



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

**(IN)CONFORMAÇÃO AMOROSA E FRAGMENTAÇÃO SUBJETIVA:
COLONIZAÇÃO EMOCIONAL EM *NIKETCHE*, DE PAULINA CHIZIANE**

RODOLFO MORAES FARIAS

JOÃO PESSOA

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

RODOLFO MORAES FARIAS

**(IN)CONFORMAÇÃO AMOROSA E FRAGMENTAÇÃO SUBJETIVA:
COLONIZAÇÃO EMOCIONAL EM *NIKETCHE*, DE PAULINA CHIZIANE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba como requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Letras.

Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica.

Linha de pesquisa: Estudos Culturais e de Gênero.

Orientador: Dr. Sávio Roberto Fonsêca de Freitas

JOÃO PESSOA

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F224i Farias, Rodolfo Moraes.

(In)conformação amorosa e fragmentação subjetiva:
colonização emocional em Niketche, de Paulina Chiziane
/ Rodolfo Moraes Farias. - João Pessoa, 2019.
106 f. : il.

Orientação: Sávio Roberto Fonsêca de Freitas.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Niketche. 2. Paulina Chiziane. 3. Poligamia. 4.
Colonização emocional. 5. Amor. I. Freitas, Sávio
Roberto Fonsêca de. II. Título.

UFPB/CCHLA

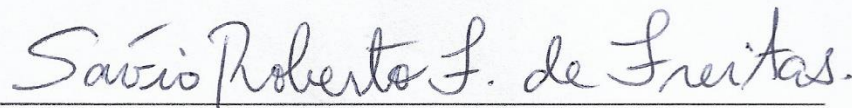
RODOLFO MORAES FARIAS

**(IN)CONFORMAÇÃO AMOROSA E FRAGMENTAÇÃO SUBJETIVA:
COLONIZAÇÃO EMOCIONAL EM *NIKETCHE*, DE PAULINA CHIZIANE**

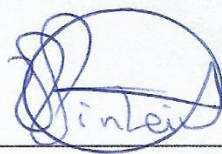
Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB como requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Letras.

Data de aprovação: 25/2/2019

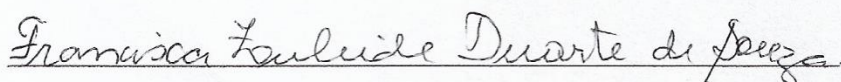
Banca examinadora:



Prof. Dr. Sávio Roberto Fonsêca de Freitas
(Orientador)



Prof. Dra. Vanessa Neves Rimbau Pinheiro
(Examinadora)



Prof. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza
(Examinadora)

DEDICATÓRIA

Para meus pais, Ismael e Joana, meu alicerce e ancoradouro.

AGRADECIMENTOS

A Deus e a toda a espiritualidade amiga que contínua e infalivelmente me ampara e me guia.

Aos meus pais, exemplos de enorme afetividade e devoção que eu tanto tento emular.

Aos meus irmãos, Rodrigo e Monique, e minhas cunhadas, Ana Valéria e Maria Isabel, pelas muitas – e múltiplas – formas de apoio e força.

Aos meus sobrinhos, Mariana e Lucas, que me ensinam mais sobre o amor do que todos os tratados e compêndios escritos pelo homem ao longo dos séculos.

A Zuleide Duarte, minha patrona, amiga e mestra, por ter me apresentado às literaturas africanas e acompanhado minha jornada – acadêmica e pessoal – com tamanho carinho, arrimo e generosidade.

A Sávio de Freitas, meu orientador, pelo acolhimento desde o primeiro momento e pela fé em mim, sempre, até o fim – que nunca nos percamos um do outro.

A Vanessa Riambau, pelos muitos sins que me ofertou desde que nos conhecemos e por me fazer sonhar com um futuro de (ainda) mais aprendizados.

Ao PPGL, programa de renome do qual me orgulho de fazer parte e que me inspira a alçar grandes voos e honrar sua grandeza.

À CAPES, pela bolsa que me oportunizou perceber e que facilitou em muito a execução deste trabalho.

Aos amigos que se fizeram presentes e que contribuíram (conscientemente ou não) com ideias para o desenvolvimento desta pesquisa.

A Paulina Chiziane, artífice do nosso corpus de estudo, em cuja pessoa rendo graças e reverências a todos os autores africanos, sobretudo aos de Moçambique.

E a todos que tentaram obstar meus caminhos: seus vãos esforços negativos revelaram o melhor de mim e seguem me impulsionando a ser um pesquisador continuamente melhor, o exato oposto da pusilanimidade inimiga.

Eu, pecador, me confesso. Sorvi a taça do abominável, fluindo da garganta da autora. Com o simples relancear da vista tentei penetrar no secreto de cada alma. Afinal quem somos nós? Em quantos vendavais nos espiralamos até galgar o degrau do presente? [...] Na caserna de Maria há uma mulher que chora, e os soluços sincronizam com a makwayela das palmeiras. Os corvos em revoada grasnam agouros, as [...] águas do Índico balançam com mais força sob o domínio do vento sul. No coração da noite haverá tempestade.

Paulina Chiziane, 1989.

RESUMO

O presente estudo aborda o romance *Niketche: uma história de poligamia* (2002), da escritora moçambicana Paulina Chiziane, à luz sobretudo dos Estudos de Gênero, e analisa de que modo a narrativa reproduz valores coloniais no discurso da narradora-protagonista, que, no afã de denunciar a catástrofe afetiva de que padece, finda por (inconscientemente) validar a lógica de dominação que a oprime. Procura-se evidenciar de que modo se dá essa colonização emocional, i.e., a interferência da episteme judaico-cristã europeia nos recônditos mais profundos da psique dos sujeitos colonizados, que, mesmo (intelectualmente) cientes da opressão sofrida, mostram-se incapazes de rechaçá-la totalmente, perpetuando assim o ideário colonial, particularmente no que tange à vivência amorosa. É justamente em relação ao amor que a narradora se mostra mais acorrentada à lógica exógena, e em razão disso pena para conciliar seus desejos íntimos com a dura realidade autóctone circundante, como se presa num limbo entre tradição e modernidade, sem conseguir resolver de forma satisfatória a fragmentação interior que a dilacera e tanto lhe contamina o discurso. Situando a transmissão dos padrões ocidentais num nível que escapa à volição dos indivíduos envolvidos, verifica-se como os efeitos da colonização do país africano reverberam na atualidade, poluindo a gnose ancestral e metamorfoseando o conhecimento local, cuja nova forma amalgamada ainda não foi totalmente compreendida.

Palavras-chave: *Niketche*. Paulina Chiziane. Poligamia. Colonização emocional. Amor.

ABSTRACT

This study discusses Mozambican author Paulina Chiziane's novel *Niketche: uma história de poligamia* (2002) mostly in the light of Gender Studies, analyzing how the narrative replicates colonial values in the protagonist narrator's discourse, that, eager to denounce the affective catastrophe she suffers, ends up (unconsciously) validating the very domination structure that oppresses her. We reveal how this emotional colonization occurs, i.e., how the interference of a Judaic-Christian episteme affects the colonized subjects' psyches' deepest corners; although (intellectually) aware of the oppression suffered, they are not capable of totally avoiding it, thus perpetuating the colonial ideary, particularly in regard to the love experience. It is precisely concerning love that the narrator appears more chained to the exogenous logic, and because of this she struggles to conciliate her intimate desires with the harsh autochthonous reality that surrounds her, as if stuck in a limbo between tradition and modernity, unable to satisfactorily solve the interior fragmentation that dilacerates her and contaminates her discourse. By situating the transmission of occidental patterns in a level that goes beyond the involved subjects' volition, it is possible to verify how the colonization effects in the African country still reverberate nowadays, polluting the ancestral gnosis and metamorphosizing the local knowledge, whose new amalgamated form is yet to be fully comprehended.

Key words: *Niketche*. Paulina Chiziane. Polygamy. Emotional colonization. Love.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Paulina Chiziane por Otávio de Souza.....	19
Figura 2 – Edição moçambicana.....	20
Figura 3 – Edição lusitana.....	20
Figura 4 – Edição brasileira.....	20
Figura 5 – Edição italiana.....	21
Figura 6 – Edição sérvia.....	21
Figura 7 – Edição francesa.....	21
Figura 8 – Edição norte-americana.....	21
Figura 9 – <i>Les Curieux em extase</i>	33
Figura 10 – Malangatana.....	33
Figura 11 – Chefe Mubvesha.....	72

SUMÁRIO

1 NOTA INTRODUTÓRIA	11
2 AS APRENDIZES DO AMOR: EROTISMO FEMININO E A DUPLA OPRESSÃO PATRIARCAL EM MOÇAMBIQUE	14
2.1 A autora e(m) seu mundo	14
2.2 “O sensual também é cultural”	27
2.3 O amor como sacrifício de si	40
2.4 O desejo como projeção mimética	51
3 UMA HISTÓRIA DE APORIA: ROMANTISMO E DEVASTAÇÃO AMOROSA EM <i>NIKETCHÉ</i>	58
3.1 Narrativa confessional: simulacro de testemunho	58
3.2 Poligamia <i>comme il faut</i>	67
3.3 Fragmentos de um sujeito amoroso	77
3.4 Desabafo do eu, desmanche de nós	86
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	101

1 NOTA INTRODUTÓRIA

Ao optar por estudar um romance moçambicano contemporâneo de renome, de uma das autoras africanas (de língua portuguesa) mais estudadas – e cultuadas – da atualidade, tínhamos ciência da principal dificuldade que se delineava no horizonte: como abordar uma escrita já tão debatida e dela extrair alguma novidade? Como oferecer um novo olhar sobre uma escritora já tão analisada por outros estudiosos? Uma breve consulta ao Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES informa que nada menos do que 27 trabalhos acadêmicos foram realizados no Brasil tendo como *corpus* a obra *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, sendo 24 dissertações de mestrado e 3 teses de doutoramento, sem contar os vários trabalhos de conclusão de curso e os diversos estudos conduzidos por um sem número de pesquisadores estrangeiros. Todavia, nossa apreensão inicial deu lugar à empolgação quando, logo após a primeira leitura, detectamos o que mais tarde chamaríamos de “colonização emocional” da narradora, atributo de sua postura e visão de mundo presente em seu discurso, indicativo do conjunto de influências (externas e locais) às quais responde sua psique. Diante desse dado, formulamos então a nossa hipótese de trabalho, segundo a qual a protagonista age movida por forças psíquicas sobre as quais não possui a menor ingerência, pois que, herdadas do traumático processo de colonização de Moçambique, foram-lhe sorrateiramente incutidas e se internalizaram em seu psiquismo de modo a se tornarem impulsos “naturais” do seu sentir, pensar e proceder.

Tais pulsões inconscientes se mostram ainda mais intensas e problemáticas, na obra, na conturbada e atípica relação conjugal da protagonista, razão por que ambicionamos demonstrar a importância das práticas amorosas para o processo de subjetivação humana, alçando a atuação no campo afetivo (i.e., a “realização” ou o “fracasso” na esfera amorosa) ao mesmo patamar de categorias de individualização como (identidade de) gênero, orientação sexual, raça, classe e outras designações identitárias ou de pertencimento. Cremos que essas forças sociopsicológicas atuam em conjunto para que o ser humano dê conta da difícil tarefa de se (auto)delimitar/definir e fazer sentido como um “todo” narrativo coeso. A temática nos interessa na medida em que põe na roda de discussão a multiplicidade intrínseca à condição humana. A relevância do estudo se justifica, portanto, diante da carência de pesquisas que se destinem a analisar as afetividades de sujeitos que, inseridos em contextos histórico-culturais assim complexos, rebelam-se contra as muitas opressões sofridas, sem, contudo, atinar para a insidiosa dominação sentimental. Ao denunciar os prejuízos gerados por práticas coloniais imperialistas, patriarcais e racistas (dentre outras), é comum desprezarmos alguns aspectos interpessoais que afetam o traquejo emocional cotidiano das pessoas.

Portanto, soa pertinente analisarmos as práticas poligâmicas moçambicanas sob um viés sociocultural, sim, mas ir além, avaliando também como o contraste entre tradição e aculturação se manifesta nos embates psíquicos (subjetivos) dos povos subjugados. Nosso objetivo central, pois, é apontar de que modo o ideário amoroso ocidental, sobretudo no que tange ao amor dito romântico, permeia a performance narrativa da protagonista do romance, personagem que se mostra fragmentada ante uma realidade social que não guarda correspondência com os valores que lhe foram transmitidos pela educação recebida aos moldes europeus. Isto posto, dedicamos o primeiro capítulo à exposição de aspectos majoritariamente teóricos, e o segundo, à análise propriamente dita, muito embora no primeiro haja elementos de análise e, no segundo, algum arcabouço teórico. No primeiro, intitulado “As aprendizes do amor: erotismo feminino e a dupla opressão patriarcal em Moçambique”, abordamos como a expressão erótica feminina é vivida – e tolhida – num país onde as mulheres são aviltadas tanto pela cultura autóctone quanto por influências colonizadoras. No item 2.1, “A autora e(m) seu mundo”, debatemos a indissociável relação entre a produção literária de Paulina Chiziane e seu contexto histórico. No seguinte, “O sensual também é cultural”, demonstramos, a partir de uma frase da própria narradora, como a vivência erótica moçambicana é fruto de construtos histórico-culturais bastante específicos. No 2.3, “O amor como sacrifício de si”, estabelecemos a correlação entre a idealização do amor e as danosas consequências da romantização do sentimento na vivência afetiva cotidiana do país. E no 2.4, “O desejo como projeção mimética”, associamos criação literária periférica à mimese da experiência ocidental, revelando nossa perene subalternidade, ainda que a contragosto.

O tópico seguinte, batizado “Uma história de aporia: romantismo e devastação amorosa em *Niketche*”, em que (mais) trechos da obra são utilizados para fundamentar a argumentação, ressalta a fragmentação subjetiva da protagonista Rami, que, às voltas com um marido ausente e quatro outras mulheres com as quais precisa coexistir, vai ao abismo de si numa jornada em busca de autoconhecimento e redenção. O subtópico 3.1, “Narrativa confessional: simulacro de testemunho”, procede à avaliação de aspectos mais propriamente formais do texto, com ênfase no enunciado em primeira pessoa como um gênero híbrido entre a epopeia (narração em terceira pessoa) e o lírico. O 3.2, “Poligamia *comme il faut*”, contrasta a experiência poligâmica dita tradicional, praticada no contexto tribal, à que se tem hoje em dia, desvirtuada, sem respaldo legal, perpetrada indiscriminadamente em detrimento das mulheres. O 3.3, “Fragmentos de um sujeito amoroso”, foca nas desastrosas sequelas que esse tipo de prática poligâmica deturpada, ao arrepio da lei, provoca na psique feminina, vítima de lesivos efeitos. O item final, “Desabafo do eu, desmanche de nós”, evidencia como o falar sobre o problema, o dizer de si da narração,

ajuda a personagem a (re)compor-se e (re)descobrir novos aprendizados, sobre ela própria e sobre o mundo em que vive.

Trata-se de um intento ambicioso, como se pode perceber, que buscou, desde o início, fazer justiça à obra, cuja temática interessantíssima e muito instigante nada deixa a dever à sua forma, ao modo como Chiziane optou por nos contar essa história de poligamia¹. Foi, portanto, a partir de um sentimento de extrema responsabilidade para com a narrativa que conduzimos os nossos esforços, no intuito de contribuir de forma significativa para a promoção dos estudos literários africanos – que hoje felizmente gozam de merecido lugar de prestígio na academia. Esperamos fazer jus à nossa intenção, portanto, e atender às expectativas do público leitor que porventura se deparar com este trabalho, fomentando a (crescente) discussão sobre a literatura produzida em África e, é claro, o interesse geral por obras gestadas no continente ancestral, que tanto ainda tem a nos ensinar sobre o mundo. Por fim, desejamos instigar a realização de novas pesquisas sobre obras e autores consagrados, visto que, como provamos, é sempre possível dar novas interpretações a textos passados – em literatura não existe saturação, cremos, apenas falta de imaginação e (sobretudo) empenho.

¹ Importante ressaltar que nos recusamos a fazer distinção entre forma e conteúdo, por considerá-los inseparáveis do ponto de vista criativo, embora às vezes, para fins didáticos, sejamos obrigados a acentuar um dos aspectos em detrimento do outro. Quando o fizermos, contudo, é somente para destacar determinada característica, sem jamais cindir a obra de arte em duas. Susan Sontag (2001) rechaça uma interpretação concentrada sobremodo no conteúdo, que relega a forma artística à função de mero suporte e acaba por torná-la acessória. “A melhor crítica, que é bem incomum, é a do tipo que dissolve as considerações sobre o conteúdo na abordagem da forma” (SONTAG, 2001, p. 12, tradução nossa).

2 AS APRENDIZES DO AMOR: EROTISMO FEMININO E A DUPLA OPRESSÃO PATRIARCAL EM MOÇAMBIQUE

Seria o amor uma exceção, a única, mas de primeira grandeza, à lei de dominação masculina, uma suspensão da violência simbólica, ou a forma suprema, porque a mais sutil e a mais invisível, desta violência?

(BOURDIEU, 2014, p. 151)

2.1 A autora e(m) seu mundo

“Mulher é terra. Sem semear, sem regar, nada produz”. É com este aforismo zambeziano que Paulina Chiziane epigrafa o seu mais célebre romance, *Niketche: uma história de poligamia* (2002), estabelecendo aprioristicamente a ênfase feminina da narrativa. O provérbio introduz a noção de que a mulher necessita(ria) de cuidados para poder prosperar, revelando a “intenção moralizante e didática” do texto literário (LEITE, 2013, p. 29, grifo nosso), aqui compreendida como um escopo mais questionador, provocativo e polemista do que propriamente prescritivo². A autora não costuma, em sua obra, sugerir caminhos únicos; ao contrário, revela encruzilhadas, rotas desconhecidas, becos sem saída. Ao propor múltiplas possibilidades, ela não se avoca vate dos novos tempos da mulher moçambicana, (ex)posta num altar de divindade como se infalível, olhando magnanimamente para baixo. Em vez disso, situa-se como uma igual, instigando suas pares a, juntas, pensarem os novos rumos a serem trilhados, num exercício que coloca a busca da verdade como método supremo, propondo reflexões sobre as questões prementes da vida: a igualdade, a justiça, a beleza, o amor. Sem partir de certezas absolutas, sua escrita é um convite à contemplação, à meditação:

Com [minhas divagações], pretendo encontrar a força para enfrentar a dura realidade que me cerca. [...] Cada dia cresce a minha experiência e mais claras se tornam minhas reflexões sobre a vida e sobre o mundo. Pretendo revelar um pouco desta experiência sem falsidade nem superficialização, para quebrar o silêncio, para comunicar-me, para apelar à solidariedade e encorajamento das outras mulheres ou homens que acreditam que se pode construir um mundo melhor. [...] Como me tornei escritora? É algo que não sei responder. Apenas posso dizer que a escrita escolheu-me, da mesma forma que a natureza me tornou mulher (CHIZIANE, 2013b, p. 8-9, grifo nosso).

² LEITE (2013, p. 30) entende que “o caráter moralizador do romance de Paulina fundamenta-se na transmissão de *gnose*, conhecimento esotérico e oculto, da tradição religiosa e cultural”, por meio do qual ela atualiza no tempo presente o conhecimento (do) passado, “em atitude gríotica de pedagogia crítica” (Ibid., grifo da autora).

Não à toa o romance *corpus* deste estudo possui um final aberto, terminando em tom de reticência, sem a grave solenidade de um ponto final definitivo. Avesa a quaisquer rotulações que lhe encapsulem, Chiziane transita no restrito espaço destinado aos que sabem o muito pouco que sabem – e o tanto ainda a apre(e)nder. Refuta o epíteto de romancista e se prefere contadora de histórias, postura que revela uma certa modéstia, sem dúvida, mas também manifesta astúcia: “Dizem que sou romancista e que fui a primeira mulher moçambicana a escrever um romance (*Balada de Amor ao Vento*, 1990), mas eu afirmo: sou contadora de estórias, estórias grandes e pequenas. Inspiro-me nos contos à volta da fogueira, minha primeira escola de arte” (destaque nosso), afirma na orelha do livro, esquivando-se de rótulos acadêmicos talvez limitadores e se reivindicando herdeira da antiga forma de transmissão de valores de sua terra natal, a tradição oral³ – importante manifestação que, em tempos imemoriais, era marcadamente feminina, hoje enfraquecida e deturpada, alienada que foi de suas origens tribais primitivas em decorrência do processo colonizatório:

Antes do colonialismo, a arte e a literatura eram femininas. Cabia às mulheres contar histórias e, assim, socializar as crianças. Com o [...] sistema de educação imperial, os homens passam a aprender a escrever e a contar histórias. Por isso mesmo, ainda hoje, em Moçambique, há poucas mulheres escritoras [...] Mesmo independentes [a partir de 1975], passamos a escrever a partir da educação europeia que havíamos recebido, levando os estereótipos e preconceitos que nos foram transmitidos. A sabedoria africana propriamente dita, a que é conhecida pelas mulheres, continua excluída (CHIZIANE, 2013a, 358-359, grifos nossos).

A reclamação desse *locus* histórico feminino – expropriado pelo incursão colonizador – é o que confere caráter transgressor⁴ a seu projeto literário⁵. Ao situar arte, literatura e sabedoria como expressões propriamente femininas, ela não o faz como exaltação saudosista do passado (idealizado), mas, sim, para denunciar a repercussão negativa da empreitada colonial sobre os sujeitos, em particular as mulheres – malefícios cujas sequelas perduram até hoje, condenando moçambicanos e moçambicanas “à busca da personalidade roubada” (CHIZIANE, 2013a, p.

³ Cumpre-nos estabelecer, quanto à tradição de transmissão oral ancestral moçambicana, nosso alinhamento com o exposto por Moreira (2005), que, cremos, casa com o posicionamento da própria Paulina Chiziane (1994; 2013a), na medida em que entende por tradição – a partir do latim *traditio*, derivado do verbo *tradire*, entregar – “o ato de passar de uma geração a outra [...] algo [que] é dito”; e essa entrega, passada de geração em geração, “constitui a tradição – e nos constitui” (MOREIRA, 2005, p. 22).

⁴ “Esta forma de actuação da mulher, o querer destacar-se contra o cinzento pano de fundo formado pela gente comum, remete-nos ao heroísmo. A mulher escritora torna-se heroína [...] pelos seus talentos extraordinários que são usados de forma corajosa” (BAHULE, 2013, p. 45).

⁵ “A condição feminina é o tema que consolida a produção literária de Paulina Chiziane no que diz respeito ao seu projeto de construção da modernidade a partir da tradição moçambicana” (FREITAS, 2012, p. 83). “Nos romances de Chiziane, encontramos passagens que tematizam as incompatibilidades entre as crenças, o que permite uma percepção de dois mundos: o contemporâneo, feito de realidades novas, e o que vem do passado, de uma tradição” (Ibid., p. 85).

355). É nesse sítio de subjetividade fraturada⁶, portanto, que Chiziane situa sua reprovação ao imperialismo europeu durante a ocupação em África: após afirmar que “alguns valores trazidos pelas religiões ocidentais e orientais são ainda mais violentos que algumas tradições africanas” (Ibid., p. 354), ela propõe a retomada de velhas práticas autóctones – mediante a reapropriação e ressignificação de antigos valores, rituais e crenças pelas mãos de quem bem os conhece – as mulheres, genuínas guardiãs das tradições populares:

[...] contrariamente ao que se conta sobre a virilidade, fica provado de maneira certa, absolutamente explícita, que o lugar forte [...] que, na nossa linguagem, chamamos o lugar fálico por excelência, é aquele ocupado pela mulher. [...] será aquela que se encontra no suposto lugar de fraqueza, no suposto lugar do vencido, que [...] poderá, de uma certa maneira, perpetuar, inesperadamente, todos esses deuses considerados destruídos, apagados, enterrados, mas que podem conservar suas chamas sob a cinza. [...] nas populações oprimidas, se os antepassados conseguem, de certa maneira serem transmitidos clandestinamente, sobreviver, mesmo quando não há mais ritual, ou que esses rituais devam ser reinventados, é pelas mulheres que isso se faz (MELMAN, 2000, p. 29, grifos nossos).

De modo a situar a produção escrita de expressão feminina no contexto moçambicano, haja vista sua indissociabilidade deste processo de “resgate” cultural, não podemos nos furtar a uma contextualização, ainda que breve, da autora e sua obra. Nascida aos 4 de junho de 1955 em Manjacaze, distrito da província de Gaza no sul de Moçambique, filha de pai operário e mãe camponesa, Paulina sempre teve como paixão as histórias, ditas ou escritas. Porém, para que se pudesse tornar – além de contadora de estórias – uma escritora publicada, foi preciso superar o óbice que a língua portuguesa, em que hoje ela se expressa literariamente, representou de início. Na infância, falava chope (sua língua materna) no âmbito doméstico e rongá nos subúrbios de Maputo, à época Lourenço Marques, para onde se mudara com a família contando apenas seis anos de vida (CHIZIANE, 1994, p. 292). Considerava a língua uma forma de resistência contra a assimilação: em casa não podia falar português por expressa proibição de seu pai, submetido a trabalhos forçados durante o período colonial (Ibid.). Como não frequentou imediatamente a escola dita oficial, onde desde cedo havia “contacto com as outras raças” (Ibid., p. 294), teve certa dificuldade para dominar a nova língua, mas, aos poucos, com o incentivo dos professores, findou por lograr êxito, superando as expectativas: “ensinaram-me a escrever melhor, a corrigir todos os erros que eu tinha, e ganhei um prémio, porque escrevi uma coisa que emocionava” (Ibid., p. 296).

⁶ Tais pessoas, assim como os sujeitos produzidos pelas novas diásporas pós-colônias, pertencem “a essas *culturas híbridas* [e] têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural” (HALL, 2015, p. 52, grifo do autor), restando-lhes, ante essa impossível volta às raízes, projetar no presente novos modos de ser que dialoguem com suas heranças ancestrais.

A inspiração advinha do gosto que nutria pelas histórias em volta da fogueira que ouvia da avó, mãe de sua mãe, “contadora de histórias muito célebre” que atraía “gente de muito longe para a ouvir contar histórias, é claro que nos fins-de-semana, nos dias de festa” (Ibid., p. 297). À tradição chope se misturavam influências outras, conforme quem fosse o contador da história, e seus familiares “ainda hoje continuam neste processo de tradição oral” (Ibid.). Gostava de ler tudo o que podia⁷, destacando Jorge Amado como um autor de predileção que “contava histórias que [ela] gostava de ouvir” (Ibid., grifo nosso), pois sempre primou pela qualidade sonora na escrita, uma espécie de cadência que remetesse àquele tipo específico de experiência cognitivo-emocional que desfrutara nos momentos prazerosos da infância. Importava, portanto, sobretudo a sonoridade das palavras e a maneira como tudo aquilo que estava a ser dito era concatenado, em combinações perfeitas de sentido e som – preocupação que a própria, mais tarde, transporia aos escritos de sua autoria, situando a sua produção literária na respeitada tradição griótica de África.

Para mim a oralidade dá mais dinâmica à palavra. Não gosto da palavra escrita que não se pode ‘ouvir’. [...] ser bilingue, ou trilingue, ter uma cultura africana e escrever numa língua europeia é um grande dilema. Porque, muitas das ideias, que eu tenho, as ideias mais belas e mais profundas, tenho-as na língua em que as coisas me foram contadas ou em que certas acções foram realizadas, tratando-se de factos reais. [...] não estou interessada em ser uma escritora de língua portuguesa, estou interessada em ser uma escritora africana de expressão portuguesa. Ao querer ser uma escritora africana de expressão portuguesa, eu tenho esses problemas, porque eu não consigo traduzir diretamente as coisas como elas são para uma outra língua sem ser a minha. Tenho que recriar a língua, e neste processo de recriação muitos valores se perdem (CHIZIANE, 1994, p. 300).

Conforme o proposto por Patrick Chabal (1994) sobre o papel da literatura no processo de formação da nacionalidade moçambicana, o “que nos interessa é a forma como os escritores africanos conciliaram até agora uma tradição de cultura oral com uma literatura escrita numa língua europeia. E, assim fazendo, como que criaram uma nova cultura – a escrita africana” (CHABAL, 1994, p. 23). Essa escrita, aduz o autor, seria resultado de uma evolução em quatro fases – assimilação, resistência, afirmação e consolidação –, tendo na última o seu estágio atual, em que a preocupação central consiste em garantir “seu lugar no crescimento e na diversificação da literatura nacional e o lugar dessa literatura no mundo” (Ibid., p. 25), preocupações comuns

⁷ “[...] o livro exercia sobre mim um efeito mágico. [...] Foi com a literatura marginal que entrei no mundo da leitura, porque o meu meio social não tinha acesso a bibliotecas nem centros de cultura. Só no segundo nível do ensino secundário é que consegui tomar contacto com a verdadeira literatura” (CHIZIANE, 2013b, p. 10, grifos nossos). Interessante perceber a diferenciação que ela faz, na nomenclatura, acerca do valor estético das obras que formaram o seu universo de leitura, sobretudo quando se tem em vista o fato de ela própria ser, hoje, considerada uma autora canônica no circuito literário de seu país.

a escritores de todo o planeta que desejem ser lidos – ou, no caso africano, “ouvidos”, pois eles de fato “escrevem como se [...] diante de seus receptores pelo fato de também o serem, quando se permitem ouvir a voz dos ancestrais” (FREITAS, 2005, p. 82). Trata-se, pois, de um processo de escrita-transmissão de expressão oral documentada, um híbrido entre fala e texto que traz peculiaridade e frescor à literatura ali produzida, e que constitui uma especificidade estética que não pode ser ignorada quando de sua abordagem crítica. A oralidade das literaturas africanas, portanto, constitui a sua própria essência, não se tratando de um atributo meramente acessório; indispensável o seu reconhecimento, pois, em qualquer exercício analítico que se pretenda sério e completo.

No caso de Chiziane, em específico, a longa jornada que culminaria em sua consagração internacional como baluarte dessa “arte romanesca moçambicana, onde se [mesclam] gêneros orais e propostas formais” (BAHULE, 2013, p. 101), começou formalmente com a publicação, em periódicos locais, de contos nos idos de 1984 ou 1985 (CHIZIANE, 1994, p. 296-297). Seu romance de estreia, redigido por volta da mesma época e intitulado *Balada de Amor ao Vento* – o primeiro a ser escrito por uma mulher em Moçambique⁸ – foi lançado somente em 1990 (CHIZIANE, 1994, p. 296-297)⁹. Em seguida, ela publicou os romances *Ventos do apocalipse* (1993; 1999 em Portugal, pela Editorial Caminho), *O sétimo juramento* (2000), *Niketche: uma história de poligamia* (2002; editado no Brasil pela Companhia das Letras no ano de 2004) e *O alegre canto da perdiz* (2008) (CHIZIANE, 2013a, p. 361). No Brasil, além destes, publicou também, pela editora Nandyala, *Eu, mulher... por uma nova visão de mundo* (2013, manifesto), *As andorinhas* (2013, contos), *Tenta!* e *O canto dos escravos* (2017, ambos de poemas). Possui, ainda, além de textos em coletâneas e periódicos diversos, livros em coautoria e projetos outros, como: *As heroínas sem nome – livro da paz da mulher angolana* (2008), com Dya Kasembe; *Querer alguém – histórias de crianças soropositivas* (2010); *Na mão de Deus* (2012), com Maria do Carmo da Silva; *Por quem vibram os tambores do além – biografia do curandeiro Rasta Pita* (2013); e *Ngoma Yethu – o Curandeiro e o Novo Testamento* (2015), com Mariana Martins¹⁰.

⁸ Essa publicação é emblemática tendo em vista a predominância da produção poética em Moçambique até então, o que faz da prosa de Paulina Chiziane não apenas vanguardista, como também revolucionária no país, “primeiro porque é virtualmente o primeiro romance moçambicano e segundo por ter sido escrito por uma mulher africana” (CHABAL, 1994, p. 67).

⁹ “O sucesso, entretanto, somente ocorreria após o ‘descobrimento’ [...] na Feira de Frankfurt, ocasião em que os direitos de tradução do livro para o alemão foram negociados e acertada sua publicação em Portugal por uma editora de renome [...], possibilitando visibilidade ao trabalho da autora e reconhecimento da qualidade de sua escrita” (MACÊDO, 2003, p. 164).

¹⁰ Importante dizer que, face às dificuldades de publicação locais, vez que a cultura letrada ainda é muito restrita à capital, onde “a maioria das poucas livrarias concentra-se”, num “país [que] tem poucas editoras, além de não ter adequada distribuição de livros” (PINHEIRO, 2017, p. 878), a autora lançou sua própria companhia editorial –

Sua obra como um todo, especificidades temáticas à parte, tem como foco central, além da problemática feminina – objeto do presente estudo –, uma verve nacionalista incontestável. Não no sentido utilizado pelos autores que a precederam, cuja produção literária visava promover a independência do país; localista, talvez, direcionada à investigação das nuances que compõem aquilo que se convencionou denominar moçambicanidade¹¹. Assim, ela não se (pre)ocupa “com o exorcismo do imperialismo cultural, mas antes em [...] fixar os olhos criticamente nas falhas do seu país e [projetar-se] como a voz da consciência e da moralidade” (CHABAL, 1994, p. 25, grifo nosso), desde que entendamos por moralidade, não custa reiterar, não a imposição de moralismos dogmáticos estanques, mas o convite a um olhar cuidadoso sobre as reflexões mais urgentes que se impõem a respeito da jovem nação africana: “é notável [em sua obra] a vontade em desafiar um assunto controverso na actualidade da vida moçambicana” (Ibid., p. 67), de lhe trazer à baila, expondo toda uma complexidade sociocultural normalmente negligenciada, que ela insiste seja exposta à luz.



Figura 1 – Paulina Chiziane por Otávio de Souza. IV Festa Literária Internacional de Porto de Galinhas, 8 de novembro de 2011.

a Matiko & Arte, Lda –, de modo a poder (re)lançar suas obras, algumas fora de catálogo há muitos anos, não só em Moçambique, mas também em outros países lusófonos, como o Brasil, por exemplo.

¹¹ Segundo Patrick Chabal (1994), “as características da moçambicanidade só são manifestadas *a posteriori*, pela simples razão de que a noção de moçambicanidade [...] foi sendo criada [...] pela influência que alguns textos tiveram no desenrolar subsequente da literatura” (CHABAL, 1994, p. 54), razão porque situamos Chiziane no rol de autores cuja escrita influenciou – e continua a influenciar – (n)essa concepção.

Niketche: uma história de poligamia (2002), nosso *corpus* de estudo, foi o vencedor, no ano de 2003, do Prémio José Craveirinha de Literatura (*ex aequo* com Mia Couto) – honraria concedida pela Associação dos Escritores Moçambicanos, AEMO – e teve sua primeira tiragem esgotada em apenas 15 dias em Portugal, onde foi lançado pela Editorial Caminho (LOBO, 2006, p. 77). Seu título, vocábulo que alude a uma dança típica¹², foi mantido na maioria das traduções publicadas mundo afora, e seu subtítulo, em todas elas. Em italiano, virou “Una storia di poligamia”; em francês, “Une histoire de polygamie”; em inglês, “A story of polygamy” etc.; já em sérvio, foi transliterado como “Nikeče: Priča o poligamiji” (e a autora, Paulina Šizijane). Curioso atentar, contudo, para as edições norte-americana da Archipelago Books e francesa da Actes Sud, que eliminaram o vocábulo *Niketche* completamente e intitularam a obra *The First Wife* (A Primeira Esposa) e *Le Parlement conjugal* (O Parlamento conjugal), respectivamente: aquela parece querer centrar o enredo na figura de Rami, a esposa original, ao passo que esta faz alusão à reunião das coesposas como se uma verdadeira assembleia. Curioso atentar que a edição moçambicana original não continha o subtítulo “explicativo”.

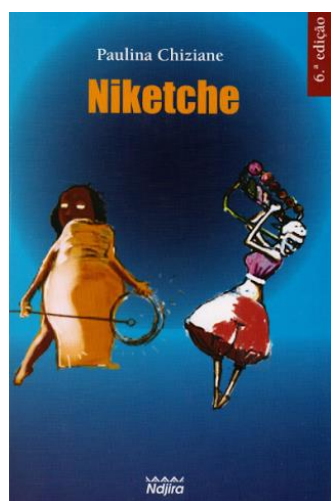


Figura 2 – Edição moçambicana. *Niketche*, Editora Ndjira, 2009 (6ª edição).



Figura 3 – Edição lusitana. *Niketche: Uma história de poligamia*, Editorial Caminho, 2002.

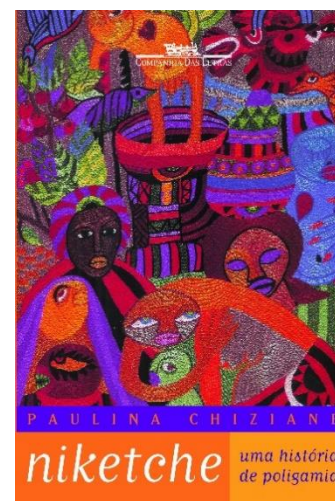


Figura 4 – Edição brasileira. *Niketche: uma história de poligamia*, Companhia das Letras, 2004.

