandados e organizados por mulheres. Como essas manifestações também significam poder e influência sobre uma determinada comunidade, o que se tem são mulheres à frente de cultos religiosos e, com isso, influenciando suas respectivas comunidades.

Em *Ventos do apocalipse*, quando o narrador afirma que a mulher é o gado e a fortuna do homem, expõe a principal controvérsia que reside atualmente em torno do conceito da prática do lobolo. Para discuti-la, tomar-se-á como referência o texto “A questão da literatura engajada nas filosofias de Sartre e Deleuze”, escrito por Paulo Domenech Oneto (2005). Em seu texto, Oneto (2005) afirma que uma literatura engajada é aquela que conduz o leitor por um caminho interpretativo, capaz de levá-lo a tomar consciência dos processos de dominação que incidem sobre ele e, assim, prepará-lo para conquistar a sua liberdade. Isso quer dizer que o texto literário possui o poder de despertar seus leitores para a liberdade, além de aguçar os processos de desigualdades, sejam elas de gênero, econômica ou social.

Chiziane transforma o texto em importante arma de críticas dos processos que silenciam as mulheres e as lançam nos espaços de humilhação e violência. O trecho em que Wusheni reconhece que, de acordo com a interpretação atual que muitos fazem do lobolo, a mulher se torna sinônimo de vacas e dinheiro, portanto sinônimo de lucro, é um exemplo de como, de forma poética, porém ácida, a escritora traz à tona a questão do lobolo e os embates travados em torno dessa prática cultural e tradicional em Moçambique.

Na cultura tradicional do país, os laços de parentesco são essenciais para o bom funcionamento da sociedade e nem sempre são determinados por vínculos afetivos e biológicos, o que pode ocorrer pela via do casamento. O lobolo no Sul do país seria, portanto, o instrumento pelo qual se daria a concretização das relações de parentesco, o mesmo que casamento tradicional, ou *bridewealth*, ou o preço da noiva. E se dá quando a família de um rapaz se propõe a oferecer à família de uma moça determinado valor ou bens para oficializar a união entre o casal e entre as duas famílias. Na constituição familiar ao sul de Moçambique, a filha é educada para o casamento. O que equivale a dizer que ela serviria ao esposo, bem como a sua família.

Tradicionalmente o valor do lobolo era fixado em onze cabeças de gado ou vacas, o que variaria dependendo de alguns fatores, como as condições econômicas da família do noivo, a virgindade da noiva, idade da mulher a ser lobolada e se havia filhos envolvidos. A lógica do lobolo tradicional reside na compreensão de que o valor empreendido é destinado a compensar a família da noiva pela perda de um de seus componentes, já que ela levará para a família do esposo a sua capacidade reprodutiva e sua força de trabalho.

A partir do pagamento do lobolo, a noiva se muda para a propriedade da família do noivo. Assim, ela deixa de compor a sua família inicial e passará a ser parte da família do noivo. Todos os filhos gerados dessa união ou os que forem levados junto com a mãe passarão a fazer parte da nova família que os recebe. Sendo assim, a família do noivo tem muito a ganhar e a família da noiva se vê compensada pela grande perda da filha com o pagamento do lobolo: “[...] ainda que se reconheça desde muito que as prestações matrimoniais têm valor econômico, elas não são necessariamente ‘motivadas economicamente’”. (AZEVEDO, 2015, p. 28).

O fim principal do lobolo não são as relações de lucro. Essas foram inseridas à medida que um determinado grupo percebeu que poderia estabelecê-las através dos rituais de casamento. Como já dito anteriormente, inicialmente o preço máximo do lobolo era fixado em 11 cabeças de gado, passando depois, para enxadas (dez, vinte, trinta enxadas). Os ingleses foram os primeiros a ver que podiam lucrar muito com a exportação desse material e introduziram nas negociações de lobolo a libra esterlina.

Mas as enxadas foram por sua vez substituídas pela poderosa libra esterlina. Depois da morte de Manukuse<sup>116</sup> (1858), chegaram alguns Zulu de Natal à Baía de Lourenço Marques, cerca de 1860, enviados pelos ingleses para caçarem elefantes em Gaza. Disseram aos habitantes da região que se podia ganhar dinheiro em Pietermaritzburgo (Umgundlhovu) trabalhando, e os primeiros Rhonga foram *kuverengeni*, isto é, servir os brancos no Natal. Em 1870, durante o ano que os cronistas da tribo ainda chamam Daimane, foram para Kimberley muitos indígenas recrutados sobretudo nas colônias tsonga do Transval, e a moeda de ouro começou a espalhar-se na tribo com todos os seus benefícios e perigos. [...] Inicialmente, uma libra esterlina valia dez enxadas e o *lovolo* tinha sido fixado em oito libras pelos chefes. (JUNOD, 2009, p. 234)

Era o início da monetarização desse costume que se consolidou com a ida dos homens para as minas da África do Sul; eles buscavam acumular o valor necessário para o casamento (PINHO, 2011). De acordo com Osmundo Pinho (2011), em *A antropologia na África e o*

---

<sup>116</sup> Rei moçambicano que lutou contra a ocupação portuguesa.

*lobolo no sul de Moçambique*, a prática do lobolo representa mais do que a união de um casal. Ela determinará, em África e Ásia, a circulação de mulheres por meio do dote, definindo algumas estruturas socioeconômicas ligadas a fatores como produção de riqueza, sua distribuição e acúmulo entre as famílias e entre as gerações.

Além disso, a transferência da noiva implica reorganização do núcleo familiar como unidade produtiva. Isso explicaria por que em sociedades matrilineares cujo direito reprodutivo está nas mãos da linhagem materna, o valor do lobolo é baixo, pois a desarticulação do centro de poder seria constante, já que o noivo é quem transferiria seus bens e sua capacidade reprodutiva para a família da noiva, e não o inverso: “[...] tanto o dote como o *bridewealth* envolvem a transmissão de propriedade no casamento [...]”. Exatamente isso: transferem-se os filhos, que são considerados força de trabalho futura. Ainda se transferem as mulheres e a capacidade que elas detêm de gerar mais força de trabalho, consolidando os laços entre duas famílias, além de criar e legitimar laços e relações políticas em uma comunidade.

Outro aspecto em relação ao lobolo, talvez o mais importante deles, é que essa prática cultural transcende a esfera material, para alcançar o mundo espiritual. Mais do que uma união de pessoas e bens, é a união entre os espíritos dos antepassados das duas famílias. O espaço de tempo em que se realiza a cerimônia é o momento em que há a invocação e conversa com esses espíritos. É quando as famílias pedem a bênção e a proteção dos espíritos para a nova união e para os filhos que nascerão. Quando não ocorre o lobolo, os envolvidos creditam a esta ausência de cerimônia, todos os males que se abatem sobre a família.

O antropólogo português Paulo Granjo (2004) descreve uma cerimônia de lobolo realizada em 2003 por um casal que já vivia junto há 12 anos, mas que atravessava momentos conturbados na vida conjugal. O lobolo foi realizado a fim de aplacar a fúria dos espíritos, e para o casal se desculpar por ter demorado tanto tempo para realizar a cerimônia:

De facto, essa instituição não é encarada como um assunto que diga respeito somente aos vivos. É, pelo contrário, habitual dizer-se que “os antepassados como o lobolo”. Significa isto que é suposto serem eles os reais destinatários dos bens entregues [...] os antepassados serão o alvo e o garante da cerimónia; serão eles os sancionadores e guardiões da união, cabendo-lhes daí em diante proteger os noivos e os seus descendentes. (GRANJO, 2004, p. 56)

Portanto, o polissemantismo do lobolo, expressão utilizada por Pinho (2011) consiste em: legitimação conjugal, controle de descendência, dignificação das partes envolvidas, já

que a mulher lobolada é invejada pelas demais e o homem que realiza o lobolo acaba se tornando referência em sua comunidade, e domesticação do aleatório, acreditando que os ancestrais livrarão a nova família de todos os males. Assim, ao se realizar o lobolo, acredita-se dominar, ou controlar o aleatório e o imprevisto.

Esse é um dos aspectos sobre o lobolo negligenciado quando ocorre a deturpação desta prática visando o lucro ou a posse da mulher como objeto. O aspecto religioso, ou seja, o pedido de bênção aos antepassados das famílias para o novo lar que se forma é o elemento central e mais significativo de todo o processo. É por ele e em torno dele que se desenrola toda a cerimônia do casamento tradicional no sul do país. Em entrevista à Dra. Rosália Estelita Gregório Diogo<sup>117</sup>, Paulina Chiziane expressa seu posicionamento acerca do lobolo que ocorre atualmente em Moçambique:

O lobolo foi adulterado, foi andando, ganhou novas formas, mas o lobolo é uma cerimônia tradicional como tantas outras. [...] o lobolo é muito mais que o preço da noiva. É uma união espiritual entre duas famílias. [...] Portanto, para mim, o lobolo é uma cerimônia religiosa. O lobolo precisa ser estudado e analisado, porque o casamento legal é a união entre duas famílias que estão vivas, mas o lobolo é a união dos espíritos de ambas as famílias. [...] os estudos que têm sido feitos sobre o lobolo são limitados por olharem somente para dimensão terrena e não para a dimensão espiritual das relações que ele estabelece. (DIOGO, 2010, p. 173-205)

Para a dimensão espiritual, o lobolo representa o acolhimento da mulher em sua nova família sob as bênçãos dos antepassados. Nessa configuração, a perda sofrida pela família da noiva referente à capacidade reprodutiva que se vai é compensada com o valor pago no lobolo. A família que recebe o novo componente é abençoada por ter mais um integrante que a enriquecerá com as experiências trazidas e, especialmente, pela característica feminina de gerar filhos, estes se configuram como força laborativa e como descendentes promotores das tradições e costumes daquela família em uma determinada comunidade, representando a perpetuação de valores de um grupo.

Portanto, não deveria haver espaço para as violências cometidas contra a mulher, bem como não cabem as ideias de lucro sobre o que deveria ser apenas uma atitude de

---

<sup>117</sup>As entrevistas a seguir, publicadas, originalmente, na Revista Scripta, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, v. 14, n. 27, p. 173-205, 2º sem. 2010, nos foram cedidas pela Dra. Terezinha Taborda Moreira, editora da Revista Scripta da PUC Minas, e pela Dra. Rosália Estelita Gregório Diogo que, durante seu doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC Minas, entre 2009 e 2012, esteve em Maputo e entrevistou Paulina Chiziane, Mia Couto, Ungulani Ba Ka Kossa e Suleiman Cassamo. (MIRANDA; SECCO, 2013, p. 361).

compensação. Nesse contexto, o lobolo acaba constituindo uniões que se fazem e se desfazem de acordo com a vontade do homem. Se a mulher não corresponder àquilo que ele e sua família esperam dela, ou se não gerar filhos nessa nova constituição familiar, ou ainda, se não acatar a algumas determinações, como a poligamia, por exemplo, pode ser expulsa do lar, o que agravaria sua situação de vulnerabilidade e pobreza.

A crítica encontrada nos romances de Paulina Chiziane também está direcionada a esses processos de deturpação dos valores culturais e suas conseqüentes violações dirigidas contra a mulher, especialmente àquelas que foram submetidas ao lobolo, destino quase inevitável, porquanto se não se casa via lobolo, a mulher pode ser rechaçada por sua comunidade. Em contrapartida, se é lobolada, fica sujeita à “dominação masculina em que a violência acontece como reflexo das relações matrimoniais institucionalizadas pela sociedade em seu nível estrutural.” (JOSÉ, 2016, p. 234).

A liberdade das mulheres, nessa configuração de casamento, fica restrita. Elas passam a ser controladas pelo marido e pela nova família. Ser lobolada pode, em diversos casos, conferir ao homem o título de proprietário de sua esposa, outorgando-lhe, como direito, a imposição de sua masculinidade e força física, já que a esposa fora comprada, como objeto, pelo valor do lobolo.

