



STEFÂNIA DE MORAES DINIZ

QUEDA LIVRE PARA DENTRO DE SI:
a ancestralidade feminina em *Niketche: uma história de poligamia*

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA

São João del-Rei
2016

STEFÂNIA DE MORAES DINIZ

QUEDA LIVRE PARA DENTRO DE SI:

a ancestralidade feminina em *Niketche: uma história de poligamia*

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientadora: Prof^a Dr^a Suely da Fonseca Quintana

STEFÂNIA DE MORAES DINIZ

QUEDA LIVRE PARA DENTRO DE SI:
a ancestralidade feminina em *Niketche: uma história de poligamia*

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Suely da Fonseca Quintana – UFSJ (Orientadora)

Profª Drª Maria Nazareth Soares Fonseca (PUC- MG)

Prof. Dr. João Barreto da Fonseca (UFSJ)

Prof. Dr. Anderson Basto Martins (UFSJ)
Coordenador do Programa de Pós Graduação/Mestrado em Letras

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA
DA CULTURA

2016

À Manoella Silva de Moraes e José Augusto de Moraes que “costuraram a vida com fios de ferro” e dedicaram suas vivências a inspirar os filhos e netos a tomarem gosto pela arte literária, dedico este trabalho que reflete um dos resultados de seus esforços.

AGRADECIMENTOS

Durante a realização deste trabalho, foi-me possível conhecer e estar em contato com novas pessoas, diferentes daquelas com quem convivi no Vale do Paraíba. Deste modo, esta dissertação teve, para mim, um valor imensurável, pois permitiu que pudesse extravasar as fronteiras da minha zona de conforto. Assim, apesar de opcional, esta página torna-se indispensável para a menção daqueles que me auxiliaram na realização desta pesquisa.

Em primeiro lugar, agradeço à professora Doutora Suely Quintana, minha orientadora, por me guiar durante estes dois anos, abrindo caminhos e expandindo minha visão crítica acerca dos assuntos aqui abordados. Agradeço pelas observações, pelas incansáveis conversas e esclarecimentos, não só de origem acadêmica como pessoal, que fizeram de mim a pesquisadora que sou hoje.

À Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), pelos 24 meses de auxílio, que tornou possível a minha estadia em São João Del-Rei para dar continuidade a este trabalho acadêmico.

À Universidade Federal de São João Del-Rei – representada pela equipe do PROMEL –, por acreditar no meu projeto. Em especial aos professores que trouxeram discussões extremamente válidas para aulas, ajudando a abastecer a minha carga teórica e pessoal de conhecimento. Gostaria, aliás, de fazer menção ao professor Claudio Guillarduci, por ter ministrado a disciplina que me inspirou a dar o pontapé inicial nesta pesquisa.

À Denise Maria de Moraes Diniz, Pedro Paulo Diniz e Ícaro de Moraes Diniz, por se manterem presentes, mesmo estando geograficamente distantes de mim.

Aos meus colegas de classe da turma de 2014 de Literatura e Memória, meus mais sinceros agradecimentos pelo acolhimento, amizade e companheirismo. Agradeço pelas infindáveis discussões em sala de aula que, por vezes, extrapolavam o meio acadêmico e persistiam nos corredores, na biblioteca, nas redes sociais e nas mesas de bar.

Ao Igor Damasceno, pelas constantes observações e problematizações que tanto acrescentaram.

À Taciane Couto, pela companhia em dias de estudo na biblioteca.

Às colegas de orientação, Eloísa Pereira e Priscila Weber Jaffar, pela companhia e auxílio nas discussões que diziam respeito aos três projetos de pesquisa.

Ao Daniel Borges, por inspirar e apoiar meus estudos desde sempre.

À Ana Paula Dias, Andiara Floresta, Caroline Costa, Cecylia Moreira, Eliza Braga e Pamela Rocha, por dividirem comigo moradias e mostrar que existem possibilidades diversas de recriar o clima familiar em casas habitadas por estudantes.

Por fim, ao amigo Richardson Dutra, por ser uma das primeiras pessoas a me adotar em uma cidade desconhecida e estar presente todos os dias nas horas de estudo, diversão e trabalho, tornando a minha estadia em São João Del-Rei mais confortável, fazendo o possível para manter o clima familiar nos dias em que a saudade de casa apertava. Agradeço pela confiança e amizade.

RESUMO

A experiência é transmitida através de nossos antepassados, na tentativa de informar como chegamos a ser quem somos hoje, quais os caminhos que nos trouxeram para essa realidade e quais os rastros dos nossos ancestrais que sobreviveram em nosso cotidiano. Tendo por base a análise do romance moçambicano da autora Paulina Chiziane, intitulado *Niketche: uma história de poligamia* (2004), esta pesquisa teve como objetivo principal investigar os rastros da ancestralidade feminina em algumas regiões de Moçambique que, após a independência, se modificaram e se adaptaram. Assim, nosso segundo objetivo foi investigar as estratégias utilizadas pela protagonista da obra para lidar com a imposição de culturas que desfavorecem o feminino, já que a marginalização e as poucas oportunidades oferecidas pela sociedade moçambicana às personagens também são retratadas pela autora. Esta pesquisa teve como suporte a metodologia bibliográfica. Para tanto, utilizamos como base crítica e literária autores que abordam e defendem o tema tratado, analisando seus escritos e comparando-os para, assim, fundamentar a proposta aqui levantada. Trata-se, portanto, de uma obra que indaga a respeito do papel da mulher em uma sociedade falocrática, que expõe o feminino às mais diversificadas maneiras de exploração. Por esse motivo, a personagem Rami, transgressora, questionadora e promotora de mudanças, procurará pelos rastros da ancestralidade que ainda se mantêm vivos na memória das mulheres de sua terra. Lembrando que há restos do passado que não se deixam converter em ruínas, esta obra retrata a percepção da complexidade cultural que forma Moçambique, com suas múltiplas tradições, práticas, e expressões e desloca um olhar especial para o universo feminino.

Palavras-chaves: Paulina Chiziane, literatura moçambicana, rastros, ancestralidade.

ABSTRACT

The experience is given through our ancestors, in an attempting to report how we became who we are today, which paths brought us into this reality and which ancestral traces have survived until present time. Having as basis for analysis Paulina Chiziane's Mozambican novel, entitled *Niketche: uma história de poligamia* (2004), this research had as main objective to investigate the female ancestral traces in places in Mozambique which, after settlement, got modified and adapted. Thus, our second goal was to investigate the used strategies by the novel main character to handle with the imposition of different cultures that discriminates the feminine figure, while the marginalization and the lower opportunities offered to the characters in Mozambican society are also described by the author. This research was supported by a bibliographic methodology. Therefore, we used as critic and literary basis scholars who discuss and defend the approached subject, analyzing their studies and comparing them to support the suggested proposal. It is, therefore, a composition that questions the women's role in a phallographic society that exposes the feminine into many different situations of exploration. For those reasons, the character Rami, transgressor, questioner and changes activist, will look for the ancestry traces that still remains alive in the women's memories from her nation. But we can't forget that there are remnants from the past that are not converted into ruins, so the novel reports the perception of cultural complexity growing in Mozambique, with its many traditions, practices and expressions, and it shifts to a special sight of the feminine universe.

Key-words: Paulina Chiziane, Mozambique literature, traces, ancestry.

Acompanhava todos os passos da minha mãe. No rio, enquanto me banhava, a minha mãe cantava e lavava roupas e mágoas. As outras mulheres faziam o coro. Estas cantigas umas vezes eram suspiros e outras murmúrios de angústia. 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 recorde de ter ouvido, da boca de um rapaz ou de um homem, estas cantigas de mulher.

Paulina Chiziane

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. DO COLETIVO AO PRIVADO: BREVE HISTÓRICO DAS TRADIÇÕES MATRIMONIAIS MOÇAMBICANAS	16
1.1 Panorama histórico moçambicano	16
1.2 Ritos de iniciação: as culturas matrilineares e patrilineares de Moçambique	25
1.2.1 Os povos Macua	27
1.2.2. Os povos Makonde	29
1.2.3 A região central de Moçambique: a cultura patrilinear dos Sena.....	33
1.3 O casamento como negócio: o cerimonial do lobolo moçambicano	35
2. OS RASTROS COMO CAMINHO PARA A CONSTITUIÇÃO DO EU	50
2.1 Eu, mulher: Breve perfil da contadora de histórias Paulina Chiziane	50
2.2 Vozes ancestrais: os espelhos de Rami	59
2.3 Rastro e memória: a ancestralidade feminina revisitada	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

O termo *escrevivência*, criado pela brasileira Conceição Evaristo, consiste em atrelar a escrita à vivência do autor. Nesta pesquisa, todas as reflexões contidas no romance analisado partiram de experiências da autora Paulina Chiziane – ainda que muito embriagadas no imaginário africano –, e mostram a visão da escritora do que vem a ser a concepção do feminino para a mulher de Moçambique. Assim, procurei demonstrar o arquétipo feminino criado pela escritora moçambicana, no qual a mulher africana expõe a sua relação profunda com a natureza de suas tradições.

A escolha do título “Queda livre para dentro de si: a ancestralidade em *Niketche: uma história de poligamia*” remete à individualidade de um sujeito que é identificado e marcado pelas normas ancestrais do grupo ao qual pertence. Na obra analisada, Rami, a protagonista, mergulha nas marcas das tradições que foram carregadas pelas mulheres mais velhas de diferentes regiões do país, em busca de identificação. As marcas do passado feminino de seu país lhe guiarão para que formule sua nova identidade, ao passo que, por não possuir controle completo do caminho que percorre, como se estivesse mergulhando em queda livre para sua individualidade, a constituição de seu novo eu – seu eu-mulher – se dará a partir dos conhecimentos que ela obtém por acaso, ao esbarrar nas questões que tocam o feminino e que estão vivas na ancestralidade de seu grupo.

Foi selecionada para a realização desta pesquisa a obra de uma autora que exerce na escrita a sua própria concepção de mundo, além da sua experiência de vida e a relação com o feminino de seu país. Paulina Chiziane – negra, de origem humilde e escritora moçambicana – foi a primeira mulher de seu país a publicar um “romance”.

Tendo em vista que este modelo artístico é uma representação europeia, Chiziane prefere não seguir parâmetros de escritas ou se privar ao criar sob barreiras estéticas, portanto, refere-se às suas produções apenas como *histórias*. De fato, o título de contadora de histórias parece identificá-la mais com a tradição oral africana, enquanto nega o título de romancista, proveniente da cultura gráfica do Ocidente. De acordo com Gonçalves (2010), não se trata de uma atitude inocente da autora e Chiziane tem consciência de que esse posicionamento é necessário para obter visibilidade entre os escritores moçambicanos – homens, na maioria – portanto, esquivar-se da classificação de romancista.

Dentre outros fatores que diferenciam o tratamento social dado à mulher moçambicana, os questionamentos de Paulina trazem em si inquietações em relação ao feminino. As mulheres, segundo a autora, são oprimidas por sua condição humana, ou seja,

dentre as mais diversas religiões africanas, como por exemplo, as religiões *bantu*, além também, é claro, das religiões ocidentais, a mulher é amaldiçoada por seu sexo. Porém, não podemos deixar de relacionar a mulher à vida. Assim como a água, a terra e o gado são essenciais para a existência do indivíduo moçambicano, para Paulina a mulher também o é, e é dessa reflexão, dentre muitas outras que cercam o feminino, que parte a maioria das produções dessa escritora.

No momento em que a Frente da Libertação de Moçambique (FRELIMO) se engajou na luta pela emancipação do país, a escritora se juntou aos ativistas do partido. Falante da língua portuguesa, também domina a língua ronga (falada apenas na cidade de Maputo). Além disso, iniciou o curso de Linguística na Universidade Eduardo Mondlane, mas não conclui.

Apesar das dificuldades em sua emancipação no meio literário, Paulina tem hoje nove publicações. A primeira, *Balada de Amor ao Vento* (1990), foi editada pela própria autora, aos trinta e cinco anos de idade. Após sua estreia como escritora, seguiram-se os títulos: *Ventos do Apocalipse* (1993), *O Sétimo Juramento* (2000), *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), *As Andorinhas* (2013), *Na mão de Deus* (2012) e *Por quem vibram os tambores do além* (2013). Além destes títulos, Chiziane escreveu o texto do curta-metragem *Phatyma* (2010), realizado pela AfricaMakiya Produções.

Porém, darei foco especificamente à obra *Niketche: uma história de poligamia* (2004). Publicada pela editora portuguesa Caminho, a obra venceu o Prêmio José Craveirinha de Literatura. Apesar de inúmeras indagações acerca de uma suposta crítica feminista presente no enredo, a autora afirma que se trata, porém, de uma história feminina. De fato, pouco espaço foi dado às personagens masculinas – são escassos os diálogos em que homens possuem voz. As mulheres são, portanto, as protagonistas de suas histórias em *Niketche: uma história de poligamia* (2004). A começar pela narradora Rami, que através de seu discurso reduplica a sua voz, de maneira que possa dar voz também às outras personagens femininas.

O enredo de *Niketche* (2004) consiste em, como explícito em seu título, uma história de poligamia. A protagonista, nascida e criada no sul do país – sendo, portanto, assimilada aos costumes europeus – descobrirá que seu marido mantém escondidas mais quatro esposas, Julieta, Luíza, Saly e Mauá. A palavra Niketche refere-se a uma dança tradicional do norte de Moçambique, praticada pelas raparigas que iniciarão a vida de mulher adulta. O título elucidará, portanto, um rito de passagem, e Rami, tomando consciência de quem é e reivindicando seus direitos, torna-se mulher ao notar as injustiças a que ela e outras mulheres estão sujeitas.

Dessa forma, ficarão claras as diferenças entre as regiões do país: enquanto as esposas nortenhas (Luiza, Saly e Mauá) aceitam a poligamia sem preconceitos, a primeira e a segunda esposa, criadas com valores católicos e monogâmicos, querem o marido só para si. Entretanto, Rami preserva um vínculo com a tradição, e passa a estreitar estes laços ao desejar conhecer as outras esposas do marido, que possuem culturas diferentes da sua.

A narradora busca saber a origem da poligamia em seu país, o porquê de ter sido banida por algumas sociedades e como se mantém viva até hoje essa tradição. Para isso, recorrerá às mulheres mais velhas de sua família e a uma professora nortenha.

Respeitarei, portanto, o título que a própria autora atribuiu à sua obra: o de obra feminina, criada sem o intuito de realizar uma crítica feminista, ainda que contenha indagações acerca do lugar da mulher. Entretanto, gostaria de ressaltar que a protagonista não aceita a sua condição de submissão o tempo todo. O percurso realizado por ela é semelhante ao movimento da água de um rio, que contorna e desvia das pedras que encontra pelo caminho ao invés de apenas estacar em frente a elas. Esse processo acaba se tornando mais difícil, porém, Rami contorna a situação em que vive e tira do marido a vantagem que tem, a de polígamo ilegal.

Tony não dá assistência a nenhum dos filhos que tem com as outras esposas não legalizadas – lembrando que Rami casou-se com ele na igreja católica, sendo, portanto, a única esposa “oficial”. A protagonista reverte esta situação a favor das mulheres: ela exige que as outras quatro esposas sejam legalizadas e que seus filhos recebam também assistência financeira e o carinho do pai. Apesar de, nos momentos iniciais da obra, transparecer a imagem de uma mulher frágil, Rami amedronta o marido, que prefere fugir dela e se fingir de morto, ao enfrentá-la e arcar com suas responsabilidades.

De acordo com Santos (2009), a essência dessa obra de Chiziane está no ato de questionar. A narradora-personagem quer tornar-se mulher e questiona sobre o que é ser mulher. Para isso, Rami busca respostas no passado das mulheres de seu país, e caminha de volta nos rastros da ancestralidade. Por esse motivo, a constante comparação entre os costumes de sul e norte do país permeiam a obra. Ainda que algumas culturas e costumes de ambas as regiões tenham sobrevivido a diferentes formas de exploração, é fatídica a afirmação de que todo o país sofreu consequências severas com a colonização.

Sendo parte de uma sociedade em que ainda percebemos os espectros de um sistema colonial que ocasionou a imposição dos costumes europeus, Chiziane reflete nesta obra o passado como o equilíbrio necessário para o tempo presente se recuperar, ou seja, o tempo da tradição deve ser revisitado para que possa se inserir na atualidade. Desta forma, a presente

pesquisa se diferencia por tratar dos rastros seguidos por Rami para formular sua identidade feminina e africana, quase apagada por ocasião da cultura europeia que lhe foi imposta. Em um mergulho em queda livre para dentro de si, a protagonista passa a formular seu “Eu mulher”, revisitando a ancestralidade feminina de seu país.

Levando em conta que há restos da história que não se deixam converter em ruínas, a obra estudada retrata a percepção da complexidade cultural que forma Moçambique, com suas múltiplas tradições, práticas, expressões, mesmo que deslocando o olhar para o universo feminino do país.

Assim, ainda que o antigo colonizador não apareça diretamente no romance, suas atitudes passadas se mantêm na memória do país e isso reflete na escrita de Chiziane. Esta mostra a diversidade cultural existente em Moçambique após o período da colonização, bem como as marcas deixadas por esse momento histórico opressor.

Estes foram os motivos que me levaram à realização desta pesquisa, pois a curiosa maneira como a protagonista lida com os rastros e memórias foi o que causou em mim indagações, já que nas sociedades que presenciaram genocídios e guerras ou processos históricos que se caracterizaram pela destruição humana, os fragmentos do passado são importantes para configurar métodos de reconstrução social.

O primeiro contato com o objeto de estudo se deu em 2010, quando decidi estudar em minha monografia da graduação obras produzidas por escritoras mulheres que trariam o universo feminino sob diferentes perspectivas. Na época, a ideia principal foi comparar *Niketche: uma história de poligamia* (2004) com os romances de Alice Walker (*The color purple*, 1982) e Conceição Evaristo (*Ponciá Vicêncio*, 2003), trabalhando com as questões de gênero e, especialmente, com a crítica feminista. Ao ser aprovada no mestrado, amadureci essa ideia e, dentre as produções selecionadas na graduação, *Niketche: uma história de poligamia* (2004) chamou minha atenção por ter uma protagonista indagadora e uma autora com um passado marcado por ativismo político e uma maneira de descrever as mulheres de seu país trabalhando com o feminino de forma diversificada, sem se prender a estereótipos.

Desde então, notei que havia um modo especial e diferente da protagonista de Chiziane se relacionar com seu passado. Além disso, em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), observa-se ainda que o feminino é representado de maneiras diversas, tendo em vista que a autora procura elucidar diferentes costumes e culturas de seu país. Portanto, esta pesquisa teve como foco também a maneira escolhida pela autora para representar o feminino, e a relação desse feminino com sua ancestralidade.

O objetivo geral deste trabalho foi investigar os “rastros” da experiência feminina do passado moçambicano. Para isso, partimos de reflexões teóricas que tratam dos estudos culturais e de filósofos que trabalharam com o conceito de rastros, como é o caso de Walter Benjamin e Jacques Derrida.

Assim, tivemos como finalidade a análise das ações da personagem protagonista Rami, que elucidará a memória ancestral feminina de seu país. Para melhor aprofundamento nestas questões, tivemos mais quatro objetivos específicos nesta pesquisa: expor o contexto sócio-histórico-cultural moçambicano em que as personagens da obra são inseridas, mesmo que de maneira fictícia; mostrar como funcionam os ritos de iniciação femininos e o lobolo moçambicano; relacionar os teóricos que trabalham com o conceito de rastro; analisar as memórias femininas ancestrais, as transformações que ocorrem através do tempo e a relação da protagonista com essas memórias.

Para realizar tais objetivos, partindo da leitura de parte da coleção *História Geral da África*, produzida pela UNESCO (2010), e de estudos dos pesquisadores Ana Mafalda Leite, Carmen Lúcia Tindó Secco, Rita Chaves, José Luís Cabaço e Laura Cavalcante Padilha, que fazem um panorama histórico de Moçambique em suas obras, iniciamos esta pesquisa contextualizando historicamente o país africano. Nesse momento, investigamos dados do passado histórico moçambicano, já que este ainda se encontra muito presente nas produções literárias do país.

A seguir, foi realizada a releitura da obra *Niketche: uma história de poligamia* (2004), quando foram observadas as tentativas de volta ao cenário da memória coletiva que a protagonista faz. Além disso, fizemos a observação atenta acerca das diferenças existentes entre as culturas nortenhas e sulistas citadas pela autora na obra, principalmente as que dizem respeito à maneira como cada região lida com as formas de casamento e ao modo como as mulheres são retratadas de acordo com cada região. É preciso ressaltar, portanto, que procuramos estabelecer relação entre as memórias femininas ancestrais e as transformações que ocorreram em relação às cerimônias ou contratos que efetivam a união entre os casais.

O próximo passo dado nesta pesquisa foi o estabelecimento do diálogo entre a obra de Chiziane e as indagações realizadas em *O animal que logo sou* (2002), de Jacques Derrida e o *Estádio do espelho*, de Lacan. Nesse momento, foi realizado o estudo acerca do espelho de Rami, que abrirá caminho para novos reflexos da identidade ancestral que irão surgir.

Em *Gramatologia* (1973), Derrida explica que o rastro não é mais uma marca ou signo natural do que cultural, ou seja, não é mais físico do que psíquico ou biológico do que espiritual. Para o filósofo, o rastro “é aquilo a partir do qual um vir-a-ser-imotivado do signo é

possível e com ele, todas as oposições ulteriores entre a *physis* e seu outro.” (DERRIDA, 1973, p.58). Nesta pesquisa, trabalhamos com os rastros femininos da ancestralidade moçambicana que serão seguidos por Rami para a construção de sua história. Assim, foi necessária a realização de uma pesquisa que tocasse também nas questões de gênero levantadas por autoras como Judith Butler e Chimamanda Ngozi. Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2012), Butler desconstrói o conceito de gênero em que se baseiam algumas teorias feministas. Já a nigeriana Chimamanda Ngozi explica que, em seu país, o feminismo é mal visto e julgado como uma prática ocidental antiafricana. Estas duas pensadoras serão importantes para fundamentarmos críticas em relação à obra de Chiziane e à maneira como a autora a classifica e vê a crítica feminista.

Visando a organização dos questionamentos levantados nessa dissertação, estruturamos a pesquisa em duas partes principais. Assim, no primeiro capítulo, “Do coletivo ao privado: breve histórico das tradições matrimoniais moçambicanas”, faço o levantamento sócio-histórico e cultural do país de origem da escritora Paulina Chiziane. Nesse momento do trabalho, demos foco para as culturas Sena, Macua e Maconde, representadas por três esposas de Tony no romance estudado. Ainda no capítulo um, foi explicado como funcionam os contratos de casamento em Moçambique e a tradição do lobolo.

O segundo capítulo, “Os rastros como caminho para a constituição do eu”, foi dividido em três subitens. No primeiro, realizamos uma pesquisa um pouco mais detalhada sobre a escritora Paulina Chiziane, seu trabalho com a literatura e seu papel social em Moçambique. O segundo subitem tratou da análise da obra *Niketche: uma história de poligamia* (2004), dando foco para as relações da protagonista com a memória ancestral de seu país e as relações que estabeleceu com as mulheres mais velhas durante a obra. Por fim, o último tópico tratou da teorização do conceito de rastros e do modo como a protagonista lida com estes vestígios durante a narrativa.

Chiziane cria para *Niketche: uma história de poligamia* (2004) uma protagonista cheia de dúvidas acerca de seu lugar na sociedade e no mundo. A união entre as mulheres e o fim da rivalidade feminina reflete em um ambiente harmonioso onde o feminino pode explorar suas vontades, desprendido das amarras do sistema patriarcal e das imposições religiosas e culturais que vetam os desejos da mulher e sua emancipação social. Assim, esta pesquisa, que nasceu de tantos questionamentos, busca encurtar distâncias entre mulheres de diferentes culturas, mostrando que da união feminina podemos gerar frutos libertos do patriarcado.

1. DO COLETIVO AO PRIVADO: BREVE HISTÓRICO DAS TRADIÇÕES MATRIMONIAIS MOÇAMBICANAS

Escrevi minha primeira obra debaixo de estrondos e ameaças de morte. Publiquei-a. Escrevi a segunda debaixo do mesmo ambiente. Está no prelo. Trabalhar numa atmosfera de morte é a minha forma de resistir.

(Paulina Chiziane)

1.1 Panorama histórico moçambicano

No ano de 1498, Vasco da Gama chegou à ilha de Moçambique. O futuro país era ainda um depósito de mercadorias, dominado por mercadores árabes de Omã e indianos islamizados do Guzerate que trocavam ouro e ferro por algodão, sedas, porcelanas, miçangas, perfumes e drogas medicinais. É válido ressaltar ainda que a frota de Vasco da Gama já havia feito contato na região do Natal (hoje, África do Sul) antes de chegar ao atual Moçambique:

Nos primeiros dias do ano de 1498 da era cristã, os habitantes da costa sul de Moçambique, em algum lugar situado entre as actuais cidades de Inharrime e Inhambane, viram chegar estranhas embarcações, enormes em relação às que até então tinham visto. Delas desceram outros barcos menores transportando gente de pele pálida e vestida de modo insólito. Não se compreendeu o que eles diziam, mas não pareceram agressivos, pelo que as gentes locais os acolheram sem animosidade. Os forasteiros recolheram água fresca, trocaram alguns objetos e regressaram às grandes embarcações, que voltariam a desaparecer no mar profundo. Ninguém sabia quem eram os visitantes, muito menos podia imaginar que testemunhavam um momento histórico: os primeiros contatos da África oriental com a Europa na viagem de Vasco da Gama à procura da rota do Oriente (CABAÇO, 2009, p. 27).

Naquele período, os habitantes da ilha, ainda sem nenhum contato com os brancos, não pensavam na oposição em relação à cor da pele, já que prevaleciam até então as diferenças culturais entre os indianos, árabes e as diversas etnias do território – o que, de certa maneira, se mantém até a atualidade nas culturas que sobreviveram à colonização. No decorrer do século XVII, o número de mercadores de escravos cresceu, impulsionando a exportação para o Brasil. Portanto, a partir de 1752, Moçambique, que era administrado pelo vice-rei de Goa, passou a ter um governo colonial autônomo.

Conforme a pesquisa de José Luís Cabaço (2009), em outubro de 1884, foi solicitada uma audiência com o ministro de Negócios Estrangeiros Britânicos, Lorde Granville, para que lhe fosse entregue formalmente o pedido de reunião com a participação de França e Portugal,

a fim de realizar discussões que tratariam das questões africanas. O pesquisador reitera que, naquele momento, iria se iniciar novamente um acordo sobre a dominação da África.

A administração colonial portuguesa assumiu o controle da maior parte do território e restaram apenas algumas resistências locais, vencidas em 1925. Com base na pesquisa de Majhemout Diop (2010), Portugal, em 1930, tomou outros rumos em relação à política colonial. António Salazar é nomeado ministro dos assuntos coloniais, sendo o conselheiro financeiro que derrubará, em 1926, a república liberal. Uma das principais medidas tomadas pelo então novo ministro era a criação de uma ditadura civil semifascista. Portugal reduziria, portanto, os serviços da administração da Metrópole e viria a impor rigorosamente uma nova política que visava extrair a riqueza da África. Entretanto, nem o Estado ou a iniciativa privada possuíam recursos para arcar com os investimentos no continente africano. Desse modo, Diop (2010) destaca ainda que:

A exploração colonial estava, portanto, fundada sobre as mais simples práticas, entretanto as mais duras, relativas ao trabalho forçado, à taxação obrigatória da produção agrícola e à venda, para a África do Sul, de contratos de trabalhadores migrantes. Era Lisboa quem determinava a conduta global da política colonial. O sistema era semelhante ao sistema francês, contando com uma hierarquia administrativa comportando desde o governador-geral até os chefes de circunscrição, todos submetidos às leis e diretrizes decididas pelo governador de Lisboa e dotados de poderes similares àqueles dos seus colegas franceses. Autocrata e antidemocrata na metrópole, o “Fascismo” português reforçava os métodos dirigistas em vigor das colônias (DIOP, 2010, p.73).

Diop (2010) explica que Portugal sempre praticou uma política de segregação na África, mesmo antes da era fascista e, sobretudo, após 1910. Os nascidos africanos tinham poucos direitos, além de serem submetidos ao trabalho obrigatório – que chegava a representar a continuação da escravatura. Diop ressalta ainda que, com exceção das capitais – Bissau, Luanda e Lourenço Marques – e algumas outras cidades, o interior dos países colonizados se mantinham como reservatórios onde predominava a exploração humana e o trabalho forçado.

De acordo com Rita Chaves (2005), o colonialismo levou ao impedimento de qualquer tipo de aproximação entre os diferentes, por isso a desigualdade racial era fortalecida. Consequentemente, os repertórios dos escritores africanos passaram a demonstrar as relações entre a vida nacional e o exercício literário, traço marcante na história de tantos povos. Além disso, do século XIX – período em que se iniciam as produções literárias dos PALOP¹ – até

¹ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

os nossos dias, a literatura reflete o peso das contradições que estruturavam a sociedade colonial, assim como suas repercussões no período pós-independência, nos anos de 1970.

Cabaço (2009) esclarece que durante o período colonial, diversas expedições para o interior das florestas moçambicanas acarretaram catástrofes militares resultantes da capacidade de resposta dos poderes locais e da falta de experiência e adaptação dos invasores ao meio natural. Ainda conforme Cabaço (2009), a expedição que iniciou essas buscas no território moçambicano contava com 650 soldados portugueses e foi dizimada por doenças tropicais. Dessa forma, nenhuma dessas expedições resultou na fixação de colonos na costa oriental. No entanto, aos poucos houve a substituição dos árabes pelos portugueses no comércio de ouro e marfim. Sendo assim, em 1690 alguns mercadores e aventureiros foram tomando posse de terras e se tornando chefes de milícias privadas.

De acordo com a pesquisa de Leila Leite Hernandez (2005), no ano de 1752 Moçambique deixou de ser administrado como dependente do vice-rei de Goa, e passou a possuir um modelo colonial autônomo, isso graças ao dinamismo do trato negreiro. A autora relembra também que o sul do país tem o maior número de indivíduos que vivem de acordo com o modelo de vida português; já o norte possui indivíduos não assimilados² à cultura europeia. Isso acontece porque, durante a colonização, o governo português se preocupou mais em explorar o centro e o norte do país, e transformar o sul moçambicano em um modelo semelhante a Portugal:

A descoberta dos jazigos de diamantes na república boer do Transvaal ocasionou uma profunda transformação socioeconómica no sul de Moçambique ao fazer que, como refere Harris, a venda da força de trabalho se tornasse bem mais atractiva do que a comercialização de produtos do trabalho. A expansão da demanda de mão de obra moçambicana levou, por um lado, à convenção de importantes comerciantes em angariadores e, por outro, a uma nova situação política em face dos acordos directos que o Governo britânico estabeleceu com soberanos africanos, de entre os quais o império do sul de Gaza, no sul de Moçambique (CABAÇO, 2009, p.60).