¹² “A dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primaveras. Ao primeiro toque do tambor, cada um sorri, celebrando o mistério da vida ao sabor do niketche. Os velhos recordam o amor que passou, a paixão que se viveu e se perdeu. As mulheres desamadas reencontram no espaço o príncipe encantado com quem cavalgam de mãos dadas no dorso da lua. Nos jovens desperta a urgência de amar, porque o niketche é sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade. Quando a dança termina, podem ouvir-se entre os assistentes suspiros de quem desperta de um sonho bom” (CHIZIANE, 2002, p. 160).

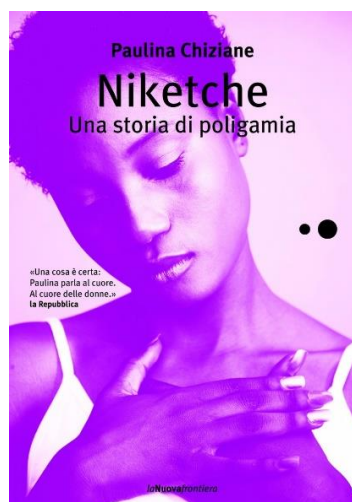


Figura 5 – Edição italiana. *Niketche: Una storia di poligamia*, La Nuova Frontiera, 2006.

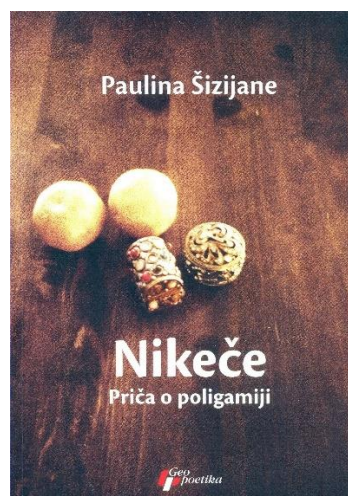


Figura 6 – Edição sérvia. *Nikeče: Priča o poligamiji*, Geopoetika, 2014.

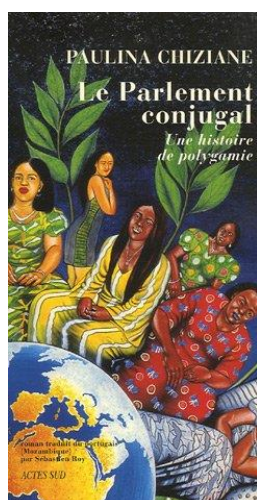


Figura 7 – Edição francesa. *Le Parlement conjugal: Une histoire de polygamie*, Actes Sud, 2006.

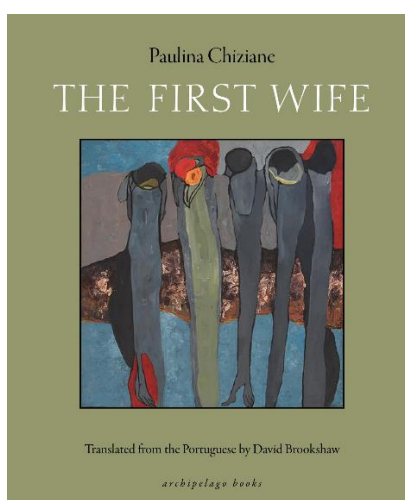


Figura 8 – Edição norte-americana. *The First Wife: A story of polygamy*, Archipelago, 2016.

A menção explícita à poligamia funciona como atrativo sobretudo para leitores oriundos de culturas que enxergam tal prática como algo situado muito distante no tempo e no espaço. Não obstante, a narrativa não fetichiza as relações poligâmicas, e de modo algum as promove, embora tampouco as censure, porquanto o objetivo de Chiziane, como dissemos, não é doutrinar ou fazer uso panfletário do seu status de escritora, mas, sim, fomentar a discussão do tópico sob

um viés feminista¹³. Para além de julgamentos morais acerca da questão, o que se impõe na obra é a verificação inequívoca de que a proibição da poligamia não pôs fim à prática, apenas relegou à clandestinidade situações de fato que, fora do alcance legal, não desfrutavam do abrigo da legitimidade, o que condena as partes mais frágeis da relação – a mulher e sua prole – a um limbo jurídico cujos efeitos diretos são o desamparo – notadamente o material – e a consequente situação de penúria – material, principalmente, mas também afetiva – a que os inocentes desta equação são submetidos. A falta de reconhecimento legal desses relacionamentos apenas cobre com o manto da hipocrisia uma realidade social que urge ser trazida à tona, de modo que a sua problemática seja debatida com a seriedade devida¹⁴. O imbróglio atual da poligamia, na obra, é, portanto, escancarado – e a pergunta se impõe: o que fazer?¹⁵

A partir dessa premissa – uma denúncia social que na obra se traveste de drama pessoal –, a narradora faz um levantamento quase etnográfico de elementos da cultura autóctone de seu país natal, fortemente presentes no cotidiano popular apesar de marginalizados pela legislação (pós-?)colonial¹⁶. Talvez por isso a opção de batizar a obra *Niketche*¹⁷, termo de cor local que, conforme vimos, alude a uma dança nativa típica, específica das províncias da Zambézia e de Nampula (segundo o glossário ao final do livro), fazendo referência ao sentimento amoroso em si e à experiência da afetividade, e não a eventuais desdobramentos práticos (i.e., à poligamia). Outras expressões nativas também salpicam o texto e revelam a apropriação antropofágica do português lusitano pelos falantes moçambicanos¹⁸: expressões como lobolo, mbelele, capulana,

¹³ “Então, eu posso dizer, de certo modo – não gosto muito de dizer isso mas é uma realidade – é um livro feminista. Portanto a minha mensagem é uma espécie de denúncia, é um grito de protesto” (CHIZIANE, 1994, p. 298). Esta colocação de Paulina Chiziane sobre seu romance de estreia adequa-se perfeitamente aqui, pois ambas as narrativas abordam uma temática “que causa polémica, [...] uma coisa que faz as pessoas conversarem, reflectirem” (Ibid., p. 300).

¹⁴ “Eu, pessoalmente, penso que a poligamia, nem pensar, mas sou apologista da legalização da poligamia, pois, se ela for bem legislada, as coisas tendem a ficar bem. [...] com a ausência de legislação, o homem vive com uma mulher um tempo e, quando bem entende, manda-a ir-se embora. No dia seguinte vai buscar outra ou fica com umas três ao mesmo tempo. Portanto, há de haver um instrumento legal para proteger essas mulheres que vivem nessa situação, pois são a maioria. [...] toda essa imensidão de mulheres está sem protecção legal. [...] Mulher em uma situação de poligamia sofre, mas as crianças ganham uma identidade” (CHIZIANE, 2013a, p. 366).

¹⁵ “Sofro por essas crianças. A situação destas concubinas é de longe pior que a minha. Sem protecção legal, nem familiar. É preciso inverter a ordem das coisas. Mas como?” (CHIZIANE, 2002, p. 106). A ficção espelha o real, e aqui o argumento da protagonista é reflexo direto da visão da própria autora.

¹⁶ Nossa opção por grafar a expressão com uma (proposital) interrogação em seu bojo tem como inspiração “a consideração de Ella Shohat de que essa designação – *pós-colonial* – é pastoral pois, apontando para o final de um período, bem visível no sufixo *pós*, ratifica a ideia de um mundo de iguais e sem fronteiras, *naturalizando* as desiguais relações de poder geradas pelos efeitos homogeneizantes da globalização contemporânea, cujos circuitos (econômicos, sociais, culturais, até científicos) são orientados para o Ocidente” (MATA, 2014, p. 31, destaques da autora). Desse modo, embora o regime colonial tenha oficialmente sido extinto, suas consequências – diretas e indiretas – ainda perduram, e afetarão, por muitas gerações ainda, a vida dos sujeitos marginalizados.

¹⁷ Assim nos referiremos à obra doravante, suprimindo seu subtítulo, porque presumido.

¹⁸ “Há um regime específico da escrita, articulado com as metrópoles, mas que se basta a si próprio, no sentido em que essa escrita em línguas europeias já não funciona segundo os usos estritamente europeus, pois, desde logo, tem implicações de autonomia localizada” (PIRES LARANJEIRA, 2017, p. 37).

machamba e kutchinga permeiam a fala porque seriam supostamente intraduzíveis – ou porque, ainda que tenham equivalentes em português, não exprimem o sentido exato que os nativos lhes dão e/ou o valor linguístico que lhes foi atribuído pelos usos e costumes ancestrais. É sob esse pano de fundo que a protagonista-narradora do romance – uma mulher urbana, de boa condição social, alto nível educacional e intelecto acima da média, tipicamente europeizada, embora não totalmente alheia à cultura nativa – sai em busca de autorreconhecimento, resgatando, a partir do (re)descobrimento de antigos valores ainda em voga, um esboço de identidade que lhe ajude a dizer de si, a se situar (melhor) no mundo.

O uso, pela narradora, de uma língua europeia marcada por ingerências linguísticas do Moçambique pré-colonização espelha a experiência da própria Rami, cindida entre a tradição secular e um esboço de modernidade que ainda insiste em antagonizar o passado, sem abraçá-lo¹⁹. Cabe recordar que a opção por escrever em línguas europeias no contexto revolucionário foi uma decisão tomada, em África, de modo a transcender divisões étnicas locais e, na alvorada dos novos países que se formavam desejando independência, unificar as comunidades nacionais por meio da unidade linguística (APPIAH, 1997, p. 20). Ademais, “a descolonização da África portuguesa, em meados dos anos 70, deixou atrás de si uma elite que redigiu as leis e a literatura em português” (Ibid.). E não é demais lembrar que o público consumidor de livros, à época, era justamente essa parcela privilegiada da alta sociedade que tinha na língua lusitana a única forma de expressão. Por tais razões, e ante a lamentável escassez de africanos letrados aptos a produzir uma literatura de largo alcance no período²⁰, bem como um – nem sempre velado – desestímulo à participação feminina na cultura letrada, a estreia da primeira romancista moçambicana só foi possível na última década do século XX. Todavia, superados os obstáculos iniciais – ainda que não totalmente –, enfim oportunizou-se à mulher falar de si, e por si. Essa voz, historicamente silenciada, provou, então, sua relevância e urgência:

Quando a voz da mulher-escritora emerge desses textos, uma visão particularizada, minuciosa da questão configura-se, não se contrapondo à cosmovisão masculina, mas em ampliação valorizadora que desce ao pormenor do humano mais meezinho, alheio ao heroísmo façanhoso das cenas [...] como um relicário em que a mais genuína

¹⁹ “O *locus* de enunciação nos textos é Moçambique. Aí se entrecruzam tradições e contradições instaladoras da diversidade que lemos [...] A heterogeneidade da herança cultural baliza o fenómeno da escrita. O cruzamento de tradições culturais e ideológicas distintas constitui os conteúdos” (MOREIRA, 2005, p. 19).

²⁰ “O analfabetismo [...] era substancialmente maior do que nas outras colónias africanas. Como consequência, as oportunidades para os africanos de escreverem [...] foram severamente limitadas, o que afectou o desenvolvimento da literatura africana nessas colónias. Primeiro, nas colónias portuguesas a língua não cumpriu o papel de língua franca que o inglês ou o francês tiveram na maioria das suas colónias. Segundo, havia nas colónias portuguesas poucos leitores africanos (negros) de português. Terceiro, havia na Guiné, Angola e Moçambique poucos escritores africanos (negros) antes da independência, e a reputação linguística e cultural do português, como língua nacional naquelas colónias, também era fraca” (CHABAL, 1994, p. 19).

expressão do povo encontra guarida. [...] Essa escrita, orientada pela necessidade de dizer, é plena de paixão que revela o compromisso com a história dos países onde nasceram (DUARTE, 2012b, p. 77-79, grifos nossos).

Assim, dizendo de si a partir de um recôndito íntimo, a autoria feminina em África traça um panorama geral das peculiaridades locais, e Chiziane – em seus romances como um todo, e em *Niketche* particularmente – desempenha tal papel com fúria contestadora sem par: sua Rami não somente relata os percalços pelos quais passa na tentativa de trazer seu homem para junto de si, como tece comentários dignos de feminista acadêmica, ao situar historicamente as raízes do descompasso identitário cerne de seu padecimento. Assim, ao “denunciar a dupla forma de exclusão e a necessidade de se reverter a ordem patriarcal dominante” (PADILHA, 2013, p. 3), a autora reconhece que o “ranço autoritário que faz relegar a mulher à cozinha e ao leito já perdeu muito da sua força com os movimentos de mulheres e de defesa dos direitos humanos. Mas, essa situação ainda é um fato” (DUARTE, 2012b, p. 151), e ela insiste em expô-lo²¹, de modo que os inegáveis – porém (ainda) insuficientes –, avanços fruto das lutas feministas não se confundam com o distante ideal de igualdade plena entre homens e mulheres a que ela e nós almejamos – e de cuja busca não podemos nos descuidar, sob pena de, pela omissão, atuarmos como mantenedores da opressão vigente.

Niketche, portanto, apesar do ponto de vista feminino, é um relato que interessa a toda a comunidade, porquanto sua temática, longe de afetar apenas as mulheres moçambicanas, está no âmago do elemento mais basilar do seio social, a constituição familiar. Daí a urgência em se priorizar a matéria: situando-a no centro do debate, contribui-se tanto para a desmistificação do tabu quanto para a pacificação social. Ao ignorar costumes que julga bárbaros ou primitivos, a compreensão moderna apenas contribui para a crescente estigmatização dos usos que intenciona combater: jogados para debaixo do tapete, tais práticas soem resistir e até mesmo se fortalecer, e o que antes era apenas um comportamento reprovável, passa a ser um fator de crise. Nesse sentido, só será possível superar as “tensões e ressentimentos” oriundas do “conflito civil que dilacerou [Moçambique] durante quase duas décadas” – expressas no domínio de uma “cultura aculturada, veiculada pela língua portuguesa, sobre as culturas [...] africanas” (HONWANA, 2006, p. 23) – quando refutarmos as velhas dicotomias que opõem nativo a forasteiro, local a universal, tradicional a moderno, pois “toda a cultura é uma constante fusão transformativa do

²¹ “Encontrava uma grande contradição entre o mundo que me rodeava e o mundo que residia no meu íntimo. Senti necessidade de desabafar. [...] A condição social da mulher inspirou-me e tornou-se meu tema. 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” (CHIZIANE, 2013b, p. 11).

tradicional e do moderno. Deste modo, modernidade não é o inverso de tradição, mas antes tradição tal como mudou e se modernizou” (CHABAL, 1994, p. 23), num fluxo contínuo que só pode ser delimitado com certa exatidão para fins analíticos.

Assim, quando empregamos os termos tradição e modernidade aqui, não é no sentido de antagonizá-los, mas, sim, de modo a evidenciar a tensão existente entre uma forte tradição local (idealizada), que ainda se faz bastante presente, e um projeto de modernidade que se impõe como elemento supressor das peculiaridades locais, e que, por se pretender cosmopolita, julga-se, desse modo, superior. Não é preciso abdicar totalmente as raízes africanas para “ser parte, ao lado de todos os homens e mulheres nossos contemporâneos, da grande aventura humana” (HONWANA, 2006, p. 24), pois uma conciliação é possível – ou pelo menos não deveria ser tratada como se algo a priori inalcançável. Embora de difícil concretização, diante da tensão entre o nacional e o estrangeiro, o indígena e o universal, a tarefa não se afigura de modo algum impraticável – ou sequer tão distante de nós: Paulina Chiziane parece há muito ter se apercebido disso, e, evitando as facilidades do discurso maniqueísta, consegue representar, em sua obra, de forma nuançada e com autoridade, o irreversível amálgama sociocultural e psíquico-identitário imposto aos sujeitos pela campanha colonial²². Não obstante,

a despeito das teorias pós-modernas [...] do hibridismo, do não-lugar e do entre-lugar, os seres humanos, na sua grande maioria, continuam a identificar-se com territórios, paisagens, costumes, culturas, heranças, permanências, que lhes conferem um sentido de pertença, de ancoragem e de **identidade** com certo grau de estabilidade (embora com as suas modificações temporais e espaciais), sem os quais as sociedades seriam conjuntos de seres totalmente desgarrados, insulados na solidão coletiva, à deriva e sem balizas culturais de referência. Compreende-se que se conceba uma identidade como algo mutável, em processo, face à globalização, à assimilação de elementos de variadas origens; todavia, convirá pensar igualmente que as pessoas não mudam tanto ao longo da vida, como, por vezes, se quer fazer crer, sobretudo que **todas as pessoas não mudam assim tanto todo o tempo** (PIRES LARANJEIRA, 2017, p. 21-22, grifo do autor).

Dito isto, mas não desmerecendo a questão da problematização identitária²³, cremos que *Niketche* reflete não sua oscilação, mas a busca por uma identidade possível. Não enxergamos,

²² “[...] os moçambicanos são moçambicanos porque possuem tradição. Os macondes que vivem nas cidades ainda praticam seus ritos de iniciação dentro da cidade. As macuas usam sua máscara de missirro dentro da cidade. As mulheres, tanto da zona urbana como da zona rural, usam a sua capulana. Portanto os moçambicanos vivem nas cidades com suas tradições e cultura. [...] Existe uma África imaginária dos intelectuais ocidentais, [...] acreditam numa África primitiva. Uma África sem religião e sem história. Acreditam numa África apenas produzida pelo colonialismo europeu” (CHIZIANE, 2013a, p. 354).

²³ Na concepção de Pires Laranjeira (2017), não passa “de uma exacerbação pós-moderna, associada à crise do capitalismo, desejar [...] que a volubilidade e a mutação acelerada das identificações e das identidades de setores privilegiados (intelectuais, burguesia, turistas, quadros, etc.), embora se considerem também os grupos amplos forçados à deslocação (refugiados, emigrantes, etc.), sejam tomadas como características de grandes conjuntos de populações, em suma, de todo um povo, de conjuntos de povos e mesmo de toda a humanidade, por via dos

ao contrário do defendido por muitos, nenhuma variação substancial na compreensão identitária da protagonista Rami no decorrer da ação, mas, antes, uma jornada que reflete seu mergulho interior no encaixe de uma autorrealização íntima que lhe permita (re)erguer-se no movediço terreno em que se encontra. Opondo-nos às visões (para nós utópicas) que enxergam no enredo uma trajetória de transformação e redenção pessoal feminina²⁴ face à opressão, vislumbramos um percurso num labirinto de interioridade cujo escopo final é mais modesto: a restauração de uma subjetividade fragmentada por forças culturais conflitantes, porém não irreconciliáveis²⁵. Rami materializa a típica personagem romanesca, problemática – aquela que busca algo²⁶ –, transformando-se no emblema da mulher (pós-?)moderna²⁷, presa entre os muitos discursos que lhe apontam rumos a seguir, sem, contudo, a alternativa de satisfazer a própria psique conforme seus desejos e visão de mundo. Resta-lhe, pois, tentar trilhar uma estrada própria, uma terceira via, quiçá – em vistas, como afirmamos alhures, não a uma reforma íntima, mas à reorganização interior²⁸, ensaiando um novo começo, arriscando uma nova chance, numa narrativa construída de modo a espelhar os obstáculos do caminho.

O romance, que se inicia com uma Rami de meia-idade queixosa da ausência constante do marido no lar, leva-nos à saga de uma mulher que, perseguindo o homem que ama, procura na verdade se encontrar, expondo intelectualmente, por meio de um relato confessional em que busca respostas, o emaranhado de dúvidas que compõem o seu sentir. A narrativa, cheia de idas

discursos curiosamente totalizadores, hiperbólicos, de grandes narrativas mediáticas, artísticas e filosóficas” (PIRES LARANJEIRA, 2017, p. 22).

²⁴ Para Cremildo Bahule (2013), *Niketche* exprimiria o estágio máximo de ascese e purificação da mulher na obra de Chiziane, por ser “uma obra que anuncia a chegada de um tempo novo, [...] o regresso da vida, da alma eterna, o retorno da sacralidade feminina ao seio da habilitação humana” (BAHULE, 2013, p. 97-98). Segundo ele, ainda, a própria “Paulina Chiziane diz-nos, de forma objectiva, que a mulher é a purificadora do cosmos” (Ibid., p. 99) e Rami, que seria a epítome do que ele chama de “novo feminismo”, tem como objetivo a busca do Bem, e assim procederia “despojando-se do seu egoísmo feminino” (Ibid.).

²⁵ “Retenhamos a imagem de Moçambique que se desprende dos encadeamentos temáticos dos textos. Mostra-nos ela um mundo fragmentado pelas guerras étnicas, colonial e civil pós-independência, por pragas, por doenças [...], pela violência do processo de aculturação, pelo embate entre os valores da cultura tradicional africanas e aqueles que a sociedade moderna deve adquirir, pela sujeição a novas práticas religiosas, pela assimilação linguística e cultural. Por outro lado, mostra-nos também [...] um mundo erguido por uma imensa aspiração à harmonia nos modos de viver e de ser” (MOREIRA, 2005, p. 18, grifo nosso).

²⁶ O romance *Niketche: uma história de poligamia* narra a vida de um indivíduo problemático (LUKÁCS, 2009, p. 79), contada de forma biográfica (Ibid., p. 77), de modo a representar a tipicidade de um sistema específico (Ibid., p. 83), que objetivamente nos mostra a imperfeição do mundo e, subjetivamente, revela-nos a resignação diante dele (Ibid., p. 71); nesse mundo sem Deus(es), a “melancolia de ser adulto” tem a sua mais perfeita expressão sob a forma romanesca (Ibid., p. 87).

²⁷ A pós-modernidade, ultramodernidade ou modernidade tardia designa a época atual, ainda não consensualmente definida. Daí porque grafamos o termo também com uma interrogação no meio, denotando nossa não-adesão a um conceito único, pois que compreendemo-la simplesmente como a contemporaneidade, sem maiores consequências teóricas – o que uma nomenclatura filiada a uma epistemologia específica poderia acarretar.

²⁸ “Não se pode negar que o processo de globalização dessacraliza a tradição relegando-a a um plano irrelevante diante da quantidade de informação, [...] obrigando a uma espécie de *identidade relacional*, onde o *mesmo* define a própria historicidade e o *outro* representa o código de diferenciação, remetendo a um espaço híbrido” (DUARTE, 2012a, p. 34, destaques da autora).

e vindas, avanços e reveses, espelha a confusão mental da protagonista, que, como veremos no decurso da análise, encontra-se tão fragmentada e fraturada quanto o seu país – e é por meio da denúncia da calamidade (pós-?)colonial que ela revela a extensão da “colonização emocional”²⁹ a que foi submetida. Apesar de todo o esforço racional por ela empreendido para se desvencilhar do que reconhece como ranço colonial, o texto deixa evidenciadas as consequências indelévels dos anos de dominação portuguesa, de uma contaminação tão profunda que escapa ao controle volitivo individual – daí a frustração que aflige as personagens, ou, no dizer de Lukács (2009, p. 71-72), “a resignação [convertida] em angustiante desengano, [...] pois a fragmentariedade pode ser apenas superficialmente encoberta, mas não superada”. Em *Niketche*, tal formulação se revela absolutamente certa, situando Paulina Chiziane – segundo a perspectiva do autor húngaro – no panteão da produção romanesca moçambicana – e mundial –, a despeito de sua insistente recusa à alcunha de romancista.

Rami, ao decidir procurar a mulher que, julga, roubou-lhe o homem, depara-se com o inusitado: Tony possui uma terceira mulher – e uma quarta, e uma quinta. Diante de tal cenário, ela traça, então, um novo plano: reconhecendo suas rivais como irmãs no triste destino comum do abandono, reúne-as e, quando da celebração dos cinquenta anos do marido, constrange-o, diante de todos, a reconhecer aquela família – composta por cinco esposas e dezesseis filhos – como sendo polígama. Acuado, ele aquiesce. Mas, como veremos, o problema de Rami não é solucionado. Seu sofrimento não cessa, sua aflição persiste, pois o que ela realmente deseja é tê-lo apenas para si: se se submete ao escândalo de um relacionamento poligâmico, não é por aprovar a poligamia, mas no intuito de conservar, ainda que minimamente (e rateado por cinco), o amor desse homem pelo qual ela tanto arrisca – e finda por quase arruinar – a própria vida. Nossa investigação pretende, portanto, tentar descobrir o que a faz optar por esse percurso, que linhas de raciocínio motivam suas decisões, que emoções a impelem, a que pulsões ela atende quando decide continuar insistindo num modelo de relacionamento que aparenta estar tão fatal e irreversivelmente arruinado – enfim, que dados textuais apontam as respostas para essas e outras indagações que se nos impõem.

2.2 “O sensual também é cultural”

O motivo principal da insatisfação amorosa de Rami, cremos, é o seu entendimento do próprio amor, a episteme que informa a sua compreensão do sentimento em si, e todo o rol de expectativas criadas a partir disso. Casada com Tony há mais de duas décadas, para ela é difícil

²⁹ Esta locução, ponto-chave do nosso estudo e principal categoria de análise da nossa pesquisa, será devidamente conceituada em momento oportuno.

aceitar que tudo o que lhe foi ensinado com base na dogmática judaico-cristã não corresponda à realidade que ela vivencia; que o ideal de castidade que lhe foi imposto de modo a restringir toda e qualquer fruição sexual exclusivamente ao contexto conjugal, numa relação monogâmica selada por Deus “até que a morte os separe”, seja tão desrespeitado por seu marido e suas muitas amantes – como se o instituto do matrimônio, a ela tão caro³⁰, pouco ou nada significasse para os demais envolvidos. A realidade dos fatos entra em conflito direto com a sua rígida formação religiosa³¹ e, almejando resolver o descompasso, ela recorre primeiramente a uma “conselheira de amor”, no intuito de descobrir o que tem feito de errado no departamento afetivo a ponto de permitir que o ser amado lhe escape. Não lhe ocorre, a priori, que o erro seja do esposo adúltero – todos os deslizes dele são justificados e/ou desculpados por ela *prima facie*, como se o simples status de macho automaticamente conferisse *carte blanche* para ele proceder como bem entende, sem que suas ações sejam alvo de nenhum tipo de reprovação ou reprimenda – uma benesse, é claro, não estendida às mulheres. É a partir desse dado de diferenciação no tratamento entre os gêneros que a ação se inicia, ante a constatação de que a

simultaneidade de parceiras no leito masculino não constituir uma novidade explica-se pelo fato de existir um código diferenciado para aplicar e julgar o comportamento feminino. Se não estava escrito nos compêndios era ou ainda é implícito e consagrado pelo uso. As personagens femininas ditas adúlteras [...] estão mais presentes na memória literária, diga-se assim, como elas tivessem inaugurado o tipo. Rapidamente ocorrem Ana Karenina, D. Guidinha do Poço, Constance, Luísa, Gracinha Ramires, Capitu (tendo ou não traído), Virgília, Darlene, D. Flor, compondo o painel das mulheres cuja moral não recomenda. [...] Os Salomões, Casanovas, Barbas-azul, Brás Cubas [...] apesar de emblemáticos, ainda não despertam a sanha moralista ou legalista dos zelosos de plantão, com a veemência que ocorre contra as mulheres (DUARTE, 2012b, p. 152-153).

A pudicícia que se recomenda – ou se impõe – às mulheres, em flagrante contraste com a permissividade que se oferta aos homens, é um dos bastiões que Rami mais pena para destruir: mesmo ciente do vasto rol de mulheres com que seu marido se relaciona – prova bastante do desrespeito ao dever de fidelidade conjugal –, ela custa a sequer ousar cogitar comportamento

³⁰ “Eu [...] conheci o sonho e o altar. Tive um marido sempre ao lado em cada um dos cinco filhos que pari. Ainda tive o prazer de insultá-lo e culpá-lo de todas as minhas dores na hora do parto” (CHIZIANE, 2002, p. 28), diz ela quando finalmente conhece a tal rival, como quem invocasse uma suposta superioridade conferida pelo casamento ou pelo status de esposa legítima.

³¹ A formação católica de Rami é um dos primeiros dados a que temos acesso sobre a sua experiência de vida, quer por meio de declarações explícitas – “Tinha aulas na igreja, com os padres e as freiras. Acendi muitas velas e fiz muitas rezas” (Ibid., p. 37) –, quer de elementos discursivos que a retratam como verdadeira devota – “Deus meu, socorre-me. Aconselha-me. Protege-me. Diz-me o que é o amor segundo a tua doutrina” (Ibid., p. 33); “Deus, que é o pai do mundo, fez muitas mulheres e poucos homens. Deu grandeza a uns e humilhou outros. Entrei nesta guerra e nesta cela por falta de homem. Estou a ser enxovalhada por uma rival por causa de homem. A culpa toda é de Deus” (Ibid., p. 59).

semelhante. Trair Tony lhe é quase impensável e, quando ocorre, o sentimento de culpa a corrói por dentro, revelando quão profundo é o enraizamento do dever de decoro feminino que ela foi ensinada a observar³². A rigidez dos papéis atribuídos à mulher são de um engessamento tal que chega mesmo a servir de emblema para justificar sua cruz. Mas esse dogmatismo a respeito dos *loci* masculino e feminino não configura novidade em Moçambique³³, remonta a priscas eras, à própria mitologia da região que hoje corresponde ao Sul do país. E Rami é uma mulher cuja enunciação parte justamente desse espaço geográfico específico, um território que, embora seja o mais desenvolvido e “ocidentalizado” da nação – é, lembremos, onde se situa a capital Maputo – não deixa de sofrer ingerências de uma tradição autóctone que se apresenta com mais força à medida que nos afastamos dos grandes centros urbanos em direção às aldeias rurais que o dito progresso pouco contaminou.

Na mitologia bantu, de acordo com testemunho escrito por Paulina em 1992 por ocasião da Conferência Internacional sobre a Mulher, Paz e Desenvolvimento da UNESCO, a mulher não foi criada a partir da costela do homem, nem condenada, juntamente com ele, à maldição do pecado original. Contudo, por ter sido criada depois, adquiriu status de subalterna diante do homem, que, apenas por ter surgido primeiro, goza de “uma posição hierarquicamente superior, que lhe permite ser governador dos destinos da mulher” (CHIZIANE, 2013b, p. 5). A mulher moçambicana, portanto, embora não carregue o estigma de Eva³⁴ – que, seduzida pela serpente, convenceu Adão a comer o fruto da árvore proibida –, também é subjugada. Logo, embora se imagine que o advento da cristandade tenha fundado o machismo em Moçambique, percebemos que, na verdade, a lógica patriarcal já vigorava e impunha sua dogmática dominadora às tribos

³² “A culpa foi toda minha. O meu corpo inteiro treme como um terramoto. De medo. De vergonha. Dormi com o amante [...] Aquela depravada era eu, bebendo vinho, copo sobre copo, como uma prostituta. Entreguei-me a um desconhecido como uma vagabunda. [...] Sempre vivi acima das outras mulheres porque era a mulher de todas as virtudes. Feri a minha fidelidade, [...] uma ferida que não cicatriza. Derrubei os pilares onde assentavam todos os valores, não resisti à tentação” (CHIZIANE, 2002, p. 82).

³³ “Esse problema da mulher já se arrasta há muito tempo. As próprias mulheres, quando escrevem, muito poucas vezes se debruçam sobre os seus problemas como mulheres. Em Moçambique, como em qualquer parte de África, a condição da mulher, a sua situação, o tipo de oportunidades que tem na sociedade, o estatuto que tem dentro da família, na sociedade, é algo que de facto merece ser visto. Porque as leis da tradição são muito pesadas para uma mulher” (CHIZIANE, 1994, p. 298, grifos nossos).

³⁴ Interessante assinalar que, na mitologia judaica – gémen do Cristianismo cujo principal livro sagrado, a Torá, é composto pelos cinco primeiros livros da Bíblia cristã (o Pentateuco) – Eva não foi a primeira mulher: antes dela, houve Lilith, criada, como Adão, a partir do barro. Todavia, por ter se insurgido contra ele, que se pretendia seu mestre, foi, face à insubordinação, convenientemente “substituída” pela dócil e submissa Eva, parida da costela do homem, seu superior, portanto (BRENMAN, 2004, p. 27-36). Ela (Eva) é, até hoje, o paradigma da obediência e resignação feminina no Ocidente, bem como repositório da imperfeição humana, por ser considerada a artífice do pecado original. Na narrativa bíblica, embora ambos sejam expulsos do paraíso, o erro masculino parece em certa medida relevado, e sua punição – comer o que produzir com o suor do próprio trabalho – possui certa nobreza, até, ao passo que a penalidade imposta à(s) mulher(es) – ter multiplicadas as dores do parto – não deixa de evocar certo sadismo divino.

loais³⁵. Ali, no advento de uma catástrofe, por exemplo, fosse ela de origem natural ou humana (seca, peste, guerra etc.), a punição pelo episódio era direcionada às mulheres, sob a justificativa ominosa de que saem de seus ventres os “feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de norma” (Ibid., p. 6), e de que o “sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos [...] infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes” (Ibid., p. 6, grifo nosso)³⁶.

Impossível não estabelecer paralelo com a crise sacrificial de que fala Girard (1979): para restauração da ordem tribal nas sociedades primitivas, penalizavam-se vítimas substitutas, sobre os quais – embora não tivessem dado causa ao flagelo que se pretendia reverter – recaía o mecanismo (rito) de purgação. “Violência não pode negada, mas pode ser direcionada a outro objeto, algo no qual ela possa fincar seus dentes” (GIRARD, 1979, p. 4, tradução nossa). Além disso, no que concerne à estreita correlação estabelecida entre o sangue menstrual e a violência, “esse processo de simbolização [...] responde a algum desejo semirreprimido de atribuir a culpa de todos os tipos de violência à mulher. Por meio desse tabu uma transferência de violência foi efetuada e estabelecido um monopólio claramente em detrimento do sexo feminino” (Ibid., p. 36, tradução nossa). Com o decurso do tempo, o rito sacrificial ganhou contornos mais definidos e fundou a religião, que, no caso bantu, guarda estreita correlação com o culto aos antepassados e o cuidado com os mortos. A tal respeito, a compilação etnográfica do missionário suíço Henri-Alexandre Junod (1912; 1913) sobre povos da etnia Tsonga em terras do extremo sul de África, onde hoje Moçambique e África do Sul se encontram, é especialmente reveladora ao relatar em detalhe costumes, à época, de nativos dos arredores de Lourenço Marques, cidade que, décadas mais tarde, se tornaria a capital moçambicana (rebatizada de Maputo):

³⁵ No Norte do país, resquícios da estrutura matriarcal de organização tribal ainda são visíveis, e própria narradora deixa isso claro quando, relatando um embate entre homens sulistas e nortistas, dá voz ao tio da Mauá: “As nossas mulheres [...] Cuidam da casa, varrem o quintal, lavam a roupa, destilam boa aguardente para nós, seus maridos, buscam a água na fonte e preparam o nosso banho, são boas na cozinha e na cama também. Nós investimos na beleza delas. Investimos no seu repouso e todo o mundo se encanta com as mulheres da nossa terra. [...] As nossas mulheres são educadas para a vida e para o amor” (CHIZIANE, 2002, p. 207). No Sul, ao contrário, os homens são vistos pelos seus compatriotas do Norte como “brutos, desumanos, bárbaros e grosseiros. [...] não são humanos, assassinam as vossas mulheres. Não têm respeito pelas vossas próprias mães” (Ibid., p. 206). Além do tratamento mais humano conferido às suas mulheres, os nortistas conservam o costume de batizar seus filhos com o sobrenome materno, tendo em vista o fato de a paternidade ser, a princípio, sempre incerta: “Alguém, neste mundo, sabe quem é o verdadeiro pai dos filhos da mulher? [...] Na nossa terra os filhos têm o apelido da mãe, sim. Pai é dúvida, mãe é certeza. Um galo não choca ovos, nunca” (Ibid., p. 205-206).

³⁶ “Havia argumentos de sobra: a mulher é a causa de todos os males do mundo; é do seu ventre que nascem os feiticeiros, as prostitutas. É por elas que os homens perdem a razão. É o sangue impuro por elas espalhado que faz fugir as nuvens aumentando a fúria do Sol” (CHIZIANE, 1999, p. 92), aduz o tribunal do conselho eleito para solucionar a questão da seca em *Ventos do Apocalipse*, instando as mulheres a solucionar um problema cuja raiz estaria no proceder vergonhoso delas: “Dos ventres fecundos da Mananga germinaram sementes. Onde estão as flores que o Sol não viu? [...] O sangue desses inocentes clama por vingança, expulsa os ventos que trazem as nuvens, e a chuva. [...] A chuva não cai, mulheres, a culpa está convosco” (Ibid.).