A literatura de Chiziane procura desestabilizar esses discursos e estruturas de modelo patriarcal que consideram a permanência da violência contra a mulher como algo perpetuado, reforçado e legitimado pelas estruturas sociais moçambicanas. Em seu texto, a autora realiza o que Spivak (2014) afirma ser um ato de resistência formulado pelo próprio subalterno, neste caso, a mulher moçambicana, quando seus atos permeiam o discurso hegemônico e consegue desestabilizá-lo, torná-lo permeável a novas realizações discursivas e outras assertivas, além de questionar as verdades cristalizadas e consideradas como únicas a partir de apenas uma perspectiva.

É a garantia de que esse subalterno não será silenciado. Ao alcançar essas realizações, o silenciado abandona seu espaço de subalternidade e passa, ele mesmo, a reverberar sua voz, a qual carrega consigo suas manifestações e contrariedades (SPIVAK, 2014). Essa afirmação dialoga com as palavras da autora de *Niketche: uma história de poligamia*, ao apresentar toda a simbologia que está presente no lobolo.

No sul, homem que não lobola a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. Porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da

mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolaram as suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta. Lobolo no sul, ritos de iniciação no norte. Instituições fortes, incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania revolucionária. Resistirão sempre. Porque são a essência do povo, a alma do povo. Através delas há um povo que se afirma perante o mundo e mostra que quer viver do seu jeito. (CHIZIANE, 2004, p 47)

Chiziane aborda três questões fundamentais no trecho acima retirado de *Niketche: uma história de poligamia*. A primeira faz referência direta ao tratamento que a mulher recebe quando não passa pela cerimônia do lobolo, ou seja, ser lobolada é um argumento de autoridade que define a mulher de bem. Sem a cerimônia, ela perde parte de sua dignidade e do respeito perante a comunidade em que habita. Esta prática também é deliberativa em relação à figura masculina, pois o homem que não pratica o lobolo, perde o direito à paternidade dos filhos. Isso quer dizer também que a família paterna perde a força de trabalho que os filhos gerados no casamento poderiam representar.

Também exerce influência direta na vida dos filhos. Àqueles que são gerados em relações em que não ocorreu o lobolo, é vetado o direito de usar o nome da família paterna, sendo obrigados a carregarem o nome da mãe, o que no Sul de Moçambique é visto como uma espécie de fardo. Chiziane, através da ficção literária, põe essas verdades estabelecidas em exposição, para que haja reflexão em torno delas e, por conseguinte, sejam ponderadas as atitudes de cunho sociocultural que, diversas vezes, prejudicam as minorias sociais.

Rami, a narradora e personagem do romance *Niketche*, esposa de Toni, um militar que compõe a classe média, fala de sua posição numa sociedade onde o homem pode tudo e a mulher nada pode e nada tem. Ela abre sua alma para o leitor e lhe permite compartilhar de sua dor em viver com um homem que possui outros quatro lares. Assim apresenta os elementos culturais e sociais que acabam por anular a figura feminina em Moçambique, entre eles a poligamia, o adultério e o divórcio. Todos eles cruéis e desiguais com as mulheres. Nesse sentido, a leitura da citação abaixo insere o leitor num contexto de dores e violações femininas, mas, ao mesmo tempo expressa a maneira que elas, antes totalmente silenciadas, agora repensam o seu lugar na sociedade:

As guerras, dentro e fora de casa, antes e depois dos acordos de paz, as velhas e novíssimas violências têm um papel considerável na maneira como as mulheres se pensam e pensam o seu lugar e estatuto, no acesso e usufruto

do poder simbólico e político, assim como na sua vulnerabilização e no tipo de violência que lhes é particularmente dirigida. (CUNHA, 2012, p. 71)

A segunda observação que se depreende acerca do lobolo é que este costume, acima de tudo, é uma prática cultural moçambicana, o que impede afirmar que seja um ato comercial cujo fim é a aquisição de um objeto chamado esposa. Também não pode ser tomado como uma espécie de autorização para escravizar a mulher e violentá-la. De acordo com as considerações tradicionais do lobolo, a noiva é entregue ao homem para se tornar parte de sua família. Por deter a capacidade de gerar vidas, deve ser respeitada e ter sua devida importância reconhecida por todos em sua casa e comunidade. Nesse contexto, não haveria espaço para as violências que, insistentemente, se abatem sobre as mulheres.

Essas são as principais deturpações que ocorrem em relação ao ritual de casamento por parte dos homens: lucro por meio do lobolo e violência contra a mulher por considerá-la como propriedade. Mais uma vez Chiziane usa o texto literário para expor essas questões que atingem parte considerável das mulheres moçambicanas. Em *Ventos do apocalipse*, ao revelar o plano do pai de Wusheni para lobolá-la com um dos homens da aldeia, Chiziane escreve:

A minha Wusheni está madura, está bela. Está na altura de produzir frutos. Chegou a altura da colheita, de receber minha recompensa e o preço de todas as canseiras que suportamos pelo seu crescimento. O compadre Muianga pede-lhe a mão eu consinto. Estamos aqui para falar de lobolo. (CHIZIANE, 1999, p. 82, grifos meus)

Para Sianga, pai de Wusheni, o lobolo representa apenas lucro, o que pode ser comprovado pelas expressões grifadas na citação que denotam ideias de produção e comercialização. Mais à frente no romance, o leitor verá que ele deseja usar o lobolo para, em seguida, também lobolar uma segunda esposa mais jovem e que lhe dê mais prazer do que a velha Mínosse. Novamente tem-se a escritora Paulina Chiziane, com sua linguagem literária afrontando até aquilo que, aparentemente, é regido e legitimado pelas leis. No sul de Moçambique é válido usar o valor do lobolo adquirido pelo acerto do casamento de uma filha para, em sequência, lobolar uma esposa oriunda de outra família para os próprios filhos. O dinheiro adquirido com o lobolo da filha é direcionado diretamente para as negociações com a família da noiva do filho.

Em *Ventos do apocalipse*, Sianga perverte este costume, uma vez que, ao negociar a filha buscando o lucro, e pela segunda vez, ao desejar usar o recurso na aquisição de outra esposa exclusivamente para garantir o seu prazer, não indica, em momento algum, o aspecto



religioso da prática que, tradicionalmente, deveria ser o eixo central da celebração. Duas mulheres, Wusheni e Minosse, arremessadas à zona de exclusão, subordinação e humilhação a fim de garantir, através da comercialização de suas vidas, o bem-estar do homem que também, de acordo com os costumes, deveria ser o protetor delas.

Sônia Torres (1996), no artigo *Desestabilizando o discurso competente: o discurso hegemônico e as culturas híbridas*, aponta como os povos que sofreram com o processo de colonização, deslocaram o discurso reconhecido como único e central e, por meio desse processo, provocaram a desestabilização do “discurso competente” e imprimiram sua marca sociocultural na nova configuração discursiva: “Os discursos competentes estão impregnados da mesma ideologia, fruto do mesmo modelo básico que procura estabelecer uma falsa ideia de equilíbrio e harmonia através de uma voz única que fala por todos [...]” (TORRES, 1996, p. 181-182). Transpondo as afirmações de Torres (1996) para a análise da prática do lobolo, é perceptível na obra literária em análise exatamente este processo de desestabilização do discurso instituído pela interpretação patriarcal das práticas do casamento tradicional.

Através de Wusheni que, ousadamente, diz não para o pai: “– Eu não quero esse homem nem outro qualquer, [...] – Pai, eu nunca viverei com esse homem.” (CHIZIANE, 1999, p. 82), a autora, por meio do texto literário, inicia um pequeno incêndio na tão estruturada e organizada sociedade sulista patriarcal de Moçambique. O texto ficcional aguça as percepções femininas acerca das subjugações masculinas que incidem sobre elas. Possibilita o início de um cataclismo social contra as bases do *éthos* masculino cristalizado e deturpado das práticas tradicionais da região.

Aqui o debate também se estende aos rituais de iniciação praticados ao norte do país e à poligamia que, também quando deturpados, podem ser tão nocivos à figura feminina quanto a adulteração dos valores do lobolo. A poligamia é válida apenas para os homens. Apenas eles têm o direito de adquirir outras esposas, mas, ao mesmo tempo, esta prática é usada como um instrumento de controle das mulheres, pois, estando o homem insatisfeito com sua atual esposa, a ele é dado todo o direito de se casar com uma segunda, terceira e quarta conforme sua vontade:

Que a poligamia é a natureza do homem: embora se condene, não é crime, não faz mal a ninguém. Que um homem que se preze tem que ter pelo menos três mulheres. Que o marido nunca fora polígamo porque era pobre e operário, mas o Tony era doutor e rico [...]” (CHIZIANE, 2004, p. 115)

De acordo com o Islã, a poligamia seria para a própria proteção da mulher e a prática se justifica, já que apenas a natureza do homem é poligâmica (SITOE, 2009). Todas essas

considerações de cunho patriarcal sempre depõem contra a mulher. Assim como a poligamia impede que a mulher exerça as mesmas práticas de seu marido, o divórcio é outra instituição que se coloca contra a parcela feminina da população. Se a mulher desejar se divorciar, além de ter que devolver o valor do lobolo pago por ela, a mesma deixa a relação conjugal sem qualquer direito, nem sobre os bens materiais, nem sobre os filhos. Todos eles pertencem ao esposo e sua família, situação que acaba obrigando as mulheres a permanecerem em relações violentas e humilhantes.

Novamente, Paulina Chiziane destaca a deturpação de valores tradicionais, já que a prática da poligamia é legitimada e traz consigo valores de perpetuação de questões hereditárias e não apenas o prazer do homem:

Diz que a poligamia é um sistema com regras próprias, e, nessa matéria, o sul é diferente do norte. Cada nova mulher é produto de uma necessidade e não apenas de prazeres escondidos [...]

- Na poligamia verdadeira, não é o homem que impõe os seus desejos de ter mais uma, mas as próprias mulheres sugerem um novo casamento. As mulheres não são violentadas e vivem umas perto das outras. Os casamentos são programados, planejados. (CHIZIANE, 2004, p. 205, 206, 233)

Já os ritos de iniciação, muito praticados no norte do país, ao mesmo tempo que marcam e definem a mulher como apta a se casar, podem lhes causar violências físicas. Esse assunto será retomado nas considerações finais deste trabalho, quando forem apresentados os números relativos aos avanços obtidos pelas mulheres no combate à violência contra a mulher em Moçambique.

*Ventos do apocalipse* desperta as mulheres e suas respectivas representações para a realidade que as cerca nas diversas partes do país e busca encorajá-las na busca de novos caminhos que lhes sejam menos cruéis: “Pretendo revelar um pouco desta experiência sem falsidade nem superficialização, para quebrar o silêncio, para comunicar-me, para apelar à solidariedade e encorajamento das outras mulheres [...]” (CHIZIANE, 2013, p. 8). A próxima citação merece atenção para, nela, ler esta experimentação a que Chiziane se propõe:

[...] Wusheni recobra os sentidos. Há outros gritos para acalmar as mulheres que choram em coro no interior da palhota. Maldição! Mesmo no delírio da reanimação Wusheni repudia o marido proposto. [...] Minosse está triste, mas satisfeita. A ideia de ver a filha casada com aquele fardo velho repugnava-lhe.

- Minha filha, não deves ser assim teimosa. O Sianga é mau e qualquer dia mata-te.

[...]

- Estás doida, enfeitiçaram-te. Logo que o Sol nascer irei consultar os ossos, isto aqui não é normal, [...]
- Outra coisa, mãe, vou partir para juntar-me ao homem do meu destino. Vá com os deuses, minha filha, que os defuntos te protejam. (CHIZIANE, 1999, p. 84-85)

Vê-se em Wusheni a mulher que resiste, até então completamente invisível no contexto social em que se dá o romance. Ser teimosa é a estratégia utilizada para revolver as águas paradas do patriarcalismo e do autoritarismo concedido aos homens. Eles se utilizam de sua posição social para violar a parcela feminina da sociedade que, geralmente, é a mais vulnerável. Com isso, a escrita de Chiziane traz à tona, sentimentos depositados no fundo da consciência, buscando refletir sobre práticas que legitimam a violência utilizada para favorecimento de alguns.