Considerado prioridade durante o processo de ocupação, o sul do país concentrava a principal pressão britânica para controlar e recrutar os trabalhadores que iriam para a África do Sul, já que era nesta região que se cobravam as tarifas de trânsito dos produtos sul-africanos.

Até a guerra de ocupação, o sistema administrativo chefiado por um oficial do exército era chamado de capitania. Conforme explica Cabaço (2009), cada capitania era dividida em

² Os assimilados eram indivíduos moçambicanos que passaram a assumir a cultura europeia. De acordo com Hernandez (2005), os portugueses consideravam “assimilado ideal” aquele que acreditava na missão civilizadora que visava o bem dos indígenas.

comandos militares. Em 1895, este modelo administrativo foi substituído pela circunscrição indígena. As primeiras circunscrições foram criadas no sul do território por António Enes. Nesse período, foram originadas leis e ordens, sendo os mais importantes institutos criados a publicação do código de trabalho rural, a regulamentação da posse de terra e a criação da Curadoria dos Negócios Indígenas e Emigração. Em Moçambique, entre estas novas ordens, os não-portugueses se viam obrigados a trabalhar para suprir os meios que lhes faltassem e perdiam para o Estado as terras não ocupadas. Em relação à criação da Curadoria dos Negócios Indígenas e Emigração, sabe-se que viria a organizar um sistema judicial que regulamentaria as obrigações dos chefes tradicionais.

No novo sistema implantado, os governadores de distritos eram responsáveis pelas terras divididas em circunscrições. Abaixo deste chefe, vinha o administrador, que fazia o papel de governador ou juiz e também tinha direito de dar ordens ao chefe de posto, que fiscalizava e orientava o trabalho dos régulos/regedores. Conforme Cabaço (2009), era papel dos regedores – de acordo com o artigo 99 da Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) – registrar contratos de casamentos, opor-se às práticas de adivinhos e bruxarias e incitar os moçambicanos a aprenderem a língua portuguesa – isso incluía obrigá-los a mandarem os filhos à escola e incitá-los à prática da cultura portuguesa.

O régulo/regedor era um indígena que podia escolher um conselho de anciãos para exercer funções. Apesar de possuírem superioridade em relação aos outros indivíduos não nascidos portugueses, estes regedores tinham sua competência limitada e, por ainda se tratarem de indivíduos não completamente assimilados à cultura portuguesa, podiam sofrer castigos corporais pelos chefes de posto, pelo administrador e pelo governador de distrito.

Partindo da compreensão do privilégio econômico, o colonizador delimita a linha divisória social com o indígena e, durante a guerra pela independência, os régulos, ainda que fossem cidadãos moçambicanos, eram considerados parte da administração colonial, portanto, eram vistos como inimigos da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO)³. Cabaço (2009) chama atenção para o fato de o poder tradicional ter sido acusado pela Frente de Libertação de Moçambique por representar um obstáculo para a ação anticolonial. O pesquisador explica que um dos argumentos da Frente era o fato daquele se opor à ciência e ao progresso. O processo para a adesão e revolução desses indivíduos consistia na renúncia do poder linhageiro, podendo, mais tarde, vir a assumir funções de chefia.

³ A Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) é um partido político criado em 1962 no intuito de lutar pela independência do país, e que governa o território moçambicano até os dias de hoje.

Além disso, outra expressão da desigualdade crescente entre brancos e negros no território moçambicano foi o fato de haver um ato de recolher obrigatório, no início dos anos 1960, que proibia os negros de andarem pelas ruas após as 21 horas. Qualquer indivíduo africano negro que circulasse após o horário estipulado, era parado por policiais e obrigado a comprovar a condição de assimilado ou justificar sua situação. A linguagem escrita aparece como instrumento que delimita o abismo entre os “senhores” e “servos”, pois bastava que o negro apresentasse um bilhete manuscrito de seu “patrão” que o policial acreditava em sua veracidade.

Também neste período, a autoridade portuguesa introduziu a distribuição da mão-de-obra, enquanto julgava e punia aqueles que não trabalhassem pelo “cumprimento moral e legal de manter a sua subsistência e melhorar sua condição social” (HERNANDEZ, 2005, p. 597). O novo modelo administrativo visava a um “racismo intrínseco”. Como consequência, os negros eram adjetivados como boçais, possuidores de uma sensualidade primitiva e opostos ao trabalho. Daí surgiu o preconceito de que negros, por suas características inatas, deveriam ser obrigados ao trabalho como meio de ser educados.

Para Cabaço (2009), em meados do século XIX, o controle do comércio de Moçambique foi dividido com os franceses, que já haviam firmado um tratado com Portugal, além de terem convertido o tráfico de seres humanos na comercialização de produtos agrícolas. Vale ressaltar que os indianos se impuseram por terem habilidades com os negócios, além de se adaptarem melhor ao clima e aprenderem com facilidade as línguas locais. Logo, os asiáticos se tornaram muito potentes, criando, na segunda metade do século XIX, uma forte relação dos comerciantes portugueses, que reclamavam às autoridades coloniais, gerando uma preocupação com essa concorrência, que poderia vir a calhar em uma desmotivação por parte dos colonos e na “desnacionalização” do poder comercial na colônia. Cabaço (2009) explica ainda que as negociações do governo português com a Inglaterra visavam à obrigatoriedade da construção de uma infraestrutura que assegurasse o escoamento dos produtos exportados da África do Sul e Rodésia pelos portos de Lourenço Marques e Beira.

Em outubro de 1884, foi solicitada uma audiência com o ministro de Negócios Estrangeiros Britânico, Lord Granville, para que lhe fosse entregue formalmente o pedido de reunião com a participação da França e Portugal, a fim de realizar discussões que tratariam das questões africanas. Cabaço (2009) reitera que, naquele momento, iria se iniciar novamente um acordo sobre a dominação da África. A partir disso, surgiu a Conferência de Berlim, em novembro de 1884 e fevereiro de 1885, oficializando os direitos à ocupação efetiva do

continente. Vale ressaltar que esta partilha ocorreu sem a presença de líderes africanos, que não foram consultados no momento em que a África foi dividida entre as potências coloniais. Além disso, os poucos vestígios dos velhos impérios que ainda restavam nos territórios foram cancelados do mapa, ocasionando a repartição entre os novos parceiros coloniais e prevenindo futuras situações de atrito entre os europeus.

Em relação a isto, Cabaço (2009) esclarece ainda que os acontecimentos precipitaram-se a partir do ano de 1869, quando a República do Transval firmou um acordo com o governo de Lisboa reconhecendo a soberania de Portugal sobre Delagoa Bay⁴. A expressão desse interesse colonial viria a resultar no “mapa cor-de-rosa”, em 1886, elaborado por Barros Gomes, que consistia na união de um vasto território, ligando Angola (no Oceano Atlântico) a Moçambique (no Oceano Índico):

Foi uma conjuntura em que, mais uma vez, se estabeleceu uma estranha e complexa rede de linhas fronteiriças, cujos traçados oficiais ignoravam os aspectos culturais que eram um ponto de coesão das três formações etnolinguísticas bantos em movimento como o Cheua, o Tsongam e o Shona (formados por subgrupos). Ignoravam ainda que do conjunto de diferenças também faziam parte os suaílis na zona costeira e outros grupos linguísticos como o mwani, na costa de Cabo Delgado, com influência das línguas maconde e macua; o nharra, na ilha de Moçambique; e o Koti, em Angoche (HERNANDEZ, 2005, p.594).

Deste modo, Portugal não assinou as atas de Berlim e procurou relançar aquilo que julgava serem os “seus direitos históricos”, já que o projeto deveria compensar a perda do Brasil. O governo inglês não aceitou o acordo – já aprovado pela Alemanha e França –, pois os colonos britânicos estavam ocupando a África do Sul e pretendiam unificar o território que ia de Cairo à Cidade do Cabo.

Porém, o governo português não contava com a política de imigração marcada pela pobreza dos colonos, que careciam de conhecimentos técnicos e se encontravam desprovidos de capital. Com isso, sobreviviam explorando ao máximo a população autóctone e que ocupava os mais modestos empregos. A exploração dos colonos também dificultava o acesso dos africanos à ascensão no mercado de trabalho e reforçava a barreira existente entre estes e os europeus, tornando mais intensa a segregação de acordo com a coloração da pele.

Consequentemente, ao longo dos anos de 1950 e 1960, intensificaram-se as buscas por alternativas para romper com o sistema colonial, ocasionando a criação dos movimentos de libertação. Três grupos políticos foram formados nesse tempo: a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), a Mozambique African National Union (MANU) e a União

⁴ A ser reconhecida, mais tarde, como Lourenço Marques.

Africana de Moçambique Independente (UNAMI). Contudo, debates entre estes grupos foram efetuados e levaram à sua fusão em um único grupo: a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 1962. Naquele momento, foi decidido que as diferenças deveriam ser deixadas de lado para que todos se unificassem e lutassem pela liberdade do país, já que este era um propósito comum entre os grupos.

Faz-se importante a menção ao início dos movimentos revolucionários em prol da libertação colonial iniciados em Moçambique. Cabaço (2009) explica a existência de uma erupção política sentida nos setores laborais, resultando em uma greve de estivadores negros do porto de Lourenço Marques, em 1961. A forte repressão aos grevistas resultou em duas mortes e inúmeras prisões e deportações. Além disso, no Hospital Central de Lourenço Marques, foi criado o movimento reivindicativo de enfermeiros, que lutavam contra a discriminação racial no ambiente de trabalho. Para cada um dos grupos reivindicatórios criado, a PIDE⁵ fez nascer uma rede de informações. Entretanto, a principal iniciativa foi a organização do Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM). Muitos membros deste grupo começaram a organizar iniciativas de natureza clandestina de atividades de cunho nacionalista. Cabaço (2009) reforça que este foi o “embrião de força política” (CABAÇO, 209, p. 286) a constituir uma rede de apoio aos guerrilheiros da FRELIMO enviados, em 1964, para o sul do território moçambicano com a finalidade de abrir a Quarta Região Militar.

Na formação da consciência nacional, ganhou destaque também a experiência daqueles jovens que, para concluírem os estudos, deslocaram-se para Portugal ou outros países. Estes também criaram grupos políticos que discutiam questões anticoloniais e organizavam pontos de contato com as elites da colônia. A criação da Casa dos Estudantes do Império (CEI), com sede em Lisboa, tinha o intuito de controlar esses estudantes. Vale dar destaque ainda para alguns dos principais nomes da literatura africana de língua portuguesa que apareceram entre os integrantes deste grupo: Alda Espírito Santo (São Tomé e Príncipe), Agostinho Neto (Angola), Amílcar Cabral (Guiné Bissau e Cabo Verde) e Marcelino dos Santos (Moçambique). Alguns se tornariam, mais tarde, dirigentes dos movimentos de libertação de seus países.

⁵ A Polícia Internacional em Defesa do Estado (PIDE) é conhecida, hoje, apenas como Polícia Política. Durante o período colonial, a PIDE era responsável por prender indivíduos que fossem contra o sistema político implantado pelos portugueses. O poeta José Craveirinha, por exemplo, esteve preso nos cárceres da PIDE entre 1965 e 1969 por questões políticas, assim como muitos outros poetas e escritores moçambicanos que se mostraram contrários à colonização.

Durante a guerra de libertação, oficialmente iniciada em 1964, foram criados pelo governo da FRELIMO os aldeamentos, na finalidade de proteger a população dos conflitos. O pesquisador José Luís Cabaço (2009) discorre sobre as implantações desses modelos de abrigo e afirma que isso ocorria por conta da pressão dos militares, em 1966. Entretanto, o autor explica ainda que, apenas no final de 1968, esses aldeamentos se tornaram uma estratégia de fato. Além disso, a real função deles não era promover uma ação social, e sim manter restrito o contato entre guerrilheiros e a população.

De fato, esses aldeamentos se pareciam com um prolongamento da antiga visão colonialista, já que as áreas onde eram implantados foram selecionadas por militares, e as decisões acerca de assuntos cotidianos eram confiadas aos chefes tradicionais. Cabaço (2009) afirma ainda que: “As populações ‘aldeadas’ eram, na verdade, populações ‘deslocadas’ e os aldeamentos assumiam todas as características dos ‘campos de refugiados’” (CABAÇO, 2009, p. 247).

Além disso, antes do início oficial da guerra, no ano de 1897, iniciaram-se os recrutamentos de soldados para atuarem na própria colônia de Moçambique. Porém, tomava-se o cuidado de obrigá-los a servir em local distante da sua região de origem. Cabaço (2009) afirma que cinco companhias do Sul foram recrutadas e treinadas para participarem na guerra contra os Macua (Namarrais), no Norte de Moçambique. Além disso, estes recrutamentos eram tomados como parte privilegiada do processo de assimilação dos africanos.

Vale referir ainda que os colonos eram favorecidos e protegidos pela legislação e pelo racismo. Os colonos eram diferentes dos colonizadores, já que se tratava de portugueses pobres que viajaram para a África na esperança de mudarem de vida – raramente atingindo este objetivo. Enquanto isso, os colonizadores faziam parte das elites portuguesas e, raramente, se mudavam para a África, e apenas exploravam o território. Entretanto, os colonos ainda possuíam uma vantagem: a cor da pele.

As frágeis condições de subsistência dos africanos eram resultado da acumulação que permitia a elevada qualidade de vida dos colonos. Cabaço (2009) ressalta que “exploração e discriminação eram indissociáveis da vida dos detentores do privilégio, de suas principais motivações e de anseios” (CABAÇO, 2009, p. 262). Além disso, a guerra pela libertação se baseava em conflitos que deveriam ser resolvidos apenas pelos africanos. Desta maneira, moçambicanos eram recrutados para lutarem contra moçambicanos que defendiam uma causa portuguesa.

Desde que Eduardo Mondlane realizou uma visita a Moçambique, em fevereiro de 1961, após regresso dos Estados Unidos, o futuro presidente da Frente de Libertação

abandona seu lugar na organização e envia ao Comitê de Descolonização das Nações Unidas um relatório sobre a situação moçambicana. Na época, Mondlane era professor de antropologia na Universidade de Syracuse (EUA) e investigador do setor de Protetorados da ONU. Em 25 de julho de 1962, estabelece-se na FRELIMO, na qual é eleito presidente.

O pesquisador Lourenço do Rosário (2010) acredita que o surgimento partidário marca a mentalidade e a forma de estar de cada partido. Para ele, deve-se considerar que as mentalidades são moldadas através de um processo demorado de sedimentação de formas de comportamento. Com relação a isso, muitos conflitos se agravaram dentro da organização política da FRELIMO e Eduardo Mondlane foi assassinado em 1969, sendo sucedido por Samora Machel. Antes disto, o grupo político começou sua luta armada contra Portugal, em 1964, ainda que prevalecessem alguns conflitos internos na FRELIMO durante a guerra de liberação, aparentemente resolvidos no plano ideológico. A independência foi reconhecida em setembro de 1974, pelo acordo de Lusaka e, em 25 de julho de 1975, foi proclamada.

Entretanto, após a independência, as tensões se multiplicaram dentro e fora da organização política, e mesmo após a conquista da libertação colonial, a luta armada não teve fim. Em 1977, a guerra civil teve início: uma luta liderada pela FRELIMO, de um lado, e pela Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), partido cuja criação foi favorecida por uma série de tensões e conflitos regionais, do outro.

Peter Fry (2003) explica que o governo britânico treinou os guerrilheiros da FRELIMO na luta armada contra a RENAMO. Em teoria, a Inglaterra defendia a democracia e a economia de mercado, entretanto, “mais tarde, com a paz estabelecida em 1992, o exército britânico teve um papel dominante no treinamento do novo exército moçambicano composto de soldados de lados anteriormente antagônicos” (FRY, 203, p.272). Desse modo, a FRELIMO venceu a guerra civil e passou a fazer frente da RENAMO, tendo o apoio da Rodésia, África do Sul e Estados Unidos.

Em 1998, o casamento entre o primeiro presidente sul-africano, Nelson Mandela, e a viúva do primeiro presidente da Moçambique independente, Graça Machel, selou uma aliança entre o Congresso Nacional Africano (ANC) e a Frente de Libertação de Moçambique. Este fato firmou a aliança de Moçambique ao Commonwealth – organização composta por países que compartilham laços históricos com o Reino Unido da Grã Bretanha e Irlanda do Norte –, fazendo com que Moçambique se tornasse o primeiro país a se unir a esse conjunto sem nunca ter sido uma colônia britânica.

1.2 Ritos de iniciação: as culturas matrilineares e patrilineares de Moçambique

Conforme destaca a pesquisa do moçambicano José Luís Cabaço (2009), os evolucionistas viam nos africanos a presença dos antepassados. Pensando deste modo, a civilização europeia seria o exemplo de modelo superior do progresso humano. Os portugueses, portanto, estariam “ajudando” os moçambicanos a “evolúrem”, já que “o caminho da salvação passava pela civilização ocidental” (CABAÇO, 2009, p. 84).

Além disso, vale ressaltar aqui o narcisismo das pequenas diferenças, conceituado por Freud e resgatado por Homi Bhabha (2013), e que consiste na concentração das diferenças existentes entre nossa cultura e a do outro, sem levar em conta esse outro indivíduo como um ser capaz de sustentar uma sociedade com a sua própria cultura. Assim, parte-se do pressuposto de que a nossa verdade é única e a do outro, por ser diferente, é considerada fantasiosa.

Os valores são, portanto, construídos e inventados pelos próprios seres humanos. Isto dá base para que sejam moldados de acordo com o interesse de determinadas culturas, sendo apontados por aquele que é o detentor do poder – socioeconômico e cultural – nascido em um local privilegiado. Pensando nisso, a colonização portuguesa se concentrou apenas nas diferenças entre a sua cultura e a cultura dos moçambicanos, e por isso procurou estabelecer colonos na região sul do país, enquanto explorava e traficava seres humanos das etnias nortenhas para o sistema escravagista.

Essa necessidade em provar que o outro deve se adaptar às relações culturais ocidentais fez com que a colonização portuguesa dizimasse a maioria das etnias do sul moçambicano com a finalidade de transformar a região em um modelo idêntico à metrópole europeia.

É desta maneira que Edward Said (1995), em *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, organiza os conceitos de Oriental e Ocidental, explicando que o Oriental é uma tradição inventada pelo Ocidente e que o valor Ocidental foi imposto ao Oriente, já que aquele se ateu apenas às pequenas diferenças das sociedades orientais.

Deste modo, ao tomar conhecimento da cultura do outro, cria-se o interesse de realizar uma intervenção para assemelhá-la à do ocidente. Além disso, essa sociedade julgada como diferente e exótica é vista como uma manifestação de barbárie que necessita de intervenção; por este motivo, a assimilação acabou se agravando mais na região sul e observamos, ainda hoje, maior recorrência de casamentos monogâmicos e cristãos nesta parte do país.

Atualmente, Moçambique possui 21 milhões de habitantes e apenas 30% da população vive nos centros urbanos, de acordo com a Embaixada de Moçambique. Por se localizar em um ponto estratégico no continente africano, o país acabou se tornando um ponto de encontro entre as mais variadas culturas.

Os povos Bantu, por exemplo, povoam quase toda a África do Sul e Deserto do Saara, além de habitarem o território moçambicano. De acordo com Turci (2010), mais de 400 povos falam as línguas originárias do tronco linguístico bantu. Além disso, a maioria das línguas maternas do país é de origem bantu, já que o português é utilizado apenas nas zonas urbanas e em situações consideradas oficiais.

Conforme o Relatório de Política de Gênero e Feminização da Pobreza (2008), a cultura bantu se dividia em matrilinear (ao norte do país) e patrilinear (nas regiões sul e central), todavia, a dominação masculina era predominante nessas duas formas de civilização. No sistema matrilinear, as mulheres eram definidas como propriedade do tronco familiar de suas mães, enquanto no norte elas pertenciam ao marido e à família deste – o que podemos observar na representação simbólica do lobolo. Muitas das etnias matrilineares se dividiram, conforme Jan Vasina (2010) explica:

Na prática, parece que o sistema matrilinear bantu admitia o princípio da autoridade dos homens sobre as mulheres, o que frequentemente acarretava uma residência patrilocal, que por sua vez favorecia a fragmentação dos clãs. As linhagens matrilineares se debilitavam, ao passo que se fortalecia a estrutura da aldeia, já que era necessário manter uma ordem na vida comunitária. Essa autoridade na aldeia se baseava em princípios territoriais e, portanto, políticos. Assim, desde o começo, os povos de língua bantu tiveram chefes políticos a nível da aldeia (VASINA, 2010, p. 631).

O pesquisador explica também que algumas sociedades matrilineares de origem Bantu acabaram se tornando patrilineares graças ao aumento demográfico. Conforme expõe António H. R. Roseiro (2013), os Bantu têm origem na região do rio Benue-Cross, que fica a Sudeste da Nigéria e teriam emigrado, primeiro, para a região de Zâmbia. Impelidos pela desertificação do Saara, ainda de acordo com a pesquisa de Roseiro (2013), por volta do segundo milênio A.C., os Bantu foram obrigados a se espalhar pelas florestas tropicais da África Central. Mais tarde, expandiram-se para as savanas da África Austral e Oriental. A seguir, se moveram para alcançar o atual Zimbábue e a África do Sul, onde foi estabelecido o grande império do hemisfério sul, que teve como capital o Grande Zimbábue.

Na obra de Chiziane (2004), a protagonista Rami aponta duas esposas nortenhas, (Saly, uma Maconde; e Mauá, uma Makua); duas sulistas (Julieta e a própria protagonista) e uma esposa proveniente da região central de Moçambique (Luísa, da cultura Sena). Nesta

pesquisa, irei dissertar, portanto, sobre três etnias originárias do tronco linguístico Bantu: os Macua, os Maconde e os Sena. É importante salientar que as esposas do Sul não especificam suas culturas, entretanto, demonstram ter conhecimento sobre a importância da prática do lobolo sendo, deste modo, originárias de civilizações patrilineares.

1.2.1 Os povos Macua

Os povos Macua vivem ao norte de Moçambique, abrangendo as províncias de Cabo Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia. De acordo com Binze (2013), esta região é conhecida historicamente por “macuana”. Conforme a explicação de António Rita Ferreira (1982), a origem da palavra Macua designa, comumente, “sal” e “costa”, mas também é entendida por outros estudiosos como “aquele que fabrica ferro”. Conforme Pereira (2009), os Macuas são uma sociedade matrilinear, que visa à proibição de casamentos entre membros do próprio clã (*Nihimo*⁶):

Cada seguimento de linhagem, cada chefe de terras está associado a um território específico e bem delimitado. O clã, unidade sócio-cultural mais ampla estende-se e não está por isso confinado a um determinado território específico por força da exogamia clânica. Os filhos de um casal nestas sociedades pertencem sempre ao *nihimo* da mãe. O homem vindo de fora e de outra linhagem quando se casa integra-se na célula familiar da mulher. Ele integra-se também na produção agrícola quotidiana nas terras da sua sogra. O tio materno que tem um papel determinante na educação das crianças também assume a responsabilidade de distribuir as terras pelas suas sobrinhas casadas, onde o casamento é matrilocal e pelos sobrinhos uterinos que residem naquele território. Na dependência do *nihimo* de qualquer comunidade há um chefe de família matrilinear que é também chefe espiritual e político que se designa por *mwene*. A primeira mulher, a irmã do *mwene* e a sobrinha uterina do *mwene*, denominada *piamwene*, constituem figuras importantes do clã (PEREIRA, 2009, p.2).

Deste modo, nota-se que a mulher Macua possui um importante papel dentro desta comunidade. Ferreira (1982) explica ainda que cada *nihimo* dispunha de seu próprio *nifulo*⁷. O pesquisador expõe ainda que eram realizados cultos aos membros do clã no *nifulo*.

Os grupos que formam essa sociedade estão relacionados aos mitos da origem do homem que, de acordo com a tradição, são originários do monte Namuli. Os homens ali criados, também conforme a crença popular, foram se espalhando, multiplicando-se e se separando, formando os diferentes grupos que compõem hoje os Macua – ainda que com

⁶ Entidade mística que liga os antepassados mortos e os descendentes vivos em uma mesma comunidade, sempre por linha feminina.

⁷ Local onde eram invocados os antepassados. Observava-se ainda que nestes rituais era evidente a precedência matriarcal.

diferentes maneiras de falar, estes indivíduos estão ligados pelos laços da cultura, da língua e pelo mito da origem da humanidade.

Esta etnia vê na maternidade e na procriação uma grande benção e alegria: para eles, o nascimento de uma criança deve ser celebrado, já que significa a presença dos antepassados na família e a esperança concreta de que a vida não acaba. As mulheres Macua, quando grávidas, devem cortar os cabelos para mostrar à comunidade que se encontram em um novo estágio de sua vida. Além disso, os pais devem continuar a manter relações conjugais, pois a crença popular dita que este feito é necessário para que a criança se firme e continue a se formar. Durante o parto, apenas mulheres podem ficar presentes, sendo extremamente proibida a presença masculina nesses casos.

Ainda sobre a presença feminina nas principais decisões tomadas pelo clã, conforme explica António R. Ferreira (1982):

Aventamos que a grande maioria dos Macuas tenha atingido um estágio de organização política do tipo tribal, já de maior complexidade do que o simples clã. Os chefes tribais dispõem de poderes militares, jurídicos e religiosos, sendo de algum modo controlados pelos guardiões das matrilineagens. Certos autores aludem à existência de agrupamentos de tribos, obedecendo a um chefe supremo, representante da federação nos negócios externos. A mãe e a irmã sénior do régulo gozavam de certa preponderância política. A filha primogénita deste último, a pia- -muéne, era guardiã dos costumes e a responsável pelos cemitérios da matrilineagem (FERREIRA, 1982, p. 127).

Conforme o pesquisador, nestas comunidades, era natural a reação organizada dos varões contra a influência feminina. Além disso, por se tratar de uma sociedade matrilinear, os casamentos Macua enriquecem a família da noiva, pois é ela que possuirá, agora, um novo membro. Binze (2013) aponta ainda que nesta sociedade o homem é quem deve abandonar a sua terra e sua casa e se juntar à família da esposa.

No rito de iniciação⁸ feminina (*Emwali*) da etnia Macua, as meninas iniciadas aprendem que não há mal na menstruação e são instruídas pelas mulheres mais velhas a usarem trapos como tampões e enterrá-los no solo.

Além disso, durante os ritos femininos dos Macua, a mulher começa a esticar os lábios vaginais – que poderão se estender por cerca de dez centímetros. Depois de iniciada, a jovem Macua se abstém de comer diversos alimentos como peixes, ovos e certos animais. Isso

⁸ Conforme Braço (2010), a expressão “ritos de iniciação” não é conhecida por aqueles que realizam tal prática, sendo um termo utilizado apenas por estudiosos e acadêmicos. Segundo o autor, o rito é um acontecimento cultural que caracteriza as transições da individualidade para a sociabilidade da vida humana, enquanto a iniciação se compreende pela transformação da personalidade, ou seja, a passagem para um novo estado, o momento em que o indivíduo assume novas formas de estar e novas responsabilidades em seu grupo.

acontece porque, de acordo com a crença popular, a alimentação feminina poderá interferir em sua procriação.

Conforme explica António R. Perreira (2009), algumas causas contribuíram para alteração das estruturas parentais dos Macuas: a invasão dos povos maraves, no século XV; o contato comercial dos yaos (povos nortenhos matrilineares), no final do século XVIII, para tratar do comércio de marfim (que atingiu seu nível mais elevado naquele período); o conflito entre as linhagens; e a islamização.

Durante a exportação de seres humanos para a escravatura, a Macuana acabou se tornando a região mais afetada, pois, neste período, as diferenças entre os clãs aumentaram, assim como os conflitos. No período da colonização portuguesa, os povos Macua e swahili resistiram até o século XX, afastando os colonizadores do interior, impedindo sua progressão e obrigando-os a se fixarem na costa. Por fim, apenas em 1907 conseguiram dominar a região de Nampula.

1.2.2. Os povos Makonde

Conforme a pesquisa de António Rita Ferreira (1982), a etnia Makonde é a cultura tradicional mais conhecida de Moçambique. De fato, esta informação vem a calhar, já que os materiais sobre esta etnia são mais acessíveis em relação às culturas dos Sena e Macua, por exemplo. Sobre as relações dos Makonde, sabe-se que os Macua sempre lhes serviram como reserva de escravos – e também como meio de pagamento em casos de homicídios. Assim, substituía-se o homem ou mulher Makonde por um escravo Macua:

O tráfico escravagista parece ter agravado o etnocentrismo dos Macondes. Olham para os Macuas com sobrançeria como povo que nunca temeram e que serviu de pasto às suas razias e incursões para captura de escravos. O desejo de ter muitas mulheres, que era uma preocupação dominante dos Macondes, aliado à necessidade de entregar escravos para satisfazer as penas impostas em casos de crime de morte, obrigavam a incursões em território macua. Outros também se dedicavam a tais aventuras por mero gosto, pelo desejo de adquirir prestígio capturando inimigos. Os Macuas, por seu lado, nunca se aventuravam a penetrar no planalto porque temiam a violência das retaliações dos Macondes (FERREIRA, 1982, p. 290).

Roseiro (2013) explica que esta etnia tratava seus escravos como parte do clã. Logo que eram capturados, os Makonde submetiam os Macua à tatuagem forçada e à intervenção dentária. Estas mudanças físicas significavam que agora faziam parte dos Makonde. Um fato curioso é que existiam indivíduos sem likola⁹ própria e estes eram adotados por um chefe de

⁹ Semelhante ao Nihimo dos Makonde.

povoação e vinham a suceder-lhe. Isto acontecia, por exemplo, com filhos de escravos ou escravas, que podiam ser roubados de civilizações vizinhas.

Lourenço do Rosário (2013) dá ressalva para o fato de que essas etnias valorizavam sua aparência e as marcas de sua cultura – é por este motivo que obrigavam os escravos a assumirem suas características. Os Makonde se diferenciam dos demais grupos pelas tatuagens, pela escarificação, pelo ndona¹⁰ e pela mutilação dentária. Estes sinais reafirmam o sentimento de pertença ao grupo.