Abortos espontâneos são muito temidos entre os Sul Africanos, não em si mesmos, mas porque vêm acompanhados de um incontável fluxo de sangue, o que é um grande tabu. O feto expulso deve ser sepultado em solo úmido, caso contrário a chuva não cairá. A região que tiver sido poluída será ressecada por ventos quentes. Um estranho ritual de nome *mbelele* é realizado em época de seca, ocasião em que todas as covas de crianças nascidas prematuramente e enterradas na colina são reviradas e seus conteúdos jogados na lama, próximo ao rio (JUNOD, 1912, p. 189, tradução nossa, destaques do autor).

A purificação buscada pela ritualística do *mbelele* visa ao restabelecimento da ordem perturbada não pela ocorrência do aborto em si, mas pela inobservância da mulher em enterrar a criança conforme os ditames da lei tribal (JUNOD, 1913, p. 294-295). Para Chiziane (2013b), porém, essa dança de mulheres nuas “debaixo do sol, revolvendo sepulturas, purificando a terra, gritando, cantando” (CHIZIANE, 2013b, p. 6), é perfeitamente compreensível, vez que a nudez feminina seria a única força capaz de efetivar “a quebra [do] silêncio dos deuses e das nuvens porque ela é a mãe do universo” (Ibid.). Coerente com a já mencionada comparação proverbial da mulher à terra, ela convalida a metáfora, explicando que a mulher, como o solo, “é o centro da vida [de onde] emana a força mágica da criação. Ela é abrigo [...] alimento [...] prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra” (Ibid., p. 5-6). Quicá por isso o ritual do *mbelele* – que, para nós, soa tão abjeto e degradante – não lhe pareça problemático à primeira vista³⁷: ao deificar uma hipotética essência da fêmea, idealiza-se o papel da mulher num ritual que, longe de celebrar a mística feminina, pune-a, por atrelar a ela o horror daquilo que não se consegue compreender³⁸ ou controlar³⁹. Tendo isso em mente, acreditamos que a sacralização da fecundidade feminina – vista como atributo-mor, comparável à fertilidade do solo – contribui não só para desviar o foco das obscuras origens de uma prática feita em detrimento dessa mesma força vital, como também colabora para reforçar velhos estereótipos, reduzindo a mulher a mero receptáculo da semente (masculina).

No que concerne à eroticidade da mulher segundo essa episteme – *mezzo* judaico-cristã, *mezzo* bantu-tsonga –, o que se percebe em *Niketche* é a ambivalência de uma personagem que, tentando se desvencilhar dos grilhões da pudicícia católica que marcaram sua criação, cai numa

³⁷ Em *Ventos do apocalipse*, a visão de Chiziane sobre a cerimônia é muito menos romantizada, e ela denuncia a resistência das mulheres de Mangana em dela tomar parte, argumentando que a “expressão sublime de submissão e humilhação [feminina] é o *mbelele*” (CHIZIANE, 1999, p. 59).

³⁸ “Dentro das mentes assustadas, os mitos surgem como a única verdade, para explicar o inexplicável”, vaticina o narrador de *O Alegre Canto da Perdiz* (CHIZIANE, 2008, p. 12).

³⁹ Considera-se que o fluxo menstrual de uma mulher “expõe o que ela foi ensinada a esconder, o sangue jorrando de sua vulva, a energia vital que nossa cultura exilou para os domínios ameaçadores do inconsciente. A potência extraordinária do sangue menstrual inspirou sentimentos ambivalentes no coração humano. Por um lado, julgava-se ter propriedades curativas e fertilizantes, e ser uma potente poção de amor; por outro, era considerado sujo e poluente” (RONNBERG, 2010, p. 402, tradução nossa).

armadilha perfeita ao idealizar valores ancestrais que, longe de lhe permitirem a emancipação, contribuem para robustecer ainda mais a lógica interna da dominação masculina. Prova disso é a lista de práticas sensuais que Rami classifica como marcadoras de uma suposta superioridade da mulher no Norte do país, por exemplo. Ao fazer alusão a tatuagens, feitiços, ritos de iniciação e até mesmo mutilação sexual, ela não parece atinar que, embora se tratem, sim, de exercícios válidos de expressão erótica, pouco servem para fins de libertação feminina, por serem muitas vezes realizados com vistas justamente ao acréscimo do prazer masculino. “Enquanto noutras partes de África se faz a famosa excisão feminina, aqui os genitais se alongam. Nesses lugares o prazer é reprimido, aqui é estimulado” (CHIZIANE, 2002, p. 46)⁴⁰. Procedimento praticado principalmente na província do Tete, região central de Moçambique, o kukhuna, kupfuwa ou puxa-puxa, consiste no alongamento dos pequenos lábios vaginais e tem finalidades que vão desde motivos estéticos até a satisfação sexual da mulher, passando pelo deleite do parceiro e o seu estímulo erétil (BAGNOL e MARIANO, 2012, p. 50-51)⁴¹.

Malgrado Rami encare tal prática como sendo benéfica à mulher, paira uma controvérsia inconclusiva quanto se sua realização configuraria ou não um tipo de mutilação genital feminina (Ibid. p. 71). No filme belga-franco-tunisiano *Vênus Negra* (*Vénus Noire*, 2010), cinebiografia da sul-africana hotentote Saartjie Baartman – dirigido por Abdellatif Kechiche e estrelado pela cubana Yahima Torres –, testemunhamos como o Ocidente encarava, até bem recentemente, tal procedimento. O longa retrata a etapa europeia da vida da protagonista, personagem real exibida em zoológicos humanos na alvorada do século XIX, sobretudo em Londres e Paris. Admirada por seus glúteos avantajados e por suas feições “exóticas”, descobriu-se, *post-mortem*, que sua genitália era, também, peculiar: desconhecedores das práticas ritualísticas de alongamento dos pequenos lábios vaginais praticada por certas tribos africanas de então, médicos parisienses da época – tendo diante de si um molde em cera do corpo inteiro de Baartman em tamanho real e, em potes com formol, seus genitais e seu cérebro preservados –, utilizaram tais idiosincrasias anatômicas para defender a tese da inferioridade negra. O argumento, (pseudo)cientificamente

⁴⁰ “Faz o alongamento genital, que é bom. Esta prática, que muitos condenam sem conhecer, traz mais soluções que problemas. [...] Não podes ficar assim. Não podes aceitar viver e morrer sem conhecer o amor. Vocês do sul deixaram-se colonizar por essa gente da Europa e os seus padres que combatiam as nossas práticas” (CHIZIANE, 2002, p. 180). “Dói-me esta revelação. O meu marido é sugado por mulheres-anfíbios. [...] Venceram-me. Estou perdida. Agora compreendo por que é que os ritos de iniciação foram combatidos, mas, mantidos em segredo, sobreviveram durante séculos como sociedades secretas. Homem que passa por essa escola sabe amar. Mulher que passa por essa escola encanta, enlouquece, vive, vibra” (Ibid., p. 181).

⁴¹ “As observações feitas por Rami bem podem levar alguns leitores, particularmente os que antes de ler o texto acima citado ignoravam que existia o alongamento dos genitais femininos, a tornarem a olhar a ilustração que enfeita a capa do volume [da edição portuguesa, publicada pela Caminho]. Esses leitores poderão verificar que a mulher nua representada na pintura totêmica tem *labia majora* – o termo científico que designa os lábios exteriores da genitália – alongadas” (HAMILTON, 2007, p. 322).

abalizado, foi utilizado para justificar, inclusive, o tráfico transatlântico de escravos africanos para as Américas durante a colonização do Novo Mundo.



Figura 9 – *Les Curieux en extase*. “Os Curiosos em êxtase”, representação impressa de autoria desconhecida da Vênus Hotentote, 1815.



Figura 10 – Malangatana. Pintura sem título, datada de 1999, do famoso artista moçambicano, usada, em pormenor recortado, para ilustrar a capa da edição portuguesa de *Niketche*, publicada pela Editorial Caminho (Coleção Outras Margens).

Mas se o sensual é também cultural, como nos diz a própria Rami (CHIZIANE, 2002, p. 45), talvez o prazer não o seja, necessariamente, cabendo a cada um(a), homem ou mulher, buscar a própria satisfação (afetivo-)sexual com o mesmo empenho com que exige igualdade

noutros setores. Com isso queremos dizer que, para além de julgamentos valorativos acerca da vivência erótica peculiar a cada povo, interessa-nos demonstrar, na narrativa, de que maneira a jornada da protagonista em busca de autossatisfação se mostra corrompida pelo peso de séculos de uma dupla opressão patriarcal que talvez a tenha tornado inepta para a fruição amorosa. No romance, ao procurar a tal “professora de amor” a que aludimos anteriormente, Rami pretendia, também, tomar conhecimento dos ritos de iniciação do Norte, desejosa de descobrir os mistérios ancestrais cujo aprendizado sua formação cristã interditou⁴². As nortenhas, raciocina, devem ser sabedoras de segredos que ela ignora, e neles vislumbra a oportunidade de se tornar a mulher que o seu marido deseja. É assim, sempre em prejuízo de si mesma, que Rami enxerga as suas “rivais”, atribuindo-lhes adjetivos elogiosos e nelas projetando predicados que julga não (mais) possuir – e que, segundo seu juízo, seriam o porquê dos sumiços constantes do marido: corpo esguio⁴³, cabelos lisos⁴⁴, juventude⁴⁵, beleza⁴⁶, poder de sedução⁴⁷. Aquilo que percebe nas outras como atributos desejáveis – e que tragicamente lhe faltam – pesa e lhe faz acreditar que isso seja motivo bastante para que seu marido procure noutros lençóis o que ela não (mais) lhe poderia ofertar⁴⁸. A conselheira de amor, nortenha macua, comunga desse mesmo pensamento, e recomenda à “aluna”:

⁴² “Estas aulas são os meus ritos de iniciação. A igreja e os sistemas gritaram heresias contra estas práticas, para destruir um saber que nem eles tinham. [...] educação sexual resumia-se ao estudo do aparelho reprodutor, ciclo disto e daquilo. Sobre a vida a dois, nada! Os livros escritos por padres invocavam Deus em todas as posições. Sobre a posição a dois, nada! E na rua havia as revistas de pornografia. Entre a pornografia e a santidade, não havia nada! [...] É algum crime ter uma escola de amor?” (CHIZIANE, 2002, p. 46).

⁴³ “Sou gorda, pesada, e ela magra e bem cuidada” (CHIZIANE, 2002, p. 17); “[...] os livros apresentam uma Sabá magra e sem curvas, corpo europeizado, mas as rainhas africanas são gordas, pois são bem abastecidas tanto no amor como na comida” (Ibid., p. 36). Fica evidente, nestes trechos, a ambivalência dela quanto ao ideal de beleza corporal que prioriza: parece-nos que o europeu, tanto que, no segundo excerto, ela reconhece a europeização da estética que lhe informa.

⁴⁴ “Tem os cabelos desfrisados como todas as mulheres pretas de bom estatuto” (Ibid., p. 55).

⁴⁵ “Uma criança ainda. Uma flor silvestre nascida nos jardins do norte do meu país. Ela é a mulher mais amada pelo Tony. [...] Aquela menina não deve ter mais que dezanove anos. Que ajuste de contas posso fazer com uma criatura que nem tem a idade da minha terceira filha?” (Ibid., p. 69).

⁴⁶ “Quero descobrir [...] o que ela tem e eu não tenho. O que faz o Tony afastar-se de mim e apaixonar-se por ela. Ela é mesmo bonita, confirmo, mas Deus meu, por mais bonita que seja não tem o direito de tirar-me o homem” (Ibid., p. 22).

⁴⁷ “Como ela é bela, meu Deus, como é elegante. O homem, sexo fraco nas coisas da carne, perde-se diante de tamanha formosura. O meu Tony não podia resistir, não” (Ibid., p. 55).

⁴⁸ “Muita coisa nela reflecte a imagem daquilo que fui e já não sou. Ela tem todos os encantos que eu perdi. [...] O Tony buscou um novo amor no corpo antigo, e encontrou a minha imagem na imagem de outra mulher. Talvez ele tenha recuado à busca de si próprio para viver a ilusão da juventude perpétua” (Ibid., p. 60, grifo nosso). Note-se que “são sobretudo as mulheres que sofrem essa violência e que se adaptam a esse papel. Desejadas enquanto livres, pois exprimem a força da liberdade, são depois trancadas entre as paredes domésticas, no lar, nos haréns, dentro de infinitos limites, rodeadas de um ciúme que nada mais é do que o medo de desejarem aquilo que desejam, obrigadas a se tornarem o banal quotidiano, lugar onde termina – por definição – [...] o amor” (ALBERONI, 1988, p. 76). Caçadas por homens que admiram e desejam tal juventude e liberdade, essas mulheres, depois de sufocadas, veem os antigos parceiros partirem em busca de outras presas, possuidoras daqueles mesmos atributos que elas já não mais têm a oferecer – e que, ironicamente, terão o mesmo destino delas (Ibid.).

Aprende bem esta minha lição. O amor é um investimento. Nasce, morre, renasce, como o ciclo do sol. Olha, não diz que não te ensinei. O amor é pavio aceso, cabe a ti manter a chama. Tudo o resto são truques, minha linda. Técnicas. Artimanhas. Tudo na vida é mortal, tudo se apaga. Se a tua chama se apaga é em ti que está a falta. Faz o que te digo e magia nenhuma te derrubará nesta vida. Tu és feitiço por excelência e não deves procurar mais magia nenhuma. Corpo de mulher é magia. Força. Fraqueza. Salvação. Perdição (CHIZIANE, 2002, p. 43-44, grifos nossos).

Na visão dela, Rami, que não tomou parte nos ritos de iniciação – porque “a pressão do regime colonial foi muito mais forte no sul do que no norte” (CHIZIANE, 2002, p. 39) –, não passa de um nada, uma criança, uma impura: “Não podes casar, ninguém te aceita. Se te aceita, logo depois te abandona. Não podes participar num funeral, muito menos aproximar-te de um cadáver porque não tens maturidade. Nem podes assistir a um parto” (Ibid., p. 40). Também Tony seria uma criança por não ter se submetido aos tais ritos (Ibid., p. 42), mas, curiosamente, a ele não é atribuída culpa alguma por ter deixado a chama do amor se apagar. Seu erro se limita a não ter tratado a esposa como a própria mãe: segundo a conselheira, “homem de verdade não bate na sua mãe, na sua deusa, na sua criadora” (Ibid.). Com este único ensinamento ela encerra a lição sobre como ele deve se portar e, em seguida, “insiste no princípio de agradar ao homem. – Se quiseres um homem prenda-o na cozinha e na cama – diz ela” (Ibid., p. 45), estimulando, ato contínuo, a observância de antigos preceitos que destinam aos homens a melhor comida: as coxas e a moela, partes mais cobiçadas da galinha, restando às suas esposas as patas, as asas e o pescoço. Rami externa surpresa, pois no Sul esta exata regra de preferência masculina também se aplica. Surpreende que ela não atine para o fato de a restrição da mulher ao fogão e à alcova ser mais difundida do que ela parece a priori imaginar.

É sintomático que Rami não perceba nesses aconselhamentos a repetição de um discurso pernicioso que busca naturalizar processos culturais, relegando a mulher a uma subalternidade inescapável meramente em virtude de seu sexo anatômico. Contudo, seria esperar demais dela uma posição menos ingênua, pois, embora não contemos com dados precisos sobre o seu nível educacional, é de se supor que, por mais alta escolaridade que possua, a condenação à repetição de padrões comportamentais culturalmente sedimentados ao longo de gerações não é passível de ser combatida intelectualmente apenas, vez que a bagagem emocional dessa essencialização cultural é, como veremos, um fardo que mesmo os cérebros mais bem informados podem não dar conta de evitar. É fácil tachar de absurdas crenças exóticas de uma cultura alienígena, mas, quando se é parte daquele *locus* cultural, a naturalização de certos tabus e regras não se desfaz com uma palestra ou um livro, vez que, para além da concepção de mundo obviamente moldada pela nossa bagagem pessoal particular, há a força irresistível de pulsões advindas dos princípios

mais basilares da cultura a que pertencemos – e que muitas vezes escapam ao domínio da razão e, mais sintomaticamente, da vontade.

Tal enraizamento cultural psíquico tem sua manifestação externada no uso cotidiano da linguagem, de modo que mesmo aquela metáfora – aparentemente inocente – correlacionando a mulher à terra possui conotações mais graves do que à primeira vista possa parecer. É o que afirma Pierre Bourdieu (2014) ao situar a origem da dominação masculina na linguagem, sua expressão mais palpável, que apregoaria um tipo de violência que ele denomina simbólica, pois que “suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 2014, p. 12). Assim, por meio de um princípio linguístico reconhecido tanto pelo dominador quanto pelo dominado, a história teria se transformado em natureza, e o arbitrário cultural, em natural (Ibid.). Urge, pois, para alcançarmos uma melhor compreensão da estrutura patriarcal que vigora na esmagadora maioria dos agrupamentos humanos de todos os tempos, que nós não deixemos de ter em mente que a

dominação simbólica [...] se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. [...] a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, que se pode dizer, ao mesmo tempo e sem contradição, *espontânea* e *extorquida*, [...] é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; [...] com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos [...] como um *macaco mecânico* (BOURDIEU, 2014, p. 59-60, destaques do autor).

Essa mola propulsora invisível, cuja atuação é tão eficaz a ponto de estar introjetada não só nos recônditos mais obscuros da consciência, como também nas próprias emoções, paixões e sentimentos, produz uma “relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada” (Ibid., p. 61), não sujeita a revogação volitiva, já que reside “não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem” (Ibid., p. 65). Portanto, no que tange ao *ethos* afetivo-sexual humano, a oposição antagonista-complementar dos signos masculino e feminino⁴⁹ funda toda uma percepção de

⁴⁹ “Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (não necessariamente sexuais) segundo a oposição entre o masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo, seco/úmido, duro/mole [...] Semelhantes na diferença, [...] são suficientemente concordes para se sustentarem mutuamente, no jogo [...] inesgotável de transferências práticas e metáforas; e também suficientemente diferentes para conferir, a

realidade que favorece claramente a masculinidade⁵⁰. Exemplo disso é o valor positivo que se atribui à virilidade do macho, atributo entendido como uma carga, algo que se possui e precisa ser provado, ao passo que a qualidade equivalente para a mulher, sua honra, é “essencialmente negativa, só pode ser defendida ou perdida, sua virtude sendo sucessivamente a virgindade e a fidelidade” (Ibid., p. 76). No caso específico da cultura bantu, particularmente na etnia Tsonga, essa lógica estrutural se confirma quando pensamos na função econômica que o nascimento de uma menina representa para a família. Confirmando a asserção de que a violência simbólica se alicerça na própria expressão linguística, a própria Chiziane (2013b) nos brinda com o exemplo mais perfeito:

Na etnia Tsonga, a minha etnia, quando uma rapariga nasce, a família e os amigos saúdam a recém-nascida dizendo: *hoyo-hoyo mati* (bem vindo a água), *atinguene tipondo* (que entre o dinheiro), *hoyo-hoyo tihomo* (bem vindo o gado). O nascimento de uma rapariga significa mais uma força de ajuda a transportar a água, mais dinheiro ou gado cobrado pelo lobolo. Na infância, a rapariga brinca à mamã ou a cozinheira, imitando as tarefas da mãe. São momentos muito felizes, os mais felizes da vida da mulher *tsonga*. Mal vê a primeira menstruação, é entregue a marido por vezes velho, polígamo e desdentado. [...] A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos. Foi neste ambiente que eu nasci (CHIZIANE, 2013b, p. 8).

Percebe-se que é justamente na fala que se instaura a lógica da subalternidade: por meio de saudações que invocam bens de fruição material ou pecuniária, marca-se desde cedo aquele destino. O lobolo, espécie de dote pago pela família do futuro marido à da noiva, simboliza a confirmação do escanteamento feminino, e, embora essa “transação” não possa ser considerada exatamente comercial, ela traz em seu bojo um anseio de compensação: não se pode dizer que a esposa foi de fato comprada, mas ela tampouco foi cedida pela família, e a paga do lobolo é uma forma de legitimar a união e retribuir a parte que foi desfalcada – em prejuízo de outra que se beneficiou (JUNOD, 1912, p. 263). É uma ação material e ritualística⁵¹, portanto, que visa “restabelecer o equilíbrio entre as várias unidades coletivas que compõem o clã. [...] Ela não é

cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida da sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondências” (BOURDIEU, 2014, p. 20).

⁵⁰ “As forças que suspeitamos agir na obscuridade e no segredo das relações íntimas [...] e que prendem os homens com a magia dos arroubos da paixão [...] determinam uma inversão na relação de dominação; inversão que, ruptura fatal da ordem comum, normal, natural, é condenada como uma falta contra a natureza e destinada, como tal, a reforçar a mitologia androcêntrica” (Ibid., p. 152). Respondendo à indagação que epigrafa o capítulo, concluímos que a afetividade masculina é percebida como um demérito, e, como tal, deve ser evitada, combatida, cabendo às mulheres o cultivo unilateral do ideal amoroso, reforçando sua situação de perene subserviência ao macho, que segue livre para “amar” como bem entende (i.e., livremente).

⁵¹ “O lobolo foi adulterado, foi andando, ganhou novas formas, mas [...] é uma cerimônia tradicional [...] é muito mais que o preço da noiva. É uma união espiritual entre duas famílias. [...] Estamos falando de algo bem complexo e os primeiros antropólogos [...] não foram profundos o suficiente para compreendê-lo” (CHIZIANE, 2013a, p. 366-367).

de modo algum escrava, mas é posse, de qualquer maneira. Ela não é propriedade de um homem individualmente, mas propriedade coletiva de um grupo” (Ibid., p. 262, tradução nossa, grifo nosso). De propriedade do bando do pai, ela passa a ser propriedade do bando do marido, o que confirma a sua reificação, sua condição de mero objeto a ser movido ou removido consoante os arbútrios masculinos – e se a prática persiste, é porque a dominação masculina segue em pleno vigor; embora travestido de modernas vestes, jaz no instituto o desejo de tratar a mulher como se uma simples mercadoria⁵².

As palavras, cujos sentidos ocultam um conjunto de valores nem sempre apreendido em sua totalidade, consubstanciam-se em ações cuja motivação não exige maiores explicações, vez que previamente justificadas e validadas pelo discurso. Discurso este que, tornado tradição pela transmissão da gnose ancestral, normaliza até mesmo a (pre)destinação de uma vida humana a um futuro de repetição do passado. É bem sintomático, pois, que a protagonista Rami assuma uma postura moral tradicional(ista) e em detrimento de si mesma, atuando como cúmplice da opressão sofrida – não por sua culpa, é claro, mas porque a lógica da submissão lhe foi inoculada sub-repticiamente, à sua revelia, inserindo-se numa longa cadeia ininterrupta de ensinamentos transmitidos de geração a geração sobre o lugar de pertencimento da mulher no seio social e doméstico. Em Moçambique, especificamente, além de uma tradição ancestral autóctone que, como vimos, não só desvaloriza como também pune as mulheres, há o fator agravante de uma colonização exploratória superveniente – luso-europeia e de episteme judaico-cristã –, cujos ensinamentos e codificações morais contribuíram imensamente para corroborar a lógica que sustenta a inferiorização feminina, promovendo os ideais de castidade, abnegação e obediência como virtudes a se (per)seguir.

Assim, na cultura moçambicana como um todo, apesar de peculiaridades regionais e de algumas diferenças entre Norte e Sul, vemos a mesma dicotomia ocidental que reduz a mulher a dois papéis antagônicos e redutores: aquela que ostenta “boas qualidades, bondosa, submissa, obediente”, e o seu revés, a “má, feiticeira, rebelde, desobediente, preguiçosa. A primeira era recompensada com um casamento feliz e cheio de filhos; a última era repudiada pelo marido, ou ficava estéril e solteirona” (CHIZIANE, 2013b, p. 9). Estes dois arquétipos femininos – santa ou prostituta – personificam os atributos aos quais as mulheres têm sido limitadas há milênios:

⁵² “Todas as mulheres gostam do lobolo, mesmo as feministas do extremo. Porque dignifica. Dá estatuto. Prestigia. [...] Porque no dia do lobolo-casamento, a mulher sai da invisibilidade, do anonimato, [...] rainha uma vez na vida. Porque a sociedade inteira fica a saber que conta com mais uma mulher adulta, séria, digna, com mais uma família, um lar. [...] o que as extremistas não entendem [...] é que não é só o lobolo que condiciona a prisão da mulher, mas todo o sistema social” (CHIZIANE, 2000, p. 90), lemos n’*O sétimo juramento*, num posicionamento que parece confirmar a hipótese de que o casamento, em Moçambique, é mais do que um mero desejo e quase um objetivo de vida, cuja frustração provoca(ria) sofrimentos inomináveis na mulher.

não há meio-termo entre a casta, modesta, dócil e retraída esposa e a sórdida, devassa, insolente e ousada concubina, que correspondem a dois modelos histórica e culturalmente consagrados no Ocidente – Maria de Nazaré e Maria de Magdala (Madalena). Não surpreende, pois, que a sexualidade da mulher seja balizada entre esses dois polos, que exigem, de um lado, virgindade, e, do outro, lascívia. O que surpreende é que ao primeiro se atribua o “dom” da maternidade⁵³ e, ao segundo, a condenação à infecundidade. A incongruência reprodutiva é tamanha – afinal, não existia a possibilidade de procriação humana sem a união (sexual) de macho e fêmea – que foi preciso se inventar o mito da Imaculada Conceição de Maria para certificar a virtude da mãe do Cristo e, assim, impor o mesmo padrão às demais mulheres.

Embora as justificativas para a dominação patriarcal variem conforme a comunidade de onde partem as análises, resta clara a invariabilidade do status diminuto da mulher na sociedade em geral, o que, a nosso ver, atesta a ineficácia do argumento do retorno à ancestralidade contra a lógica difusa que favorece a superioridade masculina. No caso do erotismo em particular – e da esfera amorosa como um todo –, essa retórica se revela ainda mais escancarada, sobretudo em agrupamentos sociais nos quais a rigidez dos papéis atribuídos a cada gênero é duplamente dogmatizada, como é o caso do contexto moçambicano. Em seguida, mostraremos como, no romance em estudo, embora a jornada de Rami vise, em primeiro lugar, à restauração de seu casamento e, em segundo, ao questionamento de “verdades” ditas sobre o amor, ela própria não consegue escapar de alguns dogmas inconscientemente sedimentados, que findam por minar a sua empreitada. Sem se considerar parte do problema – não por assim o desejar, e sim porque, como acentuamos, está inserida na conjuntura de dominação simbólica contra a qual se rebela –, ela sofre inúmeros baques e se vê quase impossibilitada de avançar em várias instâncias, o que a deixa cada vez mais desesperançosa e, ao final, talvez um pouco resignada diante de uma realidade que julga incontornável e à qual acaba por se render. Curiosamente, contudo, mesmo derrubada pelo cansaço, ela se mostra ainda consciente e inteira, cremos, e jamais é derrotada, de modo algum aniquilada, sempre se mostrando disposta a continuar.

⁵³ Elisabeth Badinter (2010) lembra que “a teoria feminista operou uma virada de 180° [entre as décadas de 1970 e 1980]. Dando as costas à abordagem culturalista de Simone de Beauvoir, que preconizava igualdade política e de coeducação em virtude de suas semelhanças [...] uma segunda onda do feminismo descobre que a feminilidade é [...] também uma virtude da qual a maternidade é o cerne. [...] Diferentemente de Beauvoir, que via aí apenas um epifenômeno na vida das mulheres, fonte de sua opressão milenar, uma nova geração de feministas considera a maternidade a experiência crucial da feminilidade a partir da qual se pode construir um mundo mais humano e mais justo” (BADINTER, 2010, p. 71). Como se pode perceber, mesmo certos pensamentos dito progressistas às vezes contribuem para a manutenção de ideias deterministas sobre a função da mulher na sociedade, malgrado os inúmeros esforços empreendidos em sentido oposto. Este é um exemplo de como as próprias mulheres concorrem – às vezes ativa e vocalmente, acreditando agir em benefício próprio – para a perpetuação de seu próprio status de subalternidade.

2.3 O amor romântico como sacrifício de si

“Deprecia-se o sentimento amoroso e no entanto quero o amor, [...] sei da sua magia e o invoco como um abra-te sésamo – somos milhares a proferir a mesma palavrinha. [...] o amor se obstina e persevera” (MILAN, 1985, p. 63). Apesar de toda a crítica que é feita aos arroubos românticos e do quase onipresente estímulo ao sexo sem compromisso que testemunhamos na confusão midiática (pós-?)moderna, o amor – ou a ideia que fazemos dele – resiste entre nós, se não incólume, pelo menos revigorado no inconsciente coletivo de nosso tempo, de modo que as promessas de paraíso terreno advindas de sua fruição parecem irresistíveis aos nossos olhos. Entretanto, face à (aparente) irreconciliabilidade entre as demandas de virilidade masculina e de honradez feminina e os insistentes apelos do sexo livre que fizeram do gozo uma busca quase imperativa, não poderíamos esperar outro resultado que não a incomunicabilidade a que fomos condenados por uma revolução sexual que pouco ou nada se importou em revolucionar também o amor. Divorciar amor e sexo parece, ao menos *a priori*, beneficiar o segundo sexo, removendo a exigência de recato historicamente imposta às mulheres e alforriando-as eroticamente. Mas a questão afigura-se bem mais complexa e, embora avanços tenham ocorrido na área, à maioria das mulheres ainda não se permite uma realização sexual plena livre de estigmas, restando-lhes, como consolo, o amor, instância “menor” da fruição erótica:

Acaso se autoriza aos homens, quando entre si, a falar de algum amor que não o físico? apresentar-se como um ser a quem o outro falta? Nunca. Quanto às mulheres, verdade que lhes é dado falar de amor. Não será assim entretanto por estarem elas de certa forma marginalizadas? [...] ridicularizado, o amor é o grande banido. Valorizado só o sexo, a que a modernidade nos entrega para neutralizar a paixão. Só sexo, forma de interditar o amor, fazer de nós puritanos ao contrário (MILAN, 1985, p. 11-12, grifos nossos).

Separado do sexo por um longo processo – que não nos cabe pormenorizar aqui – de “sacralização” operado pela disseminação da cristandade no Ocidente⁵⁴, o amor viu-se galgado ao altar: virou um ideal a ser alcançado, uma meta a ser atingida. Isolado, transformou-se num ídolo ao qual devemos deferência: destino almejável, fim em si mesmo. Estamos, seus devotos, todos condenados à sua busca, tendo como perspectiva a inevitável decepção ante a constatação de sua frugalidade quimérica. Romanticamente superinflacionado, o sentimento implode diante do peso da realidade, transformando sua tão sonhada fruição em pesadelo vivido. “Ainda somos

⁵⁴ “[...] o cristianismo modela a paisagem amorosa do Ocidente, a relação apaixonada do crente com o Altíssimo. Legado admirável: a palavra sentimental vem do judaísmo da Bíblia (o Cântico dos Cânticos), o vocabulário da galanteria é calcado no da devoção, o ardor das grandes santas, essas noivas de Cristo, anuncia os poemas mais tórridos de nossa literatura. Grande tradição de arrebatamento e de êxtase, [...] e que eleva o amor ao nível da sacralidade, transforma um sentimento fugaz em eternidade de piedade” (BRUCKNER, 2011, p. 217-218).

dominados por uma imagem de fundo do amor que pertence a certo tipo de Romantismo e que não mudou em seus aspectos básicos desde o final do século XIX. [...] estende-se não só pelo século XX [...] mas avança sem dúvida pelo século XXI” (MAY, 2012, p. 9), chegando até nós com(o) novidade arqueológica. Não obstante, insistimos em seu culto, e muitas manifestações culturais de nosso tempo – na literatura, na música, na (cine/tele)dramaturgia etc. – lhe fazem reverência cega, enxergando o amor como salvação, panaceia. Curiosa a ambivalência de nossa época, que prega a liberdade afetivo-sexual com o mesmo fervor com que aplaude uma visão erótico-amorosa tão flagrantemente redutora e aprisionante, transformando o aspirante ao amor num ser de desejo natimorto. Nós

estamos lidando com um paradoxo fascinante: a extraordinária liberação do sexo e do casamento durante os últimos cem anos foi acompanhada pela ossificação do amor, não por sua reinvenção. O ‘amor livre’ não libertou o amor, no sentido de nos dar novas concepções dele. Ao contrário, as novas liberdades – decorrentes, acima de tudo, do divórcio, da contracepção e do amor gay: três das revoluções de mais longo alcance e ainda inacabadas que o século XX gerou – ofereceram um número cada vez maior de oportunidades para se perseguir o mesmo velho ideal. [...] Único entre as grandes ideias que regem nossas vidas, ele parece estar congelado no tempo (MAY, 2012, p. 9-10, grifos nossos).

Assim, a busca pelo erotismo possível parece ter sido sequestrada pela ilusão do amor redentor. Rami é exemplo disso, já que, embora consciente do engodo de que foi vítima, parece não conseguir se libertar do acorrentamento que lhe cerceia: “História de um amor só, um amor imortal? Balelas [...] Amar uma vez na vida? Tretas. Só as mulheres, eternas palermas, engolem esta pastilha” (CHIZIANE, 2002, p. 71), diz, num vislumbre epifânico que parece prenunciar uma mudança de direcionamento. Após um longo exercício racional em que conclui que “Até na bíblia a mulher não presta” (Ibid., p. 70) e que “O homem é uma espécie humana com vários corações, um para cada mulher” (Ibid., p. 71), ela enfim parece ter compreendido a inutilidade de sua insistência – ou pelo menos aprendido que, em matéria de amor, as mulheres são sempre “vencidas na batalha do amor [...] e mortas por dentro, eternas habitantes das trevas” (Ibid., p. 14). Mas a conclusão a que chega não modifica seu proceder; seu novo entendimento acerca da injustiça que assola as relações afetivas em nada altera sua motivação, que permanece firme no sentido de salvar seu casamento, trazendo o homem amado para junto de si – custe o que custar. Logo após dizer que acabou de aprender a tal lição, ela recua: “Eu não desisto desta luta. Ao meu Tony eu irei perseguir até aos confins da eternidade. Vou persegui-lo até à morada do tempo. Um dia hei-de reencontrá-lo, eu juro. Hei-de apanhá-lo nem que esse seja o último acto” (Ibid., p. 71).

Resta evidenciada a sua anuência à episteme romântica que projeta no amor talvez a sua qualidade mais nociva: a noção de que, por ele, tudo deve ser feito, e nenhum esforço poupado, ainda que à custa da própria saúde e sanidade. O que seria, então, esse sentimento que, além de justificar e pintar com nobres tintas ações desmedidas no sentido de fazê-lo brotar ou renascer, parece ombrear toda a humanidade de modo que até o mais cínico entre nós não consegue negar seu irresistível chamado? Sem pretender esboçar um caminho teórico que penetre nos mistérios desta emoção tão debatida quanto incompreendida, limitamo-nos a apontar algumas tentativas de captura conceitual condizentes com a nossa hipótese de que o amor, hoje, para além de definições e classificações teóricas, traz – na mera invocação de seu nome – toda uma carga de possibilidades semânticas difusas (e confusas) que, estranhamente, parecem nos comunicar uma pulsão (humana) comum: o desejo de união, encontro; a vontade de estar perto, se longe, e mais perto, se perto, como dizia o poeta⁵⁵. É como se, embora não pareçamos saber chegar a um acordo quanto à precisão de sua definição, tivéssemos, todos nós, uma concepção própria, particular – ou pelo menos uma noção intuitiva acerca do significado desse sentimento que tanto desejamos quanto tememos.

Há tantas espécies de amor, que não se sabe a quem recorrer para defini-lo. Denomina-se atrevidamente *amor* um capricho de alguns dias, uma ligação sem apego, um sentimento sem estima, afetações de cavalheiro, um frio hábito, uma fantasia romântica, um gosto seguido de um pronto desgosto; esse nome é dado a milhares de quimeras. [...] Costumamos aplaudir-nos com nossa escolha e as ilusões em massa são os ornamentos dessa obra da qual a natureza lançou os alicerces (VOLTARE, 2008, p. 69-70, destaque do autor, grifo nosso).

O amor é o enlevo que sentimos por pessoas [...] que inspiram em nós a experiência ou a esperança de enraizamento ontológico, um enlevo que desencadeia e sustenta a longa busca por uma relação vital entre nosso ser e o delas. Experimentamos sua mera presença como fundadora [...] porque ela parece receptiva ao que consideramos mais essencial a nós, ou reconhecê-lo, ou ecoá-lo, ou fornecer-lhe um ancoradouro sólido. [...] Nossa fé no ser amado como essa fonte nunca pode ser iludida, embora possamos ser enormemente iludidos com relação à medida em que a promessa será cumprida, com que grau de certeza e de que maneira. E, é claro, com relação à retribuição que nosso amor terá ou não, e como (MAY, 2012, p. 309-310, grifos nossos).

Sem entrar aqui em uma argumentação muito sofisticada, digamos simplesmente que essa transcendência do outro que eu sinto na experiência do amor não é um princípio abstrato, uma ilusão idealista, um valor caído de um céu cósmico ou divino, mas uma experiência vivida, e mesmo a mais imanente e mais espontânea que existe [porque] manifesta-se diretamente na intimidade mais secreta, na imanência mais radical à minha subjetividade sensível (FERRY, 2013, p. 93, grifos nossos).