Pode-se inferir também da narrativa de *Niketche* que não se trata de atacar ou tentar extinguir as práticas culturais em relação ao casamento tradicional moçambicano, mas sim de repensá-las, voltar ao cerne dessas práticas, reformulá-las e adequá-las ao contexto pós-colonial no qual a mulher busca seu espaço. E, aqui, o debate se estende para a terceira questão elencada a partir da leitura do fragmento retirado do romance *Niketche: uma história de poligamia*: a persistência da prática do lobolo na sociedade atual exige transformações sem perder o *status* de marcador cultural em Moçambique.

O lobolo é uma prática que data de antes do colonialismo e persiste até os dias atuais, porque ele se ajustou às demandas contemporâneas, como a monetarização – que estende a prática a todos os homens e não apenas àqueles provenientes de famílias mais abastadas. Além disso, a monetarização permitiu a participação da mulher na aquisição do valor do lobolo e a individualização do costume, já que boa parte das uniões conjugais passou a se dar entre o casal e não mais entre famílias. No livro: *O lobolo do meu amigo Jaime*, Paulo Granjo (2003) discorre sobre o fato de a mulher que vivia com Jaime há 12 anos ter ajudado a juntar o dinheiro suficiente para celebração de seu lobolo.

De acordo com Osmundo Pinho (2011), o lobolo moderno demonstrou ser mutável, sem deixar de ser cultura tradicional em Moçambique. Ele se desprende das rígidas molduras tradicionais, mas ainda carrega consigo particularidades que também exigem o mesmo grau de modernização, especialmente aquelas voltadas para a mulher, embora já haja pequenos avanços.

Esse é o aspecto que a autora de *Ventos do apocalipse* traz em seus textos: questionar e desestabilizar os contextos que arrastam muitas mulheres para a morte, como, por exemplo, aquelas que não obedecem às normas estabelecidas. Para cenário e horizontes tão obscuros, a

resposta: “Trabalhar numa atmosfera de morte é minha forma de resistir. Ninguém tem o direito de interromper meus sonhos.” (CHIZIANE, 2013, p. 15).

A escritora resiste e reafirma a potência que há nos valores tradicionais e culturais moçambicanos quando afirma que escrever em uma atmosfera de morte é a maneira encontrada para efetivar a resistência. Com essa assertiva, ela não estabelece limites para o seu ato de resistir. Embora o que ela se proponha em sua escrita seja apresentar a realidade sociocultural em que a mulher moçambicana se encontra inserida, sua reflexão se expande em outras direções.

Em *Ventos do apocalipse*, tão contundentes quanto à questão da mulher são as reflexões acerca da oralidade em vias de extinção durante o processo de colonização. Assim como outros escritores moçambicanos que pretendiam destacar a manutenção da oralidade em seus textos, Paulina Chiziane também procura fazer o mesmo exercício de manutenção da oralidade sem, contudo, estabelecê-la como um polo positivo dos textos escritos.

Novamente o leitor se depara com Chiziane trabalhando o texto literário em uma atmosfera de morte. Neste caso, a ameaça de morte seria a de um elemento essencialmente cultural e que define a identidade de um povo: a língua. Com a habilidade de quem sabe o que faz, reúne estruturas linguísticas, resgata vocábulos, organizando as palavras para, assim, criar novos sentidos, ideias e usos.

Era uma vez uma princesa. Nasceu da nobreza mas tinha o coração de pobreza. Às mulheres sempre se impôs a obrigação de obedecer aos homens. É a natureza. Esta princesa desobedecia ao pai e ao marido e só fazia o que queria. [...] É Vuyazi, a princesa insubmissa estampada na lua. É a Vuyazi, estátua de sal, petrificada no alto dos céus, num inferno de gelo. É por isso que as mulheres do mundo inteiro, uma vez por mês, apodrecem o corpo em chagas e ficam impuras, choram lágrimas de sangue, castigadas pela insubmissão de Vuyazi. (CHIZIANE, 2004, p. 157)

Usando elementos da tradição oral de contação de histórias, como “era uma vez”, algumas rimas, histórias e ditados populares para explicar um evento biológico, neste caso, a menstruação, a autora faz o resgate permanente da oralidade em seus textos. Ela enfatiza sua origem rural, o que lhe permitiu ter maior contato com essas realizações culturais. Ao mesmo tempo evidencia sua raiz cultural fundamentada na tradição oral, a romancista abre espaço para a reflexão sobre a situação da mulher em Moçambique que, quando desobedece às regras impostas pela sociedade patriarcal, colhe apenas sofrimento.

A literatura oral africana iniciou sua projeção no fim do século passado, com o fim do colonialismo, quando a parte ocidental do mundo, a mesma que via as manifestações artísticas

africanas como algo exótico, foi despertada para o que vinha daquele continente. Até antes do processo de independência dos países africanos, fato que se deu durante a segunda metade do século XX, a cultura e produções artísticas autóctones não eram consideradas obras e expressões artísticas. Pode-se afirmar que o processo de colonização intensificou a ideia de centro e margem, tendo o cuidado de arremessar para o espaço marginal todas as nações que não se encaixavam nos ideais civilizatórios europeus.

Mudimbe (2019) traz uma definição que exprime o conceito de margem utilizado para analisar os processos de colonização e imperialismo: “A marginalidade designa o espaço intermediário entre a assim chamada tradição africana e a modernidade projetada do colonialismo.” (MUDIMBE, 2019, p. 23). É esse espaço intermediário que sofrerá as imposições culturais e sociais coloniais, as quais buscam anular e aniquilar as manifestações socioculturais da nação que dominam. Elas interrompem o desenvolvimento de uma cultura essencialmente nacional ao tolher o processo criativo e a imaginação dos que não são europeus.

Assim, o colonialismo levou às regiões dominadas inúmeros fracassos sociais, entre eles o analfabetismo, o silenciamento de tradições religiosas e uma forte acentuação das oposições entre rural e urbano, agrário e industrial, oral e escrito. De acordo com Frantz Fanon, “a cultura nacional é, sob a dominação colonial, uma cultura contestada e cuja destruição é perseguida de modo sistemático. É uma cultura condenada rapidamente à clandestinidade.” (FANON, 2010, p. 272).

Contudo, as culturas autóctones ganham vigor no espaço considerado como margem, possibilitando e fomentando os questionamentos e reflexões sobre o real benefício das modernidades trazidas das metrópoles. Ainda as expressões culturais tradicionais, bem como suas respectivas manifestações, até então asfixiadas, inicialmente pelo sistema colonial e em seguida pela FRELIMO, se mantêm e, por meio dos estudos pós-coloniais, apresentam-se ao mundo ocidental com uma nova proposta de leitura do mundo pautada no diálogo entre línguas, costumes, culturas e tradições. Assim, a presença da oralidade, ou tradição oral, nos textos literários é considerada como um dos ícones representativos da resistência, já que ela vem sendo “repensada como forma de gritar a própria alteridade.” (PADILHA, 2007, p. 21).

O contador de histórias, figura tradicional e essencial na tradição oral, também ganhara destaque nos estudos pós-coloniais, pois ele é, entre outras definições, o responsável pela manutenção e transmissão aos mais jovens dos conhecimentos de uma determinada comunidade. Esta se torna, então, uma das formas para se ler e reconhecer a perspectiva até

então ignorada sobre o mundo moçambicano que existe além dos estereótipos fabricados pelos colonizadores acerca de África.

Com sua narrativa linear e breve, mas fortemente persuasiva, o contador de histórias, autoridade de uma comunidade, se dirige diretamente ao povo e desafia o seu discurso, desestabilizando as certezas ocidentais. Tal fato o tornava uma ameaça e um perigo iminente ao projeto colonizador. Logo, torna-se imprescindível silenciá-lo, pois ele introduz nas narrativas ocidentais modificações fundamentais de suas temáticas e na maneira de relatar os fatos, o que desencadeia o processo de conscientização dos moçambicanos sobre a situação de dominação em que todos estavam assujeitados.

Quer em Maputo quem em Dili, o ato físico de falar e de ouvir faz parte do ato de conhecer, avaliar e criar a memória do conhecimento. Falar da terra, da família, das filhas e dos filhos, do poder, e da falta dele, das tragédias e dos sonhos é já conhecimento. Falar é também a realização da paz e é um ato de exorcismo das angústias que a vida traz. Este valor performativo da palavra dita e ouvida é fundamental para melhor se captar o dinamismo conceptual destas sociedades e a potencial rebeldia das falas das mulheres. (PADILHA, 2002, p. 221 *apud* CUNHA, 2012, p. 73)

Talvez aí esteja a explicação para o fato de a escritora Paulina Chiziane não gostar de ser chamada de romancista, mas de contadora de histórias. Em seus textos ela provoca o leitor e o conduz a um novo caminho interpretativo da realidade moçambicana, além de dar voz àqueles que são invisíveis dentro de suas comunidades e silenciados pelas inúmeras estruturas socioculturais.

A estrutura física do romance *Ventos do apocalipse*, assim como a constituição do narrador, resgata a figura do contador de histórias e da tradição oral dos romances moçambicanos, abrindo espaço para a interação e o dialogismo entre os diversos elementos da tradição cultural e religiosa, sem anular nenhum dos sujeitos. Ao contrário, possibilita que haja a representação de um vasto conjunto de vozes: “a opção por contar histórias e a escrita oralizada foram as formas encontradas por Paulina Chiziane para dialogar com os costumes e a tradição da cultura moçambicana.” (NOVAES; AVELAR, 2013, p. 78)

O dialogismo mais evidente no romance é a comunhão entre a língua escrita do colonizador e as técnicas da tradição oral moçambicana, colocando as duas possibilidades em condições de igualdade. Distintas, porém equivalentes. A forma como Chiziane estabelece no romance esta comunhão é um dos elementos que marcam a qualidade da obra como literatura pós-colonial. Por meio de um refinado jogo linguístico e cruzamento de discursos que se

realizam entre o contar histórias escritas e o escrever histórias contadas, a autora retrata a face das várias mulheres moçambicanas.

A escolha da epígrafe que abre *Ventos do apocalipse* não foi aleatória. Ela traduz a pretensão do romance que, já no prólogo, lança um convite a todos, para que ouçam as novas que ali estão. Ao iniciar o romance com os versos “vinde com vossas mulheres”, entende-se que o convite é direcionado principalmente aos homens para logo se expandir a todos. “Vinde todos e ouvi” (CHIZIANE, 1999) denota que, além de ser um convite direcionado aos homens, é, também um pedido para que se ouça, indicando que a narrativa, embora escrita, não se afasta da prática oral, objetivando alcançar efeitos semelhantes aos rituais de contação histórias.

Por fim, há uma indicação clara de que, apesar de o texto se desenvolver em torno de formulações antigas e tradicionais, “a nova música” (CHIZIANE, 1999) que ali se traduz, trará outras verdades proferidas por aquelas cujas presenças no espaço social, econômico, religioso, cultural e político de sua nação são reduzidas ou quase anuladas. O prólogo, ao mesmo tempo que trata do tradicional, faz referência direta ao moderno. Além de ser um convite, também pode ser lido como advertência ao leitor quanto à presença marcante do contador de histórias.

Desde a primeira linha do romance, nota-se a presença do contador de histórias que sussurra ao narrador, dizendo que o que vem pela frente quebrará todas as suas expectativas quanto à noção de romance. Deixa explícito que é necessário bastante atenção dos que se aventuram na leitura, pois a aparência de narrativa simples e de frases curtas presentes nas primeiras páginas carrega consigo elementos capazes de abalar as certezas tanto literárias, quanto socioculturais.