Conforme Roseiro (2013), era raro observar um adulto com mais de trinta anos que não fosse tatuado, entretanto, hoje em dia as tatuagens são vistas apenas em idosos que passaram dos sessenta anos de idade. De acordo com o autor, os Makonde “transpiram orgulho – os sinais marcados em si próprios são elementos diferenciadores dos outros grupos, identificam e significam que têm um grupo de pertença e que esta não se faz apenas pela linha sanguínea” (ROSEIRO, 2013, p. 54).

Ferreira explica que os Makonde eram isolados de seus vizinhos, por isso “a sua agressividade e isolamento acabaram por lhes granjear fama de invulnerabilidade, ninguém se atreve a penetrar no seu território” (FERREIRA, 1982, p.291). Deste modo, até o princípio do século XX, os Makonde apresentaram resistência às influências exteriores. Ainda de acordo com Ferreira (1982), basta observar a forma homogênea como se constitui a cultura destes povos e a maneira como se adaptam ao meio natural em que vivem para admitir que estão por um longo tempo nos planaltos.

Na pesquisa realizada por António H. R. Roseiro (2013), o autor explica que os Makonde vieram do sul do Lago Niassa, entretanto, caminharam ao longo do rio Lugenda para se fixarem nas vizinhanças. Além disso, em relação à etimologia da palavra Makonde, o pesquisador explica que a mesma deriva de “terra fértil”. Roseiro expõe ainda que “o nome Mavia (ou Mawia, Mabiha, Maviha) foi usado pela grande maioria de autores estrangeiros que se referem aos Makonde de Moçambique” (ROSEIRO, 2013, p.44).

Conforme a sabedoria popular dos Makonde, a origem desta comunidade vem de um relato antigo que atestava a existência destes povos advindos do planalto próximo ao rio Rovuma: surgiu ali um homem que não se banhava, além de comer e beber muito pouco, e que esculpiu uma figura humana em um tronco de pau preto, que, ao anoitecer, ganhou vida em forma de mulher. Esta figura feminina deu a luz a uma criança sem vida no rio Rovuma. O casal atravessou o rio e a moça deu a luz novamente à outra criança morta. Partiram dali para

¹⁰ Adereço utilizado nos lábios ou no nariz.

um planalto, onde nasceu o terceiro filho, saudável e com vida. Ainda segundo a lenda, este casal viveu por ali até gerarem muitos filhos, que vieram a formar o povo Makonde. Deste modo, conforme Roseiro: “a mulher está ligada à descendência e continuidade do homem. Esta percepção pode ajudar a perceber melhor a natureza matrilinear desta sociedade” (2013, p. 99).

Vale ressaltar também que entre os rituais Makonde, os mais importantes são o de nascimento, entrada na vida adulta, casamento e morte. Conforme explica Roseiro (2013), houve resistência por parte dos governos moçambicano e português em relação aos ritos de iniciação dos Makonde. Entre as décadas de 20 a 50 do século XX, o governo colonial e os missionários tentaram proibir os ritos de iniciação. Mesmo após a colonização, a Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO) considerava retrógradas as práticas tradicionais, afirmando que atrasavam a evolução do país:

No que se refere à “manipulação” dos rituais, estes foram contrariados não só pelo governo colonial e missionários, mas também pela FRELIMO e governo imediatamente constituído após a independência nacional (1975). Em 1978 em Cabo Delgado, zona dos Makonde, não houve rituais de iniciação e muitos mestres Vanalombwa foram presos, porém, no ano seguinte, começaram a realizar-se. A situação repressiva apenas abrandou, em meados da década de 80, com a abertura das políticas do estado, em relação a estas tradições (ROSEIRO, 2013, p. 86).

Além disso, conforme a pesquisa de Baia (2008), os indivíduos desta etnia se fixaram na região de Nampula. Entretanto, a fixação em um local diferente do de origem não impediu os Makonde de continuarem seus rituais. Com a mudança de localização, as atividades festivas da cidade passam a ter como incremento os rituais Makonde.

Conforme Roseiro (2013), os rituais da puberdade são o que distingue os Makonde dos grupos vizinhos (como os Macua e os Ajaua). De acordo com o pesquisador, essa diferença confirma a existência de um longo período de evolução social. Assim como os nimos dos povos Macua, os Makonde se dividem em likola; desta forma, o povo de cada likola pertence à mesma matrilinearidade e se consideram parentes por terem antepassados em comum.

Em relação ao rito de passagem masculino, consiste na circuncisão e no isolamento do rapaz, além dos ensinamentos recebidos pelos mais velhos. O momento mais importante do rito de iniciação do rapaz é o Likumbi (circuncisão do pênis). Além disso, os rapazes têm a cabeça raspada, são untados com Nnumbati¹¹ e precisam sobreviver por dois meses isolados na floresta.

¹¹ Da árvore Ntumbati são tirados ramos secos para serem triturados e formarem a tintura colorida designada por Nnumbati.

Nota-se que as mudanças físicas que ocorrem nos rapazes são para desprendê-los daquilo que possa remeter ao feminino, como os cabelos – agora raspados. Além disso, são também instruídos sobre como as mulheres devem ser tratadas no ato sexual, que não deverá jamais ser praticado com alguma mulher mais velha. Ao retornarem do isolamento, os rapazes tomam, pela última vez, um banho junto com a mãe. A partir de agora, deverão tomar banho sozinhos. O ritual também simbolizará a separação dos meninos da mãe e a sua passagem para a vida adulta.

A primeira ressalva a ser feita sobre a iniciação feminina é que a mulher Makonde possui maior liberdade sexual, assim como na maioria das sociedades matrilineares:

O princípio da iniciação feminina Makonde designa-se por kuvikain’goma e o fim por Nkamango, e acontece no sábado. As mulheres saem com as raparigas iniciadas e vão exibir as danças das mulheres com a máscara feminina e um falo de barro. A máscara chama-se Chitengamato e após a sua utilização é habitualmente destruída (ROSEIRO, 2013, p. 85).

Conforme explica Roseiro (2013) em sua pesquisa, as meninas, antigamente, eram desfloradas durante o rito de iniciação. O procedimento realizado por uma mulher mais velha da etnia consiste na introdução de um falo de barro (*nkamango*) enquanto as meninas estão deitadas de costas. Neste momento, é derramada uma bebida fermentada feita com clara de ovo, que representará o líquido seminal. Roseiro (2013) relembra que a prática foi proibida a partir dos anos cinquenta, após um acidente em que o falo de barro quebrou dentro de uma das iniciadas. Hoje em dia, ainda conforme a pesquisa do autor, o barro cedeu lugar ao silicone e à borracha. Roseiro expõe que:

Um dos exercícios que desde muito cedo as jovens aprendem é a manipulação dos grandes lábios, com a finalidade de os esticar, permitindo assim, a execução de uma massagem na base do pênis, com se fossem anéis de contracção. Segundo vários autores, estas práticas tinham a finalidade de familiarizar as raparigas com a vida sexual. O ritual de iniciação está relacionado com uma nova etapa na vida da mulher, assim, os acontecimentos passados não lhe podem ser imputados. Só contam as futuras acções, tudo o que se passou para trás, não conta fica apagado com este ritual (ROSEIRO, 2013, p. 86).

De acordo com Roseiro, nos dias de hoje, os Makonde associam os ritos de iniciação às festas nupciais. Antigamente, as moças possuíam extrema liberdade, podendo ter relações com outros rapazes (solteiros e casados) até que escolhessem aquele que quisessem. Entretanto, não podiam engravidar, do contrário, acreditava-se que trariam grande desgraça à família. Nos rituais femininos, a moça aprende ainda a dançar o *Lingundumbwe*. Esta dança simboliza uma passagem da adolescência para a vida adulta e visa integrar os adolescentes

socialmente e possui associação com a religiosidade Makonde, pois relaciona os antepassados e os espíritos bons e maus.

Devido ao lugar privilegiado da mulher na sociedade Makonde, observa-se que em suas manifestações culturais a presença feminina é marcada em contos, lendas e esculturas em madeira, por exemplo.

1.2.3 A região central de Moçambique: a cultura patrilinear dos Sena

Conforme Abreu (2006), os Sena eram habitantes das circunscrições de Chemba, Cheringoma e Sena. Ferreira (1982) divide estes povos em três grupos: os SenasChuezas, os Senas Podzos (ou Chupangas) e os Senas propriamente ditos. Os SenasChuezas ocupam postos administrativos antigos de Tambara e Chiramba; Os Chupangas se estendem pela região do antigo conselho Marromeu e o último grupo habita o atual distrito de Sena.

A língua chisena é vulgarmente conhecida por Sena, de acordo com a pesquisa de Rajabo C. B. Malua (2014), sendo a língua bantu mais falada no centro do país. O pesquisador explica também que os indivíduos desta etnia ocupam as margens do rio Zambeze e são descendentes dos ba-sengas (grupo étnico oriundo dos Mucaranjas, que se fixou no vale do Zambeze). Conforme Duarte (2010), os Sena ocupam a região central de Manica e Solafa, em Moçambique.

Tomas Samanico (2012) explica que a língua chisena apresenta algumas variantes – como Sena Gombe ou Sena Phodzo – e é a língua que possui a maior concentração de interesse de aprendizado, já que os primeiros portugueses que subiram pelo Zambeze se familiarizaram com ela para se introduzirem na corte dos Monopatas.

Conforme a pesquisa de António R. Ferreira (1982), os Sena e as minorias periféricas relacionadas a ele possuíam um clã real dominante. Vale ressaltar que as terras dos Sena são propriedade de um régulo, que as divide para os diversos agregados da família.

Em relação à organização sócio-política, Samanico (2012) explica que no governo tradicional os Sena dividem-se em grandes estados onde reina um chefe (Mambo) com seu ajudante (Saphanda) em uma assembleia de conselheiros (Mathubo). Ademais, uma pequena povoação pode ser governada por um chefe menor, denominado mweni. Ferreira (1982) ressalta ainda a miscigenação dessa civilização:

Trata-se, por conseguinte, de uma cultura e de uma língua proveniente da simbiose de elementos «destribalizados» de diversa origem, com predominância linguística marave e cultural chona-caranga, estreitamente associados à presença de autoridades portuguesas e à secular sociedade dos Prazos. O predomínio de elementos setentrionais é confirmado pelas duas classificações linguísticas: um dos grupos da

Zona N de MaileoknGuthrie e o grupo ocidental da Zona Leste-Central de QementDoke, grupo de inclui as línguas faladas ao norte do Zambeze (FERREIRA, 1982, p. 118).

Ainda sobre isso, o pesquisador Paulo Abreu (2006) atesta também que os Sena são uma mistura de vários grupos que vieram a configurá-los. Hoje, habitam as margens do rio Zembeze, ainda que estejam espalhados também por outras regiões do país.

Por se tratar de uma civilização predominantemente patriarcal, patrilinear e exógamo, o clã Sena muda suas perspectivas nos ritos de iniciação, se comparado aos outros clãs. Assim, durante o rito de iniciação masculino, o rapaz escolhe um novo nome, geralmente o nome pelo qual era conhecido o seu avô paterno. Após realizar os exames que constatem a puberdade e maturação, o jovem é aconselhado pelo tio paterno a escolher uma mulher que lhe agrade. Samanico (2012) explica que o jovem deve procurar um fruto nomeado como vungute, para cortar dele um pedaço ainda fixo na árvore. De acordo com a tradição, a parte cortada deve ser introduzida em uma garrafa com água junto com outras raízes e arbustos de nome nhandhima. O líquido deve ser ingerido pelo rapaz diariamente até que seu pênis adquira o tamanho do fruto cortado.

No nascimento de uma mulher Sena, conforme a pesquisa de Rajabo C. B. Malua (2013), aquela deve ser lavada em um recipiente de barro. Neste cerimonial, denominado Madzuade, a água suja será enterrada próxima a uma árvore.

De acordo com Malua (2013), as diferenças físicas que divergem uma mulher iniciada das demais são as tatuagens nas costas, no baixo ventre, no tronco, nos membros superiores e na face. Além disso, elas usam cintos coloridos de missangas na finalidade de promover efeito erótico.

No rito de iniciação dos Sena, as meninas se despem para dançar o masesseto¹². A cerimônia pode durar dias e, neste momento, os homens são proibidos de estarem presentes. As moças também devem escolher um nome que lhes agrade, geralmente o da avó paterna. Os parentes já casados e que já tenham concebido filhos é que irão ensinar às meninas o funcionamento da vida sexual, além dos atos de purificação e higiene que devem manter enquanto casadas. E quando grávidas de três meses, as mulheres Sena realizam uma dança para mostrar às sogras que agora se encontram em outro nível social. Confirmada a gravidez, a jovem poderá tirar os seios para fora do vestido, situação extremamente proibida para mulheres que ainda não tiveram filhos.

¹² Aos quatorze anos, as jovens se reúnem para dançar o Masesseto. Os passos da dança são ensinados por outras meninas da mesma idade (e já iniciadas). Os homens são extremamente proibidos de assistirem ao ritual, já que todas as moças estão despidas enquanto dançam)

No casamento desta etnia, o casal não poderá ser da mesma família. Quando se sente preparado, o rapaz pede a um amigo que se encarregue de avisar a sua pretendente sobre suas intenções.

Nas pesquisas que realizei, não pude encontrar nenhuma menção ao lobolo entre os Sena, apesar de se tratar de uma civilização que segue o modelo patrilinear e aceita dotes e favores do futuro marido. Entretanto, o noivo deverá entregar para a família da moça o m'pepe, ou seja, uma quantia em dinheiro a ser paga para o pai da noiva. Quando os sogros aceitam o genro, inicia-se a cerimônia de “pedir serviço”, que conforme explicou Samanico (2012), consiste na exigência feita pelos pais da noiva da construção de uma palhota ou na reconstrução de algo que necessite de reparos.

No dia do casamento, as amigas da noiva vão até a sua casa para despedir-se, presenteando-a. Elas a conduzem à casa do marido, felicitam-na e se despedem. De acordo com Samanico (2012), a tia do noivo se encarrega agora de conduzir a moça até sua palhota, onde será despida e se manterá deitada sobre um lençol branco esperando pelo marido, que virá ao seu encontro para a realização do primeiro ato sexual. A seguir, o noivo sairá da palhota para se juntar ao grupo que festeja as bodas, enquanto as mulheres de sua família se dirigem à palhota para verificarem se a noiva se mantinha virgem antes de consumir o primeiro ato. Ao confirmarem a virgindade da moça, as mulheres saem da palhota em grande algazarra comunicando a todos.

Ficam claras as diferenças entre as etnias matrilineares e patrilineares. Assim, apesar de a mulher possuir maior respeito nas etnias em que são de fato veneradas, elas continuam ainda em uma posição de subalternidade. Quando casada, a esposa Sena passa a receber ordens da sogra. Deve também escolher as melhores partes das carnes para servir ao marido. Quando cozinham uma galinha, por exemplo, o homem deve comer a perna, as moelas, o pescoço, o peito, o rabo e o fígado. Já à esposa caberá comer apenas as partes com mais ossos e menos carnes, como os pés, as asas e a cabeça. Ainda dentro da esfera cultural, algumas tradições privilegiam o masculino nestas (e em muitas outras) sociedades, tornando as mulheres sujeitas a diversos tipos de exploração.

1.3 O casamento como negócio: o cerimonial do lobolo moçambicano

Sabe-se que é impossível a constatação de que exista um modelo de casamento único e universal, entretanto, este costume permanece como a ideia de comunhão socialmente reconhecida em qualquer lugar do mundo. No caso moçambicano, apesar da grande pressão

do governo da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), a prática de lobolar a noiva sobreviveu por anos no país, manifestando-se hoje no que vem a ser considerado o lobolo moderno.

Conforme Pinho (2011), lobolo pode também ser conhecido por “preço da noiva”. O pesquisador aponta ainda que não se trata apenas de uma compra da mulher, pois não é o aspecto econômico que o move, já que representa um conteúdo simbólico da relação social entre as famílias. Entretanto, veremos ainda como o aspecto econômico parece ser, de fato, o que mantém viva esta prática.

A tradição moçambicana acredita fortemente na ideia de que os antepassados podem intervir na vida dos familiares vivos. Ao lobolar a noiva, o futuro marido não está apenas dando uma quantia em dinheiro em troca dela, está, antes de tudo, pedindo a permissão dos ancestrais para se unir à mulher em um casamento. Além disso, os parentes da noiva não podem exagerar nos pedidos do lobolo, do contrário, a esposa poderá ser maltratada pela família do marido.

De acordo com Rubem Miguel Mairo Taibo (2012), a etimologia da palavra lobolo, derivada de *culobola*, remete ao ato do pai que pede em troca da filha certa quantia em dinheiro da família do noivo. Já o lobolo (*ndjobolo* ou *bucóssi*) é a quantia paga em dinheiro ou em cabeças de gados. Desta forma, o termo se refere mais ao ato de pagar do que à quantia de dinheiro em si.

Faz-se considerável ainda a distinção entre lobolo e dote – termo tradicionalmente usado em culturas canônicas. O dote é o dinheiro recebido pela família do noivo em troca da futura esposa, já a prática moçambicana vai além deste costume, pois envolve também a esfera espiritual. No lobolo, conforme explica Taibo (2012), a quantia paga é pela posse dos filhos que o casal virá a ter, e não pela noiva. Entretanto, a pesquisadora Jacimara Souza Santana (2009) expõe que muitos dos maridos escravizam e violentam suas esposas enquanto casados. Por esta razão, o pagamento do lobolo é uma problemática na população moçambicana, pois muitos homens realmente veem, na troca da noiva, um investimento.

Conforme Brigitte Bagnol (2008), a prática do lobolo se desenvolve em três fases. A primeira, *hikombelamati*, é a apresentação do noivo por parentes e amigos, na finalidade de criar laços entre os futuros cônjuges. A seguir, a lista com os pedidos feitos pela família da noiva é entregue; os itens devem ser adquiridos pelo noivo em meses ou anos, dependendo da sua capacidade financeira. Uma vez obtidos, os pedidos da lista serão entregues na cerimônia do lobolo. Neste dia, a noiva será levada para sua futura casa em uma cerimônia chamada *xigiyane*. Essa última etapa é realizada pelos parentes da noiva, que deve levar consigo os

seus pertences e os presentes dados pela família. O casamento civil estabelecerá uma relação entre os casais e o Estado, enquanto que o casamento religioso definirá uma relação com Deus (BAGNOL, 2008). O lobolo estabelece, portanto, uma relação entre as famílias e os antepassados.

Em relação ao cerimonial, Geraldo Lucas, da Universidade Pedagógica Nassa, em Moçambique, pesquisou sobre os casamentos *nyúnguè* da região central do país e a influência que a globalização exerceu sobre a prática cultural do grupo etnolinguístico *nyúngu*. Na análise, o autor observa o casamento como “um património cultural intangível ou património cultural imaterial” (LUCAS, 2011, p. 185).

Nos matrimônios dos *nyúngué*, o casal pode ser da mesma comunidade ou da mesma região residencial e não são impedidas as uniões entre pessoas de realidades socioculturais diferentes. Nota-se ainda que os padrinhos do casal têm uma importância primordial no casamento dos jovens. A mulher terá uma madrinha e o rapaz um padrinho, já escolhidos pelos pais enquanto os filhos ainda eram muito jovens. Esses são os responsáveis pela união do casal e passam também a acompanhar a vida dos afilhados depois de casados. Com relação à mulher, caso o rapaz apresente interesse por ela, o mesmo deverá informar à madrinha da moça (e não aos pais). Ao ser cortejada, a jovem tem o direito de aceitar ou não a proposta e, caso sua resposta seja positiva, a madrinha passará aos pais a informação para que possam conhecer o noivo.

Exige-se também que o rapaz construa uma pequena casa no quintal dos sogros (chamada de *gowero*¹³). Esta construção é uma espécie de prova pela qual o noivo deve ser submetido, demonstrando a sua força de trabalho e deixando claro que sua futura esposa não ficará jamais sem um lar. Atualmente, os rapazes que possuem melhores condições financeiras podem pagar para outras pessoas construírem o *gowero*.

O *gowero* serve, também, para a demonstração da virgindade da rapariga e da potência sexual do rapaz. A reprovação da rapariga nesse teste (de virgindade) pode levar o rapaz a renunciar a intenção de formar um lar com a rapariga ou então à redução do valor do *kuthamulan` sana* (LUCAS, 2011, p. 195).

Na noite de núpcias dos *nyúngué*, o rapaz deve descobrir se a moça é, de fato, virgem ou não, assim como a moça deve comprovar se o rapaz é estéril ou impotente. Para a noiva é dado um lençinho branco, no qual ela deve colher o esperma do marido e dobrar. Na manhã seguinte o pano deve acordar bastante colado, caso contrário será comprovada a esterilidade

¹³ O *gowero* servirá para a noite de núpcias do casal e será utilizado para abrigá-los todas as vezes que visitarem os parentes da noiva.

do marido. Da mesma forma, o rapaz deve observar o sangue da moça deixado nos lençóis, comprovando a sua virgindade. Caso algum dos cônjuges não atenda a alguma dessas exigências, o casamento poderá ser anulado.

No contato com os colonizadores, muitas das práticas entre os *nyúnguè* se modificaram, ainda que a castidade feminina seja uma regra rigorosamente exigida por algumas famílias. A castidade dos jovens solteiros era considerada uma virtude, mas hoje já não é mais uma exigência, assim como a esterilidade do rapaz deve ser comprovada com exames médicos.

No dia do casamento, a madrinha começa por falar revelando aos presentes o preço do dote *kuthamulan`sana* (lobolo em *cichangana*), a ser estipulado em número de cabeças de gados. É importante frisar que sempre que pedem a palavra, os padrinhos colocam dinheiro em um prato para a família da noiva, enquanto a família da moça fará o mesmo. Geralmente, é pedida uma cabeça de gado ou a cabeça de um gado e um bezerro. Isso acontece porque, em geral, os *nyúnguè* eram criadores de gado antigamente, entretanto, com a globalização e o pós-independência, devido à dificuldade para a criação de gados, algumas comunidades têm aceitado o valor do lobolo em dinheiro.

Caso o noivo não pague essa dívida completamente, a noiva poderá voltar para a casa dos pais por qualquer motivo, tendo o direito à guarda completa de seus filhos. Além disso, se ocorrer o divórcio, a família da antiga esposa é obrigada a devolver o dote aos parentes do ex-marido, como um ato que apagará qualquer relação de parentesco.

De acordo com Bagnol (2008), o lado financeiro tem uma importância crucial nesta cerimônia, pois para cada passo dado, uma nota é colocada. A pesquisadora narra os momentos do lobolo que acompanhou em Gaza, no Sul de Moçambique, de famílias católicas provenientes do Xai-Xai e moradores da área urbana e periurbana:

No decorrer do ritual, além do valor em espécie, o dinheiro toma um lugar importante. Para pedir desculpas pelo atraso foram pagos 5000,00 Mt¹⁴; para acompanhar as prendas foi necessário dinheiro; pagou-se para chamar e vestir as pessoas, incluindo a noiva. Foram entregues 10 000,00 Mt para chamar a mãe, 20 000,00 Mt para chamar o pai e 20 000,00 Mt para a tia e para a avó. A delegação do noivo pagou também 5000,00 Mt para vestir a mãe, 10 000,00 Mt para o pai e 25 000,00 Mt para Cecília. Cada passo da cerimônia era uma ocasião para negociar. Para vestir Cecília, a delegação do noivo começou por colocar 5000,00 Mt no chão (BAGNOL, 2008, p. 257).

Por envolver uma grande quantia em dinheiro na cerimônia, acredita-se que o noivo passou a realizar a “compra” da noiva. Porém, Bagnol (2008) é contrária a esta ideia e explica

¹⁴ Atualmente, um dólar americano equivale a 42, 72Mt (Meticais).

que se trata, primeiramente, de uma cerimonia de troca e relação entre ambos os grupos. Como os bens são recebidos apenas pelos parentes, a pesquisadora não acredita ser viável a ideia de que o marido passará a maltratar a mulher após a cerimônia, pois “a mulher para quem o lobolo foi realizado vê o seu estatuto mudar na família e na sociedade; ela merecerá maior respeito” (BAGNOL, 2008, p. 261).

Cada família realiza essa prática de uma maneira, e algumas pedem, além do valor em dinheiro, peças de roupas ou alimentos. Taibo (2012) explica também que, caso o casal já esteja junto há alguns anos sem a realização do lobolo, o noivo deve pagar uma multa referente a cada filho que já tiveram. Além disso, conforme o pesquisador aponta, a essência verdadeira do lobolo não está na aquisição da mulher, mas na procriação, é por esse motivo que, nesta esfera cultural, o nome da criança pode agravar diversos problemas com os ancestrais – outro fator importante do casamento moçambicano.

Taibo (2012) teve problemas em seu próprio casamento: já que sua mãe não foi lobolada, o filho não poderia levar o nome paterno, do contrário, a crença popular acredita que a criança choraria dia e noite. Caso semelhante acontece em um dos casamentos acompanhados por Bagnol (2008): o filho de Cecília (a noiva) chorava todas as noites e a família procurou por um adivinho, pois temia a rejeição do nome da criança por parte dos ancestrais:

Cecília e Paulo procuraram explicação para tal fenómeno junto de um médico tradicional. Este prognosticou e identificou que em 1973, durante o lobolo da mãe de Cecília, uma velha tia havia sido esquecida, não recebera a capulana e o lenço a que tinha direito, o que justificava a sua ira (BAGNOL, 2008, p. 259).

Para solucionar o problema, Bagnol (2008) relata que o casal teve de dar um pano branco e uma bebida em oferenda à tia. Assim, a prática do lobolo deve ser cuidadosamente realizada e cada parente deve ser questionado sobre o que gostaria de receber, pois a crença popular interpreta a ocorrência de doenças e situações desagradáveis das famílias com situações não solucionadas com os ancestrais.

No lobolo moderno, é feita uma lista oficializando o pedido dos parentes da noiva. No dia da entrega deste documento, o noivo saberá o preço a ser pago, além da data da cerimônia. Vale frisar que a perda ou esquecimento desta lista implica no pagamento de outra multa, além de ser considerado um ato extremamente desrespeitoso e ofensivo para a família da noiva, dando a entender que houve descaso com a cerimônia e o noivo não irá respeitar a esposa como deveria.

O primeiro ritual do lobolo é o *Kuphalha*. Nesse momento, são invocados os espíritos ancestrais para dizerem se aceitam ou não o pagamento do lobolo. De acordo com a resposta dos espíritos, os noivos saberão se o casamento será abençoado. Assim, a relação espiritual consiste em uma necessidade para que o lobolo seja efetivado dentro dessas comunidades. Por este motivo, no terceiro casamento estudado por Bagnol (2008), Muzondi Xikonela realiza o lobolo de seu *chará*¹⁵ ancestral. Ele arca com a dívida de cem anos de seu antepassado que raptou uma mulher do grupo *Ngungunyana*.

O primeiro cerimonial do casamento dá a entender que todo o dinheiro dado à família da noiva será “devorado” pelos ancestrais. A cerimônia do *Kupahla* se inicia, geralmente, com o sacrifício de alguns animais e o ato de jogar bebida na terra. Com isso, é realizado o comunicado do casamento e o pedido de proteção aos noivos.

No dia da cerimônia, a noiva será apresentada por duas jovens – que podem ser primas, irmãs ou amigas. Ela entrará na sala coberta por uma *capulana*¹⁶. A família do noivo exigirá ver a noiva e fará a oferta do preço a ser pago. As jovens devem dizer se a oferta é aceitável ou não. Caso aceitem, a noiva é descoberta e vestida pelas mulheres da família do noivo com anéis, pulseiras e colares.

Após o sacrifício do animal trazido pelos familiares do noivo (geralmente uma cabra), a noiva é trazida pelas mulheres da família. Acompanhada de muitos gracejos – todos como parte de uma encenação –, a moça irá para junto de seu futuro esposo e, juntos, ajoelharão na esteira mais bonita da sala. Nesse momento, o pai da noiva fará uma bola com as ervas retiradas do estômago do animal sacrificado, tocando-lhe com a língua, repetindo as palavras:

Meus pais, meus avós, ouçam! Hoje minha filha deixa-nos. Vai entrar na vida conjugal. Olhem por ela e acompanhem-na lá onde ela vai morar. Que ela também funde uma aldeia, que tenha numerosos filhos, que seja feliz, sensata, justa. Que se entenda bem com aqueles com quem vai viver (JUNOD, 1996, p. 112 *apud* TAIBO, 2012, p. 78).

Então, faz-se o pedido para vestir a noiva por parte dos familiares do outro cônjuge. Depois de vestidos, os familiares serão apresentados uns aos outros. A noiva deve entregar ao irmão mais velho ou ao pai um valor em dinheiro e deve aconselhá-lo a “comer” o dinheiro. Este ato reafirma a lealdade e responsabilidade da futura esposa no casamento.

¹⁵ Aqui, o *chará* se refere ao antepassado que possui o mesmo nome que a pessoa em quem reencarnou.

¹⁶ Tecido utilizado pelas mulheres moçambicanas para cobrir o corpo, seja em formato de saia ou cobrindo o tronco e a cabeça.

No momento em que a noiva é vestida com ornamentos como pulseiras, relógios, brincos e colares, o ato deve ser realizado frente a todos os presentes por uma das mulheres da família do marido, que dará à futura esposa as seguintes lições:

Estes brincos são para você não escutar nenhum outro homem que te chamar na rua. Este relógio é para você ver as horas e saber que tem que preparar o almoço para o teu marido. E este anel é para exibir e resistir à tentação dos outros (TAIBO, 2012, p. 94).

A seguir, a cerimônia se encerra com o *Lhoma*, etapa em que a noiva será entregue à sua nova aldeia. Há simulações e brincadeiras dos parentes do noivo com a noiva, que encena voltar para a casa dos pais e não querer ir embora com o novo marido. Nesse momento, os familiares da esposa irão intervir.

Taibo (2012) recorre a Junod (1996) para explicar que esse ato se trata da última lição do noivo. Agora os parentes demonstrarão estar entregando aquela filha, mas não por desgostarem dela, afinal, todos têm muito valor e apreço pela moça. A cerimônia termina com uma refeição e a apresentação dos parentes de ambas as famílias, que devem prometer respeitarem-se. A seguir, o noivo será apresentado à família da noiva por amigos que ele mesmo escolheu.