⁵⁵ No dizer de Vinícius de Moraes (2017), em excerto do poema *Monólogo de Orfeu* (“*Mulher Mais Adorada*”), de 1954: “E sabes de uma coisa? cada vez/ Que o sofrimento vem, essa saudade/ De estar perto, se longe, ou estar mais perto/ Se perto – que é que eu sei! essa agonia/ De viver fraco, o peito extravasado/ O mel correndo; essa incapacidade/ De me sentir mais eu” (MORAES, 2017, p. 177).

Por que [o amor] parece tão difícil de ser vivido nos dias de hoje? Porque o veneremos como a uma divindade, por ter se tornado assim como a felicidade, o alfa e o ômega das sociedades ocidentais. Estabeleça um ideal e você estará engendrando milhões de inadaptados, incapazes de alçar a essa altitude que se imaginam, então, deficientes (BRUCKNER, 2013, p. 37).

Uma definição precisa do que constituiria o amor – ou da ideia contemporânea de amor – exigiria uma longa explanação à qual nos furtamos, tendo em vista os limites de que dispomos, de modo que nos contentamos em dizer que o sentimento, hoje, está impregnado de um ranço romântico que muitas vezes inviabiliza sua vivência “tranquila”. Ou talvez a instabilidade seja da própria essência do amor, não sabemos, mas o fato é que as expectativas postas em torno do impulso amoroso parecem tê-lo elevado a um patamar tal de nobreza – destinado apenas aos mais altos anseios da alma humana – que a experiência amorosa tem se tornado cada vez mais frustrante. Da caleidoscópica conceituação do filósofo iluminista Voltaire (2008), extraída de seu espirituoso *Dicionário Filosófico*, à fatalista constatação de Pascal Bruckner (2013) de que a idealização amorosa seria, em si mesma, a consequência e a causa do sofrimento, os autores citados parecem concordar que a ilusão é um fator decisivo na experiência amorosa. Dito isto, enquanto para Simon May (2012) a “esperança de enraizamento ontológico” seria uma fé que não admite ilusão – mas cuja fruição poderia revelar o fracasso ou não da reciprocidade do sentimento –, para Luc Ferry (2013), essa “transcendência do outro” só se efetivaria na vivência real, e não como abstração apenas.

Seja como for, é inegável o poder do imaginário amoroso sobre a sua efetivação: ilusões e expectativas, ao mesmo tempo que inspiram o amor, tornam-no refém delas, de modo que não podemos separar nossa experiência amorosa da ficção que a impele – mais do que apenas dar uma breve noção de como se ama, nossa concepção amorosa contamina nossos modos de agir e, sobretudo, reagir diante do objeto de nossa afeição⁵⁶. Reiteramos, pois, nossa hipótese inicial de que a vida afetiva da protagonista Rami – com seus desejos insatisfeitos e suas recorrentes frustrações – não pode ser afastada de suas esperanças imaginadas. E quando “o amor se torna um fim em si mesmo, seu próprio objeto de enamoramento, ele pode [...] incubar as sementes da desumanidade. O amado torna-se então um meio para o amor, e não o amor um meio para o amado” (MAY, 2012, p. 224). Isso talvez explique o porquê de ela buscar – a todo custo – a realização “perfeita” do seu amor, possibilidade última – ou única – de redenção nesse confuso mundo que situa o sentimento como o mais alto ideal, o cume máximo da felicidade mundana,

⁵⁶ “Apaixonar-se por alguém é dar permissão a essa pessoa para uma mistificação consentida. A cristalização dos nossos desejos num indivíduo específico significa que o descobrimos tanto quanto o inventamos, [...] Os mais perfeitos embustes se servem sempre das linguagens do entusiasmo e da devoção” (BRUCKNER, 2013, p. 68).

cuja busca condena tantos ao doloroso processo de alienação decorrente da busca frustrada. Ela sofre não porque inexistente amor em sua vida, mas por sua incoerência de acordo com os moldes ditados pelas suas expectativas: sequestrado pela fantasia romântica, o amor possível não tem como se realizar – e fenece, soterrado sob as ruínas das toneladas de ilusões que ela própria insiste em alimentar.

Fala-se demais do amor como ele deveria ser e não suficientemente de como ele é. Existe um abismo entre nossas práticas e nossos discursos, entre a imposição da euforia proclamada e a constatação do tormento vivido. O estereótipo dominante me intima ao sucesso, [...] Estabelecemos para nós cânones difíceis de alcançar. Nossa época engana a si mesma sob os auspícios da clarividência, e nossa retórica funciona como compensação de uma ausência. A hipocrisia clássica traduzia o fosso entre os costumes e a respeitabilidade; a contemporânea, o hiato entre o ideal exibido e a realidade experimentada (BRUCKNER, 2011, p. 43-44, grifos nossos).

Falamos de amor para, de certo modo, encobrir a falta que ele nos faz – ou então a falta que nos faz a sua fruição idealizada, perfeita, quimérica: a necessidade que nos conduz existe e é plena de potencialidade, o problema está na nossa postura diante dela; como nós controlamos – ou sucumbimos a – os desejos que nos informam é o que definirá nossa percepção de sucesso ou fracasso do preenchimento desse vazio. Essa falta⁵⁷, que Georges Bataille (2017) considera própria da pulsão erótica, é a força motriz por trás da necessidade de união que impele os seres ao encontro; é, mais precisamente, a razão pela qual os seres humanos se buscam. Mas não se trata de uma busca meramente carnal e instintiva, e sim “uma busca psicológica independente do fim natural dado na reprodução e no cuidado com os filhos” (BATAILLE, 2017, p. 35). Em *Niketche*, tal premissa é tão verdadeira que poucos detalhes são dados sobre os filhos de Rami ou sua relação com eles, pois o que está em jogo, no romance, é a sua relação com o pai deles: sua existência erótica como definidora de sua unidade psicológica. Intuímos, por conseguinte, que a maternidade de Rami não é problemática – ou que, no mínimo, não seja causadora de fissuras ontológicas que, como o seu amor frustrado, inviabilizem sua coerência subjetiva e seu lugar de pertencimento no mundo.

No decorrer do romance, “o que está sempre em questão é a substituição do isolamento do ser, de sua descontinuidade⁵⁸, por um sentimento de continuidade profunda” (Ibid., p. 39). Assim, embora se busque um objeto externo (do ponto de vista corpóreo), na verdade visa-se à própria interioridade, que, desequilibrada, só se crê restaurada mediante a comunhão com o

⁵⁷ “Esse abismo se situa [...] entre você que me escuta e eu que lhe falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma diferença primeira” (BATAILLE, 2017, p. 37).

⁵⁸ “Somos seres descontínuos [...] que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida” (Ibid., p. 39).

outro. O erotismo, portanto, insere na consciência humana o sentido do próprio desejo, que de outro modo não diferiria muito da pulsão animalesca (Ibid. p. 53). A íntima correspondência entre desejo e interdito é o que faz com que o erotismo, como prática, seja tão dissimulado, e, enquanto saber, tão misterioso. Bataille (2017) acredita que os interditos primitivos são a gênese tanto da religião quanto do erotismo – bases da psicologia – e que este está intimamente ligado àquela, na medida em que o interdito, ao afastar da nossa consciência o objeto monstruoso, joga seu fascínio para o nosso inconsciente, tornando possível sua fruição sem o pavor originalmente causado por ele (Ibid., p. 60-61). “O interdito elimina a violência, e nossos movimentos de violência (entre os quais aqueles que correspondem à impulsão sexual) destroem em nós a calma ordenação sem a qual a consciência humana é inconcebível” (Ibid., p. 61). É uma reflexão de síntese precisa que nos ajuda a melhor compreender a subjugação feminina em Moçambique – na rua ou no leito, como cidadã ou esposa, do mbelele ao lobolo, o tratamento dispensado às mulheres pendula entre o intrigante fascínio e o desejo de encabrestar.

No mesmo sentido entende Freud (2013), para quem a hostilidade inerente ao amor “é o caso clássico, o paradigma dos afetos humanos. [...] Quando existe em abundância, porém, ela se manifestará justamente na relação com as pessoas mais amadas” (FREUD, 2013, p. 58). Essa ambivalência, oriunda dos tabus primevos que, no âmbito da sexualidade, deram origem aos interditos que cerceiam a liberdade feminina, explica porque as mulheres – objeto de desejo e de culto, mas também de temor e de reverência, por parte dos homens –, foram e ainda são penalizadas em razão de sua “mística”. A fêmea humana era celebrada por sua capacidade – mágica para o homem primitivo – de dar à luz, e receada em razão, como já dissemos, de seu sangramento mensal, outra inexplicável – e, portanto, fascinante – peculiaridade. Entendemos também que “o fardo da natureza é mais pesado para um dos sexos. Com sorte, isso não limitará as conquistas da mulher, i.e., sua ação no espaço social criado pelos homens. Mas limitará seu erotismo, i.e., nossa vida imaginativa no espaço sexual” (PAGLIA, 1990, p. 9, tradução nossa). A sina de Rami não é de modo algum original, portanto, e talvez justamente por isso – por seu relato ecoar tão fortemente no âmago de tantas outras mulheres (e também de alguns homens, quiçá) – seu apelo seja tão universal. Nesse exercício de (auto)compreensão, ela nos convida a, acompanhando-a, trilharmos uma jornada própria ao interior de nós mesmos⁵⁹.

⁵⁹ Diz a Mauá: “Vocês, do sul, não se preocupam com coisas importantes [...]. Fazem amor à moda da Europa. [...] Vocês só têm livros na cabeça. Têm dinheiro e brilho. Mas não têm essência. Têm boas escolas, empregos, casas de luxo. De que vale tudo isso se não conhecem a cor do amor? De que vale viajar para a lua para quem ainda não viajou para dentro de si próprio? Já fizeste uma viagem para dentro de ti, Rami? Nunca, vê-se pela amargura que tens no rosto. O paraíso está dentro de nós, Rami. A felicidade está dentro de nós” (CHIZIANE, 2002, p. 178-179, grifos nossos).

Ao longo de toda a obra o que está em jogo é o amor – o que é, como funciona, se tem conserto, qual a utilidade, por que querê-lo. E em alguns momentos, ele chega até mesmo a ser definido, delineado – ainda que precária e poeticamente, de modo nada “científico” – e também criticado ou achincalhado, com o rancor de quem atira pedras à porta da associação que lhe nega afiliação. A perspectiva de Rami em relação ao amor é, como o próprio amor, ambivalente, dúbia, obtusa: quanto mais tenta apre(e)ndê-lo, mais confusa fica e mais contraditória soa, como se as palavras lhe falhassem do mesmo modo que o amor lhe falhou, e as sinapses lhe faltassem assim como o amor também lhe faltou – pelo menos idealmente. Para ela, o que seria esse amor, afinal? Onde encontrá-lo? Como obtê-lo? Para quê? E depois, como mantê-lo vivo? “Amor. Tão pequena, esta palavra. Palavra bela, preciosa. Sentimento forte e inacessível. [...] No amor, as mulheres são um exército derrotado, é preciso chorar. Depor as armas e aceitar a solidão. Escrever poemas e cantar ao vento para espantar as mágoas” (CHIZIANE, 2002, p. 14). Ao mesmo tempo em que evoca uma pretensa magnitude do sentimento, saudando o seu poder, ela denuncia sua impenetrabilidade – pelo menos para as mulheres, que ela atira na vala comum da desilusão amorosa⁶⁰:

Deus meu, socorre-me. Aconselha-me. Protege-me. Diz-me o que é o amor segundo a tua doutrina. Deus meu, o amor deste mundo não é matemática. Não tem fórmulas estáticas, nem mágicas. O amor é caprichoso como o tempo. [...] Eu, mulher casada há vinte anos, mãe de cinco filhos, experiente, andei de boca em boca, de ouvido em ouvido, auscultando de toda a gente a forma mais certa de segurar marido. A minha mãe faz discursos de lamentos. As minhas tias velhotas repetem ladainhas antigas. Algumas amigas falam-me de feitiços [...] batuques, velas e rezas. [...] Outras ainda me falam de truques. Tenho a cabeça cheia de conselhos [...] e segredos fornecidos por mulheres de todas as idades (CHIZIANE, 2002, p. 33).

Rami recorre à mãe, às tias, às amigas – companheiras de infortúnio – em busca de dicas e conselhos para salvar seu casamento. Mas busca, primeiramente, Deus, questionando-O sobre o amor segundo Sua doutrina. Percebe-se, aí, que seu entendimento do amor é primordialmente de cunho judaico-cristão, como já apontamos, e, portanto, situa-se naquela instância de herança colonial que, embora tente, ela muito pouco consegue evitar. Até mesmo quando questiona a autoridade do próprio Deus que louva, é presa à episteme católica que ela o faz: “E esse Deus, se existe, por que nos deixa sofrer assim? O pior de tudo é que Deus parece não ter mulher nenhuma. Se ele fosse casado, a deusa [...] intercederia por nós” (CHIZIANE, 2002, p. 70), diz, emendando com uma prece a essa deusa imaginada, nos exatos moldes da oração do Pai Nosso

⁶⁰ “Tremo [...] de tristeza, de vergonha. Todas as mulheres são gémeas, solitárias, sem auroras nem primaveras. Buscamos o tesouro em minas já exploradas, esgotadas, e acabamos por ser fantasmas nas ruínas dos nossos sonhos” (CHIZIANE, 2002, p. 28).

ensinada pelo Cristo⁶¹. Há, em seu discurso, embora titubeante e um tanto confuso, como se em (des/re)construção, algo de esperançoso que parece prenunciar um desejo sincero de aprender, de melhorar para sair da situação estante em que se encontra. Como fará isso é algo que ela não revela de início – embora insinue⁶² –, talvez porque ainda não saiba exatamente, talvez porque tenha vergonha de admitir – mesmo para si – as ramificações das atitudes que pretende tomar, ou talvez, ainda, porque, em admitindo, necessitaria renunciar mais de si própria do que o momento permite.

É fato incontestável que a jornada de Rami é uma de transformação. Se não de uma aferível mudança efetiva na configuração identitária íntima, como arguimos, pelo menos de desabrochar de potencialidades que estavam, até então, ocultas e/ou reprimidas. Dizemos isso porque nos parece plausível a tese de que ela sempre tenha nutrido algum desejo de liberdade, mas, devido a questões práticas ou circunstanciais, não tenha tido, até o momento em que inicia o relato, a oportunidade de explorar outros caminhos. Acreditamos que a fé que ela ostenta e que baseia a sua compreensão de mundo tenha sido o obstáculo-mor que a freou por tanto tempo: talvez após anos de muito penar, amargando a solidão do lar pouco frequentado pelo marido, e após a bem-sucedida criação dos filhos, que parecem não depender mais (tanto) dela, ela tenha enfim se permitido externar as inquietações que lhe fizeram companhia ao longo das décadas, pondo no papel – ou na voz, a depender de como encaramos a narrativa – os resultados de todo esse tempo que passou ruminando sobre seus percalços, sobre a experiência de outras mulheres – próximas ou não – e sobre a flagrante disparidade entre os gêneros no seio social onde habita. É a partir dessa instância de experiência acumulada e profunda reflexão que ela se arvora autoridade e, finalmente, toma as rédeas do próprio destino. Nesse aspecto, Rami parece espelhar a própria Paulina Chiziane, autora que, como dissemos logo no começo, faz do seu próprio desassossego um convite à reflexão:

Por onde hei de começar? Pela grande pergunta que nunca teve nenhuma resposta: o que é o amor? [...] acho que há diferentes leituras nas diferentes culturas. O sul [...] é uma região predominantemente patriarcal, depois veio a religião reforçar isso. E a

⁶¹ “Madre nossa que estais no céu, santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso reino – das mulheres, claro –, venha a nós a tua benevolência, não queremos mais a violência. Sejam ouvidos os nossos apelos, assim na terra como no céu. A paz nossa de cada dia nos dai hoje e perdoai as nossas ofensas – fofocas, má-língua, bisbilhotices, vaidade, inveja – assim como nós perdoamos a tirania, traição, imoralidades, bebedeiras, insultos, dos nossos maridos, amantes, namorados companheiros [...] Não nos deixeis cair na tentação de imitar as loucuras deles [...] mas livrai-nos do mal, Ámen. Uma mãe celestial nos dava muito jeito, sem dúvida alguma” (CHIZIANE, 2002, p. 70, grifo nosso).

⁶² “A urgência de transformar este amor atrai-me perigosamente para caminhos nunca dantes pisados” (Ibid., p. 33). Embora não se trate propriamente de uma prolepse, esta afirmação de tom premonitório é reveladora ao expor a abertura de Rami ao desconhecido: custe o que custar, ela não recuará na sua empreitada para reverter a situação de abandono afetivo em que se encontra.

colonização também [...] vem reforçar esse poder patriarcal, então o amor aqui está muito parecido com o amor que está na Bíblia, [...] que trouxeram os europeus, e aquelas confusões todas. [...] O que se considera amor para uns não é propriamente o amor para outros, então a mulher se sai e vai ter uma relação sexual com outro homem, não se trata de ciúmes, aliás não se trata bem de adultério, embora o ciúme exista mas é reconhecido o direito à satisfação sexual a uma mulher. Esta cultura do Norte está a ser desmantelada, o islamismo está a tomar conta. O islamismo e todas as seitas que temos agora [...] estão a impor e estão a tentar reverter todos os valores, então [...] o amor é cultural, o sentimento sim, esse que é universal. Precisamos de reflectir sobre isso (CHIZIANE, 2012, p. 195-196).

Poligamia é o destino de tantas mulheres neste mundo desde os tempos sem memória. Conheço um povo sem poligamia: o povo macua. Este povo deixou as suas raízes e apoligamou-se por influência da religião. Islamizou-se. Os homens deste povo aproveitaram a ocasião e converteram-se de imediato. Porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar. Conheço um povo com tradição poligâmica: o meu, do sul do meu país. Inspirado no papa, nos padres e nos santos, disse não à poligamia. Cristianizou-se. Jurou deixar os costumes bárbaros de casar com muitas mulheres para tornar-se monógamo ou celibatário. Tinha o poder e renunciou. A prática mostrou que com uma só esposa não se faz um grande patriarca. Por isso os homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar às raízes. Praticam uma poligamia tipo ilegal, informal sem cumprir os devidos mandamentos. Um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte, dizendo não onde disseram sim, ou sim onde disseram não. Contradizem-se [...] Não vale a pena escrever nada sobre o amor e o pecado. Neste mundo da poligamia, as mulheres são proibidas de ter ciúmes. Se ciúme é amor, então elas estão proibidas de amar (CHIZIANE, 2002, p. 94-95).

No primeiro excerto, trecho de uma entrevista concedida pela autora, temos o reflexo quase perfeito do segundo, fragmento de um desabafo da protagonista do romance: em ambos, há a denúncia de como diferentes epistemes afetaram as concepções locais sobre a experiência do amor e transformaram Moçambique num caldeirão de influências conflitantes que avalizam instâncias de desprestígio feminino. Paulina reclama da danosa islamização do Norte do país, que, embora não fosse polígamo, concedia às mulheres certa liberdade sexual, hoje tolhida; já Rami critica a hipócrita cristianização do Sul, que, apesar de poligâmico, originalmente exercia a prática de forma menos prejudicial porque respeitava certos parâmetros que garantiam a paz social⁶³. “Desde cedo aprendi que homem é pão, é hóstia, fogueira no meio de fêmeas morrendo de frio. Na minha aldeia, poligamia é o mesmo que partilhar recursos escassos, pois deixar as outras mulheres sem cobertura é crime que nem Deus perdoa” (CHIZIANE, 2002, p. 57), informa a zambeziana Lu (Luísa), contrastando a visão possessiva de Rami, que de modo algum admite dividir seu homem com outra. “Não perdemos muito tempo com esses rituais de lobolo,

⁶³ “A poligamia tem todos os males, lá isso é verdade, as mulheres disputam pela posse do homem, matam-se, enfeitam-se, não chegam a conhecer o prazer do amor, mas tem uma coisa maravilhosa[:] não há filhos bastardos nem crianças sozinhas na rua. Todos têm um nome, um lar, uma família. Não há nada mais belo neste mundo que um lar para cada criança” (CHIZIANE, 1990, p. 108), reflete Sarnau, protagonista de *Balada de amor ao vento*, que, como Rami e a própria Chiziane, até, enxerga na poligamia regulamentada um mal menor – o contrário, sua ocorrência de forma livre e ao arrepio da lei, apenas corrói o tecido social, porque desconsidera o bem estar de mulheres e crianças, conforme já advertido.

casamentos e confusões. Basta um homem estar comigo uma noite para ser meu marido. E quando essa relação gera um filho o casamento fica consolidado” (Ibid., p. 58), prossegue Lu, para surpresa de Rami, que, em vez de se sentir injuriada ou ameaçada, fica estimulada diante dessa mulher cuja visão do amor é tão antagônica à sua. Teria ela razão?

Condizente com a citação de Betty Milan (1989) que inaugura a discussão deste tópico, *Niketche* é o reflexo de um debate acerca do amor que só poderia ser promovido por mulheres, precisamente por estarem à margem, por serem “vítimas” de uma prática amorosa que (ainda) não as coloca em situação de paridade com os homens. Quer pelo estigma da castidade feminina e a automática desqualificação da “herege” no caso de inobservância deste preceito, quer pela inexigência de fidelidade masculina e o dissabor daí oriundo, cabe às mulheres inventar novos modos de amar caso desejem alcançar a felicidade – sem que a dura realidade lhes sufoque o intento. Em *Niketche*, a narradora faz justamente isso, dando voz aos anseios de um amplo rol de mulheres ao expor toda a heterogeneidade que as diferentes culturas atuantes no interior do país representam para a concretização do seu projeto de modernidade. Essa moçambicanidade feminina, em Chiziane, portanto, oferece um registro antropológico que nos mostra uma vívida radiografia do Moçambique pós-independência, suas fraturas resultantes de invasões (culturais) externas e sua rica multiplicidade interior – que se revela mais heterogênea e complexa à medida que vamos nos afastando do centro do país (o Sul, no caso) em direção às suas periferias mais longínquas e remotas.

Não é à toa que cada uma das mulheres de Tony seja a epítome de uma região e etnia específica, o que as torna, além de personagens, arquétipos das muitas mulheres que lá habitam. Tal dado se reveste de relevância ainda maior diante da notória precariedade de representação multiforme da realidade na literatura moçambicana, que via de regra privilegia apenas a capital. “Chiziane é uma das poucas autoras que têm buscado resgatar a vivência cultural de outras regiões [...], não é assim que geralmente acontece; Moçambique acaba por exportar uma versão literária de si que só contempla a capital Maputo e seus arredores” (PINHEIRO, 2017, p. 883). “Julieta vem de Inhambane (sul), Luísa é sena da Zambézia (centro), Saly é maconde de Cabo Delgado (norte) e Mauá Saulé é macua e vem da Nampula (norte). Outras amantes de Tony incluem Eva, de Palma (norte) e Gaby⁶⁴ [...] Finalmente, há a jovem Saluá de Niassa (niana)” (MARTINS, 2009, p. 118, tradução nossa)⁶⁵.

⁶⁴ A procedência de Gaby é incerta.

⁶⁵ “O meu Tony é do sul, é machangana” (tsonga), afirma Rami, “e dos duros. Conheceu o norte apenas em missões militares e nunca viveu lá muito tempo” (CHIZIANE, 2002, p. 59). Outra confirmação da origem étnica de Tony está na fala de um tio dele, que diz: “Somos bantu de coração e alma. Homens ardentes. Em matéria de virilidade, até os brancos nos respeitam” (Ibid., p. 109), numa fala sintomática que reflete a violência simbólica da linguagem

Ao retratar como a poligamia desregula(menta)da afeta Moçambique de norte a sul, a narradora não apenas imprime caráter nacional(ista) à obra, como também oferece uma visão ampliadora do espectro de mulheres atingidas pela situação⁶⁶. E, no caso de Rami em particular, revela como a perspectiva ocidental, para além da cristandade, afeta a vivência afetiva dos amantes. “O amor apaixonado é um fenômeno mais ou menos universal” (GIDDENS, 1993, p. 49): é um sentimento ou uma pulsão que independe de referenciais culturais. Mas esse amor deve “ser diferenciado do amor romântico, muito mais culturalmente específico” (Ibid.), e que, embora constitua a regra no Ocidente em geral, configura uma “novidade” em países de cultura não-helênica, cujo contato seja relativamente recente, como se deu em Moçambique. Isto posto, por mais bem-intencionada que seja a prosa de Chiziane no sentido de revigorar as práticas ancestrais, reinventando-as para o novo milênio, tal reciclagem se mostra prejudicada por essa introjeção da visão romântica nas relações afetivas autóctones. Para além da discussão – necessária, porém insuficiente – acerca dos valores ostensivos trazidos pelo colonizador, está o debate sobre todo um ideário subjacente, camuflado e irrefletido que uma civilização impinge na outra ao dominá-la. Valores esses instintivos porque já fazem parte do espírito daquele povo, pois que gravados no mais profundo recôndito do inconsciente coletivo. A perspectiva amorosa romântica é um exemplo perfeito disso:

O amor romântico, que começou a marcar a sua presença [na Europa] a partir do final do século XVIII, [...] introduziu a ideia de uma narrativa para uma vida individual [...] Contar uma história é um dos sentidos do “romance”, [...] O início do amor romântico coincidiu mais ou menos com a emergência da novela: a conexão era a forma narrativa recém-descoberta. [...] Uma onda crescente de novelas e histórias românticas, que não diminuiu até hoje – muitas escritas por mulheres –, inundou as livrarias do início do século XIX em diante. [...] O consumo ávido de novelas e histórias românticas não era [...] um testemunho de passividade. O indivíduo buscava no êxtase o que lhe era negado no mundo comum. Vista deste ângulo, a realidade das histórias românticas era uma expressão de fraqueza, uma incapacidade de se chegar a um acordo com a autoidentidade frustrada na vida social real. Mas a literatura romântica era (e ainda é hoje) também uma literatura de esperança, uma espécie de recusa (GIDDENS, 1993, p. 50-55, grifos nossos).

O aparecimento do ideário romântico concomitantemente à ascensão da narrativa longa em prosa, livre e amorfa, explica-se pelo fato de ambos os feitos serem odes ao individualismo que nascia. Enquanto o romântico exprime o desejo máximo de autorrealização mediante a livre escolha do amante, o romanescos expressa o desejo de auto(rre)conhecimento no livre correr da

ao aduzir uma suposta superioridade viril inclusive em relação a outra raça. Rami, por seu turno, é do Zimbábue: “Comeste o nosso irmão, Rami. Vocês, mulheres ronga, são assim” (Ibid., p. 198).

⁶⁶ “[...] os homens gostam de variar, concluímos. Mas nós já somos uma variação, em línguas, em hábitos, em culturas. Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional” (Ibid., p. 161).

pena. Ambas essas expressões da psique – a emocional e a artística – caminham em direção ao mesmo objetivo: superar a limitação humana. Contudo, muito embora um romance logre êxito frequente nesse desiderato – por meio da preferência do público, do reconhecimento da crítica, do aplauso ao autor etc. –, um relacionamento romântico dificilmente consegue o mesmo. Isso se dá por um motivo bastante simples: enquanto o romancista reconhece as limitações da forma e de sua própria humanidade, o romântico insiste na ilusão de superação, seguindo com fé cega os ditames do seu coração apaixonado. Esta digressão serve-nos para diferenciar o estatuto das duas mulheres de que estamos tratando aqui, Paulina e Rami: a narradora, romântica inveterada, recusa-se a abdicar do relacionamento (provavelmente) falido em que está, frustrando, na vida, sua autoidentidade ao insistir numa narrativa esperançosa dissociada da realidade; já a autora, romancista consagrada, é uma contadora de histórias a serviço da verdade, recusando-se a crer no engodo do amor redentor – daí porque nos presenteia não com um final feliz, mas com um encerramento de ciclo que não se pretende exemplar.

Rami é uma mulher obviamente romântica, ainda que assim não se enxergue ou não se nomeie; Chiziane, a seu turno, nada tem de romântica, e faz do seu ofício de romancista uma petição para que outras mulheres, suas companheiras de lida e luta, a acompanhem. Aquela nos ensina pelo erro; esta, pelo exemplo. A contaminação do sentimento amoroso – quer no ideário, quer na experiência – pelo individualismo romântico, como veremos, é o que faz a vida afetiva de Rami se tornar tão problemática – não pelo romantismo em si, conforme explicaremos, mas pela flagrante incompatibilidade que tal concepção de amor representa quando diante da prática vigente em Moçambique, de desprendimento e divisão, valores que são diametralmente opostos aos mandamentos românticos de apego e posse. O xis da questão reside, portanto, não no conflito entre uma episteme e outra – pois bastaria se eleger uma delas –, mas no desejo de valorizar a cultura local ao mesmo tempo em que se pretende cosmopolita, na vontade de ser singular e universal ao mesmo tempo – um impulso que é, não custa repetir, de cunho sobretudo emocional, não racional/intelectual e que, portanto, não é passível de fácil modificação volitiva superveniente.

2.4 O desejo como projeção mimética

A produção romanesca de Paulina Chiziane, como vimos, revela uma escrita obstinada em trazer à tona a realidade social de seu povo, em especial a condição feminina: sua intenção ultrapassa a esfera artística e flerta com a crônica, o ensaio e mesmo o manifesto, de modo que a literatura produzida pela autora pode ser lida (também) como um documento histórico que desvela as questões prementes daquela sociedade. Como veremos no capítulo seguinte, a ficção,

em Chiziane, se afigura como resposta a anseios íntimos⁶⁷ que a impulsionam como artista, mas também como crítica ferrenha dos costumes moçambicanos e de como este entre-lugar⁶⁸ que a situação pós-colonial fundou destroça psiquicamente os sujeitos. Sua escrita, portanto, embora ficcional, ancora no plano real sua referência maior⁶⁹, “como transparência por semelhança com a realidade, pois as vozes africanas que ecoam nas narrativas transcritas da oralidade tomam a realidade como instrumento para a construção de uma verdade aparente” (FREITAS, 2005, p. 82). Esta “verdade aparente”, que em *Niketche* parece ainda mais palpável – por se tratar de um relato confessional oralizado em primeira pessoa –, adquire maior robustez quando atentamos para o fato de a protagonista fazer uso da voz narrativa para divagar sobre os acontecimentos, como se uma especialista, refletindo e opinando sobre eles.

Conforme precisa observação de Zuleide Duarte (2010) acerca de *Ventos do apocalipse* (totalmente aplicável aqui), nesse tipo de “argumento solidamente articulado [...] identificamos a intrusão da narradora/autora que não se furta à ideologização do pensamento como, aliás, fez durante todo o percurso narrativo” (DUARTE, 2010, p. 96). Tal exercício poderia facilmente descambar para o proselitismo, mas a autora evita o perigo ao compor uma protagonista densa e contraditória, obtusa e titubeante, que espelha as incongruências e idiossincrasias humanas. Theodor Adorno (2012), em suas *Notas de literatura I*, aduz que os romances atuais (o ensaio *Posição do narrador no romance contemporâneo* é de 1958; recente, portanto) se assemelham a epopeias negativas (ADORNO, 2012, p. 62) e não deixam de “encontrar prazer na dissonância e no abandono” (Ibid., p. 63), felizes que parecem estar por terem “desistido” da busca pela unidade perdida de que falava Georg Lukács (2009) em sua *Teoria da Literatura*. Diante desse desencantamento perante o mundo (Ibid., p. 58), o prazer da contemplação estética foi destruído pela impossibilidade de uma representação indiferente ao horror ante a “permanente ameaça de catástrofe” que enfrenta o planeta (Ibid., p. 61). E uma vez “diante de uma realidade demasiado poderosa, que deve ser modificada no plano real e não transfigurada em imagem” (Ibid. p. 63), resta à forma a tarefa de dizer desse mundo com toda sua crueza, ainda que sob o véu da ficção, como é o caso aqui.

⁶⁷ “Reencontrei, na escrita, o preenchimento do vazio e incompreensão que se erguia à minha volta” (CHIZIANE, 2013b, p. 11).

⁶⁸ “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 1998, p. 20).

⁶⁹ “O romance começa mostrando o limite que separa a obra dos rumores do mundo. [...] o escritor se mantém nesse entremeio incerto, em que ainda se percebe o vestígio dos homens, porém não mais sua presença ruidosa e pesada. Corresponde a esse espaço um tempo entre dois tempos, a fronteira [...] onde o distanciamento enunciativo se efetua” (MAINGUENEAU, 2012, p. 160-161), pois “a criação literária é coisa diferente da realidade, mas [...] a realidade é o material da criação literária” (HAMBURGER, 2013, p. 2).

A mimesis em *Niketche*, segundo esta proposta, situa-se na produção de uma narrativa que, embora ficcional, ecoa fortemente no mundo real, de modo que há indissociabilidade entre a projeção imagética criada e a realidade imanente correspondente: a fábula⁷⁰ confabula com o fato. É inegável a estreita correlação da obra, mormente a literária, com o seu tempo, local de produção e contexto histórico específico⁷¹. No caso da literatura moçambicana em geral – e “chizianiana” em particular –, isso se dá num *locus* que irradia influências difusas que vão do localismo mais característico ao universalismo mais abstrato, perpassando, também, as várias peculiaridades multiculturais, tanto da nação quanto da metrópole da qual era colônia, num emaranhado de raios nem sempre confluentes. Nós, “periféricos”, fadados a imitar⁷² quem nos coloniza econômica e culturalmente, mesmo discordando deles inescapavelmente findamos por pagar tributo ao padrão metropolitano (LIMA, 2003, p. 25-26). À exceção da própria Europa (que estendeu os seus tentáculos por todos os continentes) e dos Estados Unidos (que, embora pertençam ao Novo Mundo, se impuseram como potência global desde o século XVIII), somos todos periféricos, situados à margem daquilo que se convencionou chamar de Ocidente – e Moçambique, que se tornou independente há menos de cinquenta anos, encontra-se ainda mais refém dessa lógica. Daí porque *Niketche*, apesar de toda a sua originalidade e de sua inegável moçambicanidade, não escapa dessa homenagem à influência europeia, ainda que ela se dê por meio de críticas.

A desaprovação de Chiziane ao acatamento de influências estrangeiras na poligamia dá prova disso⁷³. Mas o que realmente atesta a força do vestígio colonizador nas mentalidades é o fato de, mesmo cientes de toda essa ingerência externa, os sujeitos coloniais não conseguirem escapar de sua atuação no nível mais elementar da existência, o sentimental. A esse interessante fenômeno damos o nome de “colonização emocional”, entendendo-o como o processo por meio do qual a intromissão do colonizador nas consciências resiste às investidas intelectuais e se inscreve no mais íntimo recôndito dos subalternos, incapazes de romper por inteiro as algemas

⁷⁰ Conceito da *Poética* aristotélica, deve se entender por fábula o mito (*mythos*, no original; por vezes erroneamente traduzido como enredo), encadeamento de ações que compõe a estória. A fábula (*mythos*) é resultado da *mimesis* de uma ação, conceito grego transposto para o latim como imitação (*imitatio*), mas que é também compreendido como representação.

⁷¹ “No caso do estudo da literatura, é preciso não esquecer, antes de qualquer rótulo (local, regional), que o escritor é um sujeito do seu tempo” (MATA, 2014, p. 32), e que, em virtude disso, “a construção da identidade, mesmo a literária, é o resultado da dialética da tensão entre o *mesmo* e o *outro*. [...] Talvez a crítica literária deva também preocupar-se com essa relação entre o *antes* e o *depois*” (Ibid., p. 39-40, destaques da autora), em se tratando de (pós-?)colonialismo.

⁷² “E como, tradicionalmente, *mimesis* é traduzida a partir de *imitatio*, nossa *mimesis* então se torna imitação da imitação” (LIMA, 2003, p. 25).

⁷³ “Para mim o mais grave é que quem coloniza a mente é o próprio africano. As caravelas já foram embora, quem coloniza a mente somos nós” (CHIZIANE, 2012, p. 187).

da dominação por terem, eles próprios, (involuntariamente) aderido à sua lógica. Daí por que a nossa recusa ao prefixo pós- no que se refere ao colonialismo: embora a dominação política portuguesa tenha de fato chegado ao fim no ano de 1975 em Moçambique, a simples retirada das forças imperialistas não teve o condão de apagar suas influências em todas as áreas, quer os ex-colonizados queiram ou não admitir o fato. Para Anthony Appiah (1997), “do Iluminismo em diante, na Europa e nas culturas dela derivadas, esse ‘pós’ também significou ‘acima e além’, de modo que dar um passo adiante (no tempo) representou, *ipso facto*, progredir” (APPIAH, 1997, p. 197). Não obstante, embora haja a intenção genuína e bem-intencionada de superar o trauma colonial, “o *pós* de pós-colonial, como o *pós* de pós-moderno, é o *pós* do gesto de abrir espaço” (Ibid., p. 208), mas acontece que “muitas áreas da vida cultural africana contemporânea [...] não estão preocupadas em transcender dessa maneira o colonialismo (em ir além dele)” (Ibid.).