O leitor, ao aceitar o convite feito pelo narrador e formulado pela autora do romance, ao avançar para a segunda página, se depara com a organização estrutural da obra. Geralmente, espera-se iniciar a narrativa logo após o prólogo, mas o que se tem em *Ventos do apocalipse* é uma série de pequenas narrativas, ou minicontos, aparentemente despreziosos e aleatórios.

Contudo, há um fio condutor que interliga todos eles à narrativa principal: os processos de violência e humilhação que são desencadeados rotineiramente sobre a mulher moçambicana, sem que os mesmos sejam percebidos como crimes; e a guerra civil com suas consequências advindas dos confrontos. Novamente tem-se a presença marcante do narrador/contador de histórias na primeira linha do romance, que agora deixa de ser aquele



que convida e, munido de sua autoridade como conhecedor das sabedorias autóctones, emite uma ordem:

Escutai os lamentos que me saem da alma. Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que escorre pelos montes, vinde, escutai repousando os corpos cansados debaixo da figueira enlutada que derrama lágrima pelos filhos abortados. Quero contar-vos histórias antigas [...] (CHIZIANE, 1999, p, 15)

A imagem que se desenha a partir da fala do narrador sugere que não será um romance de amenidades ou um texto cuja única finalidade é o deleite. Nas páginas seguintes haverá dores e lamentos vindos da alma, só comparados à dor da perda de um filho ainda no ventre. O contexto é o da guerra civil, já ratificada pelo título da obra, mas também haverá referência a outras guerras que têm o poder de mutilar e aniquilar não apenas o corpo físico, mas a alma das diversas vítimas femininas que elas produzem rotineiramente.

Com os seus símbolos e analogias, segundo Mafalda Leite, em *Oralidade escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*, “O texto literário constrói um mundo fictício, através do qual modeliza o mundo empírico, representando-o e instituindo uma referencialidade mediatizada.” (LEITE, 2012, p, 31).

Através do texto literário, Chiziane desenha o retrato do mundo real, reflete sobre questões do passado para, assim, compreender e modificar o presente. O parágrafo inicial se encerra com a expressão “Karingana wa Karingana” (CHIZIANE, 1999, p. 15), que é traduzido por “era uma vez”, e esta pequena parte introdutória, formada por quatro parágrafos, encerra-se com “Conte-nos bonitas histórias” (CHIZIANE, 1999, p. 16). Ambas as estruturas analisadas denunciam a tradição oral que permeia todo o texto escrito.

Em seguida, surge uma sequência de três pequenas narrativas, ou minicontos: “O marido cruel”, “Mata que amanhã faremos outro” e “A ambição da Massupai”. Esses textos são do gênero parábola e, como tal, trazem características distintas: são narrativas em terceira pessoa, textos curtos, lineares e com estrutura frasal simples, formada basicamente por sujeito, verbo e complemento.

Apesar disso, não seria prudente confundir a estrutura simples desses textos com a possibilidade de ausência de criatividade ou habilidade para a produção de texto literário. Ao contrário disso, essa constituição textual demonstra aptidão refinada para refletir sobre as práticas de textos orais imbricadas aos textos escritos e apresentar novos campos literários e discursivos, muitos deles desconhecidos na Europa e América.

A interação entre a escrita portuguesa (ou outra língua ex-colonial) com antigas tradições de oratura, ou literatura, nas sociedades pós-coloniais, e a emergência de uma escrita que tem por mérito objetivo a asserção da diferença social e cultural, questionam assunções acerca das características de gênero literário, tal como são usadas enquanto categorizações globalizantes.

Com efeito, as literaturas africanas, como resultado da combinatória com narrativas tradicionais orais, oferecem alternativas à maneira de conceber a estrutura narrativa; ao incluírem muitas formas de arte performativa, como o provérbio, o canto, a dramatização, criam uma discussão transcultural acerca da estrutura e das formas. (LEITE, 2012, p. 144-145)

As manifestações da oralidade aliadas à escrita, como bem colocou Leite (2012), favorecem uma discussão sobre a transculturação presente nessas técnicas e, de certa forma, é uma representação do sistema cultural moçambicano e do próprio sujeito moçambicano: uma colcha de retalhos cultural, reunindo em si as várias representações socioculturais em presença e em convivência no país. Os textos permeados pela oralidade são a representação da tradição repassada aos mais jovens pelos mais velhos.

Ao conjugar o texto oral com o escrito, a tarefa de perpetuação dos valores tradicionais de uma determinada comunidade é delegada aos mais novos por meio da escrita e da leitura (LEITE, 2012). Em cada uma das narrativas, há um contador de histórias que cede espaço para outros falantes enunciarem suas narrativas, compondo o que Bakhtin nomeará de heterodiscurso presente nos romances.

Esse heterodiscurso social fecunda as diferenças, divergências e contradições individuais, cria a natureza dialógica ou dialogicidade interna como força geradora da forma romanesca e, em conjunto com a dissonância individual como produto da subjetividade criadora [...] (BAKHTIN, 2015, p. 13)

Os textos africanos produzidos e inspirados na tradição oral são, assim, aqueles que se abrem para a diversidade e a alteridade de vozes e linguagens, oferecendo novas perspectivas de leituras, compreensão do mundo e de suas relações socioculturais. As parábolas que antecedem o romance, como nos textos bíblicos, partem de uma realidade conhecida do ouvinte para tecer uma série de reflexões que culminarão em um ensinamento ou doutrinação.

Elas, aparentemente autônomas e sem continuidade, dialogam com o texto principal, preparando o leitor com pequenas doses de conhecimento popular acerca de um determinado assunto. Em seguida, desdobram essa sabedoria popular, preparando o interlocutor para a história do romance propriamente dita.

As pequenas narrativas que abrem *Ventos do apocalipse* são encerradas com um breve texto semelhante a um provérbio popular, gênero textual bastante comum no cotidiano e que resgata a prática da oralidade. Nas narrativas contemporâneas, os provérbios também possuem estrutura sintática simples, intercambiam entre o sentido literal e o figurativo e, geralmente, fazem uma retomada das narrativas tradicionais orais das quais se originaram. Finalmente, os três minicontos que abrem o romance são encerrados pela mesma expressão que abriu esta série de textos curtos: “KARINGANA WA KARINGANA” (CHIZIANE, 1999, p. 22), enfatizando o caráter oral da narrativa e remetendo à contação de histórias.

Nesse sentido, o caráter do narrador como contador de histórias, ou griot<sup>118</sup>, é evidenciado, o que reelabora a narrativa do romance escrito como influência da colonização posta em relação interdiscursiva com a oralidade e a literatura africana. Esse diálogo intertextual entre diferentes gêneros desencadeia reflexões a respeito da cultura tradicional moçambicana e da posição ocupada pelas mulheres dentro dela. Algumas considerações são necessárias para se refletir sobre a presença da oralidade no texto escrito de Chiziane. A primeira delas se refere ao fato de que a autora se considera uma contadora de histórias e não uma romancista: “O meu ponto de partida é a oralidade [...] Eu conto uma história e ao contá-la acrescento um ponto.” (CHIZIANE, 2002 *apud* MIRANDA; SECCO, 2013). Essa singularidade em sua escrita torna a autora uma porta voz feminina da situação da mulher em Moçambique; afinal, ela traz para seus romances as “estórias” que ouve pela cidade, pelas periferias, pela zona rural, vindas de amigas, vizinhas, conhecidas e familiares.

O narrador de Paulina Chiziane é, por conseguinte, a voz da autora nesse fazer literário que se processa por meio daquilo que lhe chega aos ouvidos pelas palavras fortes ditas sobre o feminino, realizando o que Bakhtin (1997), em *A estética da criação verbal*, afirma ao dizer que os enunciados que realizam uma língua possibilitam a penetração desta língua na vida e também penetram a vida na língua: “Envolve-se no mundo da história e a história no mundo dela num envolvimento de comunhão, recíproco. Como o abraço e o beijo. Os seus cinco sentidos agitam-se como num pesadelo.” (CHIZIANE, 1999, p. 245).

É dessa maneira que a escritora moçambicana forja o narrador/griot e, por meio dele, rompe com o mundo do silêncio em que está submersa grande parte das mulheres vítimas de forças como a violência doméstica, o lobolo como fonte de lucro, a poligamia que visa controlar o corpo e o sexo feminino, os casamentos precoces, a mutilação feminina, a

---

<sup>118</sup> Contadores de histórias, mensageiros oficiais, guardiões de tradições milenares: todos esses termos caracterizam o papel dos Griots, que na África Antiga eram responsáveis por firmar transações comerciais entre os impérios e comunidades e passar aos jovens ensinamentos culturais, sendo hoje em dia a prova viva da força da tradição oral entre os povos africanos. (PEREIRA, 2019).

ausência ou a presença precária da mulher no mercado de trabalho, causando o empobrecimento desta parcela da população e levando todas as que estão sob condição idêntica à dependência financeira da figura masculina.

O narrador/griot recupera essas falas perdidas de mulheres, oferecendo-lhes a chance de contar sobre suas angústias e cobrar seu lugar na sociedade atual. Paulina resgata as estruturas tradicionais da oralidade para tratar de um assunto duro e dolorido que atravessa os séculos e invade a atualidade: a violência contra a mulher. Essa seria, portanto, uma das justificativas do uso das estruturas da oralidade moçambicana e da presença do griot: eles, juntos, trazem consigo características reconhecidas como práticas culturais moçambicanas.

Ao acionar esses elementos textuais – aqui o narrador/griot é considerado como um desses elementos na composição do contexto analisado – a autora insere a tradição oral moçambicana no texto escrito para, com esse artifício, mostrar a verdadeira condição da mulher em Moçambique. Eis o texto pós-colonial africano que questiona as verdades estabelecidas e cristalizadas por séculos.

A segunda observação a ser feita é sobre a alternância dos falantes na elaboração da compreensão ativa e responsiva das personagens dentro de um processo dialógico na narrativa: “o locutor termina seu enunciado para passar a palavra ao outro ou para dar lugar à compreensão responsiva do outro.” (BAKHTIN, 1997, p. 295). Em *Ventos do apocalipse* o narrador atua como uma espécie de mestre de cerimônia que encaminha as falas das personagens para culminarem na reflexão do leitor. É o griot em interação com as personagens e o leitor. Todos em diálogo: narrador e personagens em falas concretas e o leitor, embora não presente diretamente nos diálogos escritos, tece reflexões, se solidariza, concorda, discorda e reformula ideias.

Mais uma vez a fala de Bakhtin parece traduzir o que Paulina Chiziane espera de sua obra:

A obra, assim como a réplica do diálogo, visa a resposta do outro (dos outros), uma compreensão responsiva ativa... A obra predetermina as posições responsivas do outro nas complexas condições da comunicação verbal de uma dada esfera cultural. (BAKHTIN, 1997, p. 298)

O narrador de *Ventos do apocalipse* leva as personagens a responderem às suas colocações e atrai para a obra o foco das mensagens e não, propriamente, para a autora. Tal afirmação pode ser comprovada pelo trecho de entrevista realizada por Rosália Estelita

Gregório Diogo a Paulina Chiziane que, ao perguntar à autora qual seria a leitura que ela faz sobre as escritas atuais em Moçambique, obteve a seguinte resposta:

É verdade que eu escrevo muito forte sobre o feminino, sobre as questões que interessam de perto às mulheres. O fato é que a tendência da sociedade é qualificar pejorativamente esses escritos, estigmatizá-los como feministas e eu não gostaria que as coisas acontecessem dessa forma. Não quero ser chamada de feminista. Essa é outra guerra, pois prefiro que os meus livros falem por si e que não seja eu o alvo da mensagem. (DIOGO, 2013, p. 363, grifos meus)

Os grifos apontam que a obra de Chiziane é o *locus* onde se dão as reflexões e críticas acerca do feminino em Moçambique. O alvo do qual emerge e para o qual retorna todas as reflexões é a obra. A autora, assim como o narrador/griot, as personagens e o leitor, constitui-se um elemento a mais na grande roda de conversas.