Faz-se importante frisar que, durante toda a cerimônia do Lobolo, várias brincadeiras serão feitas, como tentativas de roubar a cerveja da festa – cuidadosamente preparada pela mãe da noiva – ou as enxadas e outros bens, tudo encenado dentre gargalhadas. Além disso, a noiva se esconde em uma das palhotas da aldeia e, ao ser encontrada pelas mulheres da família, ela resiste em sair e é levada à força e coberta por uma capulana. Na etnia Tsonga, a cerimônia transmite a alegria de ambas as famílias com a união que se realizará. No casamento estudado por Taibo (2012), esta estrutura se repete:

A cerimônia é continuamente marcada por troças, disputas e provocações, de tal forma que a presença da noiva causa mais uma destas cenas. Os amigos do noivo iniciam os “gracejos” advertindo sobre o seu comportamento na sua nova família, esta atitude merece a reação dos parentes da noiva que a defendem exaltando as suas virtudes (TAIBO, 2012, p. 77).

Como alguns familiares podem se exaltar, as brincadeiras são intermediadas pelos mais velhos. Bagnol (2008) explica que as gozações são muitas vezes incômodas e embaraçosas, desse modo, os gracejos são feitos na finalidade de testarem os parentes do outro grupo e observarem se possuem habilidades para lidar com respostas de forma divertida, sem seriedade.

Existem claras diferenças nesta prática de acordo com a região do país. Entre os jovens do clã Mafumo, do sul moçambicano, por exemplo, conforme descrito pelo pesquisador Taibo (2012), os rapazes costumam sair bem vestidos (com ornamentos como peles, pérolas, colares e pulseiras) e ir ao encontro das jovens. Chegando à casa da pretendente, são diretos ao dizer que foram até lá para ver as moças da família. Caso alguma lhe chame a atenção, conversarão com os próprios pais, que serão incumbidos de avisar à família da noiva. Esses encontros do noivo serão feitos sempre na companhia de irmãos, primos ou amigos.

Neste grupo, existem alguns tabus, como o fato de proibirem o noivo de comer peixes pretos, mel ou galinha. O peixe não deve ser comido em decorrência do receio de que a futura esposa escape dos dedos do noivo, como um peixe. Do mesmo modo, o consumo do mel durante e antes da cerimônia é proibido por se tratar de um alimento escorregadio. A galinha (ou galo) não deve ser comida por se tratar de um animal que espalha a terra com as patas, e teme-se que o casamento venha a ser espalhado antes de estar maduro. Além disso, os futuros noivos não devem sair da casa do sogro enquanto estiver chovendo, pois este ato é considerado extremamente ofensivo e aconselha-se aguardar até que o tempo fique ensolarado novamente.

Entre os Tsongas, caso a mulher não satisfaça o grupo familiar do marido, todos os itens da lista do lobolo devem ser devolvidos, ou a família da esposa poderá oferecer outra mulher em troca daquela que “falhou”. Geralmente, esta nova esposa seria uma irmã mais nova ou filha do irmão mais velho da antiga noiva, mas em hipótese alguma essa mulher poderá ser a sogra, do contrário, seria considerado incesto.

A realização do lobolo chegou a ser proibida pelo governo após a independência e, ainda assim, milhares de denúncias de casais que praticavam continuaram aparecendo. Mesmo com a proibição e perseguição daqueles que exerciam tal prática, a cultura tradicional moçambicana se nega a abandonar o costume. A justificativa da FRELIMO para acabar com o lobolo era de que a tradição não permitiria a emancipação feminina, já que a mulher lobolada estaria sujeita a diversos trabalhos exigidos pelo marido e sua família.

De fato, muitas mulheres são submetidas à violência doméstica caso não obedeçam às ordens do marido. De acordo com Santana (2009), uma vez trocada pelo preço estipulado pelo pai, a moça passa a pertencer ao marido e sua família. Sendo assim, são maltratadas e espancadas caso não cheguem a corresponder às expectativas do homem. A violência é também o principal fator pelo qual costumam ocorrer os divórcios.

Toda a quantia recebida pela família da noiva deve ser devolvida caso o casal queira se separar. Para a realização de sua pesquisa, Jacimara Souza Santana (2009) recolheu entrevistas da revista *Tempo*¹⁷, de Moçambique, como a de Helena Matsimbe, que não conseguiu engravidar do marido e cometeu adultério:

Eu separei-me do meu marido porque fiquei muito tempo com ele e não tive nenhum filho. O meu marido chateou-se e foi-se embora para a África do Sul (...). Foi nessa altura que cometi o adultério e fiquei grávida. Meu marido regressou e eu estava prestes a dar o parto. Discutimos muito. Tive o bebê. Tentei criar a criança, mas começamos de novo a discutir até que saí de casa e vim para cá. Deixei a criança que tinha em casa dos meus pais, no momento em que me despedia. Eles não me quiseram deixar partir porque achavam que meu marido tinha razão, uma vez que ele só queria ter filhos. (...) Não lhes dei ouvidos e parti assim mesmo (...). Vim para Maputo, trabalhei e fui para a terra devolver o dinheiro do lobolo. Quando voltei de novo a Maputo, comecei a trabalhar para me sustentar. Eu mandava também dinheiro para os meus pais. A criança continuava com eles (MANUENSE, 1994, p. 41-42 *apud* SANTANA, 2009, p. 93).

Os maus tratos dos maridos são um dos principais fatores para a separação de muitas mulheres, além da esterilidade que, muitas vezes, culpabilizava o sexo feminino por não manter a descendência da família, acarretando na devolução do valor do lobolo ou no oferecimento de uma mulher mais jovem da família da noiva para que o marido pudesse manter sua linhagem. O fato de serem obrigadas a devolverem a quantia do lobolo fez com que muitas mulheres se deslocassem para cidades maiores, como Maputo, em busca de emprego. No casamento estudado por Bagnol (2008), observa-se também os sacrifícios feitos pela mulher:

Ela sabe que, quanto mais dinheiro for gasto por Paulo na cerimónia do lovolo, menor será a sua capacidade de realizar as cerimónias seguintes (xigiyane, casamento civil e religioso). Ela sabe que os pedidos feitos ao noivo são compatíveis com as suas possibilidades e conhece os sacrifícios que isso significará para a sua vida futura. Consequentemente, seria inadequado encarar Cecília como mero objecto de troca. Ela participou activamente no processo de negociação do lovolo, tendo sido envolvida, desde o início, nas diferentes fases de preparação do ritual (BAGNOL, 2008, p. 261)¹⁸.

A mulher participa ativamente de todo o processo de negociação, como no lobolo de Zelina, estudado por Taibo (2012): enquanto os parentes faziam a lista, a noiva solicitou que não exagerassem, pois já vivia com o marido há 12 anos e tinham dois filhos.

¹⁷ A revista *Tempo* foi fundada por intelectuais ligados à esquerda política em Portugal, no ano de 1970. Após a independência moçambicana, em 1975, passou a ser um espaço para a discussão sobre os direitos das mulheres do país e a emancipação destas.

¹⁸ Vale destacar o fato de que o estudo de caso realizado pela pesquisadora aconteceu no ano de 1998, quando muitas das práticas já haviam sido modificadas. Dessa forma, a mulher participa ativamente de todo o processo.

No entanto, no passado, a noiva não tinha direito a emitir qualquer opinião durante os preparativos do casamento. A presença das mulheres como ser ativo nessa tradição é uma modificação adquirida com a modernidade, por este motivo Bagnol (2008) acredita que a mulher não pode mais ser vista como mero objeto de troca ao ser lobolada. Entretanto, isso ainda não tem grande alcance, pois o caso estudado por esta pesquisadora ocorreu na área urbana e foi praticado por moçambicanos escolarizados, já que o noivo (Paulo) era professor do Ensino Secundário e estudava no Instituto Superior Pedagógico, e a noiva (Cecília) havia acabado de concluir a 10ª Classe.

Conforme Rosário (2010), em Moçambique, uma sociedade multicultural e multiétnica, a diversidade é usada para dar reforço à construção de uma identidade visível. Ou seja, deve-se apostar na criação de desenvolvimentos de vias que realizem a interlocução entre os dois sentidos, da cidade ao campo.

Sabe-se que nas zonas rurais muitos casamentos são arranjados na finalidade de obter mais mão de obra para a família do noivo. Santana (2009) narra, por exemplo, a experiência de Marta Feijão, uma das operárias das lavouras de caju de Maputo. Aos sete anos, Marta foi lobolada e sujeita a duros trabalhos que exigiam uma força que ia além daquela que seu corpo de criança poderia aguentar. Todos os familiares do marido se aproveitavam da situação afirmando que gastaram muito dinheiro com ela. Como a situação se agravou, Marta reuniu outras mulheres com situações semelhantes e fugiram juntas para Lourenço Marques (atual Maputo), em busca de empregos para conseguirem dinheiro e devolver o valor do lobolo.

Esta prática é apontada como característica própria da região sul e central do país, onde prevalecem modelos de civilização patrilineares. Porém, é interessante chamar a atenção para uma pequena modificação que ocorreu com a chegada da luta armada no país:

A carta do leitor Henrique N. NchilamulaMepo, da Força Popular de Libertação de Moçambique (FPLM), mostrou que essa situação estava sujeita a possíveis mudanças. Com experiência em algumas províncias do sul (Maputo, Gaza, Inhambane) e do norte (Nampula e Cabo Delgado), afirmou que, no distrito de Mueda em Cabo Delgado, lugar habitado pela população de origem Maconde, até a luta armada não existia o que se chamava de lobolo, embora por ocasião do “roubo de mulheres” o “ladrão” tivesse de pagar uma quantia ao marido ou ao pai. O referido leitor ainda acrescentou que a exigência para o casamento era a de que o marido tivesse o cuidado de vestir a sua esposa e não maltratá-la. Porém, após a independência, o lobolo passou a ser praticado com intensidade, mesmo sob vigilância e perseguição dos Grupos Dinamizadores (GDs), que ameaçavam encaminhar os envolvidos em práticas como essas ao trabalho nas aldeias comunais ou machambas coletivas (SANTANA, 2009, p. 85-86).

O roubo de mulheres era uma estratégia Makonde utilizada para manter um equilíbrio de indivíduos do sexo feminino e masculino dentre seus grupos familiares. Além disso,

Santana (2009) explica que os povos Macua, também provenientes do norte do país, não exigiam o pagamento do lobolo.

Desde a independência, a prática é considerada um grave problema social, principalmente por jovens e adultos engajados na ideia da revolução moçambicana. Para o pesquisador moçambicano Lourenço do Rosário (2010), o indivíduo, como ser gregário, é ligado ao seu grupo. Desse modo, sua parte individual só terá sentido ao se conectar com o coletivo de seu grupo. O coletivo é, portanto, aquilo que o identifica. É por isso que algumas mulheres são julgadas e apontadas como sem valor se não loboladas, pois, para os tradicionalistas, a mulher não lobolada não é reconhecida e o seu casamento não é legitimado.

Desta forma, já que ou governo ou a sociedade irão condená-la, a mulher encontra-se em uma situação binária de aprisionamento, pois seu casamento será considerado ilegítimo de qualquer maneira. Além disso, o julgamento da Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM) em relação à prática acarretava ainda outros problemas para a população feminina do país:

Para serem membros da FRELIMO, os indivíduos tinham de demonstrar um comportamento politicamente correcto. Por exemplo, durante a II Conferência da OMM, em 1976, foi definido que uma mulher que aceitasse o lovolo¹⁹ não poderia ser escolhida para uma posição de liderança na organização (Welch, 1982, p. 23). Já na sua conferência extraordinária, em 1984, a OMM suavizava a sua posição (BAGNOL, 2008, p. 269).

A falta de participação das mulheres para lutarem em organizações que visam o auxílio às próprias mulheres torna questionável as ações da OMM. A questão do lobolo parece semelhante à situação das viúvas indianas apontadas por Gayatri Spivak (2010): a prática do *sati*²⁰ foi proibida pelos colonizadores ingleses na Índia, na tentativa de defender as mulheres indianas dos homens indianos. Acontece que não foram pensadas soluções para que essas mulheres fossem reinseridas socialmente, e com isso as viúvas que não praticavam o ritual de se jogarem na fogueira eram rejeitadas pelos indianos que possuíam raízes ainda muito fortes ligadas às culturas.

Retomo aqui o posicionamento de Marx levantado por Spivak (2010): o pensador ignorava a condição cultural do indivíduo ao fazer a divisão de classes, e no caso da proibição da prática do *sati*, a ideologia de toda a cultura indiana foi ignorada. Além disso, o que o governo inglês julgava ser um problema – o suicídio das viúvas – continuou a ser um

¹⁹ A autora usa a variação *Lovolo* por corresponder à grafia oficial changana, oficialmente adoptada. Porém, lê-se lobolo, como na grafia oficial portuguesa.

²⁰ Neste cerimonial, as mulheres indianas, ao perderem o marido, deveriam se jogar em uma fogueira e morrer junto com eles na finalidade de serem purificadas.

problema após a intervenção, pois essas mulheres se mantiveram invisíveis, visto que nunca tiveram uma posição social.

O mesmo acontece com as mulheres moçambicanas que, caso não realizem o lobolo, são consideradas sem valor para as comunidades tradicionais. Ou seja, já existia um problema social grave, se pensarmos na submissão da mulher nessa sociedade e aos maus tratos sofridos por elas. Entretanto, o governo da FRELIMO e a OMM, ao perseguirem a prática, não estarão solucionando o problema de fato, mas o agravando. Ao proibirem mulheres loboladas de fazerem parte da política do país, estas acabam por ficar sem representatividade, dificultando ainda mais a situação do sujeito feminino na sociedade moçambicana.

A proibição e perseguição do lobolo não agravam uma solução para o problema feminino de se ver sujeito ao trabalho forçado e à violência doméstica. Além disso, muitas dessas mulheres pedem o divórcio e precisam se sujeitar novamente às condições precárias de trabalho para devolverem o valor do lobolo à família do marido.

Rosário (2010) explica que em Moçambique, direito e justiça não são sinônimos: o sentido de justiça está atrelado à cultura e códigos de comportamento social de um determinado grupo; já o direito, provém da necessidade de regulamentar a convivência entre os indivíduos de um grupo.

O autor cita como exemplo um casal moçambicano que não conseguia ter filhos. Na finalidade de resolver o problema, consultaram uma feiticeira para compreender tal acontecimento. Ela indicou a sogra do homem – mãe da esposa – como responsável. Posto isto, o homem foi com seus irmãos à casa da velha e mataram-na. A administração pública acusou-os de homicídio voluntário; já a população, revoltou-se, pois achava que os irmãos haviam feito justiça. É nessa dicotomia (justiça e direito) que se estrutura, nos tempos modernos, a forma de governo moçambicana.

Ao ser constatado que o lobolo era praticado pela maioria das famílias e que o público legitimava essa união conjugal, o cerimonial foi admitido como uma forma de casamento, em 1983. Entretanto, a OMM não deixou de ressaltar seu julgamento acerca da prática reconhecendo que se trata de um reforço da inferioridade feminina e da desigualdade de gênero que deveriam ser combatidos. Santana (2009) relembra também que a OMM considerava importante o casamento civil e reafirma que a população deve ter acesso a essa espécie de matrimônio.

Taibo (2012) justifica que “a percepção é que o lobolo legitima a manutenção e controle da descendência patrilinear, mas não estabelece, necessariamente, a união entre um homem e uma mulher” (TAIBO, 2012, p. 30). Dessa forma, alguns jovens realizavam os

casamentos em três níveis: primeiramente, no clã familiar; depois, de acordo com o que exigia o Estado; e, por último, o casamento na igreja.

Esse costume teve significativo crescimento com a chegada do período colonial e a imposição do cristianismo, já que as religiões católica e protestante consideravam ilegítimos os casamentos lobolados. Sabe-se que os missionários exigiam de seus fiéis o abandono das esposas loboladas para que estes se casassem com “mulheres educadas”, que seguiam os mandamentos cristãos. Além disso, a Igreja Católica passou a proibir os recém-convertidos de adotarem a prática, assim como o governo da FRELIMO tentou acabar com este costume, afirmando que se tratava de um método retrógrado que acarretava obstáculos para a evolução do país.

Taibo (2012) entrevistou um pastor da Igreja Evangélica em busca de explicações para a proibição do lobolo por parte da Igreja. Para o religioso, trata-se de uma união de espíritos e a moça lobolada carregará consigo um espírito que poderá ser “rival” do marido, acarretando problemas na união.

Desde a independência, a prática do lobolo é considerada um grave problema social, principalmente por jovens e adultos engajados na ideia da revolução moçambicana. Vale ressaltar ainda, como nos lembra Santana (2009), que muitas moças encontram-se engajadas no combate ao lobolo, mas os próprios pais lhes impõem a prática para que o casamento seja validado. Caso o pai lobole a filha sem ter lobolado a própria esposa em seu casamento, quem receberá o lobolo da noiva será o seu avô ou tio mais velho, irmão da mãe.

O lobolo não foi uma prática, de fato, abolida, apenas condenada e perseguida pelo governo da FRELIMO. Entretanto, a população encontrava dificuldades em conviver com a resistência do governo a essa prática, já que muitos a condenavam antes de se casarem e, quando tinham filhas, viam nelas a possibilidade de enriquecer. O nome da prática chegou até mesmo a ser mudado para *ecoelelu*, com a finalidade de despistar as ações governamentais.

Santana (2009) investigou as maneiras como o lobolo foi assunto recorrente em publicações da revista *Tempo*. A autora relembra que, ao propor o diálogo, os editores da revista receberam cartas como a de Vitorino Ferreira Sambo, de Maputo, em que o leitor explicava a importância do lobolo para as sociedades ainda tradicionais, atestando que a prática tinha suas raízes na ancestralidade que desempenhava um papel importante para a movimentação econômica do coletivo. Desse modo, o casamento vinha a ter uma significativa participação na produção agrícola e na geração de descendência e a união do casal representava também um acordo entre as famílias. O pesquisador Osmundo Pinho (2011) explica ainda que:

Seria fundamental considerar-se o contexto econômico e a estrutura política que definem os casamentos preferenciais, ou que formam o quadro para sua evolução concreta. Se uma das funções da família é a fixação do status dos indivíduos, então aspectos definidos, econômicos ou políticos deveriam ser considerados. Como classicamente descrito, o gado do lobolo da filha permite ao pai arranjar casamento para os filhos, resultando no fenômeno de “cattle-linked Brothers and sisters” (irmãos e irmãs ligados-pelo-gado). Assim, o fluxo das mulheres é inverso ao fluxo dos bens (PINHO, 2011, p. 29).

De fato, a questão econômica passa a realçar nessa prática devido à grande quantidade de dinheiro envolvido. De acordo com Santana (2009), o pagamento com cabeças de gado era utilizado antes do século XV, mas essa prática mudou após o grupo dos Tsongas sofrerem despojo de seus gados por Sochangane, rei de Gaza dos anos 1820. Este é também o motivo de outros produtos passarem a serem usados nessas alianças, a exemplos de pulseiras, alianças ou até mesmo alguns produtos vindos da Europa.

A pesquisadora explica ainda que o lobolo era negociado pelo chefe de linhagem na tradição ancestral. Porém, os chefes perderam seus poderes de soberania com a colonização, e isso acarretou algumas modificações nesse costume. Dessa forma, agora, o próprio noivo deve entrar em acordo com o pai da noiva.

Um indicador da modernidade no lobolo é o fato de que agora o homem deve conseguir o dinheiro sem a ajuda de seus parentes. Entretanto, se o casal já se encontra casado no civil ou apenas em união estável, a noiva poderá ajudá-lo a conseguir os itens da lista de pedidos. Também por esse motivo, muitos dos rapazes passaram a ir para a África do Sul, trabalhar nas minas, com a finalidade de guardarem dinheiro para o casamento.

Diversas modificações ocorreram no cerimonial, com a chegada da colonização e modernidade. O dinheiro recebido pela família da noiva ou a lista de lobolo, por exemplo, são novas maneiras de realizar a troca – antes usava-se especificamente cabeças de gado. Os portugueses viram vantagem também na exportação de enxadas, já que as mesmas deveriam ser dadas aos familiares da noiva no dia da cerimônia. Dessa forma, a enxada, antes fabricada pelo noivo, agora pode ser exportada para o dia da cerimônia. Além disso, há a presença um pouco mais marcada da mulher na prática do lobolo nas zonas urbanas.

Portanto, ainda que a tradição procure se manter tal qual era antigamente, não pode passar por despercebido o efeito do contato com outras culturas. Entretanto, não podemos também deixar de ver essa relação como não conflituosa, já que muitos missionários católicos e evangélicos ainda são contra a prática do lobolo, e sabemos que muitas das religiões e

crenças africanas são questionadas e julgadas como errôneas sob o olhar do cristianismo europeu.

Além disso, o capitalismo acaba surgindo como uma espécie de valor a ser conservado. E ao mesmo tempo em que a economia rompe com algumas tradições, ela parece ser também o triunfo da pós-modernidade, e o capitalismo se torna o traço cultural comum imposto às mais diversificadas regiões do globo.

2. OS RASTROS COMO CAMINHO PARA A CONSTITUIÇÃO DO EU

O nosso antepassado
era como o grande rio.
Fez nascer os nossos rios pequenos.
(Ana Paula Tavares)

2.1 Eu, mulher: Breve perfil da contadora de histórias Paulina Chiziane

A prosa moçambicana surge a partir de 1949. Nela podemos encontrar nomes como Luís Bernardo Honwana, Orlando Mendes, Mia Couto e Nelson Saúte (os dois últimos, escritores da contemporaneidade). Em um meio marcado pelo predomínio da escrita masculina, Paulina Chiziane apresenta um novo olhar sobre o feminino e uma escrita literária que adentra intimamente o universo da mulher moçambicana. Apesar da figura de Noémia de Souza na poesia do país, no que diz respeito às produções em prosa na literatura de Moçambique, Chiziane se destaca por ser considerada a primeira mulher moçambicana a publicar um romance, seguida por Lília Momplé e Lina Magaia.

Paulina nasceu na província de Gaza, em Manjacaze²¹, em 4 de junho de 1955. Aos seis anos de idade, a autora se mudou do campo para os subúrbios da cidade de Maputo, onde aprendeu a língua portuguesa. Além do português, Chiziane é falante da língua chope (de seu grupo étnico) e ronga (falada no subúrbio onde cresceu, em Maputo). Das lembranças que tocam a infância, em *Eu, mulher: por uma nova visão do mundo* (2013)²², a autora narra a convivência com a mãe (de quem acompanhava todos os passos), e relembra as cantigas de pilar que ouvia das mulheres do campo nas horas de trabalho. Cantigas de dor, sempre ignoradas pelos homens.

Ao se mudar para o subúrbio, a escritora iniciou seus estudos na escola católica. Neste período, pôde observar grandes diferenças entre a educação que recebia dos pais e de seus professores, principalmente nos assuntos relacionados ao lugar da mulher na vida e no mundo. Ainda assim encontrou harmonia entre estes distintos universos, pois ambos ensinavam às meninas o preparo para se tornarem boas donas de casa e esposas:

²¹ Comunidade rural ao sul de Moçambique.

²² Este texto, publicado pela Nandyala, já havia sido publicado no ano de 1994. No livro, o artigo de Paulina integra um volume de artigos financiados pela Missão de Cooperação Francesa, tendo sido publicado no âmbito de trabalhos preparativos da Conferência internacional sobre a mulher, paz e desenvolvimento, que aconteceu em Pequim, em 1995.

Coloquei, no papel, as aspirações da mulher no campo afectivo, para que o mundo as veja, as conheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam. Foi assim que surgiu minha primeira obra, **Balada de amor ao vento**, tornando-me, deste modo, uma das poucas escritoras do meu país (CHIZIANE, 2013, p.11).

Frequentemente, Chiziane encontrava grandes contradições entre seu mundo íntimo e o mundo que a rodeava, e sentia necessidade de exteriorizar este sentimento. Porém, já não fazia mais parte de sua realidade se expressar através de cantigas como sua mãe e as mulheres que acompanhava no campo, pois as cantigas de pilar já não eram mais suficientes para libertá-la de sua opressão. Assim, a carreira literária de Chiziane teve início em 1984, com a publicação de contos na imprensa local. Mais adiante, em 1990, seu primeiro livro (*Balada de amor ao vento*) foi publicado pela Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), e pela Editora Caminho, em 2003, inaugurando sua aparição no meio literário local.

De forma independente, a autora lançou, em 1993, o livro *Ventos do apocalipse*, que viria a ser publicado seis anos mais tarde pela Editora Caminho. A mesma editora publicou outros títulos de Chiziane, como *O sétimo juramento* (2000), *Niketche: uma história de poligamia* (pela Editora Caminho em 2002, Companhia das Letras em 2004²³ e em 2009 pela Ndjira), *O Alegre canto da Perdiz* (2008) e *As Andorinhas* (livro de contos lançado em 2008). Além destes títulos, a escritora publicou também *Na mão de Deus*²⁴ (2012), em co-autoria com a autora Maria do Carmo da Silva, lançado pela Carmo Editora, em Maputo. Também em co-autoria, mas desta vez com Rasta Samuel Pita, Chiziane lançou, em 2013, pela Índico Editores, o livro *Por quem vibram os tambores do além*. Por fim, ainda em 2013, a editora Nandyala lançou *Eu, mulher: por uma nova visão do mundo* (2013). Ademais, Chiziane escreveu, em parceria com Luiz Chaves, o texto para a realização do curta-metragem *Phatyma*, realizado pela Africa Makiya Produções, em 2010.

O passado de guerras do país aparece na maioria das produções dos escritores de Moçambique, mas Paulina se destacou por descrever uma realidade desconhecida pelos homens moçambicanos: a realidade da mulher silenciada pelas pressões causadas pelo sistema patriarcal, pela imposição do cristianismo e pelas tradições como a poligamia e o lobolo. Conforme a autora, em suas viagens a trabalho encontrou cooperação para expandir seus conhecimentos acerca das diferentes mulheres de seu país. Além disso, Chiziane expõe que sente necessidade na representação de mulheres que vivenciassem de fato situações de

²³ Nesta pesquisa, utilizamos a edição da Companhia das Letras, de 2004.

²⁴ Neste livro, a autora evoca a experiência que vivenciou enquanto esteve internada na ala psiquiátrica, onde diz ter despertado para a mediunidade.

opressão e compreendessem a realidade feminina, pois a escrita masculina não conseguia traduzir completamente o seu significado. Em entrevista à Maria Geralda Miranda, Paulina diz: “Gosto muito dos poetas do meu país, mas nunca encontrei na literatura que os homens escrevem o perfil de uma mulher inteira. É sempre a boca, as pernas, um único aspecto. Nunca a sabedoria infinita que provém das mulheres” (MIRANDA, 2013, p. 358).

A escritora tem uma filha e diz enxergar nela as mulheres da atualidade, que desejam emancipação social, ainda que se casem e tenham filhos. Conforme explica, essas transformações mostram que a mulher de hoje luta por uma vida nova. Atualmente, a autora vive e trabalha em Quelimane, província da Zambézia, que se situa ao norte do país. Ali atua, desde 2001, em um programa das Nações Unidas voltado ao desenvolvimento das moçambicanas. Como trabalha com associações de mulheres de várias províncias, Paulina conversa com estas mulheres e acaba conhecendo um pouco de cada uma. É assim que reinventa suas personagens, colhendo experiências de figuras reais, transmitindo-as para a sua ficção.

Com a ajuda de outras mulheres, seu trabalho foi ganhando novas proporções, resultando na criação do Núcleo de Ação das Mulheres da Zambézia (NAFEZA). Atualmente, o núcleo conta com cerca de mil e duzentas pessoas, tornando-se uma rede forte e de reconhecimento para o governo regional, sendo a segunda maior instituição de gênero moçambicana, depois do Fórum da Mulher.

Quando Moçambique se engajou na emancipação do país, Chiziane contribuiu como ativista da Frente da Libertação de Moçambique (FRELIMO) e, aos dezoito anos, viu seu país se tornar independente. Para a autora, um dos maiores ganhos da independência foi a criação de grupos como a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), uma filial da FRELIMO fundada em 1973. Além disso, Paulina Chiziane foi voluntária da Cruz Vermelha durante a guerra civil, tendo testemunhado de perto os conflitos violentos vivenciados por seu povo. Apesar da opção de não deixar transparecer as marcas das guerras pela libertação e civil em sua literatura, as lembranças traumáticas não conseguem ser apagadas e aparecem em pequenos detalhes como marcas recentes na memória de um povo.

Por escrever frequentemente sobre o feminino, muitos críticos julgam a literatura de Paulina como feminista, mas a autora explica, em entrevista à Rosália Diogo, que por ser mulher, escreve apenas sobre a sua condição:

Embora eu não goste que me chamem de feminista, eu faço a minha luta a partir da condição do feminino, da condição de ser negra e mulher assume um estatuto diferenciado nessa sociedade. Se eu fosse homem, e branco, meu estatuto seria

muito alto. Os problemas que eu enfrentei, para me afirmar como escritora, as mulheres mulatas não enfrentam, os homens brancos muito menos. Daí, eu venho de um histórico de muita luta. O pouco que eu tenho, em termos de reconhecimento, embora seja resultado de muito trabalho, é pouco (DIOGO, p.370, 2013).

A opção por não se rotular pode estar relacionada com o ocidentalismo em que este termo foi criado. A nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2012) explica que ser feminista na África significa ir contra os costumes de sua cultura, e ilustra isso contando sua experiência com uma professora universitária que lhe alertou sobre os perigos de ser rotulada com tal título na Nigéria, afirmando que a adoção ao termo era resultado das leituras de livros ocidentais que corromperam a escritora.

Adichie (2012) acredita que as questões de gênero são estabelecidas nos dias atuais de forma injusta; por este motivo, as questões que tocam o feminino devem ser discutidas com cautela. Conforme a pesquisadora e feminista nigeriana, na infância, perde-se muito tempo estabelecendo regras para as meninas seguirem, de modo a fazê-las se preocuparem com o que os meninos pensam delas; entretanto, não vemos o contrário acontecer. É por este motivo que muitos homens contrários ao feminismo usam como ameaça o fato deste discurso poder destruir um casamento, por exemplo. Além disso, a linguagem empregada em casamentos, não raras vezes, é estabelecida em forma de posse e não de parceria. Adichie (2012) explica que o respeito é estabelecido como um sentimento que a mulher deve ao homem, e raramente o inverso:

Então, de uma forma literal, os homens governam o mundo. Isso fazia sentido há mil anos. Os seres humanos viviam num mundo onde a força física era o atributo mais importante para a sobrevivência; quanto mais forte a pessoa, mais chances ela tinha de liderar. E os homens, de uma maneira geral, são fisicamente mais fortes. Hoje, vivemos num mundo completamente diferente. A pessoa mais qualificada para liderar não é a pessoa fisicamente mais forte. É a mais inteligente, a mais culta, a mais criativa, a mais inovadora. E não existem hormônios para esses atributos. Tanto um homem como uma mulher podem ser inteligentes, inovadores, criativos. Nós evoluímos. Mas nossas ideias de gênero ainda deixam a desejar (ADICHIE, 2012, p. 6).