Desse modo, na ânsia pela originalidade, não passamos de cópias grosseiras do modelo que tentamos rechaçar. Buscamos a autoafirmação sem, contudo, enxergarmos com clareza os destroços deixados que, em vez de rejeitados, precisam ser rearranjados porque nos compõem⁷⁴. Na literatura, essa verdade se mostra mais patente porque é próprio da representação mimética colocar um espelho diante de nós: vemos não o que está sendo mostrado, mas um reflexo de nós próprios, daquilo que extraímos do texto com base na nossa própria experiência de vida. Se o ficcional é um “agenciador do imaginário”, a obra de arte “é um significante a que o leitor empresta um significado” (LIMA, 2003, p. 81), de modo a possibilitar “a descoberta, na alteridade da cena do texto, de uma semelhança com a cena dos valores de quem o recebe” (Ibid.). É, portanto, na interpretação desse mecanismo mimético que nos é dado (re)descobrir, no outro, um pedaço de nós mesmos:

A *mimesis* diz, portanto, de uma decisão que nos define. Ser capaz de *mimesis* é transcender a passividade que nos assemelha a nossos contemporâneos e, da matéria da contemporaneidade, extrair um modo de ser (LIMA, 2003, p. 26).

Na arte, a *mimesis* [...] define apenas seu impulso básico: experimentar-se como um outro para saber-se, nessa alteridade, a si mesmo (Ibid., p. 79).

Assim, diante da experiência alheia, dessa vivência do outro, através da internalização dessa alteridade que nos é posta à frente, (re)conhecemos um pouco mais de nós mesmos, e de

⁷⁴ “Se o passado nos chega deformado, o presente desagua em nossas vidas de forma incompleta. Alguns vivem isso como um drama. E partem em corrida nervosa à procura daquilo que chamam a nossa identidade. Grande parte das vezes essa identidade é uma casa mobiliada por nós, mas a mobília e a própria casa foram construídas por outros” (COUTO, 2005, p. 14).

nossa própria humanidade, obrigados que somos a encarar a nossa imagem refletida por essa distorção que é a mimetização da vida. Enxergamos, na mimesis moderna, uma contaminação ocidental na seara amorosa porque também nós – brasileiros, libertos do jugo português, porém não de seus efeitos, mesmo após séculos de depuração – fomos afetados por esse contágio. Para nós a afetação talvez seja menos clara porque após longos séculos de História as influências se diluíram de modo a parecer naturais. Mas em Moçambique, recém-livre do cabresto colonial, o joio e o trigo se separam mais facilmente: daí porque falamos de tradição e modernidade com tamanha desenvoltura, situando as epistemes em períodos históricos facilmente cindidos, ainda que à custa de algum esforço intelectual. O problema do conceito de (pós-?)colonialismo, aliás, é justamente esse: não podemos pensar o “pós-” da expressão simplesmente como “depois de”, mas sim como “a partir e apesar de”; esse “pós-” só pode ser corretamente entendido como uma ruptura artificial, compreendido como marco final de um sistema de dominação governamental que, contudo, não rescindiu os seus efeitos práticos – atuais e futuros.

A independência marca, portanto, uma quebra meramente institucional, que não tem o condão de apagar as marcas do traumático processo de colonização. Esse rastro é indelével, e a nova nação precisa saber agir a partir e apesar disso, vez que “o destino subjetivo [dos nativos] ainda é comandado pelo que impregnou seu país, e que é o colonialismo” (MELMAN, 2000, p. 26), de modo que “a catástrofe espiritual deixada pelo colonialismo [persiste] mesmo quando esta forma, repito, política, não existe mais. E este tipo de fosso, este tipo de obstáculo vai ser a matriz da organização subjetiva” (MELMAN, 2000, p. 28). Logo, para além de consequências políticas e econômicas (mais) facilmente aferíveis, estão as implicações de ordem psíquica, que afetam o social com uma intensidade muitas vezes subestimada. No que concerne à poligamia desvirtuada, os efeitos indesejáveis da descaracterização da prática – aos quais já aludimos – têm como raiz não somente a imposição que a proibiu, mas a mudança de paradigma dos próprios sujeitos ao lidar com ela: enquanto os homens substituíram a poligamia sistêmica pelo adultério ou pelo concubinato, as mulheres substituíram a placidez de uma relação alargada pela infelicidade de uma monogamia ilusória. Órfãs de uma “justificativa” psicológica e/ou emocional para o fato de os seus maridos terem muitas amantes, mulheres como Rami foram condenadas à busca desenfreada por um ideal romântico de felicidade conjugal (ocidentalizado) que não costuma encontrar guarida na realidade em que elas se encontram. Desse descompasso surge, pois, o infortúnio, o desastre.

O amor traz consigo a solidão, entrega-me a uma falta como nenhuma outra, [...] ele não está para me consolar da sua ausência e eu, imaginando-me onde ele está, não conto comigo mesma. Assim, se acaso ele não me quer prefiro ignorar esta verdade,

doer a esquecer. [...] O ser amado é a luz, na sua ausência o amante sofre sem contudo procurar afastar de si a dor, pelo contrário chega mesmo a cultivá-la. [...] Nada desqualifica o amado porque sem ele o amor fica sem objeto e o amante sem amor. Acima de Deus o amado, mas acima deste o amor. [...] Ama-se através do outro, porém também apesar dele e até à sua revelia. Dependo da reciprocidade para ser feliz ou infeliz, não para sentir. Importa menos ser amado do que amar e na impossibilidade do gozo narcísico do espelhamento recíproco, quero o gozo da falta, masoquista sim, ilimitado contudo (MILAN, 1985, p. 28-32, grifo nosso).

Rami e as tantas mulheres cujo padecimento afetivo ela incorpora foram atiradas nesse paradoxo: impossibilitadas de vivenciar um amor perfeito, seguem presas à idealização como se o sonho (se) bastasse. Esse culto ao amor, sintoma da romantização do sentimento, é, como aduzimos anteriormente, fruto do (crescente) individualismo moderno: o amor como destino último justifica quaisquer sacrifícios feitos em seu nome, de modo que, à falta do amado, o amante segue obstinado, perseguindo não o objeto de sua afeição, mas uma potencialidade de afeição, de (re)encontro – uma felicidade futura sonhada que muitas vezes conduz à infelicidade atual que se desdobra no tempo. O percurso de Rami é exatamente esse – e não porque ela ame “demais” ou “errado”, mas porque ama (inadvertidamente) segundo uma episteme inadequada (ou equivocada), que ignora as peculiaridades culturais locais. Emocionalmente subjugada pelo ideário amoroso do colonizador, ela tenta em vão pôr em prática uma afetividade claramente em descompasso com seus arredores. Prova disso é a maneira como sua tia Maria, apenas uma geração antes – não muito distante no tempo, portanto –, enxerga(va) a prática poligâmica. Ao indagá-la sobre como ela “conseguiu” viver num lar com outras vinte e quatro esposas, Rami ouve como resposta a justificativa da partilha, que se funda(va), na lógica tribal, na necessidade de se compartilhar absolutamente tudo, com vistas à subsistência e à sobrevivência, ideal que se consubstancia na perpetuação do clã:

Partilhar um homem não é crime. Vezes há em que partilhar a mulher é necessário, quando o marido é estéril e precisa colher o sémen de um irmão. [...] Eram famílias verdadeiras, onde havia democracia social. Cada mulher tinha a sua casa, seus filhos e suas propriedades. [...] Havia liberdade, muita liberdade. As damas não passavam carência de espécie alguma. Nem afetivas (CHIZIANE, 2002, p. 72-73).

É perceptível a ênfase na harmonia do lar polígamo: democrata, cultuavam-se direitos sagrados: propriedade, liberdade, fartura. Nessa estrutura, não havia lugar para disputas entre as esposas, que em tese deveriam partilhar serenamente o mesmo homem – ainda que fossem vinte e cinco e ele, apenas um. O descumprimento desse entendimento básico só podia resultar em sofrimento, e a tia recorda que a primeira dama, a sagrada nkosiakazi, era “amargurada e as más-línguas especulavam que ela era magra por causa do ciúme. Ela era assim, sem curva à

frente, sem curva atrás, tábua rasa, o que a tornava desprezível aos olhos de qualquer bantu” (Ibid., p. 76). Esse comentário parece servir de advertência à própria Rami, e revela um ponto chave do sistema polígamo ancestral: tudo girava em prol da comunidade, do grupo, não havia espaço para nada que não dissesse respeito ao clã, ao todo. A lei tribal impunha a coletividade como princípio e fim de sua própria razão de ser. Daí porque os ciúmes eram desencorajados e mesmo repreendidos, pois considerados indício de egoísmo, qualidade negativa incompatível com o sentimento de irmandade que deve(ria) unir todos os membros do bando. O imaginário romântico, por sua vez, absolutamente individualista, egocêntrico e ególatra, coloca à frente de tudo e de todos – até de si mesmo – o amor. O desejo se dirige ao ser amado porém não visa ao bem-estar dele, que pode ser, inclusive, negado.

O individualismo do amor romântico, pois, opõe-se frontalmente à lógica comunitária tribal, na medida em que promove a perseguição de um desejo projetado para um ideal, não um objeto específico – e certamente não o bem comum. O desejo mimetiza o sentimento ao projetar numa perspectiva longínqua e intangível de amor a sua razão de ser. Focando na emoção em si – ou na perspectiva de seu gozo futuro, ainda que pouco ou nada provável – o desejo opera uma troca metonímica ao substituir o amante pelo amor, tornando a jornada mais importante do que a própria fruição amorosa, fazendo da narrativa romântica mais prestigiosa do que a realidade em si e, por conseguinte, esvaziando o seu sentido. Todas as narrativas de amor são ridículas⁷⁵. Presa entre uma cultura ancestral autóctone que apregoa o compartilhamento e um desejo que lhe foi psiquicamente incutido pelo domínio estrangeiro no sentido de lhe fazer querer desejar um amor perfeito vivido a dois – a epítome do egoísmo amoroso contemporâneo –, pouco resta a Rami a não ser ressignificar a maneira como ama⁷⁶. E não se pode fazer isso sem se passar a limpo como se acha que se deve(ria) amar. Como superar intelectualmente as verdades inscritas no mais íntimo da subjetividade? Como ensinar a si mesma, após toda uma vida imaginando o contrário, que pode(m) existir outra(s) maneira(s) de sentir?

⁷⁵ “(Todas as palavras esdrúxulas,/ Como os sentimentos esdrúxulos,/ São naturalmente/ Ridículas.)”, excerto do poema *Todas as cartas de amor são*, de Álvaro de Campos, *Ficções do Interlúdio*, 21-10-1935 (PESSOA, 2016, p. 295).

⁷⁶ “Oh! Deus, nós mulheres, mendigas de amor, de abraços e de beijos te imploramos, derrama a tua bênção nos nossos corações. [...] Sempre fui obediente. Cumpridora. [...] Sou boa pessoa. Tenho uma alma pura. Sou aquela que sempre sonhou com um mundo de flor. Até às rivais trato com amor. Tive chances para ser uma mulher diferente, independente. Rejeitei. Escolhi o casamento como profissão. Na carreira matrimonial a mulher nunca sobe de escala” (CHIZIANE, 2012, p. 187).

3 UMA HISTÓRIA DE APORIA: ROMANTISMO E DEVASTAÇÃO AMOROSA EM *NIKETCHE*

“Falar de amor, com efeito, não se faz outra coisa no discurso analítico [...] – e é esta talvez, no fim de tudo, a razão de sua emergência num certo ponto do discurso científico – é que falar de amor é, em si mesmo, um gozo”

(LACAN, 1985, p. 112).

3.1 Narrativa confessional: simulacro de testemunho

A narração em primeira pessoa, por ser forma autobiográfica, é um “estranho estrutural na esfera épica” (HAMBURGER, 2013, p. 223), um híbrido entre a lírica, por seu enunciado de realidade, e a épica, cujo traço característico é a não-realidade do gênero ficcional (Ibid., p. 224). Enquanto a narração em terceira pessoa seria a ficção dita “autêntica” (Ibid.), “o eu da narração em primeira pessoa é um sujeito-de-enunciação [...] histórico-teórico ou pragmático” que produz um “enunciado de realidade fingido” (Ibid., p. 225, grifo nosso). Fingido porque “pretensso, imitado, inautêntico, figurado” (Ibid.), ao passo que o fictício diz respeito ao não-real, à ilusão, à aparência, ao sonho, ao jogo: a narração em terceira pessoa nos comunica uma experiência de não realidade; a em primeira, uma situação mais próxima à vida real do ponto de vista psicológico (Ibid., p. 227). Embora do ponto de vista estético ambas se situem na esfera épica, a lógica estrutural daquilo que nos é dito pelo narrador-eu transmite-nos outra orientação interpretativa, vez que o mundo humano narrado é necessariamente tendencioso (Ibid., p. 227-228), porque de acordo com a ótica de um narrador que também é agente e filtra o relato com base na sua experiência particular, por assim dizer. Conhecemos Rami não por descrições que ela faz de si – embora às vezes faça referência a atributos que nos informam como ela se enxerga –, mas pela maneira como ela nos (re)conta os acontecimentos que vivencia, a eles atrelando as mais particularizadas impressões.

As outras personagens são também maculadas por essa ótica particular, e julgamentos de valor sobre o caráter e as ações dos demais – secundários nessa narrativa centrada na busca de Rami pela autossatisfação afetivo-sexual nos moldes românticos que o elemento colonizador lhe imprimiu na psique – revelam-se tão relevantes quanto o desenrolar do próprio enredo: “a perspectiva em eu é um fator empregado conscientemente e uma análise mais exata da obra revela o cuidado com que as formas da narração em primeira pessoa foram adaptadas a essa

perspectiva” (Ibid., p. 228). Ao comentar o seu mundo e os costumes à sua volta, num claro exercício de interiorização, a protagonista expõe seus posicionamentos e informa, através do desabafo, que o que está verdadeiramente em jogo – além dos muitos percalços denunciadores de rígidos costumes e incongruências (pós-?)coloniais – é a projeção da experiência feminina como um todo, ainda que particularizada e sob um ângulo específico. A força do relato enquanto registro documental histórico-psicológico (no) feminino é potencializada por seu suporte, por seu desenho formal, porquanto a narração em primeira pessoa “é uma *mimese do enunciado de realidade* – o que, bem entendido, é algo diferente da mimese da própria realidade, da qual resulta o gênero ficcional” (Ibid., p. 237, destaque da autora, grifo nosso). Em *Niketche*, essa mímesis se dá tanto na composição do próprio discurso quanto em seu teor: forma e conteúdo se amalgamam para compor a “verdade” do romance, sua essência estruturante.

A forma não garante, portanto, o conteúdo de realidade. Mas a forma garante, por outro lado, que este conteúdo altamente fingido não receba o caráter de ficção. Neste ponto mostra-se, por outro aspecto, que o conceito do irreal não deve ser confundido com o não-real, fictício. O conteúdo de um romance em terceira pessoa de substância real – por mais naturalista, por mais correspondente à realidade empírica – sempre é compreendido como não-real, como a realidade fictícia de personagens fictícios. O conteúdo de uma narração em primeira pessoa – por mais sobrenatural que seja e sem correspondência alguma com a realidade empírica – não alcança a ficção, assim como nenhum enunciado de fantasia [...]. É a forma do enunciado em primeira pessoa que permite mesmo ao enunciado irreal mais extremo o seu caráter de enunciado de realidade (HAMBURGER, 2013, p. 236, grifos nossos).

Essa mímesis enunciativa – evidenciada por meio de devaneios intelectuais, inferências racionais, reações emocionais e revelações subscientes – é que faz da narrativa em primeira pessoa uma espécie de desabafo ou confissão capaz de criar uma ligação psicológica entre autor e leitor, ou, mais especificamente, entre protagonista e espectador ou entre narrador e “ouvinte”. Sentimo-nos bem mais próximos de Rami e simpáticos à sua dor do que (nos) sentiríamos caso ouvíssemos sua história a partir do relato testemunhal de terceiros, pois é justamente o dado de realidade do enunciado em primeira pessoa que garante a “autenticidade” faltante ao em terceira e nos faz sentir como se estivéssemos diante de uma corporeidade que nos fala, um interlocutor palpável. E essa realidade enunciativa diz respeito não somente à verossimilhança do que é dito, mas à precisão fenomenológica de algo que aparenta ser real e, embora fingido, não é lido como sendo algo propriamente fictício (Ibid., p. 239). O narrador-eu cativa-nos mais profundamente precisamente porque o encaramos como humano, não como mera personagem de ficção⁷⁷. Tal

⁷⁷ “[...] no romance o sentimento da realidade é devido a fatores diferentes da mera adesão ao real, embora este possa ser, e efetivamente é, um dos seus elementos. [...] enquanto na existência quotidiana nós quase nunc sabemos as causas, os motivos profundos da ação dos seres, no romance estes nos são desvendados pelo romancista, cuja

efeito é produzido pelos autores mesmo inconscientemente ou à sua própria revelia: conquanto concebam e desenvolvam a narrativa como sendo uma obra fictícia, assim como fariam numa narrada em terceira pessoa, “apesar de um acabamento ficcionalizador, não transpõem o limite estabelecido pela perspectiva em eu, ou seja, a lei da enunciação” (Ibid., p. 238). Aquilo que chamamos de não-ficcionalidade, portanto, diz respeito à voz enunciativa, não ao seu conteúdo – que é indiscutivelmente fictício.

Percebemos nitidamente o teor de realidade dessa força enunciativa dita autobiográfica, no romance ora em estudo, quando nos deparamos com a metáfora do espelho, por exemplo. Logo no início do relato, ao questionar sua condição de mulher abandonada à própria sorte por um marido que não se faz presente no lar conjugal, é ao espelho que Rami recorre para dialogar consigo mesma. Diante dele, que nos é apresentado como um ser falante – uma entidade cujo reflexo interage com a protagonista, interpelando-a –, poderíamos facilmente encará-lo como um elemento maravilhoso do enredo. No entanto, quase instintivamente tomamos a interação Rami-espelho como a maneira que ela encontrou para melhor revelar os conflitos internos que a perturbam naquele momento. Ao confrontar-se com uma imagem que não condiz com quem ela é, sua reação primeira é tratar aquele reflexo como se o de uma intrusa; em seguida, contudo, ela enfim se enxerga na figura refletida, embora diferente de como se apresenta hoje – espelho do passado, a mulher que lhe sorri de volta também pode ser prenúncio de futuro, de que a vida pode ser diferente, de que cabe a ela ir ao encontro de seu destino, ainda que não saiba ao certo de que maneira logrará êxito em tomar as rédeas da própria fortuna. Esse contraponto imagético, que a espreita e instiga, não nos causa estranhamento justamente em decorrência da aura de realidade que o enunciado em primeira pessoa evoca.

Vou ao espelho tentar descobrir o que há de errado em mim. [...] Os olhos que se reflectem brilham como diamantes. É o rosto de uma mulher feliz. Os lábios que se reflectem traduzem uma mensagem de felicidade, não, não podem ser os meus, eu não sorrio, eu choro. Meu Deus, o meu espelho foi invadido por uma intrusa, que se ri da minha desgraça. Será que essa intrusa está dentro de mim? [...] Aqueles olhos alegres têm os meus traços. As linhas do corpo fazem lembrar as minhas. Aquela força interior me faz lembrar a força que tive e perdi. Esta imagem não sou eu, mas aquilo que fui e queria voltar a ser. Esta imagem sou eu, sim, numa outra dimensão. [...] Ah, meu espelho confidente. Ah, meu espelho estranho. Espelho revelador. Vivemos juntos desde que me casei. Por que só hoje me revelas o teu poder? (CHIZIANE, 2002, p. 19, grifos nossos).

função básica é, justamente, estabelecer e ilustrar o jogo das causas, descendo a profundidades reveladoras do espírito” (CANDIDO, 2014, p. 66). No caso do enunciado em primeira pessoa, a personagem, “sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial” (Ibid., p. 55) com força ainda maior do que em terceira pessoa porque, no primeiro caso, a figura do narrador se dilui na voz do protagonista. Invisibilizado, o narrador cede espaço à personagem. É a partir dessa aparente confusão entre os papéis de narrador e protagonista – cujas vozes são uníssonas –, que este nos parece tão (mais) próximo, e aquele chega a se sentir quase ausente, como se inexistisse mediação.

Como se nota, não se trata de uma manifestação ou acontecimento insólito na narrativa, mas, antes, de uma alegoria para tratar da multiplicidade interior da protagonista, uma tentativa metafórica de situar as muitas mulheres que habitam seu ser, fazendo com que ela seja percebida como uma pessoa real: inteira e complexa, mas também incongruente e conflitante. É a própria Rami que estabelece a razão de ser do espelho, ao aduzir, mais adiante: “Esta imagem é a minha certeza, o meu subconsciente, resgatando ditados e saberes mais escondidos na memória” (Ibid., p. 172) – por memória devemos compreender (também) a urgência de resgate cultural típica do feminino, uma vez que, conforme já expressamos e insistimos em frisar, Rami é a representação metonímica da mulher moçambicana (pós-?)moderna⁷⁸, correspondendo, a um só tempo, a uma personalidade única e à de todas elas. Daí por que é lícito concluirmos que sua história de vida – ou pelo menos o recorte feito no romance – é uma expressão figurativa e exemplar que espelha a experiência de muitas outras mulheres⁷⁹, ainda que bem diferentes dela, pois a confusão sobre que configurações do feminino devem assumir ou rejeitar é uma constante que ombreia e une todas elas.

O dado cultural mais interessante do romance, aliás, talvez seja – e essa é sua qualidade mais propriamente feminista – a solidariedade feminina (ainda que, no caso das mulheres de Tony, tenha *a priori* havido certa hostilidade). A hipótese se confirma já no capítulo de abertura do romance: a denúncia do abandono conjugal se faz acompanhar da constatação de que aquele é um destino feminino comum. Ante a ausência de homens que as protejam, todas elas se unem quando algo sói ameaçar a paz local – daí porque *Niketche* começa com um sobressalto. “Um estrondo ouve-se do lado de lá” (Ibid., p. 11) é a frase inaugural da obra: uma bomba?, pensa Rami, lembrando que – embora não seja esse o pano de fundo do relato – a guerra civil ainda é uma realidade em seu país. Não se tratava de explosão, todavia; o barulho se deu em decorrência de um vidro estilhaçado, vidro de carro de homem rico que o seu caçula acabara de quebrar, segundo informam as vizinhas que lhe acodem à porta. Assim tem início a saga da protagonista, que, diante de um acontecimento aparentemente trivial e sem maiores consequências, revela o

⁷⁸ “[...] ao mesmo tempo que [Rami] não hesita em alcançar os seus objectivos, das profundezas do seu pensamento vem a lúmen, também, um forte desejo de pacificar-se. [...] Nessa polémica interna, duas vozes [conflitantes], numa relação dialógica dissonante, revelam o encontro de Rami com a *outra* [Rami] que traz e existe dentro dela. Em Rami – *espelho nosso* – vemos duas vozes, duas imagens, que representam o *outro* epicentro da mulher moçambicana. [...] Rami – *espelho da mulher moçambicana* – [representa] a *autoconsciência* do feminismo moçambicano” (BAHULE, 2013, p. 103-104, destaques do autor).

⁷⁹ O relato biográfico de Rami revela-se “uma diatribe aberta e descomplexa, mas acutilante, que se transforma numa espécie de farra hedonista, burlesca a simbólica sobre as causas profundas do mal-estar feminino” (PIRES LARANJEIRA, 2007, p. 532). Por meio de sua experiência individual(izada), entramos em contato com zonas de convergência entre a vivência particular da protagonista e o macrocosmo feminino moçambicano, numa denúncia social romanceada dos destinos das mulheres locais como um todo.

seu maior motivo de dissabor e padecer: “Este acidente enche-me de dor e de saudade. Meu Tony, onde andas tu? Por que me deixas só a resolver os problemas de cada dia como mulher e como homem, quando tu andas por aí?” (Ibid., p. 12). Em algumas palavras, Rami sintetiza a temática da narrativa, raiz a partir da qual florescerá o enredo do romance.

Num único registro, ela nos revela dois dados essenciais sobre si: seu infortúnio e sua visão de mundo; o marido está ausente e cabe a ela desempenhar funções que julga masculinas, como a defesa do filho que causou dano ao patrimônio alheio. Ao lamentar a ausência de Tony, Rami assinala o fato de ter de resolver os problemas cotidianos “como mulher e como homem”, expondo a rígida separação dos papéis de gênero a que obedece sem maiores questionamentos. “Porque às vezes, falam-nos da identidade no sentido de vestir, de comer, mas eu acho que é muito mais profundo, é no sentido de pensar, de pensar a vida, pensar o mundo, isso é que me dá a identidade” (CHIZIANE, 2012, p. 191). A identidade de Rami, vista sob tal ângulo, funda-se fortemente em sua compreensão do próprio *locus* de atuação, tudo aquilo que lhe foi ensinado sobre como “ser mulher” na comunidade – uma visão, como vimos, de cunho tanto local quanto europeu(zad)a; tanto bantu quanto católica. Não obstante, independentemente da episteme que prevaleça, a sua consciência sobre o trágico destino feminino em Moçambique atém-se não às diferenças entre as mulheres, mas ao que há de comum entre elas, companheiras de infortúnio e desesperança, que carregam na pele o desejo do toque e, no coração, o pesar da rejeição – e outras, ainda, no ventre o fruto de sorradeiras aventuras em busca de alívio momentâneo para a carência afetiva de que padecem. “Uma pequena história funcionando como imagem das feridas abertas de um país” (PIRES LARANJEIRA, 2007, p. 533).

Olho para todas elas. Mulheres cansadas, usadas. Mulheres belas, mulheres feias. Mulheres novas, mulheres velhas. [...] por que se foram embora os nossos maridos, por que nos abandonam depois de muitos anos de convivência? Por que nos largam como trouxas, como fardos, para perseguir novas primaveras e novas paixões? Por que é que, já na velhice, criam novos apetites? [...] Deliramos em murmúrios de nostalgia. Nos olhos de todas nós, miragens do marido que foi e não volta mais. [...] Nesta minha rua a maior parte das mulheres ficou só, [...] sou a única que ainda vê rosto de homem de vez em quando – [...] Não há homens neste bairro, as mulheres é que governam as famílias, mas quando a noite cai, vêm-se muitos homens a entrar e a sair de algumas casas como ladrões, sorrateiramente. São homens casados, com certeza, e dessas relações nascerão filhos, muitos dos quais morrerão sem conhecer o pai (CHIZIANE, 2002, p. 14-15, grifo nosso).

Por ter a “sorte” de (ainda) receber visitas esporádicas do próprio marido, Rami resolve ir ao encontro de sua rival, de nome Julieta ou Juliana, ela não sabe ao certo, mas sabe que, por causa dela, não tem seu marido todo para si – e não deseja dividi-lo: “Marido não é pão que se corta com faca de pão, uma fatia por cada mulher. Só o corpo de cristo é que se espreme em

gotas do tamanho do mundo para saciar o universo de crentes em comunhão de sangue” (Ibid., p. 21), diz, em momento de clara alusão à ótica cristã que: a) embasa sua concepção de mundo, b) justifica seu proceder e c) revela sua predisposição sentimental. Ao dizer não à divisão do “seu” homem⁸⁰, ela não somente (re)nega a tradição poligâmica local, como também expõe o viés nitidamente romântico de seu apelo emocional: “Não é verdade que pelo amor se luta? Pois hoje quero lutar pelo meu. Vou empunhar todas as armas e defrontar o inimigo, para defender o meu amor” (Ibid.), apregoa, numa amostra clara de que o tal amor que deseja defender é o sentimento em si – a ilusão de dias melhores, a esperança de uma fruição amorosa pacífica –, não lhe interessando o que deseja o outro. Cabe a ela lutar por esse amor, pouco lhe importando o que pensa e o que quer Tony, como se ele estivesse equivocado quanto às próprias motivações e precisasse – ou quisesse – ser resgatado, missão que ela assume convicta, certa de que ele recobrará a razão porque deseja, como ela, a paz matrimonial monogâmica – o final feliz dessa história de amor.

Conto de fadas às avessas, essa pretensão remidora baseia-se num ideário amoroso que desconsidera a vontade alheia, focando apenas na própria intenção de lutar pelo amor que julga possível recuperar. E isso se dá justamente porque às mulheres é dado falar de amor com uma ênfase que, para os homens, é em geral desestimulada, como se só a elas incumbisse o cultivo do sentimento. Desde muito cedo educamos as nossas meninas para o casamento, dizendo-lhes que “é a mulher quem deve abrir mão das coisas. Criamos nossas filhas para enxergar as outras mulheres como rivais – não em questões de emprego ou realizações, o que, na minha opinião, poderia até ser bom –, mas como rivais da atenção masculina” (ADICHIE, 2015, p. 34). Para elas, portanto, torna-se “natural” mendigar o amor dos homens, esforçando-se desmedidamente para fazer valer um sentimento que deveria interessar a ambos⁸¹. Essa submissão afetiva, aliada à pudicícia imposta (exclusivamente) ao sexo feminino, não poderia resultar noutra coisa que não a precarização das relações entre os amantes (heterossexuais), levando-se em consideração a brutal disparidade entre o que se espera de um e de outro sexo. Enquanto para as mulheres o único caminho viável é o da total abstenção sexual fora do casamento – e sua vivência regrada dentro dele, por se destinar precipuamente à reprodução –, aos homens é ofertada não somente

⁸⁰ A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2015) enfatiza a gravidade do uso de determinados vocábulos na elaboração amorosa, pois tudo aquilo que dizemos – as palavras que escolhemos para nos expressar – irá se transformar em vivência: “Somos seres sociais, afinal das contas, e internalizamos as ideias através da socialização. Até mesmo a linguagem que empregamos dentro do casamento é reveladora: frequentemente é uma linguagem de posse, não de parceria” (ADICHIE, 2015, p. 33, grifo nosso).

⁸¹ “Meninos e meninas são inegavelmente diferentes em termos biológicos, mas a socialização exagera essas diferenças. E isso implica a autorrealização de cada um” (Ibid., p. 37, grifo nosso), ou seja, a maneira como cada um tem limitadas ou não tanto as vias de desenvolvimento pessoal quanto a possibilidade de buscar o seu próprio ideal de felicidade – a dois ou a sós.

a possibilidade, como também o estímulo de uma vida sexual plena – e até mesmo desenfreada –, com pouco ou nenhum espaço para a incitação à formação familiar nos moldes tradicionais (ocidentais) e, por conseguinte, à valorização da instituição do matrimônio.

A relação é automaticamente desigual porque a instituição tem mais importância para um lado do que para o outro. Então, qual é a surpresa se, em muitos casamentos, as mulheres sacrificam mais, em detrimento delas mesmas, pois têm de manter constantemente uma troca desigual? Uma das consequências desse desequilíbrio é o fenômeno muito sórdido e frequente de duas mulheres brigando publicamente por causa de um homem⁸² (ADICHIE, 2015, p. 40-41, grifo nosso).

[...] damos às meninas pistas sutis sobre a vida delas – ensinamos que um grande elemento de sua capacidade de amar é sua capacidade de se sacrificar. Não ensinamos isso aos meninos. [...] Penso que o amor é a coisa mais importante na vida. De qualquer espécie, da maneira que você o definir, [...] o amor é ser grandemente valorizada por outro ser humano e dar grande valor a outro ser humano. Mas por que ensinamos apenas metade do mundo a dar esse valor? (Ibid., p. 70-71).

A triste verdade dessa constatação se expressa nas duas instâncias em que vemos Rami empreendendo luta corporal com suas rivais, fato que se torna ainda mais significativo quando pensamos na ausência de Tony nesses momentos: as batalhas pelo amor são travadas por apenas um dos lados, aquele que se quer herói da empreitada. O outro, absolutamente alheio à disputa, funciona como prêmio, como se o escopo da fruição amorosa fosse não o mútuo acordo de vontades no sentido de vivenciar a amorosidade, mas o amado em si, transmutado em objeto. Não mais sujeito da relação, o outro passa a ser mero meio para se alcançar o fim⁸³, que seria o ideal amoroso. Prova disso é a obstinação de Rami, a que já referimos, jurando que irá perseguir Tony “até aos confins da eternidade”, “até à morada do tempo”, “nem que esse seja o último acto” (CHIZIANE, 2002, p. 71). O objeto de sua afeição, segundo tal ótica, é não só fugidio, como também fugitivo, e ela não parece compreender tal obviedade: como quem vai à caça de um animal selvagem – arisco, arredo e que definitivamente não deseja ser capturado –, ela se acredita heroína da própria história, operando como se a mártir de uma cruzada amorosa, mas

⁸² “Aí é que te enganas, vais ver quem tem razão, gritava a minha adversária enquanto me enterrava as unhas na pele, riscando-me o corpo todo. A sova que eu levava era de mais. Decidi fugir, abri a porta e corri pela rua fora. [...] A nossa gritaria atraiu a vizinhança e muitos mirones que comentavam: duas mulheres lutando em pleno dia? Há homem no meio!” (CHIZIANE, 2002, p. 52).

⁸³ “O projeto que cada um faz para si envolve o outro: é um projeto de vida para o outro também, é a proposta daquilo que se deve querer em conjunto. Mas há coisas que não se desejam em conjunto, coisas incompatíveis: algumas mais leves, às quais se pode renunciar facilmente, outras que podem ser postergadas, outras que são essenciais. A busca do que deve ser desejado por ambos envolve, por isso, contínuo fazer e refazer projetos, uma procura permanente de outros caminhos” (ALBERONI, 1988, p. 60). Quando exclui Tony da tomada de decisão quanto aos rumos do casamento, Rami se iguala a ele, que, adúltero, procede sem levar em conta as consequências de seus atos para a vida do casal. E, embora os propósitos dela sejam inegavelmente mais nobres, ainda assim nos parece um tanto problemático que ela aja sozinha na inglória tarefa de manter o próprio matrimônio. Essa falta de comunicação e concordância, por si só, basta para diagnosticar o estágio terminal em que a relação afetiva deles se encontra no momento.

falhando em perceber o mau direcionamento de sua missão. Não queremos dizer, com isso, que não seja justo ou justificável seu propósito de salvar o próprio casamento; questionamos apenas as motivações por trás disso, apurando de que modo esse pano de fundo – para além de informar suas ações – acaba por mantê-la refém de uma lógica que tanto contribui para a perpetuação de sua própria infelicidade.

“Eu aceito ser a segunda mulher, ou terceira, [...] Se tivesses dez mulheres eu aceitaria ser décima primeira. Mesmo se tivesses cem, eu aceitaria ser a centésima primeira. O que eu quero é estar ao teu lado” (CHIZIANE, 1990, p. 22), diz Sarnau a Mwando em *Balada de amor ao vento*, aparentemente resignada em ocupar qualquer posição, contanto que ao lado do amado. Ao contrário de Rami, que quer a totalidade do seu marido – sem divisões e hierarquizações –, ela parece acatar a poligamia. Contudo, ao dizer que “aceita” ser a segunda, a terceira, a décima primeira ou a centésima primeira esposa, Sarnau deixa antever uma escolha, uma opção pelo amor de Mwando, ainda que não de maneira exclusiva. A possibilidade de anuir ou não a um relacionamento poligâmico é, por si só, um ato revolucionário, uma prova de que a tradição, embora exista (e resista) não é mais incontornável e/ou absoluta. Apenas uma geração antes, afigurar-se-ia impossível sequer cogitar uma alternativa à compulsoriedade da poligamia tribal, conforme atesta a tia de Rami, Maria, ao lhe relatar sua experiência enquanto “vigésima quinta esposa de um rei” (Ibid., p. 72). Desposada aos dez anos de idade para sanar uma dívida paterna (Ibid.), ela ensina à sobrinha o sentido da partilha, conceito deslocado diante do individualismo ocidental: “Partilhamos o ar e o sol, [...] a chuva e o vento [...] a enxada, a foice, a semente. [...] Partilhar um homem não é crime. Vezes há em que partilhar a mulher é necessário” (Ibid.). Essa noção, totalmente estranha para a moderna Rami, alicerça a lógica comunitária do clã, ajudando os partícipes a compreender quais são os seus papéis; embora nem sempre concordem, todos findam por aceitá-los. Desse modo,

as personagens femininas de Paulina Chiziane vinculam-se profundamente à tradição, sofrendo as consequências de seus aspectos negativos [...], mas obtendo, a partir da narrativa, a possibilidade de tornar audível uma fala que muitas vezes lhes é negada. Assim, ainda que não encontremos personagens femininas que rompam com a tradição, a focalização de seus sonhos e desejos, pequenos atos de rebeldia e enormes sacrifícios, propicia que elas façam ouvir suas vozes” (MACÊDO, 2003, p. 164-165, grifo nosso).