Esse conjunto composto por: obra – autor – narrador – personagens – leitor é o que constitui o combustível para as proposições dialógicas do texto, ao mesmo tempo que fomenta a compreensão responsiva e ativa. O autor contribui com suas experiências, muitas delas adquiridas pelo ato de ouvir o outro; o narrador é o contador de histórias e seu discurso, imbuído de práticas da oralidade, abre espaço para as vozes silenciadas.

As personagens respondem prontamente à convocação desses dois componentes e apresentam, no texto, suas dores e angústias até então ignoradas; o leitor desafia seus limites de compreensão ao compreender o significado dessas palavras produzidas em coletivo. Todos, unidos, relendo o passado, para compreender o presente e mudar este mesmo presente e o futuro das mulheres moçambicanas. Novamente, retoma-se Bakhtin (2015) para que afirme:

O romance como um todo verbalizado é um fenômeno pluriestilístico, heterodiscursivo, heterovocal. [...] Através do heterodiscurso social e da dissonância individual, que medra no solo desse heterodiscurso, o romance orchestra todos os seus temas, todo o seu universo de objetos e sentidos que representa e exprime. O discurso do autor, os discursos dos narradores, os gêneros intercalados e os discursos dos heróis são apenas as unidades basilares de composição através das quais o heterodiscurso se introduz no romance [...] (BAKHTIN, 2015, p. 30)

Toma-se como heterodiscurso um conjunto de discursos em que se reúne vasta “diversidade de linguagens e vozes sociais, que são pontos de vista específicos sobre o mundo, formas de sua compreensão verbalizada, horizontes semânticos e axiológicos.” (BAKHTIN, 2015, p. 13). O texto de Chiziane é a realização heterodiscursiva social, plurivocal e dialógica, reunidos em harmonia e cuja função é a criação de um espaço em que

preponderam as distinções visando à desestabilização das perspectivas únicas: “Esse heterodiscurso social fecunda as diferenças, divergências e contradições individuais, cria a natureza dialógica ou dialogicidade interna como força geradora da forma romanesca [...]” (BAKHTIN, 2015, p. 13).

Tais características tornam-se evidentes quando o texto passa a ser compreendido em sua profundidade, de forma crítica, e não apenas como um romance feminista. Objetivando atrair o foco para a obra, a autora investiu na produção do narrador como uma entidade elaborada, perspicaz, que manipula várias vozes e dá a devida abertura no enredo para as personagens.

Uma das personagens que ganha destaque em *Ventos do apocalipse* é Sianga, esposo de Minosse e pai de Wusheni. Ele é a imagem do mundo patriarcal moçambicano e que enxerga as mulheres apenas como fonte de lucro e prazer. No capítulo 5 do romance, o leitor acompanha como o narrador vai montando a imagem de Sianga; inicialmente, como um componente do micromundo, que é a aldeia onde habita, e que reflete o seu país. Ao afirmar que o régulo gritava com a mulher e com a filha, além de tratá-las com atitudes violentas, vê-se o ciclo vivido pelo colonizado que, impossibilitado de revidar as ofensas recebidas, reproduz todas elas sobre o elo social mais frágil e inferior socialmente: as mulheres.

A descrição gradativa de Sianga, feita pelo narrador no decorrer do capítulo, guia o leitor, didaticamente, para no final finalmente concluir e comprovar a realidade violenta que cerca as mulheres. Abaixo, segue a citação que fecha o quinto capítulo e apresenta a imagem final do Sianga oportunista:

Sianga regressa às suas loucuras. Agora a preocupação centra-se nas vacas e a felicidade da filha já está longe das suas intenções. Pensa e repensa na melhor forma de levar avante os seus planos. O Muianga vai agradecer a oferta e até chegará ao ponto de oferecer o que lhe for exigido. (CHIZIANE, 1999, p. 73)

No capítulo 7, tem-se: “Sianga fala, na linguagem dos homens, das desgraças e aspirações dos homens, e parece ser solidário com o sofrimento dos homens.” (CHIZIANE, 1999, p. 88). O narrador destaca o discurso, as aspirações e a solidariedade inerente ao universo masculino, denunciando um mundo moçambicano de homens e para homens onde não há espaço para a mulher, muito menos para aquelas que ousam se expressar ou se opor às regras masculinas e que, por isso, são consideradas rebeldes: “Mulheres rebeldes; porque não responderam ao chamamento quando o tribunal as convocou?” (CHIZIANE, 1999, p. 93); ou

loucas: “Minosse responde apenas com um ligeiro sorriso. Os aldeões abandonaram-na na sua loucura sem uma palavra de despedida.” (CHIZIANE, 1999, p. 204)

Todo o encadeamento discursivo, embora possa parecer simples ou superficial, revela inúmeras questões sociais como a cena em que Sianga é executado por seus crimes pelas autoridades da aldeia e o narrador descreve a dor de sua esposa Minosse perante o assassinato:

Minosse, que assistiu a tudo de olhos bem abertos, luta contra o desfalecimento que a abate. Grita, mas a sua voz não se escuta, faz coro com as vozes desvairadas das gentes. Rebola. Pede ao chão que a sepulte mas este recusa-se. Levanta-se. Cai. Grita. Chora. Torna a levantar-se e sofre nova recaída. Estende-se no regaço da terra-mãe como braços em cruz contemplando o céu, única alternativa ao seu alcance. (CHIZIANE, 1999, p. 127)

O que traz a aparência de um sofrimento pela morte do esposo, na verdade, é o lamento das mulheres cuja sina se resume a gritar e não ser ouvida, cair, uivar, chorar, levantar e cair novamente sem ao menos ser notada até exaurir-se e se entregar à contemplação de sua desgraça social. Sob outra perspectiva, o leitor encontra mais à frente a mesma Minosse como figura representativa de segurança para o povo. Ela acredita que não há escape para o povo da região para o qual o contexto de conflito civil reservou duas opções de morte: morrer de guerra ou morrer de fome.

Apesar da inegável falta de alternativas, ela aponta uma terceira via de escape que se dá pelo resgate da memória e que se concretiza no ato de contar histórias: “Minosse ergue-o, é um fardo leve, insignificante. [...] Minosse embala-o com historiazinhas fantásticas de coelhos, gazelas e elefantes. O menino gosta mais da esperteza do coelho e ri das suas diabruras [...]” (CHIZIANE, 1999, p. 218).

A narrativa também se abre para as mulheres anônimas que, por meio de seus relatos, denunciam os tratamentos violentos dos quais são vítimas:

- Senhor Nduna, senhores juízes, venho denunciar o meu marido. Nesta semana tão sagrada ele ousou dormir na minha esteira. Foi mesmo nesta última noite, obrigando-me a desrespeitar e violar todos os princípios.
- O meu marido também, senhores juízes. Passou a tarde de ontem bebendo sura e quando chegou a noite quis dormir na minha esteira. Como eu recuasse agrediu-me aos gritos, pontapés, vejam, vejam estes arranhões que tenho no pescoço, estas chagas nas costas, vejam, eu não estou a mentir. Eu suportei tudo, mas não caí na conversa dele.
- Bravo, bravo, aqui estão as mulheres de coragem. Muito bem. Vieram aqui denunciar os vossos maridos. Qual a contribuição por vós dada no sentido de evitar estes desvios?
- !?



- Nada fizeram, bem se vê. Deixaram-nos desencaminhar-se, dormiram convosco, sentiram prazer, agora querem colocar as culpas nos ombros dos coitados? Aceitem vossa parte da culpa, pois o tribunal condena-vos a vós e aos vossos maridos. Trazei cada uma de vós uma galinha para pedir perdão aos mortos.
- De que nos acusam? Os homens é que mandam, nós fomos loboladas para satisfazer todos os seus desejos.
- Aceitam, porque a culpa também é vossa. Trazei as galinhas e serão purificadas. (CHIZIANE, 1999, p. 94-95)

Essa é a descrição de um julgamento realizado pelos juízes (homens) da aldeia contra as mulheres que se recusaram a participar do mbelele, ritual sagrado para pedir chuva. Essa celebração, tradicionalmente, deveria ser dirigida por mulheres. Contudo, os homens comandados por Sianga, usurpam o direito feminino instituído há séculos sob o pretexto de que a ausência das chuvas seria culpa das próprias mulheres que contaminaram as águas, o que levou à extinção das machambas.

Discursos diversos e entrecruzados para dizer o indizível: a dor feminina. A crítica presente nessa passagem do romance vai além e adentra em outros contextos como a culpabilização das vítimas pela violência sofrida, além das práticas que as aprisionam e as transformam em objetos sexuais à disposição de seus maridos; violência que se traveste sob a denominação de lobolo.

Na composição de um texto diverso e polifônico, o discurso também se amplia para as violências cometidas contra o continente africano durante a expansão do colonialismo: “No passado, os grandes homens da Europa em sessões magnas, festins e banhos de champanhe dividiram o continente negro em grandes e boas fatias, escravizaram, torturaram, massacraram e deportaram as almas destas terras.” (CHIZIANE, 1999, p. 230). Manifestação explícita da violência dos conflitos civis contra a própria nação moçambicana que acabara de se libertar do colonialismo e que, no instante dos conflitos civis corria o risco de ser morta já em seus primeiros dias de vida.

Seria, portanto, um projeto de país que, ainda em elaboração, é sepultado pelos próprios moçambicanos: “A travessia da mãe e do recém-nascido foi a mais difícil, havia o perigo de afogar o menino. Este pequenino ainda não tivera um contacto com a água desde o seu nascimento e já vai no sétimo dia de vida.” (CHIZIANE, 1999, p. 177).

A diversidade do discurso também se verifica na temática religiosa, quando se efetiva o questionamento sobre a identidade do Deus europeu apregoado pelos missionários:

- Deus existe, sim. Ele é onipotente e invisível e está mesmo aqui à nossa volta. Está dentro de nós.

- Sendo assim Deus é um refugiado de guerra – argumenta Sigaule. – Mal posso acreditar num Deus negro, andrajoso, com o ventre farto de fome e a morrer de diarreia como a gente.
- Sim, Deus é um refugiado de guerra e sente o sofrimento da gente.
- Então esse Deus é um Deus camaleão. Onde há pretos é preto, onde há brancos é branco. Se chega a ponto de ser um refugiado de guerra é um Deus fraco, impotente como este povo de Mananga. (CHIZIANE, 1999, p. 189)

Sob a proposição do discurso heterovocal e dialógico, finaliza-se a análise literária do romance *Ventos do apocalipse* com a voz do narrador que reúne em si a voz da autora e de Minosse, uma das personagens mais marcantes do romance, evidenciando e confirmando o entrecruzamento de vozes diversas objetivando mudanças nos paradigmas socioculturais moçambicanos:

Minosse redefine a vida e reescreve o seu destino com o dedo nu no lençol de areia. Faz o balanço da sua triste vida e pensa: vou morrer!

[...]