Um exemplo do modo como o gênero interfere na capacidade feminina de adquirir ascensão social é relatado por Chiziane (2010), que faz ressalva ao esforço a que as mulheres se submetem caso decidam obter algum reconhecimento na carreira. Grandes e importantes figuras femininas não têm seu papel reconhecido e quando o tem, está muitas vezes associado à objetificação do corpo feminino:

Devo confessar que, nas condições da actual sociedade, se a mulher pretende um reconhecimento igual ao do seu parceiro masculino, deve trabalhar duas ou três vezes mais. Do período que vai da escrita do livro até a sua publicação, entrei em contacto com homens de diversas instituições e que não me ajudaram em nada ou ajudaram muito pouco. Contudo, quase todos eles não se esqueceram de fazer-me propostas sexuais, convites de jantar, como condição necessária para a ajuda de que tanto necessitava. Mais tarde, entrei na Associação dos Escritores. Mesmo ali, a minha integração como mulher não se fez sem grandes esforços (CHIZIANE, 2013, p. 12).

A mesma escritora afirma que ser um artista é ser considerado marginal e ser uma mulher artista parece ser um verdadeiro escândalo. De acordo com a norte-americana Judith Butler (2015), o gênero não se constitui de uma forma coerente ou consistente, mas é suficiente para definir modalidades raciais, classicistas, étnicas, sexuais ou regionais de identidade. Deste modo, “resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (BUTLER, 2015, p.21).

Conforme a explicação de Butler, é por este motivo que o feminismo encontra um problema político ao supor que o termo “mulheres” denote uma identidade comum, já que uma pessoa não pode ser apenas “mulher”, pois o gênero não está livre de outras intervenções sociais. Ou seja, não há uma forma consistente ou coerente de construir o gênero, porque ele estabelece relação com outras modalidades sociais (raciais, classicistas, étnicas, sexuais e regionais) e pode interferir nelas.

Ainda conforme a explicação da pesquisadora, a noção binária homem/mulher constitui a estrutura descontextualizada que define a especificidade do feminino. Além disso, não podemos nos esquecer de que a mulher, sendo o sujeito do feminismo, faz com que o gênero assuma uma identidade transcultural que se insere em uma estrutura universal, ou seja, a universalidade feminina acaba se transformando em uma forma de impor noções ocidentais de opressão às outras culturas.

Já para Adichie (2012), o feminismo faz parte dos direitos básicos que todos os indivíduos devem ter acesso. Dessa maneira, seria desonesto utilizar uma expressão vaga – como “direitos humanos”, por exemplo – para negar especificidades e particularidades causadas pelos problemas de gênero. Conforme a escritora, trocar “feminismo” por “direitos humanos” é uma maneira de cegar a exclusão feminina que vem ocorrendo ao longo dos séculos e fingir que as questões de gênero não têm como alvo as mulheres. Ou seja, “o problema não é ser humano, mas especificamente um ser humano do sexo feminino” (ADICHIE, 2012, p.12). Portanto, torna-se justo que a solução para opressão sofrida pelas mulheres esteja, primeiramente, no reconhecimento deste fato.

Em 2014, entrevistada por Doris Wieser, Paulina tocou novamente no assunto do feminismo. Conforme a escritora moçambicana, os direitos buscados pelas feministas já eram de conhecimento das mulheres moçambicanas antes da colonização. Além disso, muitas dessas conquistas foram perdidas após a imposição dos valores ocidentais que subjogavam as mulheres.

Para Chiziane, as feministas, mesmo as moçambicanas, usam o modelo europeu quando lutam pelos direitos da mulher, sem buscarem experiências práticas na própria cultura africana, que tem muito a oferecer para o desenvolvimento desta classe: as várias tradições femininas moçambicanas davam à mulher total liberdade sobre seus corpos e suas vontades. Com a chegada da colonização, retrocedeu-se neste aspecto, pois a imposição do cristianismo ditava que as mulheres deveriam estar sempre abaixo de seus parceiros masculinos.

Ainda na entrevista de Wieser (2014), a escritora explicou que na cultura Macua as mulheres têm o direito de se manifestarem caso haja insatisfação com o parceiro sexual, tendo respaldo de toda a comunidade. Este tipo de atitude não é comum às pessoas acostumadas com o patriarcado e é a marca mais forte das mulheres nortenhas na obra de Chiziane. A autora conta também que no sul do país, onde fora criada, as mulheres recebem uma educação que prioriza a obediência ao homem e a repressão de seus pensamentos e sentimentos, e chama a atenção para o fato de as meninas serem motivadas desde pequenas a serem donas de casa, sem possuírem espaço para a emancipação em outras áreas de conhecimento, como as artes.

No meio literário, Paulina Chiziane encontrou dificuldades em se firmar como escritora, não somente por tratar de temas que eram tabus para a sociedade moçambicana, mas por ser uma mulher que atua em um meio predominantemente masculino:

Já adolescente, sonhei em tornar-me pintora. A família disse que não. Porque não é bom para uma mulher. Porque pintura é arte e o artista é marginal. Eu estava a ser educada para ser uma boa mãe e esposa. Recalcaram o meu sonho e não o fizeram por mal, queriam apenas proteger-me porque se preocupavam com o meu destino. Deixei de pintar paisagens, realizando de forma alternativa o sonho da pintura. Foi assim que penetrei nos caminhos traçados por Deus e pelos homens (CHIZIANE, 2013, p. 8).

Mia Couto, em entrevista à Rosália Diogo (2010), fala sobre Paulina e confirma perseguições que foram feitas à autora no início de sua carreira. Conforme o escritor moçambicano, Chiziane teve de ir para outra província, a Zambézia, porque seus parceiros escritores não colaboravam com ela. Porém, seu contato com a cultura dos povos dessa nova

província enriqueceu seus conhecimentos, possibilitando a apresentação de um trabalho com um outro lado do povo, uma outra língua e cultura.

De fato, para Paulina há um problema em se auto afirmar feminista, mas isso não a impede que escreva suas obras tocando em questões relacionadas à submissão da mulher moçambicana, como o lobolo, os ritos de iniciação e a poligamia. Em todos os seus livros, a inferiorização da mulher aparece de alguma forma como crítica.

Assim, a autora demonstra estar em desacordo com a poligamia e explica que a região sul, patriarcal e poligâmica, teve a instauração da religião cristã, que instalou a monogamia. Já o norte matriarcal, sem espaço para tal prática, a adquiriu com a chegada dos mulçumanos. Em entrevista à Rosália Diogo (2013), Chiziane esclarece que a poligamia pode ser mais benéfica para as crianças, pois os homens não deixam de procurar por outras mulheres, mesmo que esta tradição seja proibida:

Devemos encarar a poligamia como uma realidade sobre a qual é preciso legislar, pois, no sistema poligâmico, o homem tem uma mulher, e quando resolver ter a segunda, deverá inicialmente resolver a situação com a primeira: dividir os bens, incluindo a casa; deixar a parte dela resolvida e ir constituir a nova vida sem que a mulher fique desprotegida. Mas o que acontece, de fato, é que, com a ausência de legislação, o homem vive com uma mulher um tempo e, quando bem entende, manda-a ir-se embora (DIOGO, 2013, p. 366).

Quando a situação da família polígama é legalizada, as crianças possuem uma identificação e são reconhecidas como filhos legítimos de uma família. Ao contrário disto, na relação monogâmica, os filhos de outras mulheres podem ser considerados marginalizados e sem identificação.

Em entrevista à Maria Geralda Miranda (2013), Paulina explica que as mulheres moçambicanas não são favoráveis à prática da poligamia, mas são obrigadas a aceitá-la. Portanto, embora seja contra a poligamia, a autora defende a legalização desta prática e isto transparece, de fato, em obras como *Balada de amor ao vento* e *Niketche: uma história de poligamia*. De acordo com Chiziane, se bem legislada, a poligamia tende a melhorar a situação das mulheres e crianças, pois os homens tendem a fugir das leis poligâmicas ou monogâmicas. Nas leis da poligamia, ao menos as crianças têm identificação.

Sobre o lobolo, a autora moçambicana esclarece que a tradição ganhou novas formas após modificações e adulterações, mas ainda se trata de uma cerimônia tradicional e importante que resistiu ao tempo. Por ser uma união espiritual entre as famílias, Chiziane diz se tratar de uma cerimônia religiosa que merece um estudo mais aprofundado e que vai além

do plano terrestre. Assim, a própria autora pediu que a família do genro pagasse o lobolo de sua filha, na finalidade de evitar problemas futuros.

À mulher moçambicana são feitas imposições que restringem sua participação social ao cuidado do lar, dos filhos e do marido. Conforme o documento que trata dos Direitos da Mulher em Moçambique destaca, 21% das jovens se casaram antes dos 15 anos, em 2004. Com o matrimônio, muitas das meninas foram proibidas pelos maridos de continuarem frequentando a escola. De acordo com o site da UNICEF, Moçambique ainda era um dos países a nível mundial com uma das taxas mais elevadas de casamentos prematuros até julho de 2015. Esta situação alerta para o fato de que a mulher continua a ser um instrumento de promoção para o marido, que lhe atribui a função procriadora.

Porém, Paulina Chiziane explica, em entrevista à Maria Geralta Martins (2013), que hoje este quadro já está modificado, pois a mulher moçambicana já não tem acesso restrito à educação e o mercado de trabalho tem se expandido e melhorado a vida de muitas jovens do país. Conforme a escritora, o programa de alfabetização que existe hoje em Moçambique abriga homens e mulheres, mas os homens representam a maior parcela de desistência e existem cada vez mais mulheres adultas alfabetizadas.

Entretanto, o percentual de mulheres alfabetizadas é baixo e, de acordo com a Liga Moçambicana dos Direitos Humanos (2008), a vulnerabilidade econômica que afeta o país assola a maioria das mulheres, já que são discriminadas por fazerem parte dos segmentos pobres e pela desigualdade de gênero, especialmente as que vivem nas zonas rurais.

A pesquisa de Gabriela Silva (2007) tratou da relação entre os papéis de gênero e a educação na sociedade moçambicana e faz ressalva ao o papel social das mulheres, sempre reféns do sistema patriarcal, que reduz o feminino a um objeto de troca e procriação:

Verifica-se ainda, e apesar das enormes mudanças ocorridas nas últimas décadas, um domínio masculino no plano económico e simbólico (nos valores, na tradição, nas actividades verdadeiramente valorizadas, que são as dos homens, nos comportamentos etc.). Por exemplo, se pensarmos a questão da educação na nossa sociedade, a actual desvalorização do papel do professor, apesar de estar obviamente associada a vários factores, não será talvez alheia ao facto de o ensino ter deixado de ser um domínio dos homens para passar a ser uma profissão sobretudo feminina, principalmente nos primeiros anos da escolaridade (SILVA, 2007, p. 42).

Conforme Silva, o papel sexual da mulher é ainda associado à sua aptidão biológica para a maternidade. Entretanto, não existe comprovação de que esta aptidão possa ter relação com alguns conceitos culturais como, por exemplo, o instinto maternal, dotando à mulher um desempenho inato para cuidar de crianças.

É por isso que muitas vezes a sociedade julga uma mulher que se aventura por campos de predominância masculina, tal qual o caso de Chiziane, que relata ter procurado a ajuda de homens e ter sido muito pouco ajudada por eles, que sempre a convidavam para jantares ou faziam propostas sexuais. Assim, se a mulher quer um reconhecimento igual ao de um parceiro masculino, ela deverá trabalhar duas ou três vezes mais.

Ao ser questionada por Rosália Diogo (2013) sobre as motivações que teve para escrever *Niketche: uma história de poligamia*, seu quarto livro e eleito aqui como objeto de pesquisa, a autora explica que, neste livro, procurou colocar as mulheres para falarem do feminino de uma maneira não padronizada: “O homem, quando fala do sexo relacionado à mulher, fala normalmente do que ele consumiu, portanto, sua fala é uma expressão do prazer de ter devorado alguma coisa” (DIOGO, 2013, p.363).

Para Paulina, é importante mostrar que o feminino também tem vez nas questões que dizem respeito ao sensual e sexual. Ela chama esse livro de “livro do autor”, pois diz tê-lo escrito de forma pessoal e sem tempo de lapidá-lo. Porém, ao ser enviado para a edição, o responsável lhe disse que *Niketche* era uma obra perfeita exatamente do jeito que estava, com a informalidade com a qual fora criado. Assim, o livro se esgotou rápido, mesmo que a autora tivesse sentido medo do que o mundo pensaria dela com a publicação. A própria escritora acredita que o livro foi bem aceito porque aquilo que estava escrito ali nunca ninguém havia escrito antes daquela maneira:

A região de Gaza é de um machismo terrível. Nasci em um ambiente da religião cristã. Meus pais são presbiterianos. Eu fui para a escola católica e tive a formação de uma identidade feminina bem rígida, patriarcal, etc. Sempre ouvi falar da cultura matriarcal, mas era algo bem longe da minha realidade. Quando chego na Zambézia, que é uma província no Norte do país, a trabalho, encontro uma sociedade matriarcal em que os comportamentos masculino e feminino são completamente diferentes do que eu vivia e observava no Sul. Primeiro foi um choque, depois me diverti com isso. E daí escrevi o livro, inspirada nas mulheres da Zambézia e pensando “Aqueles mulheres são loucas”. Ainda agora parece que estou a ver aquelas mulheres sentadas em volta de uma mesa, comendo, bebendo cerveja e conversando naturalmente, sem perceber que eu estava fazendo a minha pesquisa. E eu ouvi coisas que nunca imaginei ouvir na vida (DIOGO, 2013, p. 362).

O contato com mulheres de diferentes culturas engrandeceu seu conhecimento acerca do feminino do país, tão diversificado nos costumes e crenças. Este pluralismo transparece na obra *Niketche: uma história de poligamia*, que traz também no contexto, além de grandes críticas ao patriarcado, a história de opressão vivenciada pelas mulheres mais velhas que agora transmitem suas sabedorias para as mais novas, no desejo de que a história não se repita.

2.2 Vozes ancestrais: os espelhos de Rami

Lançada em 2002, a obra *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, conta a história de Rami, narradora e protagonista, casada com Tony, um comandante da polícia. O livro carrega no título uma referência à dança Macua *Niketche*, praticada pelas meninas em ritos de iniciação e passagem para a vida adulta. Conforme a própria obra, a dança é realizada pelas jovens para afirmarem que agora se tornaram mulheres aos olhos do mundo e estão maduras e preparadas para o casamento.

Narrado em primeira pessoa pela personagem de foco na obra, o livro tratará de temas como a poligamia e a parceria entre as mulheres. Rami, a protagonista, terá de aprender a dividir um marido que não respeita seu casamento monogâmico e extrapola as leis do matrimônio constituindo novas famílias com mais quatro mulheres (Julieta, Luíza, Saly e Mauá).

Nos instantes iniciais, as esposas não se entendem e vivem entre brigas e discussões. Os conflitos vivenciados por Rami são tão internos quanto externos. Ela já não consegue mais se sentir feliz no casamento, pois o marido passa mais tempo fora de casa com as outras esposas. Assim, a protagonista percorre um longo processo até encontrar uma solução para seu problema, que só se dará quando ela e as outras mulheres se entenderem de fato e logo percebe que precisam entrar em um consenso, já que o marido vive a procurar mulheres mais jovens, deixando para trás todos os filhos que tem.

Das cinco esposas, duas são da região sul, Rami e Julieta. Já as outras três são das regiões central e norte, Luíza (representando metaforicamente o grupo Sena), Saly (representando os Maconde) e Mauá (do grupo Macua). Procurando por formas de manter o marido por perto, a narradora legalizará a condição das outras companheiras de Tony, dando a elas os direitos que as esposas de um polígamo devem ter, conquistando para si o status de primeira esposa, sendo aquela que ditará as regras entre as demais mulheres com quem divide o marido.

Após a legalização dos casamentos, Tony não consegue lidar com as responsabilidades divididas e com a obrigação de dar assistência a todas as esposas em escalas semanais, já que Rami aconselha às outras que sempre o procurem quando precisarem de dinheiro, comida para os filhos ou remédios. Para a protagonista, é injusto que todos os filhos gerados nos casamentos paralelos vivam como órfãos de pai, já que o marido aparece apenas quando lhe convém e prefere ficar com a esposa mais nova (Mauá). Assim, Tony, que não tolera o fato

das mulheres agora tomarem medidas cabíveis para que ele arque com as consequências de seus atos, planeja uma fuga e se finge de morto por algumas semanas.

Neste período de suposto luto, Rami será *tchingada* pela família do marido: tirarão dela seus pertences e tornarão obrigatória a sua permanência na casa do homem mais próximo em grau de parentesco do marido morto. Ao final da narrativa, Tony retorna e decide retomar seu posto de polígamo e marido carinhoso, porém, se depara com o abandono de quatro de suas esposas, que decidem se casar com outros homens e deixá-lo. Além disso, Rami, a primeira esposa e única que sempre permaneceu fiel ao casamento, está agora grávida de Levy, o homem com quem ela dormiu na noite do ritual *Kutchinga*. O livro termina no exato instante em que Tony descobre a gravidez de Rami, que permanecerá na mesma família em que começou toda sua história.

Conforme o romance, a história narrada por Rami acontece após a guerra civil, mas o tempo predominante na narrativa é o da oralidade, que pode ser um traço enfatizado na escrita de mulheres negras, já que a narrativa oral é uma marca constitutiva da textualidade africana e afrodescendente, como nos explica Heloísa Toller Gomes (2004). Sendo assim, essa pode ser uma característica presente na forma de construção retórica e técnica estilística em obras literárias, promovendo a memória na escrita.

A questão se esclarece na verificação de que, através de um tratamento mais antropológico do que arqueológico do passado, quer na literatura, quer nas ciências sociais, essa escrita enfoca primordialmente o ser humano – conquanto configurado, ou desfigurado, por aquele passado que é parte de sua herança. Em seus momentos mais densos, a escrita de mulheres afrodescendentes confere um caráter dinâmico ao passado, acionando-o de tal modo que este incessantemente problematiza o presente e interroga o futuro (GOMES, 2004, p.4).

Portanto, os ensinamentos vivenciados e adquiridos pela protagonista de Chiziane, que se transmitem através da oralidade e por mulheres mais velhas, servirão para formular novos questionamentos acerca do presente que Rami e a maior parcela feminina de seu país vivenciam. Em referência às histórias contadas por africanos, a protagonista manterá diálogos constantes com o leitor. Assim, a obra se encerrará ainda com uma lição de moral do gênero “o crime não compensa”, conforme explica a pesquisadora Ana Mafalda Leite (2003).

Ao optar pela legalização dos casamentos das outras mulheres de seu marido, Rami exigirá o pagamento do lobolo (ou preço da noiva) de todas elas. No universo ficcional, a prática é comum às mulheres que vivem no sul – das esposas de Tony, apenas Rami e Julieta.

Ao mesmo tempo em que confessa sentir desconforto com a decisão de legalizar os casamentos, Rami não volta atrás, por dois motivos: manter o marido por perto e para garantir

que todas as crianças convivam com o pai. Com a legalização da família polígama, todos os filhos de Tony terão condições melhores de vida e não sofrerão com a carência paterna e Rami terá o marido em escalas semanais. A protagonista recupera a tradição ao requerer os direitos oficiais de primeira esposa e, no dia do aniversário de Tony, revela para toda família os filhos e mulheres que seu marido mantém escondidos. Com isso, ela exige o pagamento do dote por cada casamento, tomando seu lugar de matriarca e dando a Tony, pela primeira vez, o status de marido polígamo, já que antes era apenas um adúltero à forma Ocidental.

Tony, ao ser obrigado a lobolar todas as mulheres com quem se relaciona, também deve dar uma quantia em dinheiro por cada filho que teve com elas. Além disso, ele deve revezar entre a casa das esposas, certificando-se de que não lhes falte nada. Sobre as relações entre culturas que seguem a linhagem patriarcal, a filósofa Judith Butler (2015), em um estudo da obra de Levi-Strauss, explica que existe uma lei de estrutura universal que caracteriza todo o sistema de parentesco:

Segundo *As estruturas elementares de parentesco*, as mulheres são o objeto da troca que consolida e diferencia as relações de parentesco, sendo ofertadas como dote de um clã patrilinear para outro, por meio da instituição do casamento. A ponte, o dote, o objeto de troca constitui “um signo e um valor”, o qual abre um canal de intercâmbio que atende não só ao objetivo *funcional* de facilitar o comércio, mas realiza o propósito *simbólico* ou *ritualístico* de consolidar os laços internos, a identidade coletiva de cada clã diferenciado por esse ato (BUTLER, 2015, p. 77 – grifos da autora).

Em outras palavras, a noiva é o termo de relação entre os grupos de homens, ou seja: ela não tem uma identidade, já que reflete a identidade masculina. A filósofa norte-americana explica ainda que a mulher não permuta entre uma identidade e outra, pois as mulheres asseguram a continuidade do nome e o intercuro entre os clãs (dominados especificamente por homens). Deste modo, a patrilinearidade acaba se garantindo através da expulsão de mulheres e pela importação de mulheres, ritualisticamente.

Não diferente do que escreve Butler, na obra de Chiziane a protagonista vive um embate interno e uma busca por sua identidade. Rami não se reconhece como indivíduo separado de um círculo familiar. Isso acontece em decorrência do meio social em que vive, que trata mulheres como objetos de troca que têm serventia apenas para a procriação.

Durante o capítulo onze, a protagonista explica que não possui terra nem um lugar para chamar de lar, pois na terra de seu marido ela corre o risco de ser expulsa pelos espíritos e, na terra dos pais, a tradição dita que é apenas uma passageira. Rami pertence à família de seu pai antes de se casar e, quando acertado o valor do lobolo que o marido entrega à família

do pai, passa a pertencer ao novo clã – a família do marido. Portanto, os laços de relação entre os homens foram firmados na passagem de família que a noiva faz, e assim, Rami é um indivíduo que não tem consciência de seus direitos como ser humano ainda, já que não consegue desvincular sua existência dos círculos familiares em que está inserida, ou seja, ela não se vê como um sujeito singular, apenas como pertencente a um todo.

Desta forma, optamos por focalizar a vivência da personagem protagonista, já que ela mesma desdobra sua voz para fazer ouvir outras vozes e experiências femininas presentes na obra. Em relação ao modo como as tradições afetam o feminino do país, Paulina Chiziane (2013) nos explica em *Eu, mulher: por uma nova visão do mundo* que o nascimento de uma menina da etnia Tsonga, por exemplo, vem acompanhado de grandes celebrações. As saudações citadas pela autora expressam agradecimento pela água (*hoyo-hoyo mati*), pelo dinheiro (*atinguene tipondo*) e pelo gado (*hoyo-hoyo tihomo*)²⁵ que a nova integrante da família representa, já que o nascimento de uma menina significa mais mão de obra para ajudar nas atividades domésticas (como transportar a água) e mais dinheiro e gado que serão cobrados pelo lobolo da mesma quando atingir idade para se casar.

Por mais que desde o nascimento de uma menina moçambicana a lei determine a igualdade entre gêneros – no que se refere também à herança –, na prática, o pai continua sendo o dono das terras e dos bens da casa e, após o casamento e pagamento do lobolo, este papel passa a ser desempenhado pelo marido. Isto torna a desigualdade o centro dos costumes sociais do país africano, já que o grande peso da tradição é também um problema para a aquisição de bens que mulheres divorciadas ou viúvas pretendem adquirir.

Desta forma, a protagonista é impossibilitada de se ver desvinculada de um corpo familiar, não se reconhecendo como um indivíduo separado dos papéis que devem ser desempenhados pelo seu gênero naquele círculo social. A narradora, que saiu da família do pai para a família do marido, procurará reestabelecer sua identidade e, no início da obra, irá descobrir no espelho um aliado para a percepção de si como indivíduo. Ao olhar para o reflexo, ela enxerga uma Rami mais jovem e alegre, e não se reconhece.

Jaques Lacan (1966), ao explicar o *Estádio do espelho*, descreve o momento da constituição do eu, da identidade e o momento em que o indivíduo consegue estabelecer a distinção entre o eu e o outro. O primeiro passo para a transgressão de Rami na obra é recuperar a sua identidade, e isto acontecerá não apenas no seu contato com este objeto, mas com diversos espelhos com os quais a protagonista pretende se identificar. Deste modo, o

²⁵ As expressões citadas traduzem-se, respectivamente, por: “Bem vinda a água”, “Que entre dinheiro” e “Bem vindo o gado”.

espelho servirá como uma alavanca para incitá-la a encontrar-se, e para isto ela buscará também por outras formas de interação social.

O estágio do espelho lacaniano consiste em um elemento crucial para as relações humanas, pois é o momento em que o indivíduo estabelece a demarcação do seu corpo individual. Este instante ocorre na relação entre o organismo (*Innenwelt*) e sua realidade (*Umwelt*), ou seja, diferente do que se acredita, a constituição do Eu não se dá puramente em um estágio biológico, mas psíquico, pois não é a biologia a responsável pela sensação de identidade que desenvolvemos.

Lacan determina que esse estágio se estabelece em três instantes no filhote humano. No primeiro, a criança não consegue distinguir o espelho como um objeto separado dos outros que compõem o meio em que vive. Já no segundo, da mesma forma como o animal não humano, o bebê observa algo diferenciado que surge no reflexo do espelho, mas ainda não se reconhece como indivíduo e passa a acreditar que se trata do outro – uma outra criança que está ali. Por fim, o reconhecimento se dará no terceiro instante:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á, pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1966, p.97).

Este contato com o espelho causa na criança a admiração do que vem a ser o seu Eu ideal, que inaugurará a sua relação com o outro. O júbilo, ou a “marca da conquista”, acontece quando a criança, ao observar o seu reflexo, reconhece-se. A seguir, ela procurará a aprovação no espaço que a cerca “fora do espelho”. Como exemplo, Lacan cita a possibilidade dela buscar afirmação nos olhos de um adulto próximo, procurando a verificação de que este também notou que ela está se vendo pela primeira vez, como se pedisse uma confirmação. A seguir, a criança se voltará ao espelho se reconhecendo como indivíduo pela primeira vez. Ressaltando que reconhecimento individual vem de fora do espelho, é na troca de olhares entre a criança e o adulto, na obtenção de um aval, que ele se dará.

No capítulo vinte e três, a esposa mais nova de Tony (Mauá), ressaltando as diferenças entre norte e sul, afirma que Rami, por ainda desconhecer técnicas de sensualidade da região norte, ainda não pode ser vista como mulher: “Amar significa fazer uma viagem no interior de ti mesma e tu nunca fizeste nenhuma” (CHIZIANE, 2003, p. 180).

Uma nova ação psíquica para o reconhecimento ainda é necessária para Rami, e deve ser uma ação que venha ao encontro do seu reflexo no espelho. Isto é o que ocorre com a protagonista, ao procurar novas fontes de conhecimento e de confirmação de sua individualidade: ela percorre os rastros como a criança percorre a sala em busca do olhar do adulto.

A compreensão do estágio do espelho vai além de uma fase bem delimitada do desenvolvimento infantil, já que atravessa toda a vida do sujeito, pois trata da relação consigo e com o outro. Ou seja, é através das experiências (que funcionariam como novos espelhos) que o indivíduo (adulto ou não) desenvolverá sua identidade. Deste modo, tudo aquilo que é capaz de lhe devolver a sua imagem cooperará para a construção de si como indivíduo. É como Guimarães Rosa escreve: “O espelho, *são muitos*, captando-lhe as feições; todos refletem-lhe o rosto, e o senhor crê-se com aspecto próprio e praticamente imudado, do qual lhe dão imagem fiel” (ROSA, 1967, p. 437 - grifo nosso).

Através destes muitos espelhos, Rami constituirá a sua imagem e se reconhecerá como parte do feminino de seu país. Assim, o espelho é o início da subjetividade humana, pois o corpo próprio é o símbolo da presença do sujeito no mundo. Além disso, na relação do sujeito consigo mesmo como um outro é que ele buscará o estatuto de sujeito social. Portanto, o momento em que se conclui o estágio do espelho dá início à situação que relaciona o Eu com situações sociais.

O espelho de Rami – o objeto – terá duas funções na obra, sendo a primeira mostrar à protagonista, na mesma ótica de Lacan, que ela existe como indivíduo, independente do marido ou de seus familiares. A segunda seria mostrar para a narradora que o reflexo que ela vê é um indivíduo diferente daquele que ela imagina ser, ou seja, aqui não é o indivíduo que se reflete, pois, dentro do universo ficcional, o espelho tem a possibilidade de desenvolver uma vida própria.

Conforme a pesquisa de Cândido Rafael Mendes da Silva (2013), este objeto acaba se modificando conforme o humor da protagonista da obra, revela o psicológico ferido e abandonado de Rami e marca, a cada aparição, um ponto de partida para o desenrolar da narrativa: “No romance, o primeiro contato com o objeto especular é marcado por um diálogo que pode ser interpretado como a descoberta de sua própria consciência, que estava adormecida pela ausência de reflexão sobre sua identidade feminina” (SILVA, 2013, p.109).

Silva (2013) destaca ainda que os diálogos de Rami com o espelho chegam a incomodar o leitor com apontamentos e questionamentos acerca de si. O pesquisador compara o primeiro contato da protagonista com seu reflexo à mesma sensação que temos ao entrar em

uma sala repleta de espelhos deformados, em que as imagens não correspondem fielmente à nossa. Essa situação deixa Rami desconcertada e incrédula diante da imagem que vê refletida. Mais jovem e alegre, o reflexo pergunta se a protagonista é cega e não reconhece mais a gêmea de si.