Embora inseridas no contexto da tradição, as mulheres de Chiziane questionam tudo a todo momento: o espaço ocupado, as convenções, os porquês de as coisas serem como são. Até mesmo sua tia Maria, a princípio aparentemente resignada com a vida que conduziu, revela-nos as estratégias que utilizou para sobreviver sob a égide dessa lógica de dominação: “Nunca me

senti casada com aquele homem, que tinha a idade do meu avô” (CHIZIANE, 2002, p. 75) e que, no dia da boda, “Nem sequer olhou para a mim” (Ibid., p. 74). A diferença de idade talvez tenha contribuído para sua sensação de distanciamento, embora ela reconheça ter efetivamente feito parte do clã, num mundo em que “não havia haréns”, mas “famílias verdadeiras, e onde havia democracia social” (Ibid., p. 73). Enaltecendo o órgão deliberativo das mulheres, i.e., “assembleia das esposas do rei” (Ibid.), aduz que “Quando as mulheres se entendem, o homem não abusa” (Ibid., p. 76). O *insight* parece ser especialmente direcionado a Rami, que, embora não se encontre na mesma situação – ainda! –, é chamada a agir com a dignidade que se espera de uma “primeira dama, a verdadeira nkosikazi, [...] que era sagrada” (Ibid., p. 75), e que, caso se deix(ass)e corroer pelo ciúme, periga(va) se tornar “Uma mulher amargurada” (Ibid.), como a nkosikazi de sua época, que mais parecia “um passarinho numa gaiola, [...] mais prisioneira do que primeira dama”, e cuja “tristeza profunda vinha da falta de amor. É doloroso dormir sozinha sabendo que o marido anda por aí” (Ibid., p. 76).

“Neste mundo de poligamia”, diz Rami em ocasião posterior, “as mulheres são proibidas de ter ciúmes. Se o ciúme é amor, então elas estão proibidas de amar” (Ibid., p. 95), completa, inconformada – não sem razão – com o desamparo de que padece. Conclui, em seguida, que a situação que vive é “uma imitação grotesca de um sistema que [Tony] mal domina. Poligamia é dar amor por igual, de uma igualdade matematicamente exacta. É substituir o macho por um assistente em caso de incapacidade” (Ibid., p. 96)⁸⁴. O marido se faz ausente amiúde, postura que se repete em relação às demais, sucessivamente abandonadas sempre que ele encontra um novo interesse amoroso, situação vivida por todas, mesmo a mais recente, que se vê preterida quando ele se engraça por uma sexta mulher. O ciúme⁸⁵, portanto, talvez diga respeito menos ao sentimento de posse e mais à carência causada pela inconstância de Tony no cumprimento de suas obrigações de marido, o que inclui – mas não se restringe a – o débito conjugal, ao qual ele se furta sempre que opta por dormir fora de casa. Ela se rebela, pois, tanto pelo adultério em

⁸⁴ A incapacidade aqui referida é precipuamente reprodutiva, pois o objetivo central da prática poligâmica era – o depoimento da tia confirma isso – a continuidade do clã. “A prosperidade mede-se pelo número de propriedades. A virilidade pelo número de filhos. Um grande patriarca deve ter várias cabeças sob o seu comando. Em nossa casa as damas produziam filhos e davam ao reino a imagem de prosperidade. Se o rei tivesse dificuldades, recorria-se aos assistentes conjugais e reprodutores, recrutados entre os belos, robustos, inteligentes, do reino” (CHIZIANE, 2002, p. 74), noção que Rami de certo modo critica – e dela até debocha –, aduzindo que “Um reino é um centro de reprodução humana, e o rei, o reprodutor-mor” (Ibid.).

⁸⁵ Um dado curioso sobre essa rivalidade feminina era a existência, até por volta de um século atrás, de “disputas domésticas que predomina[va]m nas vilas de polígamos. Existe um termo específico que indica o ciúme peculiar de uma esposa direcionado às suas coesposas, *bukwele*. O prefixo *bu*, nas línguas bantu, designa coisas, ideias e sentimentos abstratos. É também a indicação de um lugar. *Bukwele*, portanto, também significa o espaço específico entre os pátios [das casas], aonde as (co)esposas de um homem [iam] insultar umas às outras” (JUNOD, 1912, p. 274, tradução nossa, destaques do autor).

si quanto pelos afagos que lhe são negados – e dos quais é deveras credora –, razão pela qual, ao indagar sobre a experiência da tia, Rami busca compreender como a felicidade era possível numa situação de rateio ainda maior do amor marital: “Noto muito orgulho e muita vaidade no tom da sua voz. Não consigo perceber a razão daquela felicidade, num lar com mais de vinte esposas” (Ibid. p. 73). Seu erro é tentar projetar valores (ocidentais) atuais na lógica tribal ancestral, conforme veremos.

Assim, embora aponte certas vantagens da poligamia para a vida comunitária, não é sem ressalvas que a tia Maria defende o instituto. Seu relato mais parece um apelo de conformação a Rami do que uma ode à subjugação feminina: ao listar certas benesses da vida que teve⁸⁶ e a felicidade de que gozou, ela o faz como que para apaziguar o coração da sobrinha, inspirando-a a não lutar contra o sistema, mas a manipulá-lo por dentro, evitando nadar contra a corrente e tentando manter a cabeça fora d’água. Talvez venha daí a inspiração de Rami de reunir as quatro outras mulheres de Tony e forçá-lo a assumi-las num lar verdadeiramente polígamo – mas não aos moldes tradicionais, e sim modernizado, de acordo com os novos tempos, decisão que não é tomada irrefletidamente, mas fruto de um penoso processo de sensibilização face à situação de desemprego das demais, que ela percebe tão vítimas daquele homem e do machismo estrutural da sociedade moçambicana quanto ela própria o é. “A autora vai complexificando as relações humanas, até se verificar a mudança radical da visão ética por parte de algumas personagens, que passam a aceitar o anteriormente inaceitável, sobretudo a protagonista, educada ao *modo ocidental*” (PIRES LARANJEIRA, 2007, p. 532, destaque do autor). A poligamia transforma-se, então, para Rami e suas ex-rivais – agora coesposas –, em tradição transmutada, passado atualizado, possibilidade de superar a tragicidade do abandono e, talvez mais do que qualquer outra coisa, oportunidade de reaprender a amar.

3.2 Poligamia *comme il faut*

Apesar da insistência em distinguir tradição e modernidade como se correspondessem a duas coisas totalmente conflitantes que, em se tratando de poligamia, contrastam um costume teoricamente puro na essência em detrimento de sua forma maculada atual, é imperioso advertir que sempre houve desvios na condução da prática. Embora regida por rígidos preceitos – como a paga do lobolo, por exemplo –, é natural, como em qualquer atividade humana, a ocorrência

⁸⁶ “As damas não passavam carência de espécie alguma. Nem afectivas. [...] A terra era mãe, não madrasta como hoje” (CHIZIANE, 2002, p. 73-74), diz ela a certa altura, o que pode ser interpretado como um elogio à poligamia genuína, não maculada pelas investidas coloniais, que, condenando a prática, findaram não por extingui-la, mas por desvirtuarem-na completamente, deixando mulheres e crianças numa espécie de limbo, sem prerrogativas ou garantias de qualquer ordem.

de manifestações “não ideais”. No que concerne à tradição poligâmica bantu, especificamente, é relevante que se diga que, desde os primórdios, ela ocorreu informalmente nos agrupamentos tribais: a regulação automática segundo a qual o número de homens e mulheres é mais ou menos equivalente – sem que haja predominância numérica de um sexo em relação ao outro – fazia com que muitos homens fossem monogâmicos não por opção, mas por força das circunstâncias (JUNOD, 1912, p. 271). Era, portanto, bem comum, apenas um século atrás, que eles tivessem duas ou três esposas, sendo três um número já pouco usual – à exceção dos chefes⁸⁷, é claro, que chegavam a ter cerca de trinta mulheres, e dos ancestrais mais remotos, alguns com tantas que mal as conhecia direito – ou sequer conhecia todos os filhos (Ibid.).

Embora as origens da prática não sejam totalmente claras⁸⁸, a aversão europeia a ela, decorrente do projeto “civilizatório” de expansão da cristandade para a salvação dos povos ditos hereges, não poupou esforços em coibi-la. Nos territórios portugueses, por exemplo, os nativos eram taxados de acordo com o número de cabanas que possuíam: como cada esposa tinha uma habitação própria, os polígamos obviamente recebiam uma tributação bem mais pesada (Ibid., p. 177). Mas a principal justificativa utilizada para embasar o combate à poligamia era o seu status de incompatibilidade “com o ideal moral elevado e o ideal de família que o cristianismo trouxe ao mundo” (Ibid., tradução nossa), de modo que missionários lutavam ativamente contra a prática. Foi essa argumentação que sorrateiramente se fez verdade absoluta nas mentes e nos corações dos colonizados submetidos à catequese cristã. É o caso de Rami, que inclusive tem consciência desse processo, conforme se depreende do trecho abaixo, em momento no qual a voz da própria Chiziane salta aos olhos, extrapolando a narradora e lhe tomando a fala para se fazer ouvir:

⁸⁷ “Os reis da nossa terra tinham uma potência superior a vinte mulheres, e a tia Maria foi a vigésima quinta. Os ministros, governadores e toda a nobreza tinham potencial de cinco a dez. os pobres, com poucas posses, tinham o limite de três. Aliás, três é o número ideal. [...] Homem com três é verdadeiro homem, sabe mediar conflitos, sabe conduzir negócios de família” (CHIZIANE, 2002, p. 131), afirma Rami em determinado momento, revelando a ambivalência de seu discurso, que ora rechaça a poligamia, ora parece louvá-la.

⁸⁸ “Presume-se que seja remanescente do velho sistema de casamento grupal, partindo do pressuposto que os bantu tenham passado por esse estágio da evolução familiar. Em determinado momento, todos os homens de um grupo teriam considerado todas as mulheres de outro grupo como suas esposas, e vice-versa. Era um estado de poligamia e poliandria ao mesmo tempo. O temor de *matlulana* teria dado fim à poliandria e só a poligamia teria resistido” (JUNOD, 1912, p. 272, tradução nossa). “*Tlulana* significa [...] competir uns com os outros. No domínio sexual é empregado para se referir a dois homens que tenham relações com a mesma mulher. [...] Isso estabelece entre eles uma dependência mútua bastante curiosa: caso um deles adoça, o outro não pode visitá-lo; o paciente pode morrer. Se um pisar num espinho, o outro deve ajudá-lo a extraí-lo do pé. É um tabu. O ferimento não cicatrizaria [caso contrário]. Se ele falecer, seu rival não pode auxiliar os ritos de luto, sob o risco de também morrer” (Ibid., p. 194-195, tradução nossa). Teoriza-se, também, que a poligamia possa ter surgido a partir de um sistema previamente monogâmico, em decorrência de alguma das seguintes causas: guerras que tenham diminuído o número de homens e leis de sucessão que tornaram a poligamia uma “consequência necessária” (Ibid., p. 272). Ademais, determinados costumes Tsonga que atribuem uma posição especial à primeira esposa – ou grande esposa – “parecem confirmar a hipótese de uma monogamia primitiva” (Ibid., p. 272-273, tradução nossa). Seja como for, a origem da prática não parece poder ser traçada com precisão (Ibid., p. 272).

Todo o problema parte da fraqueza dos nossos antepassados. Deixaram os invasores implantar os seus modelos de pureza e santidades. [...] Os homens é que defendem a terra e a cultura. As mulheres apenas preservam. No passado os homens deixaram-se vencer pelos invasores que impuseram culturas, religiões e sistemas a seu bel-prazer. Agora querem obrigar as mulheres a rectificar a fraqueza dos homens. No regime cristão, as mulheres são educadas para respeitar um só rei, um só deus, um amor, uma família, por que é que vão exigir que aceitemos o que nem eles conseguem negar? [...] não é gritar: é olhar a lei, mudar a lei, desafiar a religião e introduzir mudanças, dizer não à filosofia dos outros, repor a ordem e reeducar a sociedade para o regresso ao tempo que passou (CHIZIANE, 2002, p. 95).

Neste desabafo, em que fica evidente a crítica às ingerências estrangeiras nos costumes locais, ela prega claramente o regresso às raízes autóctones, complementando, em seguida, que “Poligamia não é substituir mulher nenhuma, é ter mais uma. Não é esperar que uma envelheça para trocá-la por outra. [...] Poligamia é dar amor por igual” (Ibid., p. 96), oferecer a cada uma seu quinhão de afeto, sem deixá-la à deriva sempre que um novo interesse afetivo surgir. Não obstante, Rami deixa escapar que se está submetendo a tal situação como último recurso para manter seu casamento: “A vida é a eterna metamorfose. Vejam só o meu caso. O meu lar cristão que se tornou polígamo. Era uma esposa fiel que tornei-me adúltera – adúltera não, recorri apenas a um tipo de assistência conjugal, informal, tal como a poligamia desta casa é informal” (Ibid., p. 96-97). É assim, cindida entre o sonho monogâmico romântico (eurocristão) e a dura realidade poligâmica à qual foi involuntariamente submetida, que ela reflete sobre as (poucas) opções de que dispõe, denunciando o padecimento a que são submetidas todas as mulheres⁸⁹ por um sistema que lhes é tão prejudicial quanto inevitável. Diante disso, na tentativa de tomar as rédeas e não ser mais uma vítima sem voz, ela resolve então “preparar uma conspiraçãozinha contra o Tony” (Ibid., p. 98), fazendo-o assumir publicamente suas cinco esposas e dezesseis filhos – nos termos por elas propostos. É chegada a hora de redefinir o significado de poligamia, subverter a sua lógica opressora e frear o ciclo de repetição que condena tantas mulheres à sina do abandono e do sofrimento.

Poligamia é uma rede de pesca lançada ao mar. Para pescar mulheres de todos os tipos. [...] Poligamia é um uivo solitário à lua cheia. Viver a madrugada na ansiedade ou no esquecimento. Abrir o peito com as mãos, amputar o coração [...] para matar o amor e extirpar a dor quando o teu homem dorme com outra, mesmo ao teu lado. Poligamia é uma procissão de esposas, [...] é um exército de crianças, [...] futuros reprodutores dos ideais da poligamia. [...] Poligamia é ser mulher e sofrer até reproduzir o ciclo da violência. Envelhecer e [...] maltratar as noras, esconder na casa materna as amantes e os filhos bastardos dos filhos polígamos, para vingar-se de todos os maus tratos que sofreu com a sua própria sogra. Viver na poligamia é ser enfeitada por mulheres

⁸⁹ “Deus, quando você irá criar uma mulher que se sinta satisfeita com sua própria pessoa, um ser humano pleno, não o apêndice de alguém?” (EMECHETA, 2017, p. 257).

gananciosas, que querem ficar com o marido só para elas. No lar polígamo há muitas rivalidades, feitiços, mexericos, envenenamentos até. Viver na poligamia é usar artimanhas, técnicas de sedução, bruxedos, intrigas, competir a vida inteira com outras mais belas, desgastar-se a vida inteira por um pedaço de amor (CHIZIANE, 2002, p. 93-94, grifo nosso).

“Acham que eu devo abraçar a poligamia” (Ibid., p. 92) diz ela, num misto de receio e resistência à ideia, para, logo adiante, assumir resignada: “Embora não aceite, a minha realidade é esta. Já vivo na poligamia” (Ibid., 93). Admitindo uma situação de fato cuja configuração lhe foge ao controle, resta-lhe exigir o reconhecimento da situação de direito sobre a qual ela pode, sim, opinar sobre – e na qual pode, inclusive, interferir. Mas, para alcançar o objetivo, não pode contar sequer com a ajuda paterna: “Se o teu marido não te responde, é em ti que está a falta”, ouve do pai: “As mulheres de hoje falam muito [...] Falas de mais, filha. No meu tempo, as mulheres não eram assim” (Ibid., p. 99). Decepcionada ante a diminuição de sua dor por parte de quem contemplava como aliado, ela lamenta que os mais velhos sigam “educando os filhos para serem tiranos e as filhas para aceitarem a tirania” (Ibid.), e assim denuncia, mais uma vez, a desigualdade entre os sexos na experiência sexual e amorosa. Rechaçando o conselho materno no sentido de precisar “segurar” seu homem, dispara com irritação: “Para as mulheres o eterno conselho é: segura, fecha, cobre, esconde. Para os homens é: larga, voa, abre, mostra – pode alguém compreender as contradições deste mundo?” (Ibid., p. 101). Ironicamente, é justamente isso o que ela de certo modo faz ao decidir “poligamizar” seu casamento: segura Tony abrindo mão da almejada monogamia de modo a barganhar a continuidade – ainda que não conforme os seus desejos – do próprio matrimônio.

A denúncia maior da obra, afirmamos no capítulo anterior, é a precarização dos direitos das mulheres e suas proles, que, desamparadas pelo não reconhecimento de uniões posteriores à primeira – única acobertada pela legislação oficial –, encontram-se à margem do ordenamento jurídico⁹⁰. A narradora/protagonista aproveita o ensejo para apontar a hipocrisia daqueles que tanto contribuem para a manutenção dessa lógica excludente, os homens, que em palanques e comícios aplaudem “o discurso político: abaixo a poligamia! [...] Abaixo a cultura retrógrada! [...] Viva a revolução e a criação do mundo novo!”, e logo depois “o líder que incitava o povo aos gritos de vivas [...] ia almoçar e descansar em casa de uma segunda esposa” (Ibid., p. 94). Entretanto, é inegável que as próprias mulheres também são cúmplices desse processo – ainda que por ignorância ou inocência – quando, por exemplo, aderem irrefletidamente a costumes

⁹⁰ “Estas mulheres simbolizam a dor do mundo. Bebo as suas dores, os seus sentimentos. Elas tinham no peito uma flor e se deram por amor. [...] Sofro por essas crianças. A situação destas concubinas é de longe pior que a minha. Sem protecção legal, nem familiar” (CHIZIANE, 2002, p. 106).

antigos como a paga do lobolo, sem atinar para sua controversa origem e danosas consequências para as mulheres, que seguem sendo objetificadas e tratadas como cidadãos de segunda classe⁹¹, sem gozar do mesmo status de humanidade atribuído aos homens. Tratadas como mercadoria – porque de fato não eram mais do que isso nas sociedades primitivas –, elas não passa(va)m de substrato e força de trabalho para o enaltecimento do nome do clã, consubstanciado na figura do soberano:

O costume do lobolo [foi] inventado por uma sociedade que ainda [era] coletivista ou semicoletivista, estágio incompatível com as concepções iluministas da civilização ocidental, suas políticas, seus ideais de vida civil e sua religião. Ele é inspirado numa concepção da pessoa humana que pertence a outra época. Aqui uma esposa pertence ao seu marido, as crianças pertencem ao seu pai, no sentido material, não no sentido moral que poderíamos adequar à nossa concepção de indivíduo. Um garoto nada mais é do que um membro do clã que deve perpetuar o seu nome e a sua glória. Uma garota nada mais é do que um meio de adquirir uma esposa para ele e assim aumentar o clã. Uma esposa nada mais é do que uma parte da propriedade familiar, adquirida pelo lobolo e consequentemente herdada por outros homens quando o marido dela morre. [...] A oposição entre o coletivismo e a concepção ocidental é absoluta (JUNOD, 1912, p. 266-267, tradução nossa).

No caso de Tony, os muitos filhos – embora não legalmente reconhecidos⁹² – funcionam também como afirmação de sua virilidade, atestando sua condição de homem “de verdade”, de grande patriarca⁹³ – ainda que não arque com as responsabilidades disso. “Ele não é tão amoroso como elas dizem. Ele não dava assistência como devia [...] Que futuro lhes espera, sem emprego nem segurança? E o que serão estes filhos, sem nome nem sombra?” (CHIZIANE, 2002, p. 105, grifo nosso). Insurgindo-se contra tamanha injustiça, Rami parece colocar a sua própria dor de lado e aderir à lógica coletivista ancestral quando resolve “Reunir as mulheres e os filhos num só feixe para a construção da família do grande patriarca. Recolher os cacos e esculpir um monumento amassado de lágrimas e polir com lustro para que reflita os raios de todos os sóis do universo” (Ibid., p. 107). Afinal, esta é a função precípua da estrutura poligâmica: organizar simbioticamente a coletividade familiar, sem excessos ou faltas – como Bingwana, que possuía

⁹¹ “[...] ela era só uma menina, um ser humano de segunda classe; não fazia diferença [...] Ao crescer seria uma mulher comum, não um ser humano completo, como os homens” (EMECHETA, 2018, p. 229). Citações de obras de Buchi Emecheta (2017; 2018) ajudam a ilustrar o estatuto de inferioridade feminino também vigente em outras sociedades de África (os igbos nigerianos, no caso).

⁹² “Família? [...] Ninhos de pássaros, isso sim. Feitos a correr sem a menor estrutura. Ovos desprotegidos. Ovos caídos. Ovos podres, marginais. Que futuro esperamos para estes nossos filhos? Não conhecem nem tias, nem avôs, vivendo escondidos como toupeiras, sem pai presente, sem referências. Apenas gente que cresce para encher o mundo” (CHIZIANE, 2002, p. 106).

⁹³ “Mulheres já somos cinco. Filhos são dezasseis, contando com os que ainda estão nas barrigas das mães. [...] O Tony respira fertilidade e germina como sementes de abóbora, multiplicando-se às dúzias como ninhadas de ratos. Por este andar, o Tony chegará aos cinquenta filhos, com tantas mulheres novas e belas que nascem em cada dia” (Ibid., p. 97).

tantas mulheres espalhadas nas vilas que não era capaz de dar conta de todas elas, forçando-as a recorrer ao adultério, tendo ele, com centenas de descendentes, findado por desposar algumas das próprias filhas sem saber (JUNOD, 1912, p. 275); ou Mubvesha, que apesar de ter tido entre trinta e cinquenta esposas – algumas delas loboladas quando ainda meninas –, todas mantidas isoladas do mundo em decorrência de seu ciúme doentio, findou tendo apenas um filho (Ibid., p. 276).



Figura 11 – Chefe Mubvesha. Muitas mulheres e um único rebento, reino Nondwane, 1907 (JUNOD, 1912, p. 275).

“O Tony é um homem que ama a vida e por isso a multiplica. Ele não se acobarda mas empunha a sua espada e afirma-se através de cinco mulheres e dezasseis filhos” (CHIZIANE, 2002, p. 110), discursa Rami em ocasião dos cinquenta anos do marido, expondo, em conluio com as demais, uma situação que até então não estava às claras: a poligamia deturpada daquele grupo que agora deseja ser reconhecido como uma família de verdade. Trata-se de um momento crucial da narrativa, mas ainda não é seu ápice: embora represente uma clara ruptura do *status quo*, o ultimato é apenas mais um capítulo – literalmente – na saga da protagonista em direção a uma reconfiguração da própria compreensão de mundo. Aos poucos, a rigidez das concepções vai se afrouxando e se tornando mais nuançada, como ocorre com a mãe de Tony, por exemplo: embora também ocidentalizada e inicialmente escandalizada com a conduta do filho, a sogra de

Rami “Insurgiu-se contra os bons costumes da família cristã e tornou-se agente de regresso às raízes” ela própria (Ibid., p. 124)⁹⁴. E até as nortenhas, não-familiarizadas com a tradição dos lobolos, a princípio “Queriam dizer não por ser contra os seus costumes culturais. Mas envolve dinheiro e muito dinheiro. Dinheiro para os pais, dinheiro para elas, e para os filhos. [...] Quando se trata de benesses, qualquer cultura serve. Elas esqueceram o matriarcado” (Ibid.)⁹⁵. Para solucionar um problema prático, reservas pessoais são postas de lado quase que por completo – mas certos preconceitos ainda parecem incontornáveis:

Nos lobolos todos introduzimos uma inovação: a certidão de lobolo, com todas as cláusulas contratuais, menos aquela parte que fala de assistentes conjugais em caso de incapacidade do marido. Ficaria um bocado imoral, não acham? Toda em papel almaço, com timbre e tudo, dactilografada, assinada por todos os membros presentes nas cerimónias. [...] parecia mais uma petição. Estamos na era da escrita, não estamos? (CHIZIANE, 2002, p. 125, grifo nosso).

É imperioso atentar, no trecho acima, em particular na parte destacada, uma ainda mais forte oralização da narrativa quando Rami se dirige a um suposto público, “falando” como quem se dirige a uma plateia em busca de anuência ou confirmação para a sua assertiva – daí o “não acham?”, típico do discurso de quem quer solidariedade do interlocutor. Ao deixar transparecer o quão forte ainda traz no peito o pudor que a Igreja de que ela é devota espera das mulheres, faz um apelo à “moralidade”. Mas é no mínimo contraditório que, no mesmo contrato em que cinco mulheres oficializam a união com um único homem, a hipótese de um substituto caso ele não seja capaz de cumprir suas funções seja considerada imoral. Adultério e poligamia são vias de mão única: a permissividade concedida aos homens não alcança as mulheres, apedrejadas – em algumas culturas literalmente – se sequer cogitarem isso. Rami segue, como se nota, escrava da própria pudicícia. “Sou uma boa mulher. Fui sempre uma boa moça. As boas moças são as mais caçadas, casadas, guardadas em casa como um tesouro” (Ibid., p. 217). Reforçando a fala

⁹⁴ “Diz que a grandeza de um homem se afirma pelo número de filhos que tem. Que a poligamia é a natureza do homem: embora se condene, não é crime, não faz mal a ninguém. Que um homem que se preze tem que ter pelo menos três mulheres. Que o marido nunca fora polígamo porque era pobre e operário, mas o Tony era doutor e rico, por isso precisava de ter com quem consumir a fortuna. [...] A velha pensa no calor humano. No fim da solidão. Na alegria de ter a casa cheia de crianças para colorir o seu mundo de tristeza. Nesta guerra ganhou a minha sogra e as minhas rivais, porque eu, Rami, perdi a batalha” (CHIZIANE, 2002, p. 115-116). “Grita não à monogamia, esse sistema desumano que marginaliza uma parte das mulheres, privilegiando outras, que dá tecto, amor e pertença a umas crianças, rejeitando outras, que pululam pelas ruas” (Ibid., p. 123).

⁹⁵ Numa terceira fase evolutiva após o casamento grupal, acredita-se que houve um período tribal de família uterina ou matriarcado, em que parentes homens da mãe tinham uma relação especial com sua prole e a protegiam, pois a paternidade era desconhecida ou o pai desprovido de qualquer autoridade. Essa família matrilinear teria se tornado, com o passar do tempo, patriarcal ou agnática: a prole descendendo da linhagem paterna (JUNOD, 1912, p. 250). É o que se acredita ter ocorrido no contexto moçambicano (Ibid., p. 253), embora em alguns locais ainda predomine o direito materno, como já mencionamos: “em muitas regiões os filhos recebem o apelido da mãe. Na reprodução humana, só a mãe é certa” (CHIZIANE, 2002, p. 41).

do recato, anui à sua validade: “As más moças são repudiadas e deixadas em liberdade. Voam para qualquer lugar que lhes dá na gana, como as borboletas. [...] Vida de mulher não tem meio-termo: tesouro e submissão, ou borboleta e liberdade” (Ibid.)⁹⁶. Metáforas tomadas da natureza, abundantes na literatura de Chiziane, conferem-lhe sua beleza imagética e cadência melódica características, e, em *Niketche*, contribuem para reforçar a velha divisão dicotômica do mundo denunciada por Bourdieu (2014), ao erigir os arbitrários simbólicos da linguagem à categoria de universais imutáveis:

Homem é azagaia. Ponta de lança. Homem é uma linha recta sem fim. Homem é uma bala acesa ferindo o espaço na conquista o mundo. As rectas unem o céu e o chão até ao fim do horizonte. Deixa que o homem seja o fim, porque tu és o princípio. Mulher é linha curva. Curvos são os movimentos do sol e da lua. Curvo o movimento da colher de pau na panela de barro. Curva é a posição de repouso. [...] Nós, mulheres, somos um rio de curvas superficiais e profundas em cada palmo do corpo. As curvas mexem as coisas em círculo. Homem e mulher se unem numa só curva no serpentear dos caminhos. Curvos são os lábios e os beijos. Curvo é útero. Ovo. Abóbada celeste. As curvas encerram todos os segredos do mundo (CHIZIANE, 2002, p. 43).

Ao estabelecer rígidos traços arquetípicos para o masculino e o feminino, ela finda por se manter fortemente presa à tradição que oprime a mulher, seja ela de episteme ocidental, seja de cunho autóctone. Assim, embora aja no intuito de praticar um ato de subversão ao ressuscitar a instituição poligâmica *comme il faut* – obrigando Tony a cumprir à risca os ritos da tradição transformando uma situação de adultério em um núcleo familiar reconhecido e protegido –, seu âmbito de atuação é restrito e, ao tentar livrar-se de uma situação problemática, acaba criando necessariamente outra. Daí porque o papel de primeira esposa, “pilar desta família” (Ibid.), para administrar os interesses e desejos gerais, impondo a ordem e a disciplina, é uma incumbência que não lhe parece interessar: “Francamente falando, não tenho nada a ver com a poligamia. O meu problema já expliquei: se eu reclamo de mais, perco o marido todo. Se entrar no seu jogo [...] ele fica bem mais pertinho” (Ibid., p. 127), diz, deixando claro que sua opção pela poligamia foi, antes de qualquer coisa, um ato de desespero, a cartada final para tentar manter o ser amado junto de si – ainda que sem a desejada exclusividade⁹⁷. Não podemos culpá-la, contudo, pelo

⁹⁶ “Só que quanto mais eu penso no assunto, mais me dou conta de que nós, mulheres, fixamos modelos impossíveis para nós mesmas. Que tornamos a vida intolerável umas para as outras. Não consigo corresponder a nossos modelos, esposa mais velha. Por isso preciso criar os meus próprios” (EMECHETA, 2017, p. 234).

⁹⁷ “O meu marido estava completamente retalhado. Retalhados todos os meus bens, a nossa segurança social, a nossa reforma, o nosso conforto que estava a ser jogado na terra como um punhado de sal numa panela de água. Eu partilho o pão e o vinho em comunhão. Partilho o marido por cinco, [...] Ah, amor profundo, tu me retalhas o coração e me destroças em cada sopro. Vida, tu me obrigas a receber migalhas de amor que só a mim pertence. Fazes-me morrer devagarinho, célula a célula, e me sangras gota a gota. Adeus, meu marido total, meu amor de intimidade. Ah, vida! Fazes-me aceitar esta mordalha só para ter o Tony por perto. Se eu digo não a toda esta confusão, o meu amor se espanta” (CHIZIANE, 2002, p. 125).

aparente fracasso, pois, conforme advertimos, o campo de atuação feminino é bastante reduzido ali, restando à mulher pouquíssimas opções de ação no exercício das próprias liberdades, tendo em vista a grande quantidade e o enorme peso das restrições e tabus que cerceiam o seu proceder cotidiano.

Pululam, no romance, exemplos da apologia à submissão feminina na tradição, desde a determinação de servir os maridos de joelhos (Ibid., p. 126) sempre as melhores porções, como a moela da galinha, por exemplo (Ibid., p. 126 e 157), à ligação da nudez feminina a toda sorte de desgraças (Ibid., p. 147)⁹⁸, passando pelo desmame das meninas ao completar apenas um ano de vida, enquanto os meninos mamam até os dois anos (Ibid., p. 157). Exemplos ainda mais emblemáticos⁹⁹, fortemente ligados a interditos primevos de mitos antigos, continuam em vigor até hoje, a despeito do impulso civilizatório trazido pela colonização: “tabus do ovo, que não pode ser comido por mulheres, [...] mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência” (Ibid., p. 37), assim como os hábitos que atribuem à mulher a causa de todas as desgraças e mazelas¹⁰⁰. A opção por regressar às raízes, portanto, se dá apesar disso tudo: para Rami, a cultura patriarcal (do sul) de Moçambique é preferível à confusão instalada após a interferência colonial, razão pela qual ela resolve viver em conformidade com a tradição. Afinal, é menos custoso travar batalha contra apenas uma forma de opressão – combater ambas (a local e a ocidental) afigura-se tarefa sobremodo fatigante.

Dito isto, é importante frisar que essa escolha entre dois males foi plenamente consciente e informada. Conhecedora da influência ocidental nos costumes de seu país¹⁰¹ – apesar de essa tomada de consciência ter forte apelo feminista estrangeiro¹⁰² –, Rami faz do elogio da tradição sua bandeira de resistência. Na busca por autorreconhecimento, ela enxerga a poligamia como

⁹⁸ “Nudez malvada, nudez sagrada. Nudez que mata, nudez que encanta. [...] Nudez inspirando voos maravilhosos e catástrofes apocalípticas. [...] Nudez de mulher é bênção, maldição, protecção. [...] Povo africano, povo nu. Povo de tangas, de pobreza. Povo simples, ligado à natureza. [...] Oh, mãe África, mãe nua! Como pode a nudez das tuas filhas ser mais escandalosa que a tua, mãe África?” (Ibid., p. 147-148).

⁹⁹ “A Ju relata coisas da sua infância. Ao nascer, a menina é anunciada com três salvas de tambor, o menino com cinco. O nascimento da menina é celebrado com uma galinha, o do rapaz celebra-se com uma vaca ou uma cabra. A cerimônia de nascimento do rapaz é feita dentro de casa ou debaixo da árvore dos antepassados, a da menina é feita ao relento. [...] Meninas pilando, cozinhando, rapazes estudando” (Ibid., p. 161). “Vivemos num mundo de homens. Mesmo assim, [...] quando estas meninas crescerem vão ser de grande ajuda para cuidar dos meninos. E seus dotes de esposa também vão ser usados para pagar a escola deles” (EMECHETA, 2017, p. 178).

¹⁰⁰ “[...] culpam as mulheres de todos os infortúnios da natureza. Quando não chove, a culpa é delas. Quando há cheias, a culpa é delas. Quando há pragas e doenças, a culpa é delas que se sentaram no pilão, que abortaram às escondidas, que comeram o ovo e as moelas, que entraram nos campos nos momentos de impureza (CHIZIANE, 2002, p. 38).

¹⁰¹ “O colonizado é cego. Destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo. E agora?” (Ibid., p. 47).

¹⁰² “De repente lembro-me de uma frase famosa – *ninguém nasce mulher, torna-se mulher*. Onde terei eu ouvido esta frase?” (Ibid., p. 37, grifo da autora). Referência à famosa frase de Simone de Beauvoir que inaugura o segundo tomo de sua obra mais emblemática, *O Segundo Sexo*.

um mal necessário, único caminho viável para poupar seu casamento e não se tornar mais uma renegada numa nação onde a imiscuição cristã findou por banalizar o adultério. “Na terra do meu marido sou estrangeira. Na terra dos meus pais sou passageira. Não sou de lugar nenhum. Não tenho registo, no mapa da vida não tenho nome. Uso este nome de casada que me pode ser retirado a qualquer momento” (Ibid., p. 92). Esse cruel não-pertencimento das mulheres dali – que nada são quando desvinculadas de um homem – deixa Rami desgovernada quando seu atual “comandante” se furta ao cumprimento de suas funções de marido, razão pela qual só lhe resta, diante da imperiosa necessidade de ser, reinventar-se: resistir para poder existir no mundo como indivíduo pleno. Fica bastante claro, pois, como essa procura reflete a “ironia que tem de buscar o mundo que lhe seja adequado no calvário da interioridade, sem poder encontra-lo” (LUKÁCS, 2009, p. 95). E tal ironia, que é justamente o “autorreconhecimento, ou seja, a autossuperação da subjetividade” (Ibid., p. 74), em última análise traduz a perene tentativa – sempre fadada ao fracasso – de encontrar uma impossível unidade do mundo (e do ser) mediante a empreitada romanesca¹⁰³.

Como Rami não pode voltar aos tempos ancestrais da poligamia pura e se vê impotente diante da liberdade sexual do próprio marido – opção que lhe é negada –, testemunhamos uma triste dança em que a protagonista se vê cindida entre dois mundos, num universo em que novos e antigos hábitos se amalgamam e viram uma terceira coisa que ainda não tem nome – diante da qual os sujeitos ali inseridos não sabem ao certo como agir. Ademais, nesse mergulho interior em busca de respostas – exercício tanto de autoanálise quanto de aguda observação externa –, ela reflete também sobre as muitas diferenças existentes no âmago do seu país, forçando-nos a abandonar a velha dicotomia local versus global, idiossincrático versus universal, tradicional versus modern(izad)o, e nos fazendo enxergar toda a horizontalidade das nuances que compõem o contexto social moçambicano atual. “Lobolo no sul, ritos de iniciação no norte. Instituições fortes, incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania revolucionária. Resistirão sempre. Porque são a essência do povo, a alma do povo” (Ibid., p. 49), afirma ela, orgulhosamente afirmando a força da tradição autóctone que sobrevive de norte a sul, com peculiaridades regionais específicas, compondo a caleidoscópica variedade de Moçambique. Ao contrastar essas tradições concomitantes, ela nos lembra a dificuldade de encontrar uma síntese que satisfaça os anseios comuns.