O que estará lá registrado? De certeza deve estar escrito assim: obedeceu, serviu e morreu. O que sempre desejei não está lá escrito porque os desejos da mulher não podem existir e nem são permitidos. Durante toda a minha vida satisfiz os desejos dos homens. Primeiro do meu pai e depois do meu marido. Na adolescência o meu pai ensinou-me a guardar as cabras e a guardar-me para pertencer a um só homem em toda a minha vida, e cumpri. O Sianga comprou-me com lobolo, que é uma cerimónia solene mas um negócio porque se faz com valores e dinheiro vivo. Entreguei o meu corpo aos prazeres do meu senhor porque na realidade nunca senti nenhum. (CHIZIANE, 1999, p. 249)

Essa citação é encontrada já nas últimas páginas do romance. Ela pode ser compreendida como um desabafo de Minosse que, após levar uma vida inteira de humilhações, violências e resignações, imbrica sua fala à fala do narrador, assim como se deu com o discurso de sua filha Wusheni no início da narrativa. Pode também ser compreendida como a representação da voz de Paulina para repensar a situação da mulher moçambicana. É o olhar da atualidade relendo o passado sem se deixar ofuscar pelas luzes e o brilho do presente. Reler o passado para corrigir o presente e, conseqüentemente, garantir um futuro igualitário para homens, mulheres e demais minorias sociais.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever este trabalho foi, também, falar de aflições que eu, como mulher negra brasileira, vivenciei ou presenciei. Embora minha nacionalidade não seja moçambicana, reconheci no texto de Paulina Chiziane muitas dores que são comuns à mulher brasileira. Poderia, talvez, falar em dores universais, já que algumas violências que recaem sobre a figura feminina são semelhantes em toda parte do planeta Terra.

Contudo, saliento que o vocábulo “universal” aqui utilizado não faz referência semântica ao nivelamento, com conseqüente rebaixamento dos sofrimentos e sequelas que marcam a existência da mulher. O que aqui desejo expressar é que no discurso de Chiziane reconheço denúncias que, devidamente contextualizadas, poderiam também falar muito sobre os diversos dilemas femininos. Etelvina Alexandre Caetano Meque (2016) – em sua dissertação de mestrado, *A violência doméstica contra a mulher e o atendimento jurídico na cidade de Maputo – Moçambique*, apoiada no trabalho acadêmico de Naeemah Abrahms<sup>119</sup> – afirma que a violência contra a mulher não é uma ação específica de uma cultura ou sociedade e que tal problema se dá em escala global. Naeemah Abrahms e colaboradores (2014), citados por Meque (2016), afirmam que “as raízes da violência contra as mulheres decorrem da discriminação persistente contra as mulheres.” (ABRAHMS *et al*, 2014 *apud* MEQUE, 2016, p. 14).

Optei por escrever esta seção em primeira pessoa, porque este foi o espaço que escolhi para dizer que o texto de Paulina Chiziane fala também por mim. Reconheço em Maria das Dores as minhas dores, mas também vejo nela a ousadia e a coragem que alimentam a minha luta em busca de uma sociedade mais isonômica entre homens e mulheres. Ao ler Maria das Dores, que se ergue na margem proibida às mulheres, afrontando leis e costumes que silenciam as dores femininas, vem à minha mente a lembrança de inúmeras alunas que romperam a barreira da pobreza, da gravidez precoce, da falta de estímulo familiar, do preconceito, do racismo e hoje estão nas universidades, ultrapassando as inúmeras margens exclusivas.

Ao ler sobre Wusheni e Minosse, não há como não me reconhecer nas relações estabelecidas entre as personagens. Mãe e filha se apoiando mutuamente para conquistarem seu direito de viver a vida que escolheram. Reconheço-me nessas personagens como mãe que apoia a filha na construção de uma sociedade mais igualitária. Reconheço em Wusheni a

---

<sup>119</sup> Conselho de pesquisa médica da África do Sul.

coragem de minha filha que desde muito cedo percebeu a importância da consciência de classe e do discurso pautado na Ciência, em busca de um mundo mais seguro para se viver.

Ao ler sobre Rami e as outras quatro mulheres de seu marido adúltero e poligâmico, lembro-me daquelas inúmeras mulheres que sofrem violência doméstica praticada por aqueles que são nomeados de companheiros. Não há como ler sobre as diversas mulheres de Chiziane e não me lembrar da dona de casa Cláudia que, no Rio de Janeiro, fora atingida por um tiro disparado pela arma de um policial. Em seguida, colocada no porta-malas do carro da polícia, já que as armas ocupavam o banco de passageiros, para em seguida seu corpo ser arrastado, porque caiu da viatura.

Não há como negligenciar a realidade das inúmeras mulheres brancas e negras pobres que se entregam à exploração e ao trabalho informal para sustentarem seus filhos, já que os pais praticaram o aborto legitimado pela sociedade brasileira. Eles fazem isso quando se omitem em seu reconhecimento paternal dos filhos que abandonam por não quererem assumir as responsabilidades que lhes são inerentes. Também não há como ignorar que o Brasil é um dos países que mais mata mulheres no mundo. E que, mesmo perante esse quadro apocalíptico, encontramos governantes que deslegitimam a luta feminina, dizendo que não há necessidade da classificação do crime de feminicídio, pois a nomeação de homicídio já seria suficiente para a punição do suposto criminoso.

É por essas e outras tantas razões que afirmo que Paulina Chiziane, autora que subverte a literatura moçambicana ao trazer para seus romances aquelas que sempre foram ignoradas, também fala pelas mulheres brasileiras, pelas latino-americanas, pelas americanas, pelas europeias, pelas asiáticas, pelas judias, pelas palestinas, pelas árabes. Mesmo reconhecendo essas diversas mulheres no texto de Chiziane, volto-me novamente para a atual situação da mulher moçambicana e assim compreendo a dimensão do impacto social que a obra da autora pode causar em seu país.

Ainda de acordo com Meque (2016), os índices registrados apontam que, desde 2004, o índice de violência contra a mulher tem crescido em Maputo, capital de Moçambique, o que levou à promulgação da lei 29/2009<sup>120</sup>. O relatório “Estatísticas de Violência Doméstica, casos criminais e cíveis – 2018” aponta que a violência contra a mulher aumentou de 19,5, em 2016, para 21,0, em 2017; enquanto o mesmo índice permaneceu quase inalterado entre os homens. Entre eles, o índice de violência em 2016 era 5,6 e em 2017, 5,7. Este coeficiente é

---

<sup>120</sup> A Lei n.º 29/2009, de 29 de Setembro, também conhecida como Lei da Violência Doméstica, trouxe mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do consagrado na Constituição da República, na Lei da Família e nas convenções internacionais de que Moçambique é parte.

calculado considerando o quociente entre o número de vítimas adultas pelo total da população de 18-59 anos multiplicado por 10 mil.

O estudo foi noticiado pelo jornal Online Notícias, sob direção de Lázaro Manhiça<sup>121</sup>, em outubro de 2017, com a seguinte redação:

Por sexo, o número de mulheres que viveram episódios destes aumentou de 9,0 para 9,2 e do sexo masculino reduziu de 3,3 para 2,0. Em 2015, a província de Manica apresentou o rácio de 6,1 entre os homens, sendo o mais elevado em relação as restantes províncias, sendo que a província de Maputo apresentou 20,9 entre as mulheres. Em 2016, a cidade de Maputo apresentou os índices mais elevados para ambos os sexos. Os casos de violência criminal contra mulheres são os mais frequentes, com mais de 70 por cento das vítimas. Tanto para os casos cíveis como criminais as vítimas do sexo masculino reduziram e os do sexo feminino aumentaram. (MANHIÇA, 2017)

Ao observar as estatísticas apresentadas, percebemos que atos violentos contra a figura feminina são três vezes maiores que a violência contra o homem e que, além disso, elas são 70% das vítimas nos casos registrados. Tais números evidenciam que esse tipo de violência citada no relatório é uma consequência da discriminação contra as mulheres.

Por séculos essa dura realidade foi ignorada e silenciada. Atualmente, tais violências são expostas através de vários artificios, os quais contribuem para que a situação seja percebida e revertida. Um dos elementos que pode ser destacado nesta luta social é a literatura escrita por mulheres em diversas partes do planeta. Especificamente, neste trabalho, dediquei-me à literatura escrita pela autora moçambicana Paulina Chiziane.

A hipótese levantada, inicialmente, é a de que Chiziane, através de seus romances, expõe os dilemas e reflexões da mulher moçambicana que há muito foram ignorados e silenciados, especialmente, pela sociedade patriarcal do sul de Moçambique. Dessa hipótese derivou-se a tese defendida neste trabalho de pesquisa: Paulina Chiziane, embora tenha sua obra reconhecida e comercializada internacionalmente, rompe com a ideia de pertencente ao cânone literário moçambicano, pois sua linguagem representativa de inúmeras mulheres carrega dores, conflitos, dilemas e conhecimentos que foram negligenciados e ignorados por grande parte da sociedade moçambicana por séculos e leva seus leitores a refletirem sobre os estudos de gênero e a forma como vivem as mais variadas mulheres de seu país.

Além disso, suas obras lançam luz sobre outros conflitos vivenciados pela parcela feminina de seu país, como a prática da poligamia, o lobolo, os ritos de iniciação, a situação

---

<sup>121</sup> Lázaro Manhiça é jornalista e diretor editorial do jornal O Nosso.

das mulheres durante e após a Guerra dos 16 anos, também conhecida como guerra civil. O que a distingue de outras escritoras moçambicanas que também compõem o cânone literário de seu país, primeiramente é o fato de ela submergir nas reflexões interiores das mulheres moçambicanas e em suas vivências cotidianas. A partir desse fato, Chiziane expõe a todos, através de seus personagens e narradores, a dor e os dilemas que lhes assolam a alma e que são desconhecidos por muitos. Com isso, a escritora oferece aos seus leitores outra perspectiva de interpretação sobre eventos socioculturais considerados comuns e corretos. Essa nova compreensão revela verdades até então inimagináveis, porque antes não era considerada a hipótese de ouvir o que as mulheres pensavam a respeito de tais realizações. Junto a isso, a autora concilia o ato de fazer reverberar a voz daquelas que sempre foram silenciadas com o ato de fazer a cultura essencialmente moçambicana reverberar frente às culturas europeias, as quais, por séculos, tentaram silenciar tais manifestações por considerá-las menores e inferiores.

Todas as considerações até aqui destacadas podem ser verificadas no romance *O alegre canto da perdiz*. Por meio de um narrador que não possui o seu gênero explicitado, o leitor relê a colonização portuguesa em Moçambique e seus efeitos nefastos sobre a vida da mulher que é violada, estuprada, violentada para, em seguida, ser abandonada pelo colonizador, junto com seus filhos mestiços. O português considera todos os processos de violência como um favor prestado à nação africana dominada. Afinal, de acordo com as concepções imperialistas que fomentam suas atitudes, ele estaria colaborando para melhorar o continente ao participar do branqueamento da região.

Em *Ventos do apocalipse* há a presença de um narrador que a todo instante tem a fala atravessada pelos discursos femininos de Wusheni e Minosse, compondo um mosaico de vozes, ou heterodiscurso de mulheres fortes que vivenciaram os sombrios anos da guerra civil. Este narrador também não tem seu gênero definido, mas sua enunciação caminha paralela à enunciação das personagens. Elas se convergem quando as falas das personagens assumem a direção da narrativa. Dalila, Emelina, Wusheni e Minosse: suas vozes juntas expõem os conflitos que assolam a vida da mulher moçambicana. Conflitos que podem ser assim enumerados: a realização do lobolo unicamente para obtenção de lucro para o pai da noiva; a prática da poligamia, como fonte de prazer e liberdade exclusivamente masculina; as violências física, psicológica e econômica que foram impostas a elas durante a guerra civil. Chiziane evidencia a presença da oralidade na literatura moçambicana e sua importância na manutenção de valores socioculturais tradicionais.

Em *Niketche: uma história de poligamia*, a enunciação do narrador heterodiegético na voz de Rami conta ao leitor o que é ser mulher ao norte e ao sul de Moçambique. Partindo de sua realidade como esposa de um marido adúltero, a corajosa Rami explicita a dor de se viver em uma sociedade que nega direitos básicos às mulheres, enquanto aos homens são oferecidas todas as regalias. A narradora apresenta, sob sua perspectiva, práticas e costumes socioculturais que, no decorrer dos anos, foram se moldando de acordo com o desejo masculino. Entre eles: o lobolo, a poligamia, o adultério, o direito à herança, a exploração da força feminina de trabalho.