O vocativo “Gêmea minha” (sic) transmite a ideia de descoberta e duplicidade do observador. Gêmeos não são a mesma pessoa, sendo semelhantes apenas na forma física, o que faz da imagem vista por Rami não condizente com a imagem que tem de si própria. O reflexo no espelho é a sua identidade, separada do núcleo familiar e despida da dependência masculina, é a identidade que ela procurará reviver durante a obra. É por este motivo que, antes do diálogo com o espelho, a protagonista afirma estar perdida em si:

Fecho os olhos e escalo o monte para dentro de mim. Procuo-me. Não me encontro. Em cada canto do meu ser encontro apenas a imagem dele. Solto um suspiro e só me sai o nome dele. Deço até o âmago do meu coração e o que é que eu encontro? Só ele. Tenho por ele um amor puro e perfeito, será que ele não vê? (CHIZIANE, 2004, p.14)

Silva (2013) explica que os diálogos entre Rami e o objeto revelam uma trágica dependência da protagonista em relação ao marido. Esta ação é fruto da sociedade patriarcal em que vive, que dá a “posse” da mulher ao pai e, depois de pago o valor do lobolo, ao marido. Esta situação faz com que a mulher não se sinta nunca dona de si, vendo-se apenas como um membro familiar sem individualidade. É por este motivo que, nos instantes iniciais da obra, Rami não acredita na existência de um lar sem a presença masculina e, ao olhar para si, a narradora se dá conta de que não se vê mais, pois o marido parece ocupar todos os espaços internos e externos que antes pertenciam a ela. Ora, se Tony não está mais presente (já que possui outras esposas), e tudo que Rami enxerga dentro dela é ele, onde está a protagonista?

A narradora da história de Chiziane sente agora a necessidade de se encontrar e se reconhecer e para isso, procurará caminhar sobre os rastros da ancestralidade feminina de seu país. Em seu estudo acerca das memórias individual e coletiva, a pesquisadora Zilá Bernd (2013) explica a memória como essencial no que concerne às questões ligadas ao identitário; ou seja, ao afirmar-se como indivíduo e trabalhar a identidade individual e nacional, é necessário conhecer a trajetória de seus ancestrais ou os mitos, lendas e narrativas da comunidade em que está inserido. A autora trabalha, em sua pesquisa, com a concepção de memória como processo, agindo em constante movimento de construção e desconstrução:

Como processo, a memória não é, portanto, um objetivo a ser atingido, nem uma totalidade a ser alcançada, mas algo que se persegue que se atinge sempre de forma fragmentária, inacabada, algo que se situa em um espaço intervalar entre memória e esquecimento (BERND, 2013, p.26).

Nesta ótica, Bernd explora o campo do esquecimento e explica que a memória não está em oposição binária a ele, já que o mesmo acaba se tornando uma necessidade para que a memória opere. Dessa forma, “por mais contraditório que possa parecer, para lembrar é preciso esquecer, é preciso que a lembrança se atualize em percepção” (BERND, 2013, p.26).

É no ato de reconhecer-se que a protagonista de Chiziane começa a dar seus primeiros passos em direção aos rastros que trarão à tona o passado ancestral das mulheres de sua terra. O reconhecimento acarretará a transgressão de Rami e despertará o desejo pela mudança de status de sua família polígama.

Além disso, Bernd (2013), quando esteve perscrutando os vestígios que as literaturas das Américas utilizaram para participar da reconstituição de histórias a partir dos detritos, explica que alguns dos fragmentos que permaneceram nas memórias individuais e coletivas foram classificados de acordo com estratégias diferentes, estando, deste modo, em um “entre-lugar de memória” ((BERND, 2013, p.18) que criará novas estéticas, partindo de vestígios culturais. Assim, a protagonista de *Niketche: uma história de poligamia* (2004) realiza uma busca para reconstituir a sua identidade e a história das mulheres de seu país silenciadas pelo sistema patriarcal e pelo colonialismo.

Os diálogos com o reflexo tornam-se cruciais para iniciar as mudanças na narradora e, conseqüentemente, na trama da obra. Além disso, a humanização do espelho de Rami é também uma técnica da autora para expor os primeiros questionamentos despertados na personagem. O espelho de Rami torna-se, na mesma ótica de Jacques Derrida (2002), uma forma de psique [psyché], pois não só a reflete, como se torna seu principal veículo para os questionamentos e para a constituição de sua identidade – da mesma maneira como partem os questionamentos de Derrida ao se ver nu diante dos olhos de um gato:

Que animal? O outro.

Frequentemente me pergunto, para ver, que sou eu – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo, os olhos de um gato, tenho dificuldade sim, dificuldade de vencer um incômodo (DERRIDA, 2002, p.17).

Na citação acima, o pensador parece reconhecer o outro em um primeiro instante e explica a dificuldade em reprimir um movimento de pudor, de calar em si um protesto contra a indecência e o mal-estar existente ao se encontrar nu diante de um animal – o gato – com o

sexo exposto. Na obra, o gato observa, sem se mexer, apenas para vê-lo nu. Existe, portanto, um mal estar de um animal nu diante de outro animal, o que o autor chama de animal-estar; a experiência de um mal estar em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar do gato – o animal, o outro. O incômodo da nudez se dá pela consciência da própria nudez; é o ver-se nu, consciência que o animal não possui, mas o ser humano, animal que é, sim. Rami demonstra desconforto ao ver-se despida diante do espelho:

Tenho um medo terrível de me apresentar diante do meu espelho, mas vou. Preciso. Quero ver a nudez do meu corpo. Será que me vai assustar? Quero também ver a nudez da minha alma. Lanço um olhar ao espelho que me repreende: será mesmo por amor que chegaste a este ponto? E que tipo de amor é este que te rouba a dignidade e a vergonha a ponto de mostrar o teu nu diante das tuas rivais? Escondo meus olhos do espelho. Cobre-me de indecência esse amor, a ponto de me deixar arrastar por atos tão indecorosos. Que mulher sou eu que não se estima? Que pessoa sou eu, que pisa a vergonha e o ciúme, transformando o meu corpo num objeto de vingança? Deus meu, tira-me desta farsa, desta hipocrisia, desta maldade disfarçada! (CHIZIANE, 2004, p.149-150).

Ao ver-se nua, despida das máscaras sociais, a protagonista se mobiliza. O reflexo no espelho dela é o outro, este gêmeo de si que lhe causa mal estar por se encontrar sozinho e desvinculado de seus núcleos familiares é a sua identidade e seu verdadeiro eu desmembrado da família. Além disso, em *O animal que logo sou*, Derrida faz reflexões em relação à nudez, nomenclatura e negação, assim como trata das relações entre o animal e o humano. No mais, as questões relacionadas ao Eu, ditadas pelo filósofo, consistem também em uma reflexão acerca dos rastros deixados pelo indivíduo, que precisará, agora, segui-los para encontrar-se. O pensador ressalta ainda que apenas o ser humano poderá dispor ou não de seu rastro para deixá-lo perder-se ou apagar-se, ou seja, o animal é incapaz de apagar seus rastros – esta é uma característica especificamente humana.

Conforme a pesquisa de Silva (2013), o espelho evocado por Rami funciona como “impulsionador da descoberta das múltiplas identidades femininas da personagem” (SILVA, 2013, p.109). Assim, a descoberta é realizada através de questionamentos que a protagonista dirige ao reflexo no espelho. Silva (2013) explica que a relação entre Rami e o objeto que a reflete leva o leitor a recordar o clássico infantil em que a rainha, vaidosa e insegura sobre sua aparência, indaga o espelho esperando por respostas positivas. O espelho de Rami não alimenta a sua insegurança: ao contrário do espelho da rainha de Branca de Neve, ele questiona o patriarcado e aponta que a culpa pela situação da protagonista não é das amantes:

– Oh, espelho meu, o que achas de mim? Devo renovar-me?

- Renova-te, sim. Mas antes, procura uma vassoura e varre o lixo que tens dentro do peito. Varre a loucura da mente, varre, varre tudo. Liberta-te. Só assim viverás a felicidade que mereces.
 - Diz-me, espelho meu: onde foi que eu errei? Serei feliz algum dia, com essas mulheres à volta do meu marido?
 - Pensa bem, amiga minha: serão as outras mulheres as culpadas desta situação? Serão os homens inocentes?
 - Abandono o espelho que distrai a minha atenção com reflexões inúteis.
 - Hoje vou à primeira aula de amor de toda a minha vida.
- (CHIZIANE, 2004, p. 33).

Após esta passagem, a narradora começa a renovar-se. Encerrado o diálogo com o espelho, ela vai ao encontro de sua primeira aula com uma professora Macua, da região norte do país. O contato com a professora é, para Rami, o segundo passo para se reconhecer; é o seu segundo contato na procura pela identidade, pois as aulas de amor farão com que deixe de estar cega para as opressões causadas pelo patriarcado.

Neste instante da obra, reconhecemos uma mudança na personagem a partir de seu encontro com a professora Macua, quando se dará seu primeiro contato com a ancestralidade feminina moçambicana. Nessas aulas, professora e aluna discutem as diferenças entre as mulheres de norte a sul do país e ressaltam que a sensualidade depende, especificamente, da esfera cultural na qual as mulheres estão inseridas. Em sua criação, Rami foi obrigada a seguir os modelos ocidentais de feminilidade, portanto, o feminino das outras regiões de Moçambique são um mistério para ela:

- Frequentaste os ritos de iniciação? – Pergunta a conselheira.
 - Não – explico – o meu pai é um cristão ferrenho, de resto a pressão do regime colonial foi muito mais forte no sul do que no norte.
 - Significa que até essa idade ninguém te falou nada?
 - Frequentei outras escolas – expliquei.
 - Refiro-me às escolas de amor e vida.
 - Nunca frequentei nenhuma.
 - És mesmo criança, ainda não és mulher.
- (CHIZIANE, 2003, p.37).

Os diálogos com a conselheira também mostram a Rami que grandes passos ainda precisam ser dados para reatar os laços com sua ancestralidade. A mãe da protagonista parece manter ainda ligações com o passado ancestral de seu país, porém, seu pai, assimilado aos costumes europeus, fez com que a filha fosse criada de forma ocidentalizada, prevalecendo na sua criação os costumes que não se encaixam com os das tradições de sua terra.

Após este encontro, a protagonista aparecerá agora de forma mais questionadora e reflexiva, transitando para um amadurecimento que não trará benefícios apenas para si, mas também para as outras mulheres enganadas por Tony:

O medo de perder o Tony afasta-se momentaneamente. Estas aulas encaixam na minha esperança como um manto de veludo. Sinto uma enorme venda a descolar-se dos meus olhos, enquanto pequenos segredos preenchem a minha alma como gotas de orvalho. Esta mulher é para mim a estrela de alva. Estou a renascer, a crescer, a rejuvenescer. A sua voz penetra-me como o gorgear da água das fontes. Ela é a brisa (CHIZIANE, 2003, p. 42).

Demonstrando disposição para novas descobertas e aprendizados, a protagonista se abrirá para um novo universo. No excerto acima, vemos o primeiro contato com o olhar do outro. Assim como a criança do exemplo lacaniano, Rami vê na professora Macua a sua primeira confirmação de si como indivíduo separado do clã patriarcal. A protagonista já não é mais a mesma que acreditava na constituição de um lar apenas com um homem. Agora, aparecerão reflexões mais frequentes em relação à prepotência masculina. Observa que o contato dela com a vivência de outras mulheres e outras experiências femininas diferentes da sua têm refletido em sua nova personalidade e identidade, fazendo com que não feche mais os olhos ou se submeta às imposições do sistema patriarcal.

A moçambicana Valuarda Monjane (2009), ao levantar questionamentos sobre o papel da mulher na sociedade moçambicana, resalta a falta de estímulo pela qual passam as garotas de seu país quando decidem ter sua liberdade financeira, já que os pais acreditam na possibilidade de realizarem isso através do casamento. Assim, o matrimônio, para a mulher moçambicana, vai além da junção de um homem com uma mulher: trata da possibilidade de mudar seu status financeiro. Paulina Chiziane expõe que: “À mulher não são permitidos sonhos nem desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos” (CHIZIANE, 2013, p.8). Ou seja, garotas são ensinadas e estimuladas a serem submissas e obedientes, recebendo como “recompensa” o casamento.

Rami, após suas aulas com a conselheira Macua, passará a enxergar de maneira mais clara a submissão das mulheres de seu país. Além disso, agora, a protagonista de *Niketche: uma história de poligamia* (2004) não se submeterá à ocidentalização dos costumes moçambicanos, redescobrando-se, conhecendo e aceitando a ancestralidade feminina de seu país.

Retomando a passagem em que nos é apresentada a professora Macua, observamos que esta mulher parece conhecer profundamente todos os segredos e verdades do universo feminino de Moçambique. Ao comparar a professora com a rainha Sabá, Rami faz a ressalva de que os livros apresentam uma Sabá de corpo europeizado, magro e sem curvas, diferente das verdadeiras rainhas africanas, gordas e bem abastecidas no amor e na comida. É a

primeira vez em que a vemos comparar colonizador e colonizado na obra – estas reflexões aparecerão com mais intensidade e recorrência depois do contato com a professora.

Vale a ressalva de que, nesta produção de Chiziane, a autora não trata de questões feministas, mas femininas e culturais. Portanto, o que se discute em *Niketche: uma história de poligamia* (2004) é a maneira de usar a cultura que favorece o homem, invertendo-a a favor da mulher:

– Não é possível! No sul também é assim. Essa tradição devia ser combatida.
 – Desafiar? Mudar? Para quê? Cá por mim devia ser mantida, porque é uma boa isca. Um homem vence-se pela sua gula. Se queres fazer magia de amor, faça-a naquilo que eles mais gostam. A moela.
 Sobe-me aos lábios um sorriso irônico. Em matéria de comida, não dá norte nem sul. Todos os homens são gulosos e inventam mitos só nas carnes, peixes e ovos. Não há mitos de couve nem de alfaces. Por vezes aparecem mitos de feijão e de arroz, culturas que produzem dinheiro. Os homens são todos iguais. Rimo-nos com gosto. (CHIZIANE, 2004, p. 43-44).

Na citação acima, as personagens conversam sobre a moela da galinha, que nunca deve ser comida pela mulher, conforme manda a tradição, já que se acredita que uma esposa que come a moela da galinha e não a entrega ao marido é desrespeitosa e desobediente.

É improvável afirmar que a mulher é subordinada ao homem e que isso não tem a ver com a sua cultura, conforme explica Judith Butler (2015), em *Problemas de gênero*, ao tratar da impossibilidade da existência de qualquer indivíduo fora dos termos de gênero. Por outro lado, Chimamanda N. Adichie (2012) nos lembra que a cultura está sempre em movimentação e transformação, e que: “A cultura não faz as pessoas. As pessoas fazem a cultura. Se uma humanidade inteira de mulheres não faz parte da nossa cultura, então temos que mudar nossa cultura” (ADICHIE, 2012, p.14).

Ao reclamar pela participação feminina na cultura nigeriana, Chimamanda coloca em questão pontos como a voz feminina que é velada quando se trata de tomar decisões dentro das famílias. A escritora explica que a desigualdade entre gêneros, no seu país, faz com que muitas culturas se percam, pois os homens são os encarregados de transmitirem os costumes e devem ser os líderes de diversas cerimônias. Porém, atualmente, muitos perderam o interesse nas questões ligadas ao imaginário do país e ainda proíbem mulheres de tomarem a liderança, impedindo a transmissão dos saberes para novas gerações. Diferente do que acontece na Nigéria, em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), as mulheres ficam responsáveis pelas transmissões orais e é através dos ensinamentos delas que Rami irá remodelar sua identidade.

Além disso, as culturas que sobreviveram ao colonialismo e ainda mantiveram seus rituais são julgadas como imorais ou “pecaminosas” por aqueles que já assimilaram a cultura europeia. Isso acontece porque alguns valores acabam por ser comprometidos com formas dominantes de reprodução cultural. Os tabus europeus em relação ao corpo feminino, por exemplo, fazem com que as próprias mulheres se reprimam. Se tomarmos como referência os escritos de Gênesis na Bíblia sagrada, observamos que a mulher, representada metaforicamente por Eva, é culpada por Adão pela disseminação do pecado original.

A oralidade parece ser de suma importância para Paulina Chiziane, portanto, todos os contatos estabelecidos pela protagonista de Chiziane se manifestam através da sabedoria oral e são transmitidos por mulheres. Rami vai se redesenhando e se redescobrendo após o encontro com a professora Macua. Chiziane usa metáforas que comparam a mulher e o homem à natureza e aos animais, respectivamente, criando um cenário que irá constituir a nova identidade feminina da protagonista:

O vermelho atrai os búfalos, os touros. A fruta madura atrai a fome e a cobiça de todos os pássaros. As flores atraem todos os olhos humanos. O segredo da sedução reside na cor. Imita a natureza e veste-te de flor, para atrair todos os olhos e despertar os desejos escondidos (CHIZIANE, 2003, p. 41).

Na fala da professora no excerto citado, vemos a mulher como guardiã e transmissora da cultura ancestral. Nessas aulas, ficam claras também algumas das distinções existentes entre norte e sul, especialmente em relação ao universo feminino dessas duas regiões.

Retomando a história moçambicana, cabe lembrar que durante o período colonial houve uma preocupação maior com a ocupação do norte moçambicano, e o processo escravista – marcado por perseguições e destruições de etnias africanas – se agravou primeiramente na região nortenha. Já o sul do país teve uma colonização voltada para a assimilação dos africanos da região, ainda que prevaleçam muitas das culturas que os colonizadores tentaram apagar. Assim, criada no sul do país, a protagonista também perde boa parte dos laços com sua herança moçambicana.

Cabe lembrar que dentre as esposas de Tony, Rami e Julieta são sulistas, enquanto Luíza é da região central do país e Saly e Mauá são nortenhas. Por isso, as mulheres do proveniente de culturas matrilineares não estão habituadas à prática do lobolo – costume proveniente do sul – e as outras duas criticam os ritos de iniciação femininos praticados pelas mulheres nortenhas.

De acordo com Leite (2003), a protagonista vai além da defesa dos valores tradicionais, pois ela estabelece regras bem precisas quanto à prática da poligamia e permite um equilíbrio social, por isso, “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” (LEITE, 2003, p.77). Nesta ótica, as diferenças de valores culturais entre as regiões, como a iniciação sexual e a tomada de consciência do erotismo das mulheres nortenhas, devem ser formas úteis de conhecimento para unir norte e sul.

Dando continuidade ao diálogo entre a professora Macua e sua aluna Rami, é possível notar os rastros de algumas culturas nortenhas que Rami não manteve, mas agora busca compreender. É feita, portanto, uma interpretação crítica dos vestígios de algo que perdeu sua inteireza, mas que deixou traços, sinais e restos. Além disso, as comparações entre a cultura europeia e a moçambicana, no que diz respeito ao modo como ambas atingem a parcela feminina do país africano, deixam claros os tabus criados acerca do corpo feminino e as imposições de papéis sociais que a cultura europeia implantou nessas sociedades:

–E o que ensinava a tua família?
 –Falava-me da obediência, da maternidade.
 –E do amor sexual?
 –Nunca ninguém me disse nada.
 –Então não és mulher –diz-me com desdém – és ainda criança.
 Como queres tu ser feliz no casamento, se a vida a dois é feita de amor e sexo e nada te ensinaram sobre a matéria?
 Olhei-a com surpresa. De repente lembro-me de uma frase famosa
 – *Ninguém nasce mulher, torna-se mulher.* Onde terei eu ouvido essa frase?
 (CHIZIANE, 2004, p.35).

Além da professora nortenha, Rami irá colher informações com outras mulheres de sua família que ainda não são totalmente assimiladas aos costumes portugueses. A referência à conhecida filósofa e escritora francesa Simone de Beauvoir feita pela protagonista revela outro despontar de suas reflexões. Tomando como ponto de partida a fala da professora nortenha, podemos afirmar que, em Moçambique, já havia a noção de que a mulher nasce já com seus papéis sociais solidificados e ela se prepara para a vida a dois.

Judith Butler (2015) explica que “tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino” (BUTLER, 2015, p.29). Neste caso, a cultura acaba tornando-se o destino. O que Butler procura explorar em sua pesquisa é o fato de a cultura relevante construir o gênero baseando-se em um conjunto de leis que levam em consideração tão somente a biologia.

No universo ficcional criado por Chiziane, as meninas nortenhas passam por diversos ritos de passagem que as preparam para viverem como mulheres. Ou seja, o gênero irá definir como essas meninas devem se comportar e os ritos de iniciação marcam esta passagem da infância para a vida adulta feminina, sem desprendê-las dos papéis socialmente constituídos para seu gênero.

A ideia de que o gênero é uma categoria construída, como já foi explorado por Beauvoir ao tratar das mulheres em *O segundo sexo* (1949), faz com que levemos em conta que embora o indivíduo “torne-se mulher”, isto ocorre sob uma compulsão cultural que o leva a fazer tal escolha. Ampliando a leitura de Butler, ela faz a consideração de que o tornar-se mulher é porque, de fato, as mulheres e sua identidade estão sempre em construção. Ou seja, não há um papel determinado que ao cumpri-lo tudo se resolve. Conforme a filósofa americana, a mulher se torna a cada dia de acordo com suas escolhas. Além disso, Butler explica a impossibilidade de recorrer ao corpo (já interpretado por meio de significados culturais) para apresentar uma definição de gênero.

Chimamanda Ngozi Adichie (2012) também questiona sobre homens parecerem não notar a existência dos problemas de gênero, já que acreditam na igualdade social entre homens e mulheres, levando em conta as mudanças que ocorreram até agora na sociedade. A autora ressalta ainda que gênero e classe são coisas distintas, portanto, um homem pobre ainda possui o privilégio de ser homem. Assim, há questões particulares que acontecem com mulheres apenas por serem mulheres.

Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), Paulina Chiziane mostra como isso ocorre à maneira moçambicana, ilustrando o costume de não darem os melhores pedaços de galinha para as mulheres, deixando-os apenas aos homens, e fazendo-as acreditar que é desrespeitoso uma mulher comer a moela, o peito ou as coxas da ave, criando uma tradição para justificar a submissão feminina.

A figura da tia de Rami também reforça um pouco mais o contato desta com a cultura feminina de Moçambique – é o seu terceiro contato com uma sabedoria que reforçará o seu Eu, promovendo a identificação com o outro. Tia Maria foi a vigésima quinta esposa de um rei, prometida em casamento antes mesmo de seu nascimento como forma de pagar uma dívida do pai. Através das memórias que esta mulher transmite para Rami, é que será possível para a protagonista formular uma opinião sobre a poligamia e, principalmente, sobre o

trabalho mútuo entre as mulheres para vencer um sistema em que são dominadas pelos homens²⁶.

Rami aprende com sua tia Maria que o homem polígamo é partilha em alguns lugares do mundo. Esta personagem a convence de que este tipo de matrimônio tem vantagens quando as mulheres estão unidas, pois quando se ajudam como irmãs, o sistema patriarcal fica enfraquecido. É nesta conversa também que a narradora vê no casamento uma forma de contrato e moeda de troca e percebe que enquanto não legalizar a situação das outras esposas, todas elas passarão fome e carecerão de sustento para seus filhos, pois não possuem nenhum certificado escrito – no modelo ocidental – de que já constituíram famílias com Tony.

Portanto, as mulheres desta obra de Chiziane, já antes comparadas com a natureza, são como as águas de um rio: elas não tiram as pedras de seus caminhos, mas encontram formas de contorná-las. Ou seja, não desejam acabar com os costumes moçambicanos que desfavorecem a mulher, mas os invertem a favor do feminino. É por este motivo que, no diálogo entre a professora Macua e Rami, ambas falam que a tradição da moela pode ser usada a favor das mulheres, jogando o feitiço contra o próprio feiticeiro. É também por isso que Rami legaliza a situação das esposas de Tony e o obriga a pagar o lobolo de todas. Ao fazer isso, ela tira dele a liberdade de visitar as mulheres apenas quando convém a ele e estabelece regras, fazendo com que todas tenham assistência e que os filhos sejam visitados e vejam o pai regularmente.

Mais uma vez em busca de identificação, Rami fará uma visita à sua mãe. Neste momento, ela desenvolve reflexões que envolvem a opressão sofrida pelas mulheres moçambicanas desde muito antes do seu tempo:

Mães, mulheres. Invisíveis, mas presentes. Sopro de silêncio que dá luz ao mundo. Estrelas brilhando no céu, ofuscadas por nuvens malditas. Almas sofrendo na sombra do céu. O baú lacrado, escondido neste velho coração, hoje, abriu-se um pouco, para revelar o canto das gerações. Mulheres de ontem, de hoje e de amanhã, cantando a mesma sinfonia, sem esperança de mudanças (CHIZIANE, 2004, p. 101).

É depois de ouvir as sabedorias transmitidas pelas mulheres mais velhas que ela decide legalizar a situação das esposas de Tony. As histórias da professora, de sua tia Maria e de sua mãe a auxiliarão para formar uma nova identidade. Além disso, as conversas com outras mulheres do mercado lhe trarão novas experiências femininas para auxiliá-la em sua jornada em busca de uma identidade.

²⁶ É explicado, neste momento da obra, que as esposas entravam em consenso e controlavam a situação da família polígama. O rei não podia deixar de visitar nenhuma das esposas, e realizava escalas e dava assistência para que nenhuma delas passasse por necessidades.

Com a conselheira, ela aprenderá sobre as diferenças culturais que tornam o sensual variável de acordo com o cultural. Com as histórias de sua mãe, ela aprenderá sobre o passado de sofrimento das mulheres de seu país. Já com sua tia Maria, ela aprenderá sobre o sentimento de partilha e cooperação que deve haver entre as mulheres para que se tornem mais fortes contra o patriarcado. Assim, ao retomar seu diálogo com o espelho, o objeto, que representa seu verdadeiro eu desmembrado do clã familiar, mostra a sabedoria proveniente dos novos conhecimentos adquiridos. Quando Tony exige o divórcio de Rami, por exemplo, ela pedirá conselhos ao reflexo que não responderá de maneira pacífica:

- Espelho meu, sou uma bilha de barro fendida no meio e já não retenho água. Sou sapato gasto no meio da sola que já não serve para marcha nenhuma. Sou uma falhada. Sou uma frustrada. Uma mulher abandonada por incompetência conjugal. Uma velha. Um trapo. Um traste.
- Mas o mundo não começa contigo, gémea de mim. Não termina contigo. Há neste mundo mulheres sofrendo muito mais do que tu. Se o divórcio se consumir é porque estava escrito no livro da vida que tu e o Tony não morreriam juntos. Esta imagem é minha certeza, o meu subconsciente, resgatando ditados e saberes mais escondidos na memória (CHIZIANE, 2004, p. 172).

Nota-se pela passagem citada que o espelho agora refletirá os aprendizados adquiridos pela protagonista, como a consciência de que existem muitas outras mulheres já divorciadas e que passaram por sofrimentos piores ou semelhantes aos seus. Ao final da citação, ela afirma: “Esta imagem é minha certeza, o meu subconsciente resgatando ditados e saberes mais escondidos na memória” (CHIZIANE, 2004, p. 172). Isto quer dizer que Rami, após seu contato com as histórias de mulheres mais velhas ou mais novas que ela, torna-se uma pessoa que não mais se acovarda com as ameaças do patriarcado e não fechará os olhos para o sofrimento das outras mulheres de seu país.

Embora não se trate de uma obra feminista (como a própria Paulina Chiziane dita), o fato de Rami agora enxergar os acontecimentos que assolam as mulheres de Moçambique e reconhecer que não é a única vítima do machismo, torna seu discurso uma forma de não aceitar o que dita o patriarcado.

A nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2012) aponta as dificuldades de ser uma mulher africana que se considera feminista. A autora relata, em *Devemos todos ser feministas* (2012), o exemplo de uma professora universitária que lhe alertou sobre os perigos de se auto afirmar como defensora dos direitos iguais entre gêneros, explicando-lhe que ao ser considerada feminista, deveria, certamente, ter sido corrompida pelos livros ocidentais, já que ser feminista era considerado antiafricano. Ou seja, ir contra os costumes da terra é antiafricano e, se a tradição dita que mulheres devem ser submissas e obedientes, ao se

rebelarem e exigirem direitos iguais aos dos homens, é como se renegassem suas origens. Por isso, as personagens de Chiziane não enfrentam diretamente o patriarcado, elas o contornam e invertem a tradição a favor do feminino.

Além disso, as muitas vozes de mulheres silenciadas que aparecem no capítulo dezesseis ganharão visibilidade através da narração de Rami. Paulina Chiziane admite, em entrevista à Maria Geralda de Miranda (2015), que a maioria de suas personagens são reinventadas, ou seja, são mulheres reais que lhes contaram suas histórias e ganharam visibilidade através de sua escrita, mesmo que de forma ficcional:

Eu decidi ir com a Lu para a venda de roupas. Vendemos no mercado da esquina, onde há grande clientela. Este mercado está cheio de mulheres, todas elas falando alto, gritando, na caça dos clientes. Quando o movimento declina, as mulheres sentam-se em roda, comem a refeição do dia e falam de amor. Um amor transformado em ódio, em raiva, em desespero, em trauma. Fui violada sexualmente aos oito anos pelo meu padrasto, diz uma. O teu caso foi melhor que o meu. Eu fui violada aos dez anos pelo meu verdadeiro pai. Ganhei infecções e perdi o útero. Não tenho filhos, não posso ter. Eu casei-me, diz outra. Fui feliz e tive três filhos. Um dia, meu marido saiu do país à busca de trabalho e não voltou mais. Eu levava muita pancada, diz a outra. Ele trancava-me no quarto com os meus filhos e dormia com outras no quarto do lado. Fui violada por cinco anos durante a guerra civil, diz a outra. Este filho bonito que tenho nas costas nem sei de quem é. Cada vez que olho para esta pobre criatura, recordo-me daquele momento horrível em que pensava que ia morrer (CHIZIANE, 2004, p.119).

As vozes dessas mulheres representam pequenos rastros deixados pelo patriarcado na sociedade feminina de Moçambique. Além disso, não podemos deixar de fazer referência à Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010). A filósofa explica que pouco espaço é dado ao subalterno para exercer seu poder de fala, e esse local de posicionamento torna-se ainda mais restrito quando se trata do feminino.

Além disso, evidentemente, se estivermos levando em conta uma mulher pobre, negra e africana, o envolvimento com a questão da subalternidade torna-se mais profundo, já que a condição feminina está relacionada à questão econômica, social e cultural. Portanto, no excerto citado, a voz feminina é re-presentada por Paulina, que cede espaço em sua obra para que se façam audíveis as histórias antes menosprezadas.

Conforme Spivak esclarece, existe uma diferença entre os termos representação e re-presentação; a pensadora explica que a representação como “falar por” ocorre no discurso da política, diferente da re-presentação que consiste na ação de presentificar a fala do oprimido, como aparece na filosofia e nas artes.

Considerando os pensamentos de Gayatri Spivak e relacionando-os com a obra de Chiziane, observamos que esta segunda, como mulher nascida e criada no campo que teve de

aprender e assimilar a cultura europeia para obter visibilidade, passou a fazer parte de um cenário de escritores que re-presenta o subalterno em suas produções. É importante salientar que Chiziane não está “falando pelo” subalterno, mas presentificando o seu discurso de maneira que possa agora obter visibilidade.