¹⁰³ “A diferença entre a linguagem da criação literária e a linguagem da realidade somente pode ser percebida quando for examinada não somente a linguagem, as sentenças em si, mas o que há por detrás e debaixo dela. Somente a estrutura que então surgirá pode denunciar de que maneira [...] se estabelece [...] a tensão conceitual criação literária e realidade em seu sentido total, [...] de modo a se iluminarem e delinearem mutuamente tanto a fenomenologia da criação literária quanto a da realidade (HAMBURGER, 2013, p. 13).

O romance abre a discussão sobre o conflito entre duas formas de encarar o mesmo problema: mulheres do Norte, instruídas nas escolas do amor, praticantes dos ritos de iniciação, conhecedoras de magias para submeter sexualmente os parceiros, tatuadas, genitálias alongadas, estriadas para o amor. Mulheres pequenas e mimosas, deleite dos parceiros. As mulheres do Sul, cristianizadas, com hábitos europeus, ignorantes das técnicas da ancestral arte do amor, virgens embora mães, grandes, fortes, aptas ao trabalho e à maternidade. Ingênuas na arte do amor. Parceiras na vida (DUARTE, 2012b, p. 154).

“Em algumas regiões do norte de Moçambique, o amor é feito de partilhas. Partilha-se mulher com o amigo, com o visitante nobre, com o irmão de circuncisão. Esposa é água que se serve ao caminhante, ao visitante” (CHIZIANE, 2002, p. 41). No sul, por sua vez, a mulher não é partilhada, só o homem, que pode ser rateado por tantas esposas quantas der conta de assumir – ou por quantas der conta de seduzir, ainda que as abandone à própria sorte depois. À primeira vista, pode parecer mais vantajoso para a mulher a lógica nortenha à castidade sulista. Contudo, tampouco se afigura interessante, para quem quer que seja, ser ofertado como se um mero copo d’água para matar a sede de um estranho qualquer – e isso pouco tem a ver com a tal “decência” que permeia o inconsciente coletivo ocidental, dizendo mais respeito a um princípio basilar de nossa constituição human(itári)a (pós-?)moderna, a liberdade: de escolha, de pensamento, de proceder, de ser. Ofertar-se a alguém sexualmente deve constituir, antes de tudo, uma opção livre, desimpedida e sem consequências danosas para o sim ou para o não, sob pena de, como Rami, sermos arrasados por vendavais de medo, preocupações, revolta, culpa, dúvidas e muita, muita dor decorrente do descompasso entre nosso intelecto e nossas emoções¹⁰⁴ – instâncias que urgem comunicar-se.

3.3 Fragmentos de um sujeito amoroso

Rami, em sua devastação, simboliza a convulsão social oriunda das práticas poligâmicas desreguladas, enquanto seu homem, que permanece incólume, representa o Outro, contraponto do sofrimento feminino. Diz-se devastada a mulher cuja demanda de amor insatisfeita retorna para si: “como veremos no lado feminino das fórmulas da sexuação, [...] Para amar é preciso falar, é por meio da fala que [...] uma mulher pode amar mesmo na ausência do homem amado, sustentada por cartas ou juras de amor eterno” (DUPIM; BESSET, 2011, p. 1, grifo nosso). Isso se dá porque a forma de amar da mulher, segundo o viés psicanalítico lacaniano, é erotomaníaca – em oposição à forma fetichista masculina –, atuando (o amor) como “suplência” da relação

¹⁰⁴ A opressão feminina é “produto de uma sociedade onde se aprende que os homens são mais importantes do que as mulheres, e sei que eles não fazem por mal – mas há um abismo entre entender uma coisa racionalmente e entender a mesma coisa emocionalmente (ADICHIE, 2015, p. 23).

sexual impossível¹⁰⁵, marcada pelo desencontro (Ibid., p. 3). O gozo feminino se dá por meio do parceiro, portanto, para o qual ela direciona seu sintoma (Ibid., p. 2) – “E quando um parceiro se torna o parceiro-devastação para uma mulher? [...] O sujeito no feminino [...] se dirige ao parceiro pela demanda de amor, e isso retorna sob forma de devastação” (Ibid., p. 4). O termo francês *ravage* pode significar, além de desgosto ou dano, prejuízo, também *ravissement*, deslumbramento, do que se depreende que essa insistência de amor feminina nem sempre é algo necessariamente negativo. Quando o é, contudo, seus efeitos são de enorme monta, e Rami exemplifica bem a mulher que tem uma “demanda de amor infinita na qual o importante é ser amada mesmo que como objeto-dejeto” (Ibid., p. 5, grifos nossos), fazendo da própria rejeição um substituto para a satisfação inalcançada¹⁰⁶.

Esta breve explanação – pois uma análise mais aprofundada, psicanaliticamente falando, exigiria maiores digressões e um detalhamento que não nos interessa aqui – objetiva situar a protagonista-narradora com afinco ainda maior na episteme ocidental, haja vista a sua postura eminentemente “umbiguista” no que concerne ao entendimento do amor¹⁰⁷. Embora flerte um pouco com a mentalidade coletivista de seus ancestrais, sua psique responde a estímulos típicos do individualismo eurocêntrico, daí porque insiste em denunciar o padecimento feminino como um todo: “a realidade do amor é esta. Amar e ser amado é coisa de homem. Para a mulher, o amor recebido dura apenas um sopro [...] Para a mulher, amar é ser trocada [...] por uma outra mais nova e mais bela – [...] É ser enterrada viva quando a menopausa chega” (CHIZIANE, 2002, p. 135). Neste e em muitos outros trechos da narrativa, ela repete – como quem entoia um mantra para convencer o leitor (e a si mesma) – a condenação das mulheres ao desamor como se algo irremediável e irrecorrível. Num mundo em que os homens tudo podem e às mulheres resta apanhar os cacos do coração, o lamento funciona como cantiga de consolo, uma queixa para expurgar a dor que as consome por dentro¹⁰⁸. Muitas outras vozes fazem coro, denunciando

¹⁰⁵ “O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (LACAN, 1985, p. 62).

¹⁰⁶ “A verdade é que a mulher é estruturalmente carente do que possa haver que um homem pode lhe dar. A falta de uma resposta para o seu desejo faz com que ele deslize metonimicamente pela trama dos significantes de maneira a constituir-se como um *hors corps*, um desejo fora do corpo num mundo de significantes. Pois, o que ela deseja não responde ao que ela quer. Verdadeiramente, não seria esta a condição do ser humano? Não seria a mulher a verdade do homem – aquilo do qual ele sistematicamente foge?” (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 43).

¹⁰⁷ “Em vez de ficar aí boiando no paradoxo de o amor cortês ter aparecido na época feudal, os materialistas deveriam ver nele uma ocasião magnífica de mostrar, ao contrário, como ele se enraíza no discurso da fidelidade, da fidelidade à pessoa. Em último termo, a pessoa, é sempre o discurso do Senhor, do Mestre. O amor cortês é, para o homem, cuja dama era inteiramente, no sentido mais servil, a sujeita, a única maneira de sair com elegância da ausência da relação sexual” (LACAN, 1985, p. 94).

¹⁰⁸ “[...] o gozo de que depende essa outra satisfação [...] se baseia na linguagem” (Ibid., p. 71, grifos nossos), pois, se “o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem [...] o inconsciente é estruturado *por* uma linguagem [...] estruturado como os ajuntamentos de que se tratam na teoria dos conjuntos como sendo letras” (Ibid., p. 65-66, destaques do autor). “O universo é uma flor de retórica. Este eco literário poderia talvez ajudar a compreender que

as violências sofridas: a penúria afetiva é uma realidade a que todas, indiscriminadamente, estão sujeitas, e, face à indiferença masculina, fazem da irmandade um alento, descanso na dolorosa aflição. Numa conversa no “mercado da esquina”, vozes multifacetadas, porém unidas, depõem contra o amor:

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, o meu marido saiu do país à busca de trabalho e não voltou mais. Eu levava muita pancada, diz a outra. Ele trancava-me no meu quarto com os meus filhos e dormia com outras no quarto do lado. Fui violada por cinco, 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. A minha mãe morreu nos meus braços, diz outra. Foi espancada de uma forma brutal pelo meu pai e morreu a caminho do hospital. A partir dali nunca mais quis ver homem à minha frente. Nem quero trazer filhos ao mundo, para sofrerem os tormentos desta vida. O meu marido bebe, diz outra, bebe tanto que já nem trabalha. No fim de cada dia é só violência naquela casa. Quer o meu dinheiro para ir beber, mas eu não dou. Uma diz que é casada há doze anos e é feliz. Nunca teve problemas e vende no mercado para ajudar o marido, que ganha pouco. Outra diz que o marido era bom. Ela traiu-o. foi apanhada em flagrante com outro (CHIZIANE, 2002, p. 119-120).

Este amplo espectro de relatos de sofrimento feminino pontua o da própria Rami e expõe um ciclo de violência que ocorre desde muito cedo. Se, para a tradição, a violência se funda em ritualísticas mitológicas ainda muito próximas do psiquismo primitivo, para a modernidade, as bases são bem mais dissimuladas, porque diluídas no decurso de séculos de internalização de preceitos não menos abomináveis para a mulher. “Até na bíblia a mulher não presta. [...] dizem que mulher nada vale, [...] podemos ser trocadas, vendidas, torturadas, mortas, escravizadas, encurraladas em haréns como gado” (Ibid., p. 70), reflete Rami, num misto de lamento e revolta. Assimilada, mas não lobotomizada, ela não vê alento na herança colonial: onde está o progresso prometido? Encurralada entre uma moçambicanidade latente e uma europeização imposta, sua identidade é constantemente posta à prova. E, embora profunda conhecedora da realidade que a circunda, esse entendimento de nada lhe serve na lida com as suas pulsões mais urgentes, que quase a conduzem à ruína: “à fácil satisfação da fuga se segue a dolorosa confrontação com os rigores do mundo” (TODOROV, 2014, p. 319). Preocupada em sopesar motivações externas, numa afiada análise da situação de seu país e da precária condição feminina por lá, Rami deixa de mergulhar em seu âmago, pondo aspectos socioculturais da realidade moçambicana acima

o eu pode ser também flor de retórica, que brota do vaso do princípio de prazer, que [...] eu defino como o que se satisfaz com o blá-blá-blá” (Ibid., p. 77).

da preocupação psicológica consigo mesma. Até quando tece correlações entre a conjuntura geopolítica e cultural e o sofrimento das mulheres, ignora o desejo primal que nos leva – todos – a querer e buscar satisfação amorosa (e/ou sexual), independentemente do entorno.

A exemplo dos grandes heróis da literatura, a saga romanesca de Rami parece conduzi-la rumo ao infinito, em direção à suposta perfeição de um nobre sentimento que ela foi instada a venerar como que a um Deus. Mas essa busca pelo sublime ideal, que a leva aos mais tortuosos caminhos, condenando-a a terríveis penitências, não termina bem: seu homem a dribla o tempo todo, esvaindo-se como fina areia escorrendo entre os dedos. “Os românticos optam pelo sonho contra a realidade; na sequência, tudo se passa como se essa realidade os punisse em virtude de sua tentativa de recalá-la” (Ibid.). Baque após baque, queda após queda, ela segue hipnotizada pelo desejo incurável de fazer seu casamento “dar certo”, e de mostrar ao mundo – e a si própria – que o amor pode, sim, tudo vencer. Ela trilha esse caminho perseguindo sua meta com fé cega e, embora as sucessivas rasteiras da vida tentem desanimá-la e/ou dissuadi-la, não conseguem abalar sua perseverança. Enquanto Tony segue ileso à sucessão de seus muitos amores, e pouco parece se importar de fato com nenhuma de suas eleitas – a não ser quando se encontra também caído –, Rami se mantém fiel, se não a ele, ao sentimento e ao incansável propósito de fazê-lo triunfar. Essa postura de inferiorização feminina, que perpassa tanto a cultura autóctone quanto a judaico-cristã do colonizador português, situa-se num recôndito psíquico remoto que condena as pessoas como um todo – e as mulheres em particular – à repetição de um código que vai além da moralidade sexual: trata-se de um impulso comportamental fruto de um inconsciente coletivo que impele à naturalização das diferenças e, em última análise, das discriminações.

Assim, embora Rami tente, a todo tempo, explicar as razões por que as coisas são como são e por que ela age como age, fica evidente sua falha em debruçar-se sobre os reais motivos que a fazem sentir o que sente. Num país castigado pelos horrores de um passado colonial, uma sangrenta guerra civil e um desejo de modernidade entravado pelo embate com a tradição, seu povo parece ignorar as próprias emoções. E como quem ignora sua constituição psíquica tende a ficar (mais) à mercê dela do que os que sobre ela refletem, as ações da protagonista espelham seu vai-e-vem emocional, sua ambivalência sentimental – que são causa e consequência dessa incompreensão interior, afetando diretamente o seu entendimento do amor e, em última análise, a sua própria vivência amorosa, suas expectativas e reações diante do sentimento abstrato e da experiência (na) prática: “O amor é assim. Um dia te ergue à altivez das catedrais, noutro dia derruba-te ao mais profundo do chão, fazendo-te chafurdar como um verme nas águas fétidas dos pântanos” (CHIZIANE, 2002, p. 129). Para ela, como se vê, não existe meio-termo – a amorosidade só pode ser experimentada como céu ou inferno, como deleite ou castigo, como

prazer ou açoite. Já para os homens, só há benesses, jamais dissabores: “Poligamia é destino de homem e castidade é destino de mulher”, sentencia: “Nesta coisa de fabricar homens à sua semelhança Deus falhou em alguma fórmula: Ele permanece solteiro e os homens polígamos” (Ibid., p. 130).

Mas a realidade do amor é esta. Amar e ser amado é coisa de homem. Para a mulher, o amor recebido dura apenas um sopro, um flash de fotografia, simples pestanejar da vista. Para a mulher, ser amada é ser trocada como um pano velho por outra mais nova e mais bela – como eu fui. É ser enterrada viva quando a menopausa chega – está seca, está gasta, estéril, não pode produzir nem prazer nem filhos, e já não floresce em cada lua – dizem os homens¹⁰⁹ (CHIZIANE, 2002, p. 135).

Tudo o que eu fiz na vida foi agradar o meu Tony. O que ganhei eu? Solidão. Solidão de amor é como ser um grão de areia solta, que não produz sombra. É dormir num colchão de estrelas colhidas pelas minhas mãos. É viver na margem do mundo e caminhar sozinha por sem ímpar. [...] Nesta luta não ganhei, só perdi. Mas sou rija, forjada, tenho nervos de aço. Meu choro não é de fraqueza, é de raiva (Ibid., p. 161-162).

Estou no precipício. [...] De ti sempre aceitei tudo: doenças, desejos, problemas, lamentos, vergonhas, sujeiras, conflitos. Agora libertas-te, dispensas-me, trocas-me, humilhas-me, por outras mais novas, mais belas. [...] Vou ao meu quarto e deito-me por um instante. Nesta cama tive sonhos, gerei filhos, chorei as longas ausências, ciúmes, decepções. Chegou ao fim de tudo e a cama será apenas uma maca, para repousar o meu cansaço. Eu e mais ninguém. [...] Eu sou vítima. Por tanto amar acabei pisada, quero sair desta cela de condenada. O amor é um cancro. Quanto mais te rejeitam, mais cresce (Ibid., p. 172).

Devastada ante a possibilidade do abandono total – mesmo após ter acolhido suas rivais e abraçado os filhos delas –, Rami parece ter chegado ao fundo do poço, mal sabendo que males ainda maiores a espreitam. Seu discurso de desalento parece crescer com o decurso do tempo: após descobrir(em) o suposto interesse de Tony numa sexta mulher – Eva, uma mulata “muito mais bonita que a Mauá, [...] deusa iluminando os caminhos” (Ibid., p. 135), que tem dinheiro, bom emprego (“manda chuva”, “é chefe”, “Manda nos homens”) e até automóvel (Ibid., p. 137) –, convoca(m) uma reunião para confrontá-lo. Hienas cercando uma carcaça, as esposas findam por assustá-lo, e o resultado disso é um duro golpe contra Rami: um pedido de divórcio, trazido por um advogado que lhe bate à porta, portando o pleito de Tony, que “acusa-a de danos morais, maus tratos e violência psicológica” (Ibid., p. 168). Ironicamente, ele a acusa de tudo que a fez

¹⁰⁹ Embora Rami atribua aos homens a rejeição à mulher infértil, seu discurso evidencia a carga de preconceito que as próprias mulheres associam às congêneres infecundas: quando descobrem que a pretensa sexta mulher de Tony “foi rejeitada [pelo marido] por ser estéril” (CHIZIANE, 2002, p. 136), o sentimento de piedade que nutrem por ela é claramente tóxico. “Qual a vida da mulher estéril? Marginalidade, ausência. Quais os sentimentos dela? Dor e silêncio. Quais os sonhos dela? Eterna ansiedade, desespero. A mulher estéril sente dentro de si um ser sem vida, condenada a desaparecer sem assentar na terra as raízes [...] E quem a faz sentir-se assim? A sociedade, os homens, as próprias mulheres” (Ibid.), irrefletidamente repetindo todos os lugares-comuns que atrelam o feminino à maternidade, e insistindo em associar a mulher à problemática metáfora da terra.

passar no casamento, mas ela, como de costume, não pensa em rebatê-lo; em vez disso, percorre a mais interior das jornadas de autorreflexão, buscando o “erro” de sua situação atual não nele – nem nela própria –, mas na confusão cultural que a cerca. Inicialmente, é da boca das rivais-irmãs que ela ouve desabafos e críticas, sobretudo em relação às mulheres do Sul – ela e Julieta, no caso –, que sofrem justamente porque acham o sofrimento inevitável: “Muito me espanta esta cultura do sul! [...] Para nós, o amor e o prazer são muito importantes. Quando um destes elementos falha, mudamos de parceiro. Para quê sofrer?” (Ibid., p. 174), atifa a Mauá: “A nossa sociedade do norte é mais humana. [...] A mulher tem direito à felicidade e à vida. Vivemos com um homem enquanto nos faz feliz” (Ibid., p. 175).

As vozes das mulheres do norte censuram em uníssono. No sul a sociedade é habitada por mulheres nostálgicas. Dementes. Fantasmas. No sul as mulheres são exiladas no seu próprio mundo, condenadas a morrer sem saber o que é amor e vida. No sul as mulheres são tristes, são mais escravas. Caminham de cabeça baixa. Inseguras. Não conhecem a alegria de viver. Não cuidam do corpo, nem fazem massagens ou uma pintura para alegrar o rosto. Somos mais alegres, lá no norte. Vestimos de cor, de fantasia. Pintamo-nos, cuidamo-nos, enfeitamo-nos. Pisamos o chão com segurança. [...] No norte as mulheres são mais belas. No norte, ninguém escraviza ninguém, porque tanto homens quanto mulheres são filhos do mesmo Deus. Mas cuidado, no norte, o homem é Deus também (CHIZIANE, 2002, p. 175, grifo nosso).

Muito embora o homem seja o governador dos destinos das mulheres também no Norte, elas indubitavelmente gozam de muito mais liberdade por lá: mais alegria, mais cor, mais calor. Enquanto a tradição nortenha parece ter resistido à contaminação externa, no Sul o processo de recalçamento dos costumes se deu de forma mais violenta, com muitas de suas manifestações culturais mais genuínas proibidas ou condenadas à clandestinidade em prol da racionalidade ou do cientificismo: práticas consideradas bárbaras ou espúrias, como a poligamia ou as magias de amor, foram totalmente banidas. Isso explica por que Rami, ao buscar se inteirar sobre a própria sexualidade, age de maneira envergonhada, demonstrando pudor até para pronunciar o nome da genitália feminina: “E a linguagem da...? Se a... pudesse falar que mensagem nos diria? De certeza ela cantaria belos poemas de dor e de saudade. Cantaria cantigas de amor e de abandono. De violência. De violação” (Ibid., p. 185). Em um capítulo um tanto onírico, que, a exemplo da metáfora do espelho, interpretamos alegoricamente, ela “dialoga” com vaginas imaginárias, de cujas “bocas” saem os mais diversos delírios e lamentos, conselhos e lampejos, mapeando a multiplicidade feminina moçambicana por meio daquilo que o inconsciente coletivo ocidental tentou a todo custo coibir: a realização sexual da mulher, sua expressão erótica divorciada da

função reprodutiva, seu potencial de amor numa relação afetiva satisfatória e prazerosa, livre das culpas, medos e neuroses¹¹⁰.

Mas essa digressão dura pouco, e apenas alguns dias depois de ter se negado a conceder a Tony o divórcio, ele é dado como morto, supostamente atropelado. Rami custa a acreditar: chegara a ver o corpo enquanto atravessava a ponte na véspera e aquele cadáver certamente não era o do seu marido (Ibid., p. 199), impressão confirmada quando, no necrotério, é instada a reconhecer o cadáver: “Olho bem para trás da orelha direita. Falta uma cicatriz, vestígio de uma luta antiga. [...] Uma cicatriz não desaparece por causa de um acidente. Definitivamente, este morto não é o meu Tony” (Ibid., p. 202). A situação fica ainda mais estranha diante da pressa com que os familiares do defunto agilizam os trâmites do seu sepultamento: até mesmo a mãe do suposto morto se recusa a acreditar na nora, que decide, então, permitir que as coisas fluam conforme o desejo da família. Até onde irão nessa sanha de vingar-se, angariando para si “tudo o que quiseram ter e a vida lhes negou: títulos, mulheres, casas, carros, propriedades” (Ibid.)? Disposta a ir até o fim em respeito às tradições, submetendo-se a humilhantes ritos funerários, mesmo ciente do engano e da injustiça cometidos, Rami tenta provar o seu argumento: aceita sacrificar-se¹¹¹ para, enfim, provar a inocência e boas intenções para com o marido, reforçando o papel de devota esposa – tão devota que maculou a santidade do próprio lar com a chaga da poligamia, tão resignada que fez da sua cruz sacrifício para o bem-estar geral.

Não obstante, por mais romântico que seja esse ideal de doação de si, a hecatombe que lhe cai sobre a cabeça despedaça ainda mais sua fé na possibilidade de um final feliz, e quase – quase! – põe fim à sua esperança de, ao final, alcançar a redenção almejada. É que, de acordo com a tradição local, a viúva é submetida a tratamento degradante por razões que ela própria ignora: “Tiro o lenço e mostro-lhe a minha cabeça rapada. [...] Banharam-me com óleos e sebos que cheiram a fezes. Meteram-me num quarto cheio de fumos de incenso e [...] Rasgaram-me a pele com lâminas para esfregar pomadas ardentes cujos efeitos desconheço” (Ibid., p. 215). Mesmo depois de receber a visita de Eva¹¹², que lhe garante ter falado com Tony na noite em que ele supostamente teria morrido – e também na manhã seguinte ao fato, pois ela própria o

¹¹⁰ “A... é fantástica. [...] É altar sagrado. Santuário. É o limbo onde os justos repousam todas as amarguras desta vida. É magia, milagre, ternura. É o céu e a terra dentro da gente. É êxtase, perdição, redenção. Ah, minha..., és o meu tesouro. Hoje tenho orgulho de ser mulher. Só hoje é que aprendi que dentro de mim resides tu, que és o coração do mundo. Por que te ignorei todo este tempo?” (Ibid., p. 190).

¹¹¹ “Esforçava-se conscientemente por continuar amando o marido, fazia todos os esforços para considerá-lo ainda perfeito, amável, mas, para consegui-lo, sentia-se cada vez mais deprimida e infeliz. Devia cada vez mais canalizar para si mesma mais agressividade num contínuo e crescente auto-sacrifício. [...] É a *sobrecarga depressiva* que precede todos os movimentos e também o enamoramento” (ALBERONI, 1988, p. 17, destaque do autor).

¹¹² Eva se revela amiga, apenas, de Tony, contraponto de lucidez às mulheres que se deixa(ra)m seduzir por seus encantos ao longo da narrativa.

ajudou a organizar uma viagem de férias a Paris, segundo informa (Ibid., p. 213-214) –, Rami segue resoluta, disposta a ir adiante com aquilo tudo. Ofendida pela família do marido – acusada de feitiçaria e de ter tramado a morte dele para se vingar pelo pedido de divórcio após a reunião de mulheres “de fora” num lar polígamo –, ela apenas anui, dizendo sim aos dedos em riste que a maltratam e a caluniam (Ibid., p. 210-211). Mostra-se tão determinada que até mesmo a ideia de submeter-se ao ritual do *kutchinga*, que antes causava alguma apreensão, agora lhe parece a instância ideal para entregar-se sem culpa a outro homem – afinal, não se trata de adultério se seu marido está (em tese) morto e se está seguindo à risca toda uma ritualística tribal que visa à purificação sexual da viúva:

Kutchinga é lavar o nojo com beijos de mel. É inaugurar a viúva na nova vida, oito dias depois da fatalidade. Kutchinga é carimbo, marca de propriedade. A mulher é lobolada com dinheiro e gado. É propriedade. Quem investe cobra, é preciso que o investimento renda. [...] Mas nem tudo é mau. No meio desta desgraça, há uma coisa boa. Com a falta de homens que dizem haver, é bom saber que a viuvez me reserva um outro alguém, mesmo que seja de vez em quando. [...] Incesto? Incesto não, apenas levirato. Incesto só há quando corre o mesmo sangue nas veias (CHIZIANE, 2002, p. 211-212).

[...] a decisão já foi tomada e [Levy] 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 [...] a vida continua. Chamem-me desavergonhada. Dêem-me todos os nomes feios que quiserem. Sou mulher e basta. Estou a cumprir à risca a tradição ditada pela família do meu marido (Ibid., p. 220).

[...] de acordo com a tradição do *kutchinga*, uma semana após o enterro do marido, os parentes invadem sua casa e tomam posse dos bens acumulados por ele ao longo de sua vida, o que inclui, inclusive, sua mulher, que é levada ao *levirato*, ou seja, a dormir com o irmão mais velho do marido para que se mantenha a unidade do clã (DUTRA, 2007, p. 313, destaques do autor).

Kutchinga é uma palavra bantu que se refere a levirato, este sendo o costume pelo qual o irmão mais velho do falecido é obrigado a casar com a viúva. Levy, cujo nome talvez seja uma derivação da palavra “levirato,” é o irmão que aceita a obrigação de casar com Rami oito dias depois da cerimônia funerária (HAMILTON, 2007, p. 323, grifo nosso).

“Olho para o Levy com olhos gulosos”, admite ela: “Ele será o meu purificador sexual. [...] Daqui a oito dias vou despir-me. Dançar *niketche* só para ele, [...] Deus queira que o Tony só regresse a casa depois deste acto consumado” (CHIZIANE, 2002, p. 220, grifo nosso). Após ter sido injustamente acusada de ter desejado – e até planejado – a morte de Tony para vingar-se, Rami nos revela sua verdadeira vingança: deitar-se com o cunhado para, assim, atingir em cheio o coração de seu arredo marido. Mas mesmo diante desse suposto “benefício” do luto,

que ela considera superior ao cristão¹¹³, a realidade do período de nojo bantu é bem mais cruel: mera propriedade, não faria sentido que a mulher pudesse ser proprietária de algo, e, “Depois do funeral, [ocorre] a divisão de bens. Carregam tudo o que podem: geleiras, camas, pratos, mobílias, [...] quadros, tapetes da casa de banho. Deixaram-me as paredes e o tecto, e dão-me um prazo de trinta dias para abandonar a casa” (Ibid., p. 220-221)¹¹⁴. E quando é chegada a hora do ritual do kutchinga, não é sem lamento que ela se entrega ao ato, aduzindo que nada nesse mundo é seu; Nem ela mesma se pertence (Ibid., p. 223) e, rogando a Deus – jamais esquecido, mesmo nos momentos em que ela parece totalmente submersa nos costumes locais –, em prece pleiteia algum alento, um cessar para o seu sofrer:

Levanto os olhos à busca do céu. Rezo. Meu Deus, olha para mim. Sou um grão de areia na planta do pé do meu senhor. Meu Deus, por que me puseste aqui? Por que ficas alheio ao meu sofrer? Vivo esperando um milagre teu, não me mandas nenhum, porquê? [...] nunca te envergonhei. Nunca te desobedeci. Que castigo é esse que não tem fim? (CHIZIANE, 2002, p. 223, grifo nosso).

Questionando à divindade suprema o porquê de estar naquela situação, Rami parece se esquecer de que foi ela mesma quem optou por aquilo tudo, imediatamente olvidando os apelos a Deus quando as coisas transcorrem conforme o “planejado”: entrega-se a Levy e o retorno de Tony ao lar só se dá após isso (Ibid., p. 224-225). Ao se inteirar de tudo o que se passou durante a sua ausência, ele fica aturdido, sobretudo ante a revelação de que ela se submeteu ao kutchinga “Há poucas horas, nesta madrugada” (Ibid., p. 226). Perguntada se não reagiu àquilo, ela então responde, num misto de ironia e deleite: “Como? É a nossa tradição, não é? [...] Foi até muito suave, muito gentil. É um grande cavalheiro, aquele teu irmão. [...] Sempre te obedeci a ti e a todos os teus. Por que ia desobedecer agora? Não podia trair a tua memória” (Ibid.). Admitindo ter se deixado endurecer e estar sentindo certo prazer ao infligir em Tony a dor da traição – uma tímida amostra, apenas, do tanto que ele a fez sofrer ao longo dos anos –, Rami se revela, pela primeira vez na narrativa, de fato forte. Não que até aqui suas atitudes não tenham sido incisivas e determinadas, mas, como vimos, seu discurso foi sempre marcado pela confusão emocional, oscilando entre alguns avanços e vários titubeios e recuos, conduta típica de quem procura, com alguma honestidade, analisar-se (mais) a fundo, em busca de uma maneira de melhor estar no mundo, sobretudo num tão complexo e heterogêneo, profundamente marcado por influências

¹¹³ “A nossa tradição é de longe superior ao luto cristão. Para quê tantas lágrimas, tantas velas, tantas flores, jejum, abstinência, se o morto está morto e a vida continua?” (CHIZIANE, 2002, p. 220).

¹¹⁴ “Eu e os meus filhos dormindo sobre folhas de papel de jornal enquanto as outras esposas dormem confortáveis nos colchões macios comprados com o suor do meu marido” (Ibid., p. 230).

alienígenas que, de certo modo, sequestraram a “simplicidade” bucólica de um passado não tão distante de nós.

3.4 Desabafo do eu, desmanche de nós

O elogio da tradição, para Rami – e, em última análise, para a própria Paulina Chiziane –, é um modo de resistência, de enfrentamento ao elemento estrangeiro que tão nocivamente se intrometeu nas mais variadas questões moçambicanas, afetando as relações interpessoais dos colonizados e degenerando-os naquilo que muitas vezes escapa até às análises mais atentas: sua configuração emocional, seu inconsciente subjetivo, aquele recôndito íntimo da psique humana onde se enroscam as raízes de todas as nossas inquietações, medos, neuroses, impulsos. Daí por que “é preciso tomar consciência de tudo aquilo que foi rechaçado: [...] não se pode escolher entre um determinismo social e uma subjetividade de ordem psicológica: tudo se mistura na criação de identidades singulares” (TOURAINÉ, 2011, p. 18). Buscamos aqui, pois, levar em conta a indissociabilidade das esferas psíquica e cultural, sem privilegiar um ou noutro aspecto, de modo a tentar traçar um esboço mais ou menos coeso dessas interferências difusas que atuam sobre a narradora/protagonista do romance ora em análise. Rami, conforme testemunhamos ao longo da narrativa, é uma mulher que encarna o conflito tradição *versus* modernidade, já que “as lutas de descolonização há tempo foram substituídas pelas crises internas dos regimes pós-coloniais” (Ibid., p. 21) – sua profunda consciência da configuração de seu país dá prova disso. Ela é, também, paradigma de uma convulsão interior que é costumeiramente negligenciada ou mesmo ignorada por grande parte dos estudiosos – e por isso pretendemos desvelar justamente alguns dos aspectos menos apontados pela crítica.

Na tentativa de trilhar novos rumos analíticos que contribuíssem para o enriquecimento de interpretações já feitas sobre a obra, deparamo-nos com as observações tecidas por Inocência Mata (2007). Grande expoente dos estudos de África, a pesquisadora, a respeito dessa história de poligamia, aduz que as personagens de Chiziane em *Niketche* não devem ser encaradas como meras marionetes, folhas secas carregadas ao sabor dos ventos; muito pelo contrário, merecem ser enxergadas como seres de trajetória própria, cuja superação de obstáculos seria exemplar e inspiradora para outras mulheres. Para ela, a emancipação financeira das coesposas seria motivo bastante para as considerarmos modelos a seguir no que diz respeito ao ideal de independência material e autodeterminação pessoal que norteiam as lutas feministas, aduzindo, a respeito da notória evolução dessas personagens, que

trata-se de um percurso intelectual que as personagens empreendem (e com elas a leitora) em vistas à desmistificação de imagens femininas convencionais que chegam, pela acção auto-reflexiva, ao auto-reconhecimento num contexto em que a alteridade se transforma em *outridade*, com estatuto reconhecido, e a *tradição* surge como tempo de renovação cultural para a mulher em Moçambique: atente-se no destino solar de todas as mulheres de Tony e a forma como, após assegurado o estatuto de esposas ‘legítimas’, se unem no processo de autonomização financeira, segundo um jogo dinâmico *tradição/destradição* (MATA, 2007, p. 438, destaques da autora, grifo nosso).

Embora seja inegável o processo evolutivo das personagens femininas, que, tendo Rami como o centro de órbita, saíram da clandestinidade e ascenderam socialmente, tanto no âmbito familiar – com o reconhecimento do status de coesposas e o registro oficial de filhos até então ilegítimos – quanto económico – com a independência financeira que lhes abriu um novo leque de opções –, a alforria delas também perpassou a seara afetiva. Todas, menos a primeira esposa, findaram por abandonar Tony em busca de novos rumos e de outros amores, numa conduta que revela, sim, inegável liberdade, mas que também indica, ao nosso ver, o desejo da autora de dar a cada uma um “final feliz”. Não negamos que a satisfação amorosa seja de fato necessária, e reiteramos que sua busca é um propósito quase universal, perpassando as mais variadas culturas no tempo e no espaço, mas não deixamos de enxergar um quê de romantismo idealizado quando Chiziane, ao relatar o abandono final de Tony pelas coesposas que vieram a posteriori de Rami, opta por fazer com que cada uma delas acabem por deixá-lo não (somente) por estarem fartas de sua precária situação afetiva, mas porque encontraram noutros homens a possibilidade de uma felicidade amorosa a dois, monogâmica, que até então lhes tinha sido interdita. Como se a autorrealização total não fosse possível sem que a vida conjugal de cada uma estivesse de certo modo “resolvida”, a narradora finda por reiterar concepções românticas profundamente arraigadas no (seu) inconsciente, que atrelam toda e qualquer felicidade pessoal ao encontro do amante ideal, à realização amorosa perfeita:

Ruínas de uma família. A Lu, a desejada, partiu para os braços de outro com véu e grinalda. A Ju, a enganada, está loucamente apaixonada por um velho português cheio de dinheiro. A Saly, a apetecida, enfeitiçou o padre italiano que até deixou a batina só por amor a ela. A Mauá, a amada, ama outro alguém. Só fiquei eu, a rainha, a principal, [...] Todas elas vieram e pousaram no meu tecto, uma a uma, como aves de rapina. Agora levantam voo uma atrás da outra. Todas amaram o meu homem, sugaram-lhe todo o meu e partiram (CHIZIANE, 2002, p. 331).

Embora também cogitemos a hipótese de essa ter sido uma estratégia da autora no intuito de realçar ainda mais o abandono final de Tony, não deixa de ser sintomático que a renúncia coletiva ao amor dele esteja necessariamente ligada a novos afetos, como se a decisão de deixar a toxicidade pluriconjugal não pudesse se dar de outra forma. Já quanto a Rami, a decisão de

finalmente pôr fim ao próprio casamento, mesmo após os sucessivos baques que sofreu, ainda soa titubeante. Mesmo saindo de sua própria boca o desejo de enfim divorciar-se¹¹⁵, diante da enorme decepção que sofreu – talvez a gota d’água?¹¹⁶ –, momentos há que ainda revelam certa dúvida ou oscilação de sua parte, como se um último fio de esperança a fizesse pressagiar uma mudança agora que ele mesmo provara do próprio amargo remédio¹¹⁷. Assim, como que movida por uma força abissal – e até então inédita, como dissemos, que talvez nem ela mesma supusesse possuir –, Rami diz a Tony, decidida, “Quem vai te deixar sou eu” (Ibid., p. 144), para, pouco depois, voltar atrás (de novo): “Está bem, Tony, eu fico” (Ibid.). Fatigada da própria desventura, desesperançosa, fustigada e debilitada, seu lamento se fez sempre ouvir em múltiplas instâncias de reflexão, reiterando aquilo que ela diz desde o princípio: destino de mulher é sofrer sempre, sujeita que está ao arbítrio masculino. Determinista, para ela sexo é mesmo destino, e não parece haver possibilidade de salvação que a livre desta sentença:

Nesta guerra de amor e ódio não estamos em pé de igualdade. Mulher é ser inferior, pequeno, a quem se baixa a crista com um simples sopro. Neste jogo somos cinco contra um, mas ele é forte, tem poder e dinheiro. Por isso pede perdão, [...] só para serenar a maré e retomar o comando. Reclamar é o nosso único recurso. [...] Existe uma grande distância entre um homem e uma mulher. A mulher carrega o peso dos espinhos, porque é fraca. O homem voa leve pelas alturas, sem espinhos nem dor, porque é forte (CHIZIANE, 2002, p. 240-241).