Narrativas distintas, mas todas percorrendo o mesmo fio condutor: dar voz àquelas que foram ignoradas. Chiziane abre espaço para essas vozes e seus romances se tornam o espaço da enunciação que fora negada. É a autora falando por ela e por todas as outras que não ocupam o espaço de poder possibilitado pela escrita. Suas obras extrapolaram as fronteiras de Moçambique e consigo levam as crenças da autora sobre uma sociedade mais isonômica entre o masculino e o feminino.

Valorizar a experiência das mulheres, apresentar a luta feminista que acontece em Moçambique desde 1973, refletir sobre o patriarcado que não anula a figura masculina, mas propõe o compartilhamento do poder entre homens e mulheres; o cuidado com a saúde física e mental da mulher moçambicana; a liberdade da mulher enquanto produtora de conhecimento; a prática da poligamia pautada na legislação; o lobolo tomado como um ritual tradicional renovado, mas não deturpado e, por fim, o respeito que Chiziane acredita que todas merecem: “Uma mãe celestial nos dava muito jeito, sem dúvida alguma.” (CHIZIANE, 2004, p. 69).

Por meio de seus textos, Paulina Chiziane deseja munir as várias mulheres de coragem para lutar em favor de um mundo mais seguro para elas. Sua ambição reside em ver multiplicar as ideias femininas que têm o poder de mudar as estruturas cristalizadas que oprimem, anulam e silenciam a presença da mulher:

[...] em primeiro lugar, escrevendo realizo a minha ambição, o meu ego. Sinto que a maior contribuição virá no dia em que conseguir lançar, na terra fértil, a semente da coragem e da vontade de vencer nos corações das mulheres que pertencem à geração do sofrimento. A minha maior realização virá no momento em que a planta brotar, no momento de vê-la crescer. Mesmo antes de florir, poderei já retirar-me da luta, repousar na sombra mais próxima, em paz e tranquilidade. (CHIZIANE, 2013, p. 15)

Seu texto é a sua luta, mas também é o deleite do leitor, a representação e apresentação dos valores socioculturais moçambicanos. Nele estão as metáforas, as comparações e a



linguagem poética da autora que, com sensibilidade e talento, expõe as questões complexas da intimidade feminina com a simplicidade de quem conta uma “estória”. Talvez aí esteja a explicação para a autora se considerar uma contadeira de estórias e não uma romancista.

Feitas essas considerações e constatações, concluo este trabalho de pesquisa afirmando que a hipótese construída no início de minhas reflexões se confirma e respalda a tese de que a obra de Paulina Chiziane, embora possua reconhecimento internacional, afronta a concepção de cânone literário para fazer falar o universo feminino moçambicano que é múltiplo, diverso e repleto de conhecimentos através das vozes das inúmeras mulheres moçambicanas.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAMS, Naeemah *et al.* Prevalência mundial de violência sem parceiro: uma revisão sistemática. **The Lancet**, v. 383, p. 1648-1654, 10 de maio de 2014. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24529867/>. Acesso em: 10 jul. 2018.
- ADÃO, Deolinda M. Novos espaços do feminino: uma leitura de Ventos do apocalipse de Paulina Chiziane. *In.*: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007. p. 199-207.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- ALVES, Eliana. **O crime do cais do Valongo**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.
- AMADIUME, Ifi. A teoria dos valores matriarcais de Cheikh Anta Diop como base para a unidade cultural africana. *In.*: DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**. Trad. Carlos R. Rocha (Fuca). [s.l.], Editora Karnak House, 2018. Disponível em: <https://insurreicaocgpp.blogspot.com/2018/05/a-teoria-dos-valores-matriarcais-de.html>. Acesso em: 15 jun. 2018.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARNFRED, Signe. Descolonizando o feminismo em Moçambique. **Estudos Feministas**. Florianópolis, n. 20, v. 3, p. 955-972, set./dez. 2012.
- ARNFRED, Signe. Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 45, p. 181- 224, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645214>. Acesso em: 10 jul. 2019.
- ARRUZA, Cinzia; BHATTACAHRYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AVELAR, Katia; NOVAES, Ana Maria. A oralidade e o entrecruzamento dos discursos: uma leitura do feminino em “As cicatrizes do amor” de Paulina Chiziane. *In.*: SECCO, Carmen Lucia Tindó; MIRANDA, Maria Geralda de (Org.). **Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Editora Appris, 2013. p. 73-83.
- AZEVEDO, A. “Se você quiser me lobolar” – considerações sobre o lobola na África do Sul contemporânea. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 45, p. 21-49. 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645191>. Acesso em: 17 ago. 2020.

BAHULE, Cremildo. **Literatura feminina, literatura de purificação**: o processo de Ascese da mulher na trilogia de Paulina Chiziane. Maputo: Ndjira, 2013.

BAKHTIN, Mikail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2 ed. São Paulo Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikail. **Teoria do romance I: a estilística**. Tradução prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

BALTHAZAR, Gregory da Silva. O feminismo radical ou a utopia da igualdade de gênero no antigo Egito? **Revistas Feminismos**, Salvador, v. 5, n. 2/3, p. 3 -12, maio/dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30115>. Acesso em: 30 jul. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Trad. Marcus Penche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: fatos e mitos. Trad. Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. *In*: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011. p. 114-119. (Obras escolhidas; 1).

BERND, Zilá. **Literatura e identidade nacional**, 3 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

BIRMAN, Joel. Descarte, Freud e a experiência da loucura. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 5-21. 2010. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302010000200001&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000200001&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 22 ago. 2020.

BONNICI, Thomas; FLORY, Alexandre Villibor; PRADO, Márcio Roberto (Org.). **Margens instáveis**: tensões entre teoria, crítica e história da literatura. Maringá: Eduem, 2011.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Trad. Reynaldo Bairão. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1992.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique**: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CAETANO, Marcelo. **A constituição de 1933** – estudo de direito político. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1953.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Egito antigo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 340f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 194-204.

CASIMIRO, Isabel Maria; ANDRADE, Ximena. **A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres académicas e activistas**. Centro de Estudos Africanos: Maputo, 2007.

CASIMIRO, Isabel Maria. **Paz na terra, guerra em casa**. Recife: Editora UFPE, 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Também mulher, imagem de Deus. *In*: QUINTAS, Fátima (Comp.) **Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário**. Recife: INPSO-FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais – Fundação Joaquim Nabuco, 1995. p. 1-9.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**: prefácio de Mário de Andrade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHIMAMANDA, Adichie. O perigo de uma única história. **Portal Geledés**. 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-o-perigo-de-uma-unica-historia/> Acesso em: 15 jan. 2019.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher... por uma nova visão do mundo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CHIZIANE, Paulina e SILVA, Maria do Carmo da. **Na mão de Deus**. Maputo: Carmo Editora, 2012.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. 2. ed. Maputo: Ndjira, 2010.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CHIZIANE, Paulina. **Ventos do apocalipse**. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

CIRNE, Michelle. A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do CODESRIA. Salvador, **Revista África(s)**, v. 4, n. 8, jul-dez, p.104-114, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4383>. Acesso em: 12 out. 2020.

COELHO, João Paulo B. **Campo de trânsito**: romance. Lisboa: Editorial Caminho, 2007.

COLLINS, Patrícia Hill. **Feminismo precisa ser cuidadoso para não perder sentido**. **Portal Geledés**: 27 out. 2019. Entrevista concedida a Andréa Martinelli, do Huffpost Brasil. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/feminismo-precisa-ser-cuidadoso-para-nao->

perder-sentido-diz-patricia-hill-collins/?gclid=CjwKCAiA6aSABhApEiwA6Cbm\_2IRUDuRRkaYLCJGMe6FsYpvmSj8srkOMXXbkUH-NDy1KMIrfhSqxoCtukQAvD\_BwE. Acesso em: 25 ago. 2019.

CRAVEIRINHA, José. **Grito negro**. Disponível em: <https://www.escritas.org/pt/t/5518/grito-negro>. Acesso em: 07 dez. 2020.

CUNHA, Teresa. As memórias das guerras e as guerras de memórias. Mulheres, Moçambique e Timor Leste. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 96, p. 67-86, mar. 2012.

DANTAS, Igará; LIMA, Tânia. Paulina Chiziane: a voz que conta todos os cantos. *In*: PINHEIRO, Vanessa Riambau; LEITE, Ana Mafalda (Org.). **Cânones[s] e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019. p. 165-180.

**DECLARAÇÃO sobre a eliminação da violência contra a mulher**. Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua resolução 48/104, de 20 de dezembro de 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DIAS, João. **Godido**. Casa dos Estudantes do Império. África Nova. Secção de Moçambique. Lisboa, 1952.

DIOGO, Rosália Estelita Gregório. Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino. *In*: SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro; MIRANDA, Maria Geralda de. (Org.). **Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Editora Appris, 2013. p. 361-370.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Trad. Sílvia Cunha Neto. Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: PUC, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: \_\_\_\_\_. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias. Buenos Aires, 2005. p. 24 -32. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod\\_resource/content/1/colonialidade\\_do\\_saber\\_eurocentrismo\\_ciencias\\_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf). Acesso em: 07 dez. 2020.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. Feminismo: a busca por uma variante africana. **The Journal of Pan African Studies**, v. 3, n.1, p. 227-234. 2009.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas/ Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 1ª reimpressão. Trad. Enilce Albergaria Rocha; Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. **Anuário Antropológico**, v. 40, n. 2, p. 199-229. 2015. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7474203>. Acesso em: 23 ago. 2019.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. 16 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GASPARETTO, Vera. O campo dos estudos de gênero em Moçambique/África. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 1, p. 1-16, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/CK9Py5ZfXVLxk3ZTTqdVzzd/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 07 dez 2020.

GASPARETTO, Talyse Daiane. **Não indígenas, mas não iguais: a política de assimilação portuguesa em Moçambique – 1895-1961**. Monografia (Licenciatura em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **O pensamento do tremor – La cohée du lamentin**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha; Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Gallimard/Editora UFJF, 2014.

GOUGES, Olympe. **Declaração dos direitos da mulher e da cidadã (1791)**. Universidade de São Paulo – USP. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos.

GRANJO, Paulo. O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. **Travessias – Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**, n. 4, p. 47-78, 2004.

GUATTARI, Félix.; ROLNICK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HISTÓRIA de Moçambique, 12ª Classe, **Passei Direto**. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/50548073/historia-de-mocambique-12-classe/6>. Acesso em: 14 jun. 2018.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamentos feministas hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HONWANA, Luís Bernardo. **Nós matamos o cão-tinroso**. Porto: Editora Afrontamento, 1964.

hooks, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, p. 193-210, jan-abr. 2015.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. Trad. Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/699>. Acesso em: 02 ago. 2019.

HUR, Domenico Uhng. Poder e potência em Deleuze: força e resistência. **Mnemosine**, v. 12, n 1, p. 171-193. 2016.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. 9 ed. São Paulo: Ática, 2007.

JORGE, Silvio Renato. Entre guerras e narrativas: percursos da escrita de Paulina Chiziane e Lília Monplé. In.: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmen Lucia Tindó (Org). **Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Editora Appris, 2013. p. 217-228.

JOSÉ, Zeferino Barros. **Das práticas culturais à violência contra as mulheres em Moçambique**. Revista de Ciências Sociais Aplicadas, Ponta Grossa, v. 24, n. 2, p. 225-240, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://www.Revistas2.uepg.br/index.php/sociais>. Acesso em: 16 mar. 2020.

JUNOD, Henri. **Usos e costumes dos bantu – tomo 1**. Arquivo Histórico de Moçambique, (Coleção Documentos 3).

KACZOROWSKI, Jacqueline; FUJISAWA, Mariana. Literatura e sociedade em Moçambique: breve panorama histórico. Portal das Revistas da USP – **Cadernos CERU – Dossiê Amazônia** v. 27, n. 2, p. 171- 184. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/issue/view/9331>  
Acesso em: 28 ago. 2020.