A situação da viúva moçambicana, por exemplo, é bastante problemática no país. Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), a protagonista sabe que o marido se finge de morto, e mesmo assim é obrigada a passar por todo o ritual de purificação que as viúvas devem passar. De acordo com a tradição, a mulher que perde o marido não tem qualquer direito aos filhos que teve com ele ou aos seus bens materiais. Além disso, a família do falecido raramente aceita que ela procure por outro companheiro e, se foi loboçada, pode passar a ser tratada como empregada da família.

O domínio masculino contínuo na sociedade patriarcal faz com que homens sejam sempre acobertados pela tradição. No caso moçambicano, se uma mulher torna-se viúva, perde tudo o que tem; se um homem perde a esposa, ele tem liberdade para procurar por outra. Assim, no romance aqui analisado, vemos que Tony, o marido, é acobertado pelos costumes sociais moçambicana que beneficia o masculino e culpabiliza a mulher pelos desastres que ocorrem no mundo. Em *Eu, mulher* (2013), Chiziane faz uma reflexão acerca do pecado original e da origem da inferiorização feminina e da geração das ideias que persistem em afirmar que o corpo feminino é o culpado pelos desastres que acontecem no planeta:

Nas religiões bantu, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes (CHIZIANE, 2013, p.6).

Ou seja, não é apenas o Ocidente que inferioriza a mulher, utilizando o cristianismo como respaldo: diversas mitologias servem ainda como máscaras para acobertar o domínio masculino sobre a mulher. Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), por exemplo, no instante em que Tony reúne sua família com as famílias das esposas para um conselho, ele reclama que elas não o tratam bem e se despiram juntas à sua frente. Vendo sua supremacia sendo atacada, o marido acredita que a nudez feminina lhe trará agora grandes desgraças.

O que chama a atenção neste momento da obra não é a ligação de Tony com as superstições do país, mas a maneira como toda a família se revolta contra as esposas do polígamo, ressaltando que a culpa dos pecados do mundo é feminino. Com isso, Tony será inocentado por suas ausências e por procurar por mais mulheres além das suas esposas:

A tensão do Tony liberta-se miraculosamente. Porque toda a gente lhe dá razão e condolências antecipadas pela sucessão de azares que ainda está por vir. Lança-nos um olhar de troça e de triunfo enquanto enxuga o rosto suado. Sente-se vingado. Acarinhado. Ah, Belzebu! Empréstame a tua forquilha e a tua face de cão para espantar esta multidão, este enxame de superstição, que está aqui a vomitar e a dizer cada palavrão (CHIZIANE, 2003, p. 155).

As acusações direcionam-se todas às esposas, que serão julgadas por não alimentarem bem o marido, não o servirem de joelhos e por ficarem nuas. Entretanto, fica claro que é o próprio marido que traçará o destino final nesta história, pois foi graças às suas ausências que as mulheres decidiram unificar suas forças e seus corpos; desta união resultaram o medo masculino e a força feminina.

Acovardado, o marido foge e se finge de morto; ele não suporta a pressão de suas mulheres estarem agora em um consenso e não brigarem mais entre elas para conquistar sua atenção. Quando brigavam, Tony optava por ficar apenas com a esposa mais nova e se esquecia das outras. Após a legalização de todos os casamentos, ele passa a ser obrigado a realizar escalas semanais nas casas das mulheres e o fato das esposas estarem no controle da situação o amedronta.

O motivo que leva todas as esposas se reunirem e ficarem despidas diante de Tony é a presença de uma suposta sexta amante que aparece na história: Eva. A nova amante amedronta as outras por possuir independência financeira, ser divorciada, ter a pele mais clara e ser estéril.

Quando Rami torna-se viúva, Eva é solidária, vai conversar com a primeira esposa e explica que é apenas uma amiga de Tony. Ironicamente, o nome que Chiziane dá para esta personagem é o mesmo da primeira mulher criada por Deus, de acordo com a tradição cristã. A primeira Eva do mundo foi aquela que pariu todas as outras e, esta Eva, veio para representar uma nova geração de mulheres: independentes, livres e que não foram criadas apenas para a procriação e o casamento.

Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), o marido de Rami, ao ver-se dominado pelas esposas, finge-se de morto e desaparece da trama. Neste instante da obra, um novo ritual moçambicano aparecerá: o *Kutchinga*. Após a morte do patriarca, os familiares de

Tony entram em sua casa e roubam os pertences da viúva, deixando-a sem nada. Depois disso, decidem como se realizará o *Kutchinga*, o momento em que o parente homem mais próximo do falecido herdará todas as suas esposas. O herdeiro das viúvas de Tony será Levy:

Estou serena, derramo uma lágrima apenas para não estragar a minha pose. Olho para o Levy com olhos gulosos. Ele será o meu purificador sexual, a decisão já foi tomada e ele acatou-a com prazer. Dentro de pouco tempo estarei nos seus braços, na cerimônia de *Kutchinga*. Serei viúva apenas por oito dias. Sou um pouco mais velha que ele, mas sinto que vai amar-me e muito, pois apesar desta idade e deste peso tenho muita doçura e muito charme. Daqui oito dias vou me despir. Dançar *Niketche* só pra ele, enquanto a esposa legítima morre de ciúmes lá fora. Vou pedir a *Mauá* para me iniciar nos passos desta dança, ah, que o tempo demora a passar! Deus queira que o Tony só regresse a casa depois desse acto consumado (CHIZIANE, 2004, p.221).

Após a cerimônia do *Kutchinga*, a viúva passará a viver na casa do homem por quem foi *tchingada*, já que deve permanecer na família do marido, pois seu lobolo foi pago por eles. Assim, ainda que procure formas de estar independente, Rami acaba se envolvendo novamente no círculo familiar do marido, pois está grávida de Levy. Portanto, ela ainda não concluiu o seu processo de individualização, pois ainda é um membro da mesma família à qual estava aprisionada no início da obra.

Por fim, ao romper com os tabus de sua criação cristã, a protagonista adentra seu Eu e chega a uma aproximação de consolidá-lo. Silva (2013) ressalta que Rami não consegue estabilidade familiar mesmo após abrir as várias portas da tradição, como o lobolo, os ritos de iniciação e a poligamia. Assim, ela busca reencontrar seu equilíbrio pessoal, tentando reestabelecer alianças familiares ou unindo-se às outras esposas de Tony. Rami se divide em cinco, na finalidade de fazer com que as culturas representadas por suas rivais façam parte de sua identidade. Entretanto, ela não consegue concluir este processo.

Na última página da obra, em seu diálogo final com o marido, Rami ressalta: “– Não te posso salvar. Tento salvar-te mas não consigo, não tenho forças, sou fraca, *não existo*, sou mulher. Os homens é que salvam as mulheres e não o contrário” (CHIZIANE, 2004, p. 333 – grifo meu). As alterações que ela procura realizar não chegam a ser suficientes para que mude seu percurso. A protagonista conseguiu se enxergar, mas reconhece que continua presa, pois caminha em direção à ancestralidade na finalidade de recompor sua dignidade de mulher e acaba sucumbindo e retornando para a mesma situação em que se encontrava no início da obra, tornando a sua trajetória cíclica.

2.3 Rastro e memória: a ancestralidade feminina revisitada

Quando analisamos a escrita feminina negra, devemos levar em conta que estas produções constroem pontes entre o passado e o presente, por transmitirem saberes e experiências femininas por gerações. De acordo com Heloísa Toller Gomes (2009), a palavra é usada por estas escritoras como utensílio de estética, fruição e autoconhecimento, produzindo uma literatura com denso conteúdo metafórico e construção ficcional que possui ainda vínculos com a realidade social.

Os pesquisadores Vecchi e Ribeiro (2012) explicam que a experiência coletiva e individual da guerra colonial portuguesa na África teve um registro de expressão narrativa e crítica, além de um registro estético nas mais variadas formas de arte, assim como na literatura. Posto isto, vale a relação com a pesquisa de Victor C. Ferkiss (1967), para quem há entre os moçambicanos a necessidade de conciliação entre o passado e o futuro da nação, assim como entre o tradicional e o moderno.

Além disso, em sociedades que presenciaram genocídios e guerras ou processos históricos que se caracterizaram pela destruição humana, como é o caso moçambicano, os fragmentos do passado serão importantes para a configuração de métodos de reconstrução social. Assim, conforme a explicação de Jaime Ginzburg (2012), a Teoria Literária criou argumentos que abrem caminhos para notar o estabelecimento de percepções confiáveis da memória, e sem a narrativa não haveria maneira de lidar de modo seguro com esse mecanismo:

Observar um rastro no chão, um bilhete de uma viagem feita no passado, uma fotografia, assim como contemplar um espaço em ruína, pode envolver o esforço de pensar na existência à luz das perdas: são situações em que um fragmento, um resto do que existiu pode ajudar a entender o passado de modo amplo e, mais do que isso, entender o tempo como processo, em que o resto é também imagem ambígua do que será o futuro. A politização da interpretação do conceito de rastro sugere seu entendimento como um termo de mediação (GINZBURG, 2012, p.109).

Levando em conta que o rastro sobrevive ao tempo, observa-se que um rastro pode encaminhar a proximidade da compreensão do passado. Isso acontecerá, principalmente, em sociedades que tiveram parte de sua cultura dizimada com a colonização. Assim, no caso moçambicano, a imposição dos costumes portugueses e a inferiorização à qual o sujeito europeu submeteu o africano fez com que muito da cultura moçambicana fosse, por ora, esquecido; mas ainda é possível enxergar alguns pequenos vestígios que restaram, especialmente nas zonas periféricas de Moçambique.

No que se refere ao conceito de rastros, em um estudo sobre Glissant, a pesquisadora brasileira Zilá Bernd (2013) explica que o caráter abrangente da recuperação dos traços, quase apagados pelos dominadores (no caso moçambicano, pelos colonizadores portugueses), pode estar nas manifestações artísticas apreciadas pela população – como o jazz, por exemplo.

O ponto que aqui nos interessa é o modo como estes rastros se manifestaram na arte literária do país, já que o pesquisador Francisco Noa (2006) esclarece as interações entre os mundos que a literatura moçambicana constitui e os mundos que a envolvem e de onde ela parte. Deste modo, acredita-se que o mundo ficcional representa um extenso conjunto de domínios diversos que acomoda os mais diferentes indivíduos possíveis. Portanto, na maioria das vezes escrita em língua portuguesa, a literatura do país tem como tema recorrente as guerras e os confrontos sociais e culturais. Com a independência moçambicana, escritores negros ou brancos passaram a reinventar Moçambique, uma Moçambique independente e livre da colonização.

Após a independência, o olhar redutor e machista dos colonos portugueses em relação às africanas acarretou o desenvolvimento da prostituição feminina nas colônias e, de acordo com Renata Díaz-Szmidt (2014),

Nos anos 40 do século XX, com o aparecimento do movimento do neorealismo, atravessado pela “negritude”, na literatura moçambicana começaram a estar em foco os temas ligados aos grupos marginais na sociedade colonial, sobretudo colonizados, operários, contratados, agricultores e prostitutas (SZMIDT, 2014, p.186).

Para que esta representatividade, enfim, viesse à tona, foi necessária uma longa caminhada sobre os rastros deixados pelo passado histórico, ainda que o colonizador português tenha pretendido acobertá-los. Assim, a busca por uma identidade própria via literatura decorre dos longos anos de submissão aos mandatos portugueses agravados por uma série de acontecimentos, como as guerras de libertação e civil.

No que diz respeito à prática literária moçambicana, a imagem do negro criada pelo colono europeu em sua literatura era marcada por um conteúdo estereotipado e inferiorizado. A literatura colonial descreve propriamente o colonizado a partir do olhar colonizador, partindo da ideia de que a carga cultural vinda da Europa é correta por ser “mais desenvolvida”. Nesses textos, os africanos são descritos como atrasados, sem cultura, sem governo ou religião.

O professor Francisco Noa (2009) expõe a existência do desconhecimento por parte da academia acerca do que seja a literatura colonial e ressalta: “Discutir o passado não é só para

saber o que aí aconteceu, nem para saber como ele influencia o presente, mas também o que ele é realmente, se está concluído, ou continua, sob diferentes formas” (NOA, 2009, p.60).

Nesta fase da literatura, refletiu-se um período de opressão e silenciamento. Há recorrência de personagens protagonistas brancos com “melhores” características estéticas, além da existência recorrente de autores portugueses com vivência africana que escrevem para um leitor português que jamais saiu da Europa. Com base nisso, sabe-se que o sujeito nativo das terras moçambicanas não teve oportunidade alguma para se pronunciar. Este fato se evidencia ao levarmos em conta a maioria das culturas nativas ágrafas e a força do sistema colonial da época: fatores como a fronteira entre essas culturas e a cor da pele cooperaram muito para que o colonizador português não procurasse compreender a cultura do outro.

Ainda que tenha surgido após a literatura colonial, a escrita de Chiziane fará alusão a um passado que se mantém vivo na memória feminina do país. Em *Niketche: uma história de poligamia* (2009), não se vê um passado que está ali apenas para ser lembrado, mas um passado que deve ser problematizado, já que pode ser a raiz de muitos dos problemas que as mulheres do país enfrentam ainda hoje.

Assim, conforme a pesquisa de Zilá Bernd (2013), os ensinamentos de Walter Benjamin não podem ser deixados de lado ao estudarmos os rastros, pois, para o filósofo alemão, os vestígios do passado são essenciais para compreensão da modernidade. Em *A Paris do segundo império em Baudelaire* (1938), Benjamin compara a figura de Baudelaire à do trapeiro (catador), explicando que para os dois (trapeiro e poeta) o lixo será importante; Desta forma, “elementos do submundo e da marginalidade, fenômenos residuais e de decadência, são transformados em matéria da poesia, sendo, ao mesmo tempo, precursores de novos tempos e instrumentos para entender o passado” (BERND, 2013, p.53).

Com isso, Bernd explica ainda que Benjamin alertou em numerosos artigos a importância dos rastros e vestígios deixados pelos acontecimentos históricos, ressaltando que estes rastros aparecerão mesmo que opressores tenham tentado apagá-los. De acordo com a pesquisadora brasileira, muitos fragmentos da história puderam ser recuperados, mesmo que envolvessem táticas de extermínio em massa. Isso ocorre graças aos vestígios que se registraram na memória dos sobreviventes que foram recompondo aos poucos aquilo que sobrou da destruição e, partindo de depoimentos orais, puderam remontar a história como um quebra-cabeça. É o que acontece com a história das mulheres moçambicanas silenciadas pelo sistema colonial e pelo machismo, originando uma corrente de transmissão da sabedoria feminina via oral, para manter viva a tradição das mulheres do país.

Em relação ao modo como a mulher moçambicana teve de se adequar aos modos ocidentais de opressão, a pesquisadora Gabriela Silva menciona que:

Sendo as mulheres o sujeito do feminismo, o facto de o género assumir frequentemente uma identidade transcultural, inserida numa estrutura universal, surge como uma das principais críticas à teorização feminista, pois a universalidade da identidade feminina transforma-se numa forma de impor a outras culturas noções ocidentais de opressão (SILVA, 2007, p. 39).

Isso quer dizer que as mulheres que vivem em países periféricos sofrem uma forma específica de opressão de género, pois são submetidas também às mudanças culturais a que seus países foram expostos. Em entrevista à Doris Wieser (2014), Chiziane explica que muitos dos direitos buscados pelas feministas ocidentais hoje já existiam em Moçambique antes da colonização, mas foram perdidos com a imposição do cristianismo e da cultura europeia. As Macuas, por exemplo, possuíam liberdade para se mostrarem insatisfeitas com seus companheiros e exigirem a troca dos mesmos. Portanto, para Chiziane, as mulheres de seu país poderiam lutar para recuperar os direitos perdidos, buscando também por suas raízes africanas, não apenas se baseando em teorias criadas por feministas do Ocidente.

Levando em conta que as necessidades das mulheres variam de acordo com sua carga cultural e ideológica, não devem ser constituídos discursos homogêneos acerca de um feminino que não está livre de qualquer carga ideológica. Faz-se importante ainda ressaltar que, se estivermos levando em consideração uma figura feminina, não devemos ignorar que ser mulher é social, econômica e culturalmente diferente de ser homem.

Assim, em rodas de conversas com as mulheres mais velhas, enxerga-se uma possibilidade de revisitar tradições femininas que foram encobertas pelo colonizador. Além disso, de acordo com a pesquisa de Almiro Lobo (2006), o romance de Paulina Chiziane faz alusão à necessidade de retomar os contornos com que se formata a identidade cultural de Moçambique, em especial aquela que toca o feminino do país.

Sempre refém do sistema patriarcal, o papel da mulher esteve em uma perspectiva que impunha, ao longo da história, o constante domínio masculino, reduzindo o feminino a mero objeto de troca, procriação e promoção do prazer sexual masculino:

Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos. Há dias conheci uma mulher do interior da Zambézia. Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros de libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos comandos rodesianos brancos, que arrasaram essa terra para aniquilar as

bases dos guerrilheiros do Zimbábue. O quarto é dos rebeldes que fizeram guerra civil no interior do país. A primeira e a segunda vez foi violada, mas à terceira e à quarta entregou-se de livre vontade, porque se sentia especializada em violação sexual. O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez (CHIZIANE, 2004, p. 278-279).

Neste excerto, Rami narra a vivência da mulher violada que traz no corpo as marcas dos conflitos sofridos pelo país. Aqui, o ventre carrega a face sombria do passado histórico de Moçambique. Contra os dois primeiros abusos, ainda houve luta pela liberdade, porém, acostumada com sua condição, a mulher desiste de lutar “porque se sentia especializada em violação sexual” (p.279). Além disso, destes abusos foram gerados novos homens, simbolizando a continuidade da cultura patriarcal e do sistema patrilinial em Moçambique.

Tentando contornar a situação opressora em que vive, Rami caminhará pelos rastros deixados na memória daqueles que viveram os períodos mais sombrios da opressão do patriarcado, em busca das brechas incompletas deixadas pela história feminina de seu país, com a qual busca identificação. Assim, “a memória se enraíza no concreto, no espaço (Halbwachs), nos gestos e nas imagens, servindo de fundamento para a construção identitária” (BERND, 2013, p.38).

Conforme a pesquisa de Jane Marie Gagnebin (2012), o rastro se denomina por um paradoxo, já que pode ser “uma presença de uma ausência e uma ausência de uma presença” (GAGNEBIN, 2012, p.27). Para a pesquisadora, na reflexão benjaminiana, o rastro faz alusão à questão da extinção ou manutenção do passado, ou seja, remete à necessidade de deixar marcas. Portanto, deve-se levar em conta que as memórias jamais poderão ser recuperadas em sua integralidade, ainda que a sensibilidade dos escritores consiga retrair os vestígios, incorporando-os à matéria poética.

Assim, a pesquisadora Zilá Bernd (2013) menciona que a memória guarda em si resíduos memoriais, como a arte literária. Portanto, as personagens de Chiziane que representam a sabedoria ancestral irão promover o reconhecimento de Rami, empreendendo um percurso intelectual que irá desmistificar figuras femininas, impulsionando uma ação reflexiva da personagem protagonista.

Walter Benjamin, em *O Narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov* (1987), explica a natureza da verdadeira narrativa que tem um ensinamento moral. Para o filósofo, “o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (BENJAMIN, 1987, p.200). Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), observa-se que a narradora, por mais que transmita seus ensinamentos, busca também pelos conselhos das mulheres mais velhas, que vão lhe guiar, caminhando sobre os rastros do passado, para que possa se reconhecer como parte do feminino de seu país.

Assim, a história de Rami mostra como o pós-colonialismo ainda implica perversos efeitos na sociedade e em sua parcela feminina, de forma tão maléfica quanto os acontecimentos da era colonial. Isso acarreta ações da protagonista que estimulam a adequação e mudança das tradições e, muitas vezes, o retorno às raízes ancestrais.

Nota-se que algumas partes das antigas colônias acabaram se distanciando de seus costumes e culturas iniciais. Além disso, o teórico Jaime Ginzburg (2012), acordando com Jeanne Marie Gagnebin (2012), expõe a ambiguidade do rastro, que estará sempre em ausência e presença. Isso quer dizer que o vestígio já não é mais aquilo que foi vivido, portanto, sua presença denota convergência entre o ausente e aquele que está diante dos olhos. Sendo assim, Rami busca por rastros que possam guiá-la, e acaba também esbarrando na cultura das outras esposas do marido, descobrindo um leque de diversidade feminina moçambicana, já esquecida por ela, como consequência de sua criação ligada aos costumes europeus.

O Coração do meu Tony é uma constelação de cinco pontos. Um pentágono. Eu, Rami, sou a primeira dama, a rainha mãe. Depois vem a Julieta, a enganada, ocupando o posto de segunda dama. Segue-se a Luiza, a desejada, no lugar de terceira dama. A Saly, a apetecida, é a quarta. Finalmente a Mauá Saulé, a amada, a caçulinha, recém adquirida. O nosso lar é um polígono de seis pontos. É polígamo. Um hexágono amoroso (CHIZIANE, 2004, p. 58).

No início da história de Rami, a poligamia será, para a protagonista, uma prática criminosa e pecaminosa. Entretanto, após seu contato com as sabedorias ancestrais, a primeira esposa de Tony se lembrará que casamentos com mais de uma mulher já eram praticados pelos povos Macua devido à influência do Islamismo. De acordo com a narradora, homens têm vários casamentos “porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar” (CHIZIANE, 2004, p.92).

Neste sentido, a matriarca da obra não é favorável à sua condição de primeira esposa de um homem que possui mais quatro casamentos além do seu. Assim, a legalização dos demais casamentos de Tony será necessária para o estabelecimento da harmonia entre as mulheres, na finalidade de garantir o sustento das crianças geradas das relações do marido conquistador com suas amantes enganadas, mesmo que não seja uma escolha satisfatória para Rami.

A protagonista da obra mudará suas concepções sobre a prática de casamentos monogâmicos e poligâmicos e passa a ver que o sistema patrilinear já abarca trágicas consequências para as mulheres de seu país desde muito antes do nascimento de seu marido:

– Não me culpes, Rami. Não fui eu quem inventou o mundo e as suas tradições. Muito antes de eu nascer, os homens já eram assim. Como ele tem razão, meu Deus! Esta situação nasce do ventre do passado e desde sempre que as mulheres são peixe na banca do mercado: um quilo deste, dois quilos daquele, fico com este, largo aquele, gosto deste, agora pego, agora pago, agora uso, agora asso, agora como (CHIZIANE, 2004, p. 300).

Nascida do ventre do passado, a submissão feminina perpetua até os dias atuais. Sendo assim, Rami decide modificar este percurso e reúne as mulheres na finalidade de contornar essa situação, colocando-as à frente de seus próprios destinos e dividindo as responsabilidades de Tony. Mas antes disso, ela decide conhecer a origem da poligamia.

Os homens do sul do país também tinham o costume de se casar com mais de uma mulher. Porém, com a atuação severa do sistema colonial nesta região do país, a prevalência do cristianismo tornou comum a prática da monogamia, que julgava como um ato bárbaro o casamento com muitas mulheres. Ainda assim, muitos homens, mesmo em casamentos monogâmicos e cristãos, praticam a poligamia de forma ilegal:

Nunca ninguém me disse a origem da poligamia. Por que é que a igreja proibiu estas práticas tão vitais para a harmonia de um lar? Por que é que os políticos da geração da liberdade levantaram o punho e disseram abaixo os ritos de iniciação? É algum crime ter uma escola de amor? Diziam eles que essas escolas tinham hábitos retrógrados. E têm. Dizem que são conservadoras. E são. A igreja também é (CHIZIANE, 2004, p.45).

Na escrita de Chiziane, observamos que muitas das críticas não estão apenas na maneira como a colonização foi imposta aos povos de Moçambique, mas também ao modo como políticos, teóricos e ativistas da modernidade optam ainda por dizimar a cultura ancestral do país e substituí-la pela cultura europeia. Assim, o ocidente representaria a cultura “civilizada”, em oposição àquilo que julgam como o “barbarismo” das culturas que se divergem da Ocidental.

Conforme as formulações de Terry Eagleton (2005), as guerras culturais estão ligadas a questões étnicas. Na obra *Ideia de Cultura* (2005), o pesquisador diferencia a cultura erudita da popular e explica que entre esses termos já não existe mais apenas uma batalha de definições, mas um conflito global.

Se trouxermos este pensamento para as diferenças existentes entre os costumes impostos em Moçambique na era colonial e as tradições que já existiam no país antes da chegada dos portugueses, veremos que a inferiorização da cultura moçambicana acontece

porque este ponto passou a ser de política real, pois diz respeito a questões como limpeza étnica.

Sobre isso, relembramos Edward Said que, em *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (1995), organiza os conceitos de Oriental e Ocidental. Assim, o autor expõe que o conceito Oriental foi inventado por indivíduos que viveram em um local socioeconômico privilegiado e que impuseram ao Oriente seus valores ocidentais, se atendo às diferenças existentes entre essas sociedades.

No que concerne às diferenças entre as regiões norte e sul de Moçambique – repetidas vezes demonstradas no universo ficcional criado por Chiziane, de maneira que faça parecer que a narradora tenta encontrar um balanceamento entre as culturas de ambas regiões –, vemos que o feminino é descrito conforme o território de onde a mulher provém. Assim, as mulheres nortenhas, representadas na obra pela professora Macua de Rami e mais duas das esposas de Tony (Saly e Mauá), possuem descrições que privilegiam palavras que denotem leveza e que remetem às cores da natureza, enquanto as mulheres do sul (como Rami e Julieta) são descritas como sérias e tristes. Vemos, aliás, que as esposas nortenhas aceitam a poligamia com mais facilidade que as esposas de Tony que são provenientes da região sul.

De acordo com Ginzburg (2012), ao relatar um passado individual ou coletivo, todo indivíduo necessita de recursos linguísticos para operar com a memória de uma maneira articulada e inteligível. A relevância da escrita de Paulina Chiziane está na ótica com que ela, uma mulher negra moçambicana, enxerga as mulheres de seu país, partindo do olhar de alguém que conhece de perto esta realidade.

Assim, a escritora passa a promover um novo olhar sobre o feminino de seu país e seu texto, diferente das narrativas coloniais ambientadas em Moçambique, constituídas por textos escritos e formulados a partir de um olhar androcêntrico, faz alusão a um discurso polissêmico que dá voz a diversas mulheres moçambicanas. Isso ocorre porque a protagonista, com a ajuda de seu espelho, passa a construir uma nova identidade formulada com o apoio dos saberes orais, e esta nova mulher que surgirá agora se desdobra em um discurso polissêmico que dá às outras moçambicanas, silenciadas pelo patriarcado, a voz que é delas por direito.

Das vozes antigas que aparecem na busca de Rami por autoconhecimento, no diálogo com sua tia Maria, os saberes transmitidos pela mulher mais velha aparecerão como rastros de um passado que não sobreviveu às pressões da imposição colonial. Nas explicações da tia, descobrimos muitos dos privilégios que as esposas de polígamos mantinham antigamente e que hoje já não são mais praticados, pois a tradição foi modificada, mantendo e evidenciando

a submissão feminina. Assim, a protagonista descobre as traições do marido e não pensa ainda no que a ilegalidade dos outros casamentos pode causar para as outras mulheres de Tony.

Nos diálogos com sua tia, Rami percebe que a culpa não é das quatro esposas de seu marido, mas de uma cultura que prega a impunidade masculina e a objetificação feminina. Ao reconhecer isso, ela desiste de procurar vingança nas outras mulheres e passa a tramar a exposição das famílias escondidas de Tony, na finalidade de manter o sustento das outras esposas e de provar para a família que seu lar extrapola a formação considerada convencional para o cristianismo.

O caminho para a aceitação desta situação não é tão simples para Rami, pois sua criação teve base na cultura cristã; por este motivo, a protagonista demora a aceitar as outras esposas e filhos de seu marido. Outra vez em busca de compreensão do passado das mulheres de seu país, a narradora encontra-se com sua mãe:

- Por que nunca me falou dos feitiços de amor, mãe?
 - Foi por causa da religião, filha. Por causa da cidade. O teu pai é um homem de cidade e pouco ligou às tradições. Tinha seus princípios e só falava português.
 - Ensina-me alguns segredos, mãe.
- Ela entra num choro silencioso. Um choro de lua e de seda, que me toca, que me fere, que me inspira. Um espectro de luz se abre, tão claro como um espelho, onde a minha imagem se reflecte. Vejo a tristeza desta mulher à minha frente. Uma mulher triste como eu. Esta imagem de tristeza terão as minhas filhas, temos nós, mulheres de todas as gerações, de todo o universo (CHIZIANE, 2004, p.193-194).

A imposição dos valores cristãos aparecerá na história de Rami como uma perversa tentativa de extinção das tradições moçambicanas. A mãe, ao ser questionada sobre os costumes moçambicanos que nunca transmitiu para a filha, explica que o pai de Rami “tinha princípios e só falava português” (CHIZIANE, 2004, p. 194), portanto, julgava as tradições da terra como inferiores às europeias. Desta forma, ele impediu a filha de frequentar ritos de iniciação e a obrigou a fazer aulas de balé e bordados.

No excerto citado há pouco, Rami reconhece os rastros europeus deixados em sua sociedade como uma imagem fantasmagórica da colonização que ainda prevalece no país e que prevalecerá ainda por muitas gerações. O sistema patriarcal e a submissão feminina ainda são valores transmitidos, enquanto os valores moçambicanos são silenciados e muitas das tradições do país ditavam a liberdade da mulher moçambicana.

Para Jaime Ginzburg (2012), o rastro é como a mais forte imagem de uma presença que já foi. Assim, é necessário que o rastro de alguém seja percebido por outro para que seja feita a conexão entre presente e passado. Levando em conta que a monogamia é proveniente de religiões cristãs, que consideram a poligamia como “pecaminosa e indecente”, a imposição

do cristianismo fez com que as esposas do sul do país se sentissem mais incomodadas com a os casamentos de Tony do que as outras.

Considerados retrógrados e conservadores, os ritos de iniciação feminina foram proibidos pelos colonizadores. Contudo, prevaleceram nas periferias do país, mesmo que de maneira ilegal, como vestígios de uma história quase dizimada pela colonização. Assim, um rastro, mesmo que construído sob uma ambiguidade e de forma precária, torna possível a definição daquele que o deixou. Na história de Rami, observamos as marcas do passado presente nos discursos dos mais velhos, responsáveis por manter a sabedoria antiga.

Também criado no sul de Moçambique e com valores cristãos, o marido de Rami utiliza o discurso bíblico para justificar suas traições:

–Traição é crime, Tony!
 –Traição? Não me faça rir, ah, ah, ah! A pureza é masculina, e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres, Rami (CHIZIANE, 2004, p. 29).

Como já observado, Tony é um adúltero à forma ocidental antes que Rami decida expor seus casamentos com as outras esposas. A justificativa do marido para suas traições tem também raiz em sua criação cristã, que culpabiliza a mulher pela disseminação dos pecados mundiais, com base no que a escrita bíblica prega, já que o “pecado original” foi cometido pela primeira mulher do mundo, portanto, é visto como algo puramente feminino para o patriarca do romance.

No que toca o Cristianismo imposto no país, conforme Leila Leite Hernandez (2005) expõe, os colonizadores portugueses se consideravam um povo abençoado e cercado por milagres:

Fica evidente, entre outras, a imagem de um povo que via a si próprio como “único”, “escolhido” por Deus, e que concebia o “outro”, diferente, no caso o africano, como bárbaro, desprovido de “religião” e de “civilização”. Como consequência, o antigo sistema colonial, por um processo de inversão ideológica, considerava a compra de escravos no interior um “resgate”, uma verdadeira ação humanitária, uma vez que “salva” os “indígenas” de um “continente tenebroso”, submetendo-os ao contato benéfico com a civilização ocidental (HERNANDEZ, 2005, p.506).

Ao tomar conhecimento da cultura do outro, cria-se o interesse de realizar uma intervenção para assemelhá-la à do ocidente. Além disso, a sociedade moçambicana, julgada pelo colonizador como diferente e exótica, é vista como uma manifestação de barbárie que necessita de intervenção. O mesmo aconteceu na Índia, com a intervenção do governo inglês no ritual de suicídio das viúvas *sati*, ressaltado por Spivak em *Pode o subalterno falar?*

(2010). Conforme a filósofa indiana, essa intervenção é uma maneira do homem branco “salvar a mulher indiana do homem indiano”, sem pensar em soluções concretas para reinserir essas mulheres na sociedade.

Vemos aqui um arquétipo claro da visão que o branco europeu tem de certas sociedades que não seguem os mesmos padrões que os seus, dando pouca importância para o significado desse ritual para os indianos e desamparando as próprias viúvas, que nunca tiveram um lugar na sociedade, e agora são abandonadas pela família.

Em Moçambique, a situação não nos aparece de forma diferente. A proibição dos rituais de iniciação das meninas e a imposição do catolicismo estão na sociedade como marcas de tentativas de apagamento da cultura africana. Na obra analisada nesta pesquisa, a personagem protagonista questiona estas imposições, especialmente nos momentos de diálogo entre ela e as mulheres do norte do país, como por exemplo, nas aulas com a professora Macua:

Estas aulas são os meus ritos de iniciação. A igreja e o sistema gritam heresias contra essas práticas, para destruir um saber que eles nem tinham. Analiso a minha vida. Fui atirada ao casamento sem preparação nenhuma. Revolto-me. Andei a aprender coisas que não servem para nada. Até a escola de ballet eu fiz – Imaginem! Aprendi todas aquelas coisas das damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas da sala. Do quarto, nada! A famosa educação sexual resumia-se ao estudo do aparelho reprodutor, ciclo disto e daquilo. Sobre a vida a dois, nada! Os livros escritos por padres invocam a Deus em todas as posições. Sobre a posição a dois, nada! (CHIZIANE, 2004, p.44-45).

No norte moçambicano, parece ter prevalecido boa parte da cultura tradicional, apesar da tentativa de aniquilação do sistema colonial. Além da imposição da religião, vemos em outros momentos da obra valores portugueses que prevaleceram. Um exemplo disso é o fato da protagonista ter feito aulas de ballet no Sul do país, enquanto as esposas nortenhas de Tony aprenderam a dançar o *Niketche*. A desvalorização das culturas tribais é uma herança da imposição dos costumes portugueses que vêm muito antes do nascimento de Rami, pois seus pais parecem ter presenciado as duas maiores guerras do país e representam os moçambicanos que aprenderam a cultura ocidental como forma de sobreviver neste período.

A escritora Paulina Chiziane viu de perto a realidade da guerra colonial, pois tinha apenas dezoito anos quando o país conquistou a independência. Assim, os espectros deste assombroso período transparecerão em sua obra e o tempo da tradição se infiltrará na atualidade como forma de resistência, fazendo o passado trazer equilíbrio para o tempo presente. A protagonista criada por Chiziane parece ter consciência das tentativas de aniquilação dos costumes da terra e reconhece os rastros das antigas tradições que ainda

prevalecem em Moçambique, como a prática do lobolo. Ainda que este costume prevaleça no sul do país, conforme a ficção de Chiziane, ele também foi modificado após a chegada da colonização.

Existe ainda a possibilidade de alguns rastros do passado não se deixarem converter em ruínas. Assim, esta obra de Chiziane pode retratar ainda a percepção de uma complexidade cultural que forma o país de origem da autora, com sua diversidade de tradições, línguas e expressões culturais. Além disso, Paulina Chiziane desloca o olhar para o leque tradicional que toca, especificamente, o feminino do país e, ainda que não apareça nenhum personagem que represente diretamente o colonizador ou o colono português, observamos que as atitudes passadas dos portugueses que ali viveram se mantêm na memória moçambicana e na obra em questão.

Além disso, entre os pequenos cenários cotidianos narrados por Rami, vemos que a mulher aparecerá muitas vezes em cenas que remetem à maior parcela da marginalidade do país, à podridão humana e ao esquecimento das autoridades sociais. No mais, estas histórias são também vestígios de uma tentativa de omissão daqueles que eram, antes da chegada do colonizador, os direitos das mulheres. Assim, aparecerão aqui os vestígios de uma colonização que impôs um sistema ocidental para pregar, acima de tudo, o bem estar do homem, submetendo o feminino a condições de subalternização muito mais profundas do que aquelas que as mulheres já estavam submetidas antes do sistema colonial.

A exemplo disso, quando Rami e Luísa (a terceira esposa de Tony) se conhecem e iniciam uma briga que as levará para os cárceres de uma prisão. A descrição da cela feminina aparece como um indício da face mais obscura do sofrimento a que a mulher moçambicana é submetida:

A polícia apanhou-nos em flagrante e levou-nos à esquadra onde ficámos presas, acusadas de perturbar a ordem pública. Logo à entrada, um cheio nauseabundo como mensagem de boas vindas. A polícia lançou a rede na escória humana e fez pesca grossa, a cela está abarrotada de mulheres marginais de toda a espécie. É uma cela pequena. Quente. Apinhada de gente. Tocamos nos corpos umas das outras, quando queremos mover um braço ou uma perna. Um roubaram. Outras violaram sexualmente outras mulheres. Outras venderam estupefacientes, enquanto outras, as consumidoras, navegam em sonhos extraordinários. Algumas criaram desordem pública como nós. Deitada num canto está uma rapariga que aparenta quinze anos. Geme de febre e de dores. Atirou um recém-nascido na lixeira. O calor fermenta os corpos, revelando quão pútrido é o ser humano. Aqui cheira a sangue, cheira a parto. Cheira a gente. Cheira a mulher. A calor. As menstruadas cheiram à distância como latrinas a céu aberto. Este lugar aquece, fede, enjoa. Apelo à força dos deuses para suportar aquela tortura (CHIZIANE, 2004, p. 50-51).

No excerto acima, vemos que o lugar da mulher na sociedade moçambicana é o mais obscuro e esquecido pelas autoridades. Portanto, observa-se o domínio masculino através do sistema patriarcal, trazendo consequências ainda mais severas para as mulheres pobres ou que vivem à margem social em Moçambique. Sendo assim, Rami e Luísa, por serem esposas de um comandante da polícia, serão libertas ainda no mesmo dia em que foram presas. Dessa forma, podemos avistar uma singela crítica aos cidadãos pertencentes à burguesia moçambicana, que fecha os olhos para as classes desfavorecidas pelo governo.

Lourenço do Rosário (2010) relembra-nos que a interpretação do que vem a ser um cidadão variou ao longo dos tempos, ainda que as constituições ocidentais consagrem que todos os cidadãos nasçam iguais perante a lei. O pesquisador explica que aqueles considerados cidadãos pelos estados modernos ocidentais são os indivíduos pertencentes a uma determinada nação. Entretanto, sabe-se que, nestes estados modernos, a proclamação da igualdade não significou, de imediato, o reconhecimento pleno da cidadania de todos. As mulheres, por exemplo, só adquiriram o direito ao voto após a Segunda Guerra mundial.

Em Moçambique, ainda que a desigualdade prevaleça, algumas conquistas femininas foram adquiridas com o passar dos anos, e um exemplo disso foi a nova Lei da Família, adotada em dezembro de 2004. Visando à ruptura com o passado, a lei determinou que a partir daquele ano as mulheres seriam acobertadas pela igualdade de gênero no casamento. Com isso, conseguiram direitos como divórcio, pagamento de pensão aos filhos e divisão de bens. Também é importante a referência à promulgação da Lei nº 35/2014 de 31 de dezembro de 2014, que descriminaliza o aborto, assinada pelo presidente Armando Guebuza. A lei foi aprovada tendo em vista que 11% das mortes maternas são causadas por abortos praticados na clandestinidade. Deste modo, a legalização da prática implica o acesso às condições de saúde necessárias para a realização de um tratamento seguro para a vida da mulher, e dá a ela a possibilidade de escolha sobre seu próprio corpo.

Na obra, as mulheres da região norte aparecem como uma representação metafórica das mulheres da zona rural moçambicana que ainda mantêm muitas das tradições femininas do país. Conforme Silva (2007) ressalta em sua pesquisa, o problema do indivíduo feminino, no contexto social tradicional vivido pelas populações das zonas rurais de Moçambique, não deve ser deixado de lado. No país, além das jovens encontrarem dificuldades para o acesso à escolarização na cultura tradicional, deparam-se com estereótipos igualmente fortes de dominação masculina. Entretanto, a estudiosa explica que a introdução das formas ocidentais de sociedade promove também a desqualificação das populações locais, ou seja, “ao encarar a cultura local como inferior, acentua-se ainda mais as desigualdades de gênero” (SILVA, 2007,

p. 62). Logo, uma mulher moçambicana “indígena” é inferiorizada por sua condição de mulher, negra e não associada aos modos de vida europeus.

Ainda de acordo com Silva (2007), nos meios onde predomina isolamento das populações rurais e a mobilidade social é praticamente inexistente, a promoção da igualdade de gênero deve atender às limitações e especificidades. Caso contrário, seria ineficaz, já que a mudança se basearia limitadamente ao transporte de uma cultura totalmente diferente para outra. Isso torna a abordagem das questões de gênero ainda mais difícil.

Assim, as esposas nortenhas de Tony encontram mais dificuldades para legitimar seus casamentos. Quando o patriarca é dado por morto, as famílias das esposas Saly (Makonde) e Mauá (Macua) chegam para exigir os direitos das viúvas de acordo com cada tradição:

O irmão mais velho de Tony é o porta-voz da família. Em resposta, começa a definir o estatuto de cada uma das esposas do Tony. 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 a mulher é tirada da casa de uma família, virgem e pura como todas as noivas. Diz que as viúvas verdadeiras somos eu e a Ju. Mesmo a Ju não é viúva perfeita, explica, porque a sua entrada no lar fez-se sem o conhecimento do conselho da família, e sem o consentimento da primeira esposa. As outras são simples aventureiras com que o Tony se cruzou na estrada da vida. Colaram-se ao Tony quando já era doutor, tinha boas casas e bons carros. A poligamia verdadeira não é feita de interesses (CHIZIANE, 2004, p. 205-206).

O casamento é colocado, mais uma vez, como forma de negociação entre familiares e, acima de tudo, de negociação entre os membros do sexo masculino, que decidirão o futuro da mulher. Em sua pesquisa, Gabriela Silva (2007) faz ressalva ao fato de a mulher ter se tornado um instrumento para a promoção social do homem, além de servir como objeto de procriação, tornando-se “um ventre que ele domina e que lhe garante uma linhagem” (2007, p.44-45).

No excerto acima, o irmão de Tony toma como respaldo as regras da poligamia antiga. Assim, as esposas que não foram escolhidas por Rami (a primeira a se casar com o patriarca) e que não foram aprovadas em um conselho familiar são consideradas ilegítimas. Além disso, na passagem citada, apenas as esposas do sul seriam consideradas legítimas, enquanto as nortenhas, de culturas e costumes diferentes e que, ironicamente, são as únicas que aceitam a poligamia desde o início, têm seus casamentos invalidados, mesmo que possuam filhos com Tony. Portanto, a memória feminina de Moçambique é revisitada por Rami, que segue seus vestígios em busca de explicações para a condição das mulheres de seu país e, acima de tudo, de seu círculo familiar, procurando promover entre as mesmas a igualdade perante a sociedade e a família polígama.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando pensamos na literatura de maneira ampla e não restrita apenas à cultura gráfica, notamos que a arte literária também prevalece onde sequer existe o domínio da escrita. Isso quer dizer que ao usar a noção ocidental de literatura, tem-se em mente que ela define uma ideia específica de fazer literário, mas a necessidade de ressignificação de si e da realidade por meio da palavra ou de outros meios é algo inerente a todos os seres humanos, e isso pode ocorrer na escrita ou na fala. É dessa maneira, que ao estudarmos literaturas produzidas por essas sociedades devemos levar em conta não apenas o significado do que é literatura para o Ocidente, já que talvez a exploração da efabulação oral seja também pertinente.

Na história escrita por Paulina Chiziane e escolhida para a realização desta pesquisa, observamos que a obra faz referência à tradição oral africana. Assim, a protagonista imita os *griots*, inserindo pequenas fábulas em sua narrativa e dando cunho moral para a sua história. É desta forma que Chiziane exerce na sua escrita uma tentativa de trazer para a cultura gráfica um pouco da tradição de seu país e talvez este seja também o motivo para escolher não classificar sua história como um romance.

Além disso, não se restringe apenas à narração de Rami a importância dada à oralidade. Todos os rastros que ela percorreu durante seu percurso em busca de reconhecimento foram consequências de diálogos com as mulheres mais velhas – vozes ancestrais da feminilidade, que se tornaram também espelhos que ajudaram na tentativa de constituir seu eu-mulher singular e independente de um círculo familiar.

Entretanto, a protagonista falha em sua busca para formular uma identidade, pois acaba se envolvendo ainda mais com a família do marido. Rami auxilia as esposas de Tony e ajuda-as a se tornarem independentes, faz com que todas se separem dele, mas ela mesma não consegue se libertar da opressão patriarcal, pois acaba se casando com Levi, irmão de seu ex-marido, tornando-se, novamente, esposa de um polígamo, já que este também possui outra esposa. Assim, a protagonista se encontra na mesma situação em que estava no início da obra, e apesar dos diversos esforços para mudar sua posição atual, Rami apenas modifica a vida das outras esposas. A única mudança que a narradora conquista diz respeito aos conhecimentos adquiridos por ela enquanto procurava transformar sua situação.

Em *Niketche: uma história de poligamia* (2004), encontra-se também uma crítica à imposição de noções ocidentais de cultura. Dessa forma, Rami procura pelos rastros da cultura moçambicana que não se extinguiram mesmo após a colonização, e esbarra em

imposições da cultura ocidental e na subalternização feminina de modos diversos. É por este motivo que a crítica à religião cristã e aos casamentos monogâmicos aparecem com frequência nos questionamentos da narradora, mostrando que a sociedade como um todo teve sua cultura silenciada pelo processo colonial, mas houve imposições neste processo que tocaram especificamente o gênero feminino, como a criação de tabus acerca do corpo da mulher e das relações sexuais, assuntos tratados abertamente pelas mulheres Macua, como a própria autora Paulina Chiziane informa e retrata na figura da conselheira amorosa de Rami.

Além disso, a obra traz indagações acerca da universalidade da identidade feminina, de certa forma imposta pelo Ocidente e retrata a pluralidade do feminino em Moçambique. Portanto, Rami vê nas outras esposas de Tony e nas relações que estabelece com as mulheres mais velhas as diversas possibilidades facetas da feminilidade e, com isso, ela quebra o modelo ocidental de imposição do feminino. Um exemplo disso é a comparação que ela faz da sua professora nortenha com a Rainha Sabá, explicando que os livros apresentam “uma Sabá magra e sem curvas, corpo europeizado” (CHIZIANE, 2004, p.34), mas as rainhas africanas não seguem este modelo de feminilidade, “pois são bem abastecidas tanto no amor como na comida” (CHIZIANE, 2004, p.34).

A forma de exploração à qual o sujeito feminino está exposto nestas sociedades também foi explorada pela autora de *Niketche: uma história de poligamia* (2004). No início da narrativa, a protagonista não tem consciência de si como indivíduo separado de um núcleo e isso faz com que não tome conhecimento de seus direitos ou vontades. Quando inicia o seu processo de identificação seguindo rastros das mulheres mais velhas de sua sociedade, Rami passa a reivindicar os direitos das mulheres de sua família e os seus como esposa de um polígamo. A partir deste momento, ela passa a querer a sua independência e a das outras esposas; é quando se dá conta de que existem possibilidades para mudar sua situação de submissão e tornar sua vida um pouco mais digna.

Em nossa investigação dos rastros e experiências femininas no passado moçambicano, descobrimos que estes vestígios serviram para a constituição do eu-mulher de Rami. Para que isso ocorresse, assim como no Estádio do espelho lacaniano, Rami procurou por quatro espelhos para se refletir.

O primeiro é o espelho-objeto da parede de seu quarto, que faz reflexões interiores, retruca e dá lições para a protagonista. Ele servirá como uma alavanca que impulsionará Rami para outros questionamentos e, conseqüentemente, para os outros espelhos que encontrará pelo seu caminho. Os diálogos com o espelho criam em Rami o sentimento de irmandade com as outras mulheres, tanto as esposas de Tony quanto com as mais velhas que aparecerão em

seu caminho, como a conselheira, Tia Maria e sua própria mãe. Nos diálogos com este espelho, percebemos que a protagonista inicia a obra com a autoestima em declínio e com julgamentos ainda muito enraizados na cultura ocidental.

A seguir, com a conselheira nortenha, a protagonista aprenderá que o sensual é algo que varia de acordo com a cultura e a tradição do local de fala do indivíduo. Será nestas lições também que Rami descobrirá a pluralidade em que está inserido o feminino. A exemplo disso, no universo ficcional de Chiziane, as mulheres do sul são descritas como mulheres sérias e tristes, por viverem conforme as imposições sociais do colonizador. Enquanto isso, as mulheres nortenhas serão descritas como risonhas, alegres e coloridas, e representam a parcela feminina da sociedade que não segue o modelo europeu.

A terceira voz ancestral procurada por Rami é a de sua própria mãe – que silenciada pelo marido, escondeu da filha toda a sua sabedoria acerca dos costumes da terra. Nos diálogos com esta personagem, a protagonista vê como as imposições dos costumes do europeu podem causar na mulher repressões que antes eram inexistentes em seu país, como a proibição dos ritos de iniciação feminino.

Por fim, a quarta mulher com quem Rami estabelece diálogo é sua Tia Maria, que lhe ensinará sobre a poligamia. Com esta mulher, a protagonista desdobra pensamentos acerca da objetificação feminina, ainda predominante em sua sociedade, pois sua tia foi dada para um rei como pagamento de uma dívida de seu pai, e assim, tornou-se a vigésima terceira esposa de um rei polígamo. Prova disso é a tradição do lobolo, que embora também se passe na esfera espiritual, não deixa de lado sua nomenclatura de “preço da noiva” que será ofertado dias antes do casamento. Será neste diálogo também que Rami passará a se dar conta de que a mulher será substituída ou trocada de qualquer forma, e portanto, a solução para os problemas femininos está na união da força daquelas que são oprimidas pela condição de seu gênero: as mulheres.

Recorrendo às observações de Aleida Assmann, a pesquisadora Jeanne Marie Gagnebin (2006) explica que os conceitos de escrita e rastros acabam sendo confundidos e são empregados como sinônimos. Conforme Gagnebin pontua, a escrita é considerada a marca de um autor, uma forma de transmitir sua mensagem de maneira que ela possa sobreviver à morte daquele que escreve, sendo “o rastro mais duradouro que um homem pode deixar” (2006, p. 112). Porém, a autora nos lembra que, embora a escrita seja um rastro, ela não é mais um rastro privilegiado ou mais duradouro que outras marcas da existência humana. Nesta obra de Chiziane, ficam as marcas da escrita, da existência e da resistência da mulher

moçambicana que desvia do patriarcado para manter viva a sua sabedoria, tradição e feminilidade através da arte literária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Paulo R. T. de. **A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002):** Uma Opção Pelos Pobres e Pela Paz. 2006, 210 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática com concentração em Missiologia). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2006.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas.** Trad.: Christina Baum. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2012.

BAGNOL, Brigitte. **Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique.** *Análise Social*, Lisboa, n. 187, p. 251-272, 2008.

BAIA, Alexandre H. M. **Reflexões sobre o Espaço Urbano:** a cidade de Nampula. Dakar: Cortesia, 2008.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3ª edição. São Paulo: editora Brasiliense, 1987, p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política.** Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3ª edição. São Paulo: editora Brasiliense, 1987, p. 197-221.

BERND, Zilá. **Por uma estética dos vestígios memoriais:** Releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.

BHABHA, Homi. **DissemiNação:** o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: O local da cultura. 2ª Edição. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013.

BRAÇO, António Domingos. **Educação pelos ritos de iniciação:** Contribuição da tradição cultural ma-sena ao currículo formal das escolas em Moçambique. 2008, 151 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. **Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: Experiência Colonial e Territórios Literários**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

CHIZIANE, Paulina. À Paulina Chiziane: Entrevista. [2013]. Curitiba: **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Entrevista concedida à Maria Geralda Miranda e Fátima Langa.

CHIZIANE, Paulina. **As andorinhas**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CHIZIANE, Paulina. **Balada de Amor ao Vento**. 1.^a Edição, 1990. Maputo: Ndjira 2003.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher...** Por uma nova visão do mundo. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. 1.^a edição, Maputo: Editora Ndjira, 2008.

CHIZIANE, Paulina. Paulina Chiziane: As diversas possibilidades de falar sobre o feminino: Entrevista. [2013]. Curitiba: **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Entrevista concedida à Rosália Diogo.

COUTO, Mia. Mia Couto: Narrar o lado menos bonito e que muitas vezes não é falado também é ofício do escritor: Entrevista. Curitiba: **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Entrevista concedida à Rosália Diogo.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DÍAZ-SZMIDT, Renata. “As imagens do feminino na obra de Lília Momplé”. In: SILVA, Fábio M. da. (org.). **O feminino nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa**. Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2014.

DIOP, Majhemout. A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (org.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília : UNESCO, 2010. p. 67-88.

DUARTE, Paulo J. S. **Cultura Sena: Moçambique**. Maputo, Moçambique, Jan. 2010. Disponível em: <<http://indicosenapduarte.blogspot.com.br/p/cultura-sena-mocambique.html>> Acesso em: 05 Nov. 2015.

EAGLETON, Terry. Guerras Culturais. In: EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco, revisão; Cezar Mostari. São Paulo: Editora- Unesp, 2005.

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Direito de mulher no Moçambique: Dever de terminar práticas ilegais**. nº 474/4 - Maio 2007. Disponível em: <<https://www.fidh.org/IMG/pdf/mz042008p.pdf>> Acesso em: 02 Fev. 2016.

FERREIRA, António R. **Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique**. Lisboa, 1982.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literatura africana de autoria feminina: estudo de antologias poéticas**. In: SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 283-296, 2º sem. 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Apagar os rastros, recolher os restos”. In: SEDLMAYER, Sabrina, GINSZBURG, Jaime. **Walter Benjamin: Rastro, aura e história**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2012, p. 27 a 38.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GINZBURG, Jaime. “A interpretação do rastro em Walter Benjamin”. In: SEDLMAYER, Sabrina, GINSZBURG, Jaime. **Walter Benjamin: Rastro, aura e história**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2012, p. 107 a 132.

GOMES, Heloisa Toller. “Visíveis e invisíveis grades”: vozes de mulheres na escrita afrodescendente contemporânea. Caderno Espaço Feminino, Uberlândia, EDUFU, v.12, n. 15, p. 13-26, 2004. Disponível em:<<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/frame.htm>>. Acesso em 26 Jan. 2016.

GONÇALVES, Anamélia Fernandes. **Corpos transfigurados: representações do corpo na ficção de Paulina Chiziane**. 2010. Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Letras da UFSJ como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras. Orientadora: Profa. Dra. AdelaineLaGuardia. Universidade Federal de São João del Rei.

HAMILTON, Russell G. **A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial**. USP, São Paulo, ago.1999<<http://www.casadasafricas.org.br/img/upload/665414.pdf> >Acesso em: 18 ago.2011.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**. São Paulo : Selo Negro, 2005.

LACAN, Jacques. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: **Escritos**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LEITE, Ana Mafalda. “Romance de costumes, histórias morais”. In: MIRANDA, Maria Geralda de (org.), SECCO, Carmen Lucia Tindó (org.) **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Appris, 2013.

LOBO, Almiro. “Niketche, uma história de poligamia: a moçambicanidade revisitada” in CHAVES, Rita(org), MACÊDO, Tânia (org). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006.

LUCAS, Geraldo Cebola J. **Identidade e globalização: o casamento como componente do património identitárioNyúnguè**. Revista Litteris, Rio de Janeiro –RJ, n. 8, p.184-200, Set. 2011.

MALUA, Rajabo C. B. **Etnia Sena, Nyungwe e Chuabo**. Beira - Moçambique, 14 Jun. 2014. Disponível em: <<http://malua7rcbm.blogspot.com.br/2014/06/etnia-sena-nyungwe-e-chuabo.html>> Acesso em: 05 Nov. 2015.

MARTINS, Ana Margarida Dias. “Estar aqui: A força antropológica de balada de amor ao vento”. In: MIRANDA, Maria Geralda de (org.), SECCO, Carmen Lucia Tindó (org.) **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Appris, 2013.

MATA, Inocência. Paulina Chiziane e a exposição de um “ossário de interioridades mortais”. In: MIRANDA, Maria Geralda de (org.), SECCO, Carmen Lucia Tindó (org.) **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Appris, 2013.

MEDEIROS, Eduardo. **Arte maconde: principal bibliografia**. Africana studia: revista internacional de estudos africanos. Porto, n. 4, p. 165 – 182, 2001.

MIRANDA, Maria Geralda de (org.), SECCO, Carmen Lucia Tindó (org.) **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Appris, 2013.

MOÇAMBIQUE MÍDIA ONLINE. **Aborto em hospital é legal e gratuito em Moçambique**. Disponível em: <<http://noticias.mmo.co.mz/2015/10/aborto-em-hospital-e-legal-e-gratuito-em-mocambique.html#ixzz4AprweTqS>> Acesso em: 06 Jun. 2016.

MONJANE, Valuarda. **Quando éramos meninas novas**. Outras Vozes, n. 16, 2009. Disponível em: < <http://www.wlsa.org.mz/artigo/quando-eramos-meninas-novas/> > Acesso em: 12 Nov. 2015.

NOA, Francisco. “Modos de fazer mundos na atual ficção moçambicana” in CHAVES, Rita(org), MACÊDO, Tânia (org). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006.

PINHO, Osmundo. **A antropologia na África e o Lobolo no Sul de Moçambique**. Afro-Ásia, Salvador- BH, n. 43, p. 9-41, Abr. 2011.

ROSA, João Guimarães. **Ficção completa, em dois volumes**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ROSÁRIO, Lourenço do. **Moçambique: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

ROSEIRO, António H. R. **Símbolos e práticas culturais dos Makonde**. 2013. 297 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural). Faculdade de Ciências e Tecnologia Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra, Coimbra. 2013.

SAID, Edward. W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMANICO, Tomas. **Acena: Cultura e hábitos deste povo**. 08 Mar. 2012. Disponível em: <<http://samanico.blogspot.com.br/2012/03/acena-culotura-e-habitos-deste-povo.html> > Acesso em: 05 Nov. 2015.

SANTANA, Jacimara Souza. **A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975-1985)**. Revista de História da África e estudos da Diáspora Africana. Marília- SP, n. 4, p. 67-87, 2009.

SANTANA, Jacimara Souza. **Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento)**. Revista de História, Salvador- BH, v. 1, n. 2, p.82-98, 2009.

SANTILI, Maria Aparecida. **Estórias africanas: História e Antologia**. São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Waltecy Alves dos. **A voz feminina na literatura de ascendência africana: hibridismo de mitos e ritos nos romances Niketche de Paulina Chiziane e A cor púrpura de Alice Walker**. 2008, Dissertação (Mestrado Acadêmico em Literatura e Crítica Literária) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Cândido Rafael Mendes da. “Uma ‘branca de neve’ às avessas ou Rami no país da poligamia?”. In: MIRANDA, Maria Geralda de (org.), SECCO, Carmen Lucia Tindó (org.) **Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique**. Curitiba: Appris, 2013.

SILVA, Gabriela. **Educação e gênero em Moçambique**. Porto: Centro de estudos Africanos da Universidade de Porto. 2007.

SPIVAK, GayatriChakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad.: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAIBO, Rubem Miguel Mairo. **Lobolo (s) no Moçambique contemporâneo**: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo. 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Setor de ciências humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2013.

TURCI, Érica. **Bantos**: Quatrocentos grupos étnicos falam línguas bantas atualmente. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/bantos-quatrocentos-grupos-etnicos-falam-linguas-bantas-atualmente.htm>> Acesso em: 02 nov. 2015.

TVEDTEN, Inge; PAULO, Margarida; MONTSERRAT, Georgina. CMIRelatório: **Política de gênero e Feminização da pobreza**. Bergen, Norway: 2008. Disponível em: <www.cmi.no/publications> Acesso em: 02 Fev. 2016.

UNICEF Moçambique. **Coligação Nacional para a Eliminação dos Casamentos Prematuros (CECAP)** / Casamento prematuro e gravidez na adolescência em Moçambique: Resumo de análises. Maputo, Moçambique, 2015. Disponível em: <http://www.unicef.org/mz/wp-content/uploads/2015/07/PO_Moz_Child_Marriage_Low_Res.pdf> Acesso em: 04 Mai. 2016.

VASINA, J. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. Brasília. UNESCO, 2010.

WIESER, Doris. **Os anjos de Deus são brancos até hoje**, entrevista a Paulina Chiziane. (Blog) In: Cara a cara. 2014. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane>>. Acesso em: 03 Mai. 2016.