KRUG EG *et al.*, (Ed.) **World report on violence and health**. Geneva, World Health Organization, 2002.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: \_\_\_\_\_ A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Maputo: Imprensa Universitária, 2013a.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades escritas pós-coloniais**. Lisboa: Edição Fernando Mão de Ferro, 2013b.

LESKO, Barbara. **As mulheres notáveis do antigo Egito**. 3. ed., Rev. e enl Providence, RI: BC Scribe Publications, 1996.



LOFORTE, Ana Maria. **Género e poder: entre os Tsonga de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000.

MACHEL, Samora. Discurso na Província de Gaza. Março, 1982. Maputo, **Revista Tempo**, v. 600, 1982.

MANHIÇA, Lázaro. Aumentam casos de violência doméstica. **Online Notícias**, outubro de 2017.

Disponível em: <https://jornalnoticias.co.mz/index.php/sociedade/72288-aumentam-casos-de-violencia-domestica-2.html> Acesso em: 15 nov. 2020.

MAPA da violência contra a mulher 2018. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/comissoes/comissoespermanentes/comissao-de-defesa-dos-direitos-da-mulher-cmulher/arquivos-de-audioevideo/MapadaViolenciaatualizado200219.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MASSEKO, Felizardo Gabriel. A Guerra dos 16 anos em Moçambique: causas nacionais ou internacionais? **Revista Nordestina de História do Brasil**, Cachoeira, v. 2, n. 3, p. 120-136, jul./dez. 2019.

MATTA, Inocência da. Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença. *In*: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MEQUE, Etelvina Alexandre Caetano. **A violência doméstica contra a mulher e o atendimento jurídico na cidade de Maputo – Moçambique**. Dissertação. (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2016.

MIGNOLO, W. D. La colonialidade a lo largo y a lo ancho: el hemisfério occidental em el horizonte colonial de la modernidade. *In*: \_\_\_\_\_ La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciências sociales. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 1993.

Disponível: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708032210/lander.pdf>. Acesso: 08/01/2019.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as Ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-710.

MINDOSO, André Victorino. **Os assimilados de Moçambique: da situação colonial à experiência socialista**. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

MINISTÉRIO DO ULTRAMAR. **Decreto-Lei n. 39.666**, de 20 de maio de 1954. Promulga o Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

Disponível em: <https://dre.pt/pesquisa/-/search/635399/details/maximized>. Acesso em: 17 out. 2020

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. De por qué es necesario um feminismo descolonial: diferenciación, dominación com-constitutida de la modernidad occidental y el fin de la política de la identida. **Solar**, Lima, ano 12. v. 12, n. 1. 2016.

MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmem Lúcia Tindó (Org.). **Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Editora Appris, 2013.

MIRANDA, Maria Geralda de. Questões de gênero e inclusão social em Paulina Chiziane. *In*: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmen Lucia Tindó (Org.). **Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique** Curitiba: Editora Appris, 2013. p. 193-202.

MOÇAMBIQUE. Constituição. **Constituição da República Popular**. Maputo: Assembleia Popular, 1978.

MORAIS, Sara Santos. Timbilas como prática social e como patrimônio da humanidade: narrativas em torno de um 'bem cultural' chope. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31, 2018, Brasília/DF. **Anais [...]**. Disponível em: <http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/T-173>. Acesso em: 10 jun. 2019.

MORAIS, Sara. As Timbila de Moçambique no Concerto das nações. **Locus: Revista De História**, v. 26, n. 2, p. 261-90. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/2594-8296.2020.v26.31269>. Acesso em: 20 out. 2020.

MOURALIS, Bernard. As contra-literaturas. Trad. António Filipe Rodrigues Marques; João David Pinto Correia. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

NASCIMENTO, Evandro. **O debate Foucault e Derrida**: razões ou desrazões do pensamento. Rio de Janeiro, **Matraga**, v. 24, n. 40, jan/abr. 2017.

NELSON, Nice. Selling her kiosk: kikuyo Notions of Sexuality na sex for sale in Mathare Valley, Kenya. *In*: CAPLAN, Pat (Ed.) **The cultural construction of sexuality**. New York/Londo, Routledge, 1987.

NORONHA, Rui. **Surge et ambula**. All Poetry. Disponível em: <https://allpoetry.com/Surge-et-Ambula>. Acesso: 07 dez. 2020.

ONETO, Paulo Domenech. A questão da literatura engajada nas filosofias de Sartre e Deleuze. **Comunicação & política**, v. 25, n. 2, p. 213-234, 2005.

OYEWUMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95.

OYEWUMÍ, Oyèrónké. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

PADILHA, Laura Cavalcante. Africanas vozes em chama. *In*: CHAVES, Rita; MACEDO, Tania (Org.). **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006. p. 121-128.

PADILHA, Laura Cavalcante. Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças. *In*: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente** Lisboa: Edições Colibri, 2007. p. 469-488.

PAIXÃO, Mayara. Resistência marca história de mulheres moçambicanas durante o colonialismo português. Agência Universitária de Notícia – AUN, USP, ISSN 2359-2151, 2017. Disponível em: <https://paineira.usp.br/aun/index.php/2017/09/25/resistencia-marca-historia-de-mulheres-mocambicanas-durante-colonialismo-portugues/> Acesso em: 08 jul. 2020.

PAVIANI, Jayme. Conceitos e formas de violência. *In*.: MODENA, Maura Regina (Org.). **Conceitos e formas de violência**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Territórios cruzados: relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira. **Literafro** – Portal da literatura afro-brasileira. 2018. NEIA, Faculdade de Letras da UFMG Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais> Acesso: 14 set. 2020.

PEREIRA, Josiane. **Griots: os contadores de histórias da África Antiga**. 2019. Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/griots-os-contadores-de-historias-da-africa-antiga/>. Acesso em: 08 abr. 2020.

PINHEIRO, Vanessa Riambau; LEITE, Ana Mafalda (Org.). **Cânone(s) e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

PINHEIRO, Vanessa Riambau. Visibilidade condicionada: apontamentos sobre a formação do cânone nas literaturas africanas. *In*: PINHEIRO, Vanessa Riambau; LEITE, Ana Mafalda (Org.) **Cânone(s) e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019. p. 15-28.

PINHO, Osmundo. Descolonizando o feminismo em Moçambique. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, Set./dez, 2011a.

PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique. **Afro-Ásia: Centro de Estudos Afro-Orientais** – UFBA, Salvador, n. 43, p. 9-41, 2011b,.

RÁDIO SENADO, do Senado Brasileiro. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-homossexuais-no-mundo>. Acesso em: 10 jun. 2019.

RELATÓRIO de Pesquisa de Campo nas Províncias de Nampula, Zambézia, Sofala e Gaza – RPCASF, 2019. Disponível em:

[https://www.asfcanada.ca/site/assets/files/7636/icavmm\\_13022019\\_web.pdf](https://www.asfcanada.ca/site/assets/files/7636/icavmm_13022019_web.pdf). Acesso em: 12 ago. 2019.

RELATÓRIO Mundial sobre violência e saúde. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2002.

ROCHA, Enilce Albergaria. **A utopia do diverso: o pensamento Glissantiano nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto**. 2001. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Comparados de Literatura Portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

ROCHA, Enilce Albergaria. O delírio verbal *Coutumier* em Édouard Glissant: uma abordagem do romance “O sétimo juramento”, de Paulina Chiziane. *In*: ANDRADE, Danubia; DELGADO, Ignácio José Godinho; LAHNI, Cláudia Regina; MENEGAT, Elizete M.; ROCHA, Enilce A. (Org.). **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ética, estética e crítica no trabalho acadêmico. Palestra proferida no concurso para o cargo de Professor Titular da PUC-SP, realizado em 23.6.1993. **Cadernos de Subjetividade**, v.1, n. 2, p. 241- 251, 1993.

Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38134/25870>. Acesso em: 15 nov. 2020.

ROSÁRIO, Lourenço do. **Moçambique: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993**. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTANA, Jacimara Souza. A participação das mulheres na luta de libertação nacional de Moçambique em notícias (Revista Tempo 1975-1985). **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. 4, dez, 2009a.

SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento). **Revista de História**, 1, 2 (2009b), p. 82-98.

Disponível: [http://www.revistahistoria.ufba.br/2009\\_2/a06.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a06.pdf). Acesso: 16/03/2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos**. - *CEBRAP* [online]. 2007, n.79, p.71-94.

SANTOS, Waldelange Silva. **A narrativa de Ventos do apocalipse, de Paulina Chiziane: visão de mundo e cosmopolitismo**. 2019. 171 f. Tese (Doutorado em Literatura, Teoria e Crítica Literária) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019. Disponível em:

<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/19853>. Acesso em: 15 jun. 2021.

SANTOS, Hildete Leal dos. **Guruè, Guruè: conflitos e tensões nas personagens de O alegre canto da perdiz na Moçambique colonizada**. 2018. 239 f. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27841>. Acesso em: 15 jun. 2021

SANTOS, Thiago Ribeiro dos. **Entre traumas e tralhas de guerras: o gesto testemunhal da escritora Paulina Chiziane**. 2015. 147 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/158385?show=full>. Acesso em: 15 jun. 2021

SANTOS, Márcia Cristina dos. **História e histórias entrelaçadas pela voz: a narrativa performática em O alegre canto da perdiz**, de Paulina Chiziane. 2010. 103 f. Dissertação (Mestre em Literatura e Crítica Literária) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/14934#preview-link0>. Acesso em: 15 jun. 2021.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio à edição de 1961 por Jean-Paul Sartre. *In*: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha; Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

SELIGMANN-SILVA, M. Literatura e trauma. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 13, n. 3, p. 135–153, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643943>. Acesso em: 07 jul. 2020.

SERTIMA, Ivan Van. **Mulheres pretas na antiguidade** – Black women in antiquity. Indiana University Library. New Jersey, 1984.

SILVA, Andersa Ribeiro da. bell hooks: por uma pedagogia interseccional. **Portal Geledés**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/bell-hooks-por-uma-pedagogia-interseccional/> Acesso em: 25 maio 2020.

SITOE, Yolanda. Tudo em nome da tradição. **Mulher e lei na África Austral – Moçambique**. 2009. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/poligamia-tudo-em-nome-da-tradicao/>. Acesso em: 25 maio 2020.

SOUSA, Noémia de. Se queres me conhecer. **Palavras, todas palavras: arte e cultura**. 2009. Disponível em: <https://palavrastodaspalavras.wordpress.com/2009/05/19/se-me-quiseres-conhecer-poema-de-noemia-de-souza-mocambique/>. Acesso em: 29/08/2020  
SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. 2ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TAVARES, Ana Paula. Rapariga. *In*: TAVARES, Ana Paula. **Amargos como os frutos: poesia reunida**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

TAVARES, Ana Paula. **O sangue da buganvília**. Mindelo: Centro Cultural Português, 1998.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Nem Rodésia nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática. *In*: Cláudia Castelo *et al.* (Org.). **Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012. p. 315-340.

TORRES, Sônia. Desestabilizando o discurso competente: o discurso hegemônico e as culturas híbridas. **Gragoatá**. Niterói, n. 1, p. 169-178, 2. Sem. 1996.

UNESCO - Declaração das Nações Unidas Sobre Eliminação da Violência Contra as Mulheres -1993. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/>. Acesso em: 19 out. 2019.

URQUIDI, V. F. D. Diversidade cultural nas sociedades latino-americanas. *In.*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 24, 2001, Campo Grande. **Anais [...]**. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2001/arquivos/np01.htm#np1urquidi>. Acesso em: 04 abr. 2019.

VICTORINO, Shirlei Campos. A geografia da guerra em *Ventos do apocalipse* de Paulina Chiziane. *In.*: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007. p. 351-364.

YUSUF, Bibi Bakare. Além do determinismo: a fenomenologia da existência feminina africana. **Portal Geledés**. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/10-referencias-sobre-o-matriarcado-africano-e-o-papel-da-mulher-em-africa/> Acesso em: 23 nov. 2017.