De repente sou invadida por uma dor infinita. O que é uma mulher, nesta vida, senão simples mortalha para aquecer os pés nas noites de frio? Qual o destino da mulher senão parir filhos, dores e temores? [...] Mulheres, mulheres, mulheres. [...] Foi por causa das mulheres que o Tony armou esta trama. [...] Desde pequeno que lhe ensinam que um homem voa, sem asas, mas voa. Desde pequeno que dizem que ele é grande, é dono, é senhor (Ibid., p. 242-243).

Uma mulher é educada para ser sensível como a boneca de porcelana, que se desfaz em cacos na simples queda. Preparada para a fineza e delicadeza, mas os homens dão-nos carícias com mãos rijas como ferro e nos quebram ao simples toque. Querem-nos suaves e meigas como cabelos. Mas os homens cortam-nos com a frieza das tesouras de aço (Ibid., p. 251).

O casamento é [...] apagar a tua vela, para usar a tocha do companheiro, que decidirá a quantidade de luz que te deve ser fornecida, as horas, os momentos. No casamento, as mãos das mulheres são conchas abertas sobre a areia do mar, mendigando amor,

¹¹⁵ “Antes pendia um divórcio sobre a minha garganta – recordo-lhe. [...] Quero assiná-lo já. [...] Agora quero! [...] Eu quero o divórcio!” (CHIZIANE, 2002, p. 238).

¹¹⁶ “Já não quero saber de mais nada nesta vida. Um manto de recordações amargas invade a minha mente como pirilampos. Sinto uma noite imensa a abraçar-me a alma e encosto o meu corpo nas paredes do horizonte. O Tony acaba de morrer agora, no corpo deste estranho. Já não quero mais vê-lo, tudo morreu para mim. Ele destruiu tudo o que nele via e admirava” (Ibid., p. 219).

¹¹⁷ “Ele entra em delírio. Diz que não sabia que a vida era má, nem imaginava que as mulheres sofriam tanto. [...] só agora percebia a crueldade do sistema. [...] O sofrimento talha comportamentos à sua medida. Fornece voos curtos e dá visões profundas. Arranca pedestais, descalça os pés e faz pisar o esterco da terra. Despe as penas do pavão e faz rebolar o corpo em poeira e lama. O Tony trajou o seu fato de sofrimento e chora como uma criança. [...] Ah, mas como me embala esta voz e este canto. Sinto que estou a apaixonar-me outra vez” (Ibid., p. 228-229, grifo nosso).

pão, sal e sabão. [...] O casamento é romântico. Nos homens, inspira mel e doçura. Inspira felicidade e ternura. Nas mulheres, inspira lágrimas, mágoas, desterro e morte. Inspira um mundo de loucura como este que estou a viver agora (Ibid., p. 244, grifos nossos).

A repetição do discurso da condenação feminina à subserviência e à humilhação é uma constante em *Niketche*, e Rami destaca essa constatação como uma verdade que precisa ser dita e redita à exaustão, como que para consolar-se na certeza de que a má sorte e o tenebroso destino não lhe são exclusivos. A solidariedade feminina na dor, representada no romance pelas muitas vozes de mulheres que compartilham lamentos e pesares, é uma fonte de força através da qual ela talvez encontre inspiração e de onde angaria a coragem e força necessárias para tentar mudar sua situação, melhorar de vida, alforriar-se. Embora sua jornada pareça não lhe ter conduzido a grandes distâncias – haja vista sua situação de completa penúria ao final –, seu árduo caminhar foi imprescindível para o processo de emancipação das suas irmãs de poligamia. “Se cada uma de nós tivesse uma fonte de rendimento, um emprego, estaríamos livres [...] É humilhante para uma mulher adulta pedir dinheiro para sal e carvão” (Ibid., p. 117), bradava Rami quando do começo de sua jornada como primeira esposa e coordenadora dos destinos das companheiras, tendo ido além da queixa e emprestado do próprio bolso quantia razoável em dinheiro para que cada uma iniciasse sua empreitada profissional. Com o passar do tempo, todas passaram a gozar de independência financeira graças a ela, num importante passo em direção à independência também em relação a Tony. Em gratidão a tudo isso, coube a Lu ressaltar o real significado de Rami para a vida de todas elas, destacando que suas ações altruístas foram imprescindíveis para que elas adquirissem dignidade e respeito:

Ah, Rami, tens mãos de fada. Tudo o que tocas se transforma em ouro. [...] Deste-me o supremo amor. Perdoaste-me as ofensas. Deste-me uma fatia do teu homem, que partilhamos fartamente. Multiplicaste o amor onde só havia ódio, Rami, tens uma força enorme, podes transformar o mundo. [...] transformaste o nosso mundo, não transformaste, Rami? [...] Somos esposas de um polígamo, socialmente reconhecidas, já ninguém nos olha como mães solteiras, apesar dos pesares. Os nossos filhos têm direito a um pai e a uma identidade. Nós já temos negócios, vida própria, sonho e sombra. Já não estendemos a mão para pedir sal e sabão. Temos segurança [...] Há maravilhas nas coisas que construístes, Rami. O Tony, colector de mulheres, e tu, colectora de almas amarguradas, colectora de sentimentos. Congregaste à tua volta mulheres amadas e desprezadas. És brava, Rami. [...] Tu és uma fonte inesgotável de poder (CHIZIANE, 2002, p. 252-253).

A solidariedade feminina se faz presente também na bonança, como se vê, num *modus operandi* tipicamente feminino, que segundo Alain Touraine (2011), é “orientado para a criação de si através de uma recomposição do mundo, enquanto que os homens conquistaram o mundo ao preço de um esfacelamento que tanto dilacerou a eles próprios quanto aqueles que estavam

ao seu redor” (TOURAINÉ, 2011, p. 121). O mundo das mulheres seria, pois – e Rami atua firmemente nesse sentido –, feito de construção, de soma, de amparo mútuo, de fraternidade¹¹⁸. Longe de pretender essencializar tais qualidades como se exclusivas da índole feminina¹¹⁹, o que buscamos mostrar aqui é um dado da experiência da protagonista que contrasta fortemente com a postura masculina que ela tanto condena. Rami sacrifica-se pelo Outro – suas coesposas, representantes metonímicas da mulher moçambicana rechaçada, humilhada, à margem. Nesse mundo masculin(izad)o, em que impera a competição e o individualismo, as mãos das mulheres tecem redes de irmandade, quer na atuação direta em prol do desenvolvimento umas das outras, quer no simples ouvir o desabafo de uma – ou muitas – delas, como o testemunho final de Lu, que confessa a Rami seus sofrimentos, da violação sofrida quando criança à prostituição quando adulta (Ibid., p. 256). Somando-se aos depoimentos das mulheres do mercado, seu relato ajuda a compor o intrincado mosaico do sofrimento feminino em Moçambique, que ora se pulveriza em inúmeras vozes, ora se reúne numa única biografia que abarca a história nacional marcada pela dor pessoal:

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 esta terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbábue. O quarto é dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país. [...] O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez. Essa mulher carregou a história de todas as guerras do país num só ventre. Mas ela canta e ri (CHIZIANE, 2002, p. 277, grifo nosso).

Outro aspecto significativo do feminino que Chiziane destaca e enfatiza é a resiliência e o enorme potencial de regeneração de que a mulher (moçambicana) é capaz. “Um homem não foi feito para sofrer”, ao passo que as mulheres “aguentam a dor” (Ibid., p. 271), afirma Tony, concepção partilhada pela própria Rami, para quem “As mulheres são mais fortes, superam o

¹¹⁸ O vocábulo mais adequado, se formos rigorosamente precisos, seria irmandade, neutro em língua portuguesa – ou mesmo o anglicismo sororidade, de *sorority*, que se refere precisamente à irmandade feminina. “O próprio lema da democracia, nas línguas neo-latinas, revela a exclusão do feminino numa suposta e ideológica igualdade: *Liberdade, Igualdade, Fraternidade*, ou seja, na pólis, as irmãs são excluídas” (ESCOLÁSTICA, 1995, p. 39, destaques da autora). Ademais, “é no mínimo curioso que, enquanto na maioria das línguas existem duas palavras para significar a espécie e o gênero ao qual se pertence, em português adota-se o radical ‘homo’ (ser humano) para significar homem, sexo masculino” (Ibid., p. 38).

¹¹⁹ “As mulheres não querem construir uma sociedade de mulheres, reputada mais doce e afetiva do que uma [...] de homens, julgada mais conquistadora e voluntarista. [...] Não, as mulheres querem criar, a partir delas mesmas, um novo modelo de cultura, mas que deve ser vivido por todos, homens e mulheres. Elas consideram a oposição homens/mulheres como uma criação da ordem masculina; [...] Urge deslocar [...] o campo do pensamento e da ação. Faz-se necessário recompor a experiência e não destruí-la” (TOURAINÉ, 2011, p. 117-118).

abandono com mais valentia. São trocadas em cada dia. Traídas. Seduzidas. Abandonadas com filhos nos braços. Compradas. Espancadas em cada dia, mas elas resistem” (Ibid., p. 277). As personagens femininas da autora, embora açoitadas, mantêm a cabeça erguida com dignidade, “rezam e agradecem a Deus por cada tormento” (Ibid.). Tal atributo, que à primeira vista parece condená-las à inércia, aos poucos revela uma vontade de mudança: não se trata de resignação, pois elas se esforçam para melhor viver, ainda que dentro do limitado espaço de liberdade a que têm direito de fruir. Assim, o aforismo que prefacia a obra deve ser entendido não como uma metáfora da fecundidade feminina (apenas), mas como um apelo à decência masculina no trato com suas mães, irmãs, filhas, companheiras. “As nossas mulheres são [...] a brisa, a flor, o amor perfeito. Porque a mulher é terra. Sem adubar, sem regar, ela nada produz. Enquanto vocês batem nelas, pisam nelas, nós [...] e cuidamos como plantas do mais belo jardim” (Ibid., p. 207). Essa é uma lição que Rami, acostumada com o destrato, finda por internalizar: “Toda a mulher é terra, que se pisa, que se escava, que se semeia. Que se fere com pisadas, com pancadas, com socos e pontapés. Que se fertiliza. Que se infertiliza” (Ibid., p. 276), a depender do tratamento recebido. Sua luta, portanto, passa a incluir, também, a busca por mais dignidade, além da óbvia igualdade ansiada:

A razão primordial do feminismo, consideradas todas as tendências, é instaurar a igualdade entre os sexos, e não melhorar as relações entre homens e mulheres. Não cabe confundir o objetivo e suas consequências, mesmo que às vezes se finja crer que os dois caminham de mãos dadas. [...] a verdade é que todo discurso feminista dirige-se prioritariamente a um público feminino que não está interessado nas batalhas ideológicas ou teóricas, mesmo que as mulheres sejam as primeiras a sofrer suas consequências. Ora, para a maioria das mulheres, só pode haver melhoria em sua situação através de uma conquista de igualdade que não ponha em perigo as relações com os homens. [...] Embora elas achem lentos demais os avanços, e eles, rápida demais a partilha de seus despojos, a maioria das mulheres e dos homens tem vontade de conviver e de viver melhor (BADINTER, 2005, p. 245-246).

E no âmbito amoroso em particular, cerne de nosso estudo, o convívio entre os sexos só será melhorado quando a paridade entre homens e mulheres for uma realidade de fato. No caso de Rami, contudo, essa esperança não parece jamais se concretizar, e sua experiência afetiva é marcada sobretudo pelo descompasso. Já ao final da jornada, por exemplo, ela se vê diante de uma situação sonhada desde o princípio: Tony promete abandonar as demais e viver, enfim, o relacionamento monogâmico que ela sempre sonhou: “Quero deixar todas as minhas mulheres e ficar só contigo. Chega de ser ambulante, marido de todas as mulheres de norte a sul desta terra, não achas? [...] Rami, só te quero amar a ti e a mais ninguém” (CHIZIANE, 2002, p. 297). O que meses atrás – no tempo da narrativa – parecia um sonho distante, agora já não faz mais sentido, e ela duvida das intenções dele, rejeitando suas promessas e reiterando a intenção de

partir, saturada que está das falsas promessas de uma vida inteira: “De repente senti necessidade de sair dali, de me afastar daquela boca mentirosa e apanhar ar fresco. Ah, meu Deus, o homem por quem me apaixonei tem uma personalidade dupla, tripla, e mente a cada passo!” (Ibid., p. 298). Essa impressão se confirma quando, reunindo-se com as demais, ouve delas que a mesma jura também lhes foi feita (Ibid., p. 305-306), o que comprova mais uma vez a ambivalência de Rami: mesmo farta daquele homem que tanto a enganou e ainda engana, sua decisão de pôr fim ao relacionamento sempre se faz acompanhar da dúvida e da esperança.

Deus meu, por que me fizeste mulher? Mulher é aquela que tem a língua de serpente e [...] carrega nas costas o peso do mundo. Mulher é fel, e a misteriosa criadora de todos os males do universo. [...] Mulher é o eterno problema e não há como solucioná-lo. Ela é um projecto imperfeito. Toda ela é feita de curvas. Não tem sequer uma linha recta, não se endireita. [...] Ela é mole, ela é fraca, ela é teimosa [...] Ela é imperfeita, daí a permanente busca de uma forma concreta. Com perucas. Rendas. Sedas. Modas. Sapatos de salto alto. Penteados. Massagens. Com bâton e jóias (CHIZIANE, 2002, p. 306-307).

O homem é aquele por quem todos os sinos dobram. É aquele por quem todas as vozes se levantam [...] Porque é um ser concreto. Perfeito. Altíssimo. [...] Todo o homem é um sucesso. Todo o homem é um sol. [...] Todo ele foi construído com geometria de santidade. É feito de rectas. É uma seta implacável perfurando todas as curvas do universo para endireitar os caminhos do mundo. [...] Ele tem direito a tudo: a matar, amar, chamar e possuir. Ele é um monumento perfeito. [...] Como a estátua de Zeus (Ibid., p. 307).

Queixosa da própria sorte, ela segue atribuindo ao homem o pedestal e à mulher o caos. Não lhe passa pela cabeça transformar o dissabor em ação. Apesar de ter efetivamente alçado as outras a um patamar de respeitabilidade social que lhes era até então impensável, parece-nos que Rami segue incapaz de fazer o mesmo por si. Diante disso, não nos parece possível afirmar que tenha havido uma evolução em sua postura perante o mundo e diante do outro – não que ela tenha permanecido imutável, mas sua marcha não parece tê-la removido daquela situação de desespero em que inicialmente se encontrava. É como se, apesar dos altos e baixos, das idas e vindas, dos vai-e-vens, ela não se reconhecesse dona de si, alforriada de velhas (in)certezas e enfim renovada. Por mais que enxerguemos nela as muitas mudanças e desejemos notar alguma evolução, é como se ela própria não discernisse isso em si, não atinasse para a sua melhor(i)a, continuando presa a dogmatismos que mais parecem talhados em pedra. O final tampouco nos dissuade dessa impressão, pois não esclarece o estado mental dela, deixando as conclusões para o leitor. Quando Tony, na insistência de finalmente afirmar o seu amor por Rami, “pressiona [lhe] o ventre duro como uma pedra, palpitando de vida” e a questiona se há ali um (novo) filho, ela novamente titubeia, receosa de revelar a paternidade daquela criança. Quando enfim admite que a criança que espera é de Levy, seu cunhado, age como quem deixa cair um pesado fardo

– não por desejar atirá-lo ao chão, mas por não mais conseguir carregá-lo: “não consigo, não tenho força, sou fraca, não existo, sou mulher” (Ibid., p. 331).

Até no momento final, no instante de sua recusa em salvar o casamento pelo qual tanto batalhou e sofreu, Rami iguala sua feminilidade à fraqueza, à incapacidade, à inexistência, até. Poeticamente, finaliza dizendo que Tony “Não cai” – “Solto-o”, diz –, “mas voa no abismo, em direção ao coração do deserto, ao inferno sem fim” (Ibid., p. 332), enigmaticamente situando-o no mesmo limbo em que ela sempre esteve, um não-lugar de dissabor, solidão, não-pertença e desespero. Chiziane nos oferece um final aberto. O que será de Tony? Aceitará o filho de outro homem? Suplantará o ciúme em prol do amor dessa mulher que sempre esteve ao seu lado? E Rami? Encontrará a paz tanto buscada? Sucumbirá finalmente à dor do desdém? Ou será que, depois de tudo, terá aprendido a não rimar amor e dor? Jamais saberemos ao certo, mas sabemos que sua aventura romanesca nos trouxe muitos questionamentos e lições – e que, para além de fórmulas (ou formulações) sobre os papéis masculino e feminino, os destinos dos homens e das mulheres e a natureza do próprio amor, Rami segue a nos ensinar que, apesar das intempéries, o caminho ainda segue sendo mais importante do que o destino. “Para os mortais, o chão é o lugar seguro, tal como o mar é para os peixes. A vida muda num só lance, tal como a morte te leva num instante” (Ibid., p. 227). Fazendo da linguagem porto de reflexão, a autora nos incita ao debate.

Para mim, a utilização da língua portuguesa na escrita é um grande dilema. Na própria *Balada [de amor ao vento]* há uma série de termos que eu uso, que eu não sei se deviam ficar de uma maneira ou de outra. Por exemplo, quando se fala de amor: bem, em português, porque eu ouvi-os meus namorados, pelo menos –, diziam: ‘Eu amo-te’, enfim, com uma voz mais bonita ou menos bonita, mas é nestes termos. Na minha aldeia, a declaração de amor é diferente, é ‘*Na kurandza, na kurandza, na kurandza,*’ mil vezes... Então, há uma frase que eu ponho ali: ‘Eu amo-te, amo-te, amo-te mil vezes amo-te.’ Quer dizer, isso é, mais ou menos, uma tradução daquilo que o povo sente, daquilo que o povo diz. E, ao fim e a cabo, está escrito em português mas não é português, não é nada, é uma coisa qualquer (LABAN *apud* HAMILTON, 2007, p. 328).

Fazendo da linguagem ancoradouro de beleza e poesia, ela nos convida ao amor. Como Rami, debatendo-se sobre um presente carregado de passado, é para o futuro que Chiziane nos insta a olhar. Com amor. A tragicidade que marca a vida de sua protagonista não deve de modo algum ser interpretada como fatídica: embora a dor que permeia o trajeto de vida da narradora ecoe, muitas vezes, a angústia e aflição reais que acompanham muitas mulheres, não podemos tomá-la como uma sentença, pois, para além dela está o estoicismo de uma personagem que é, antes de qualquer coisa, uma sobrevivente. Apesar das críticas que fizemos à sua postura em inúmeras situações, não intencionamos policiar seus pensamentos e emoções ou censurar suas

ações. O exercício analítico aqui empreendido visou à revelação de algo que a narradora – tão demasiadamente humana – talvez tenha falhado em notar¹²⁰: os detritos coloniais que cobrem de poeira e lama o seu psiquismo mais latente, instando-a a proceder de maneiras que beiram à insensatez justamente pelo desconhecimento de seus mecanismos de funcionamentos. É sob tal perspectiva, portanto, que devemos olhar para Rami: não com a arrogância de quem se imagina intelectualmente – ou emocionalmente – superior, mas, sim, como a compaixão de quem se sabe, também, mero prisioneiro de um inconsciente profundo e pouco iluminado.

¹²⁰ “Nem as palavras sobre a página nem as intenções do autor possuem a chave da significação de uma obra e nenhuma interpretação satisfatória jamais se limitou à procura do sentido de umas ou de outras” (COMPAGNON, 2010, p. 94). “Toda interpretação é uma assertiva sobre uma intenção. Se a intenção do texto é negada, uma outra intenção toma seu lugar” (Ibid., p. 93).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contemporaneidade da trama de *Niketche* é certamente uma das razões que explicam o seu sucesso de público e crítica – embora não se possa estabelecer com precisão o período em que a narrativa se passa, fica claro se tratar de uma história atual, ocorrida após a independência de Moçambique, em 1975. Além do mais, o fato de a narração em primeira pessoa fundar, como estabelecemos no capítulo anterior, um enunciado de realidade mimetizada muito próxima à vida real, faz com que o investimento emocional do leitor se conecte ao aspecto documental do relato, como se diante de um registro de alguém que lhe fala. A literatura, malgrado insistentes críticas de obsolescência – que a crise editorial da atualidade ajuda a alardear –, segue sendo a instância-mor de encontro com a outridade, i.e., a coisa mais próxima da vida¹²¹: a narrativa (e aqui incluímos a dramaturgia, nomeadamente a cinematográfica e a televisiva) “acrescenta a duplicidade de toda vida ficcional: testemunhar essa liberdade em *outra pessoa* é ter um companheiro, é ser transformado em confidente da alteridade” (WOOD, 2017, p. 18, grifo do autor). A atenção que direcionamos ao texto é nossa maneira particular de fingir que somos elementos integrantes, constituintes, parte da ação. “Assim como uma grande escrita requer que olhemos atentamente, ela nos pede para participar na transformação do tema por meio da metáfora e de imagens” (Ibid., p. 55).

Conforme reiteramos ao longo da análise, a familiaridade do relato se dá devido à sua temática – a questão amorosa – ser um interesse comum a todos. À exceção de poucas pessoas, todo ser humano parece se deixar envolver pelo assunto, que, como dissemos, ombreia todas as pessoas – ou, mais precisamente, todas as que se inserem na lógica ocidental, que aposta na concretização do ideal amoroso como portal que conduziria à felicidade plena. O problema de Rami, segundo demonstramos, decorre do fato de ela ignorar que segue a cartilha ocidental no que concerne ao amor – seu sofrimento se dá menos em decorrência das indiscrições do marido do que em razão de sua idealização da fruição amorosa, flagrantemente em descompasso com a realidade que a circunda. Ao afirmar que “Poligamia é destino de homem e castidade é destino de mulher” (CHIZIANE, 2002, p. 130), por exemplo, ela não apenas reitera a naturalização da diferença sexual entre os gêneros – seja ela tradicional, autóctone, ou moderna, ocidental(izada) –, como reforça a ideia de que tal situação seria incontornável, de que é uma sentença e, como

¹²¹ James Wood (2017), a partir de uma citação de George Eliot em *The Natural History of German Life*, batizou assim um de seus livros mais recentes, em cuja epígrafe se lê: “A arte é a coisa mais próxima da vida; é um modo de aumentar a experiência e ampliar nosso contato com os semelhantes para além de nosso destino pessoal” (ELIOT *apud* WOOD, 2017, p. 7).

tal, urge ser cumprida. Ao não atinar para isso, ela finda por perpetuar a opressão de que é vítima, fazendo de seu lamento uma instância de quase resignação, como vimos. Quase porque, embora não atine para as armadilhas de seu próprio discurso, Rami peita a (dupla) subordinação de que é vítima e questiona – ainda que soe um tanto derrotista – sua lógica interna.

Sua consciência histórico-cultural é inquestionável – e acima da média, até –, mas seu proceder no que tange à própria vivência afetiva denuncia seu absoluto desconhecimento das forças ocultas que atuam psiquicamente, fazendo-lhe agir de modo oposto ao que deveria caso de fato desejasse a libertação, a renovação ou – e aqui está o ponto-chave – a transformação de sua fruição amorosa. “Ontem ele dizia-me palavras de amor com palavras de mel. [...] Seduzia-me. Inspirava-me. Enlouquecia-me. Agora diz-me palavras de amor com temperos de fel. Arrasa-me. Maltrata-me. Enlouquece-me” (CHIZIANE, 2002, p. 282, grifos nossos). É curioso constatar, nessa queixa a respeito da instabilidade de seu homem e, em última instância, de seu relacionamento, o fato de ela seguir almejando, ainda que inconscientemente, sempre a mesma coisa: enlouquecer. O que ela de fato deseja, na experiência amorosa, pacífica ou não, é sempre a exceção, o delírio, o arrebatamento, o torpor – e o amor é visto como trampolim para essa transcendência. Ela não percebe, ao falar/pensar, o tanto que é traída pela linguagem, por sua escolha de palavras – e resta evidenciada nossa hipótese de que o seu discurso é dominado pelo inconsciente ocidental. Embora culpe – não sem razão – a perversidade da lógica social que degrada a mulher para realçar o privilégio masculino, ela não se dá conta que sua própria fala paga tributo ao ideário que condena a mulher à subalternidade. A divisão das mulheres em boas ou más, bem como a atribuição de funções sociais estanques a homens e mulheres, por exemplo, são maneiras de validar a violência sofrida e de certo modo garantir a permanência desse tipo de raciocínio:

Sinto inveja das mulheres de mini-saia, que vendem o corpo, que vendem os sonhos, vivendo cada dia e cada instante, sem qualquer preocupação. Que vagueiam pelas ruas, que bebem, que fumam, que amam e desamam, exploram e são exploradas, que recebem amor falso mas espalham doenças verdadeiras. Tenho inveja das mulheres divorciadas, mulheres de solidão assumida, reconhecida e assinada em cartório, que podem escolher amantes em liberdade. Que assumem o papel de pai e mãe, que ganham o pão com punhos de homem (CHIZIANE, 2002, p. 294-295).

Invejar as prostitutas, as “que bebem, que fumam” e as divorciadas nada mais é do que catalogá-las à parte do feminino ideal, esposa casta e “sem vícios”, como se domesticidade e subserviência fossem atributos desejáveis. Admirar quem ganha “o pão de cada dia com punhos de homem” nada mais é do que anuir à mentalidade que restringe as mulheres ao lar e ao leito, dependentes da força masculina – a expressão punhos, aqui, remete ao vigor físico – para se

alimentar. Contudo, não custa repetir que esse tipo de assertiva não torna Rami uma alienada, pois sua inteligência se faz notar a cada página, e seu conhecimento de mundo é exemplar – o problema, insistimos, é mais profundo: o que está nas margens, o que vem à tona no discurso, são resquícios de lodo psíquico que emergem sem que ela se dê conta de que sequer existiam. Ao remexer as águas de seu inconsciente ao longo de um extenso testemunho confessional, a narradora finda por turvá-las e revelar toda a densidade e imensidão que ela própria ignora(va). E, ao contrário de nós, leitores/ouvintes de seu desabafo capazes de apreender as nuances de sua fala, ela talvez não se aperceba das próprias incongruências e idiossincrasias. Não configura surpresa, pois, que, apesar de ser, de certo modo, involuntariamente mantenedora do *status quo*, ela se empenhe com vigor no sentido de mudar o (seu) mundo:

[...] e levaremos a mensagem de solidariedade e fraternidade às mulheres dos quatro cantos do mundo. Ensinares aos homens a beleza das coisas proibidas: o prazer do choro, o paladar das asas e das patas de galinha, a beleza da paternidade, a magia do ritmo do pilão a moer o grão. Amanhã, o mundo será mais natural, e os nossos bebês, tanto meninas como rapazes, terão quatro anos de mamada. Na hora de nascer, as meninas serão também recebidas com cinco salvas de tambor, no tecto do lar paterno e na sombra da árvore dos seus antepassados. Marcharemos ao lado dos homens, [...] Olharemos para os homens com amor verdadeiro e não para as cifras das notas de banco que pendem dos bolsos das calças. Ao lado dos nossos namorados, maridos e amantes, dançaremos de vitória em vitória no niketche da vida” (CHIZIANE, 2002, p. 292-293).

Aqui, ela deseja a igualdade total – homens mais sensíveis, mulheres não-interesseiras, meninos e meninas recebendo a mesma criação e as mesmas oportunidades –, a não ser por um pequenino detalhe: os tambores que soam para os recém-nascidos ainda se localizam, na utopia de Rami, “no tecto do lar paterno”. É assim, nas frestas de um solene manifesto, que a força das estruturas de dominação revela quão profundo é o enraizamento de sua fundação: por mais que tente(mos) evitar, a armadilha sempre captura, confirmando a coação psicológica de que padece a protagonista. A potência psíquica a que demos o nome de “colonização emocional” – que se manifesta, na seara amorosa, como a repetição irresistível de valores e prioridades de episteme colonial, luso-europeia judaico-cristã – evidencia-se ao testemunharmos sua compulsoriedade noutras esferas. A referência ao teto da morada paterna, por exemplo, embora obviamente se refira à tradição tribal local de ancestralidade patrilinear – e, portanto, não-ocidental –, atesta a patente aceitação da causa principal da milenar opressão feminina autóctone: o androcentrismo daquele tipo de configuração familiar. Do mesmo modo como convalida, inadvertidamente, a superioridade masculina na cultura nativa, a narradora também reverbera os valores da episteme ocidental atinentes ao amor, prova de que a colonização a que foi submetida enquanto crescia foi psicologicamente internalizada – e se revela no âmbito mais basilar da existência, para além

da sua configuração intelectual, nas profundezas mais remotas do que convencionamos chamar de emoções.

A demanda de afeto de Rami, portanto, situa-se num interregno entre a tradição e a modernidade, num interstício confuso entre esses dois mundos que foram unidos à força e que, em vez de buscar o equilíbrio, seguem se antagonizando e provocando mais fissuras sociais. A ambivalência que ela demonstra, pois, diz mais sobre essa desordem do que ela imagina: mais do que seus muito bem-concatenados argumentos racionais em defesa da igualdade de gênero e as posturas pró-mudança que apregoa, são os seus vacilos e incertezas que melhor pintam o quadro de calamidade emocional de Moçambique. Para além dos problemas socioeconômicos que a poligamia desregula(menta)da ocasionam, o romance joga luz sobre os danos psíquicos de que são vítimas as mulheres, afetivamente desamparadas e privadas inclusive do direito de poder reclamar dessa situação, posto que, como mostramos, a situação de desventura emocional é encarada como um fardo a ser suportado estoicamente, por se tratar de uma carga que o destino teria atribuído (somente) às costas femininas.

Este amor que sinto pede um retorno que não há. Mas por que é que o Tony me trouxe aqui? Em casa da minha mãe eu tinha cama e comida, mas ele me tirou de lá. Disse-me que íamos enfrentar a vida a dois. Construir um ninho com a macieza da lâ. Disse ainda que nós dois, juntos, íamos olhar o mar, contar as estrelas do céu e conversar de madrugada, de cabeças aconchegadas no mesmo travesseiro. E eu vim, [...] disposta a amar e construir. E o que ele me deu? Só um colchão de espuma, um prato de arroz e feijão. Preciso de calor, preciso de carinho, mas quem me dá? (CHIZIANE, 2002, p. 296).

“A vida cotidiana, a erotização do tempo que tanto agrada à mulher, exerce sobre o homem, geralmente, um efeito que deprime o erotismo. Todos os encontros eróticos [...], em vez de reforçar o relacionamento, produziram o hábito” (ALBERONI, 1986, p. 117). Se, como ela afirma, Tony lhe fez promessas de uma vida construída a dois, fê-lo porque talvez soubesse o que dizer para conquistar uma moça que romantizava o amor – eis aí a colonização emocional –, e também porque sabia que, em descumprindo o prometido, maiores consequências não se lhe abateriam. O descompasso entre o universo de expectativas dos dois sexos, a que aludimos anteriormente, produz o curioso efeito de desculpar de antemão os homens por seus deslizes ao mesmo tempo em que espera a compreensão da mulher – vide a citação acima em que Francesco Alberoni (1986) aponta o erotismo indomado do macho, que se contraporia ao modelo caseiro da fêmea. Como essa desdita emocional penaliza apenas uma das partes da equação, acostuma-se, a mulher, ao papel de vítima do amor traído, que segue clamando por calor e carinho do seu homem – que a ignora porque obtém de outras a demanda de afeto que nega à própria consorte,

que se compraz na queixa. Noutro exemplo sintomático de sua visão dicotômica de mundo, Rami aduz que ela e as coesposas são “máquinas de obediência. Perfeitas. Completas. Se não fôssemos estaríamos já na rua, na lua, a gozar todos os prazeres desta vida” (CHIZIANE, 2002, p. 156), reforçando a ideia segundo a qual a mulher direita, correta, estaria fadada ao fracasso (amoroso) e ao sofrimento daí decorrente, ao passo que a rebelde, livre, estaria, em razão disso, apta a gozar os prazeres disponíveis.

Procuramos demonstrar, no decurso deste exercício analítico, instâncias discursivas que comprovassem nossa hipótese inicial de que a narradora/protagonista do romance é movida por forças psíquicas sobre as quais não tem (muito ou nenhum) controle, porque fruto de investidas coloniais que a tornaram refém involuntária de valores e preferências ocidentais. Acreditamos ter logrado êxito em tal desiderato, bem como termos alcançado nosso objetivo de provar que a episteme que informa a compreensão dela acerca do amor é sobretudo romântica, europeia, cristianizada e cristalizada na busca incessante pela redenção que apenas o sentimento pode lhe fornecer. Abordamos muitas outras questões talvez periféricas ou não tão relevantes à primeira vista, mas cremos que todas as questões avaliadas, as teorias de que fizemos uso e as digressões a que nos permitimos foram essenciais para a consecução das metas traçadas, que julgamos plenamente atingidas. Uma pesquisa em literatura é sempre capciosa porque, além de demandar foco e disciplina – de modo a não se perder o fio condutor –, exige, ao mesmo tempo, a repetição de achados e a ênfase em certas conclusões. Contudo, quando bem executada e dentro de limites razoáveis de amplitude – pois é impossível seguir um raciocínio linear sem eventuais parêntesis aqui e ali –, os resultados obtidos fornecem bons frutos e oportunizam a execução de estudos posteriores a partir do nosso.

Entendemos que seja esse o caso aqui: após termos traçado alguns propósitos iniciais e os ter satisfatoriamente alcançado, chegamos à conclusão dos esforços com a certeza de que, se o sucesso foi possível, ele deveu-se, primeiramente, à inegável qualidade estética da obra e ao fato de ela constituir um manancial de onde ainda é possível a extração de muitos novos olhares. Concluímos, portanto, seguros do êxito da empreitada, porém cientes de que muito ainda temos a aprender sobre as questões de gênero, a teoria dos afetos, as consequências do colonialismo e a multiplicidade literária. Em pesquisas futuras, incitamos novos mestrandos e doutorandos a seguir se debruçando sobre tais temas, e lançamos uma questão que para nós permanece (ainda) em aberto: como é possível – se é que é possível – conciliar, intelectual e emocionalmente, demandas de ordens tão divergentes como a ocidental e a(s) autóctone(s) sem, com isso, trair a si mesmo e se afogar nas profundezas da própria angústia como fez Rami? Diagnosticamos o sintoma, a colonização emocional, mas ainda estamos longe de poder lançar um prognóstico

satisfatório sobre a cura. E o que seria das humanidades sem novos questionamentos e desafios? Afinal, como nos ensinou nossa protagonista – cuja jornada acompanhamos de perto e agora seremos para sempre acompanhados por ela –, “Para quê complicar a existência quando a vida é simples? Para quê tramar conflitos terríveis, amores impossíveis, se na vida tudo é mortal e acaba [...]? Para quê criar redes para aprisionar almas, pensamentos, sentimentos, se a vida é simples sopro” (CHIZIANE, 2002, p. 329)?

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas: um manifesto*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Título original: Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions.
- _____. *Sejamos todos feministas*. Tradução de Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Título original: We Should All Be Feminists.
- ADORNO, Theodor W. Posição do narrador no romance contemporâneo. In: _____. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012, p. 55-63. Título original: Noten zur Literatur I. (Coleção Espírito Crítico)
- ALBERONI, Francesco. *Enamoramento e amor*. Tradução de Ary Gonzalez Galvão. 8. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. Título original: Innamoramento e amore.
- _____. *O erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução*. Tradução de Élia Edel. São Paulo: Círculo do Livro, 1986. Título original: L'erotismo.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Título original: In my father's house: Africa in the philosophy of culture.
- BADINTER, Elisabeth. *O conflito: a mulher e a mãe*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Record, 2011. Título original: Le conflit, la femme et la mère.
- _____. *Rumo equivocado: o feminismo e alguns destinos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Título original: Fausse route.
- BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. *Gender, Sexuality and Vaginal Practices*. Maputo, Mozambique: DAA, FLCS, UEM, 2012.
- BAHULE, Cremildo. *Literatura Feminina, Literatura de Purificação: O Processo de Ascese da Mulher na Trilogia de Paulina Chiziane*. Maputo: Ndjira, 2013. (Coleção Horizonte da Palavra)
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Título original: L'Érotisme.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. Título original: The Location of Culture.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014. Título original: La Domination Masculine.
- BRENNAN, Ilan. *O Senhor do Bom Nome e outros mitos judaicos*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- BRUCKNER, Pascal. *Fracassou o casamento por amor?* Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. Título original: Le mariage d'amour a-t-il échoué?

_____. *O paradoxo amoroso: ensaio sobre as metamorfoses da experiência amorosa*. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011. Título original: *Le Paradoxe Amoureux*.

CANDIDO, Antonio. A Personagem do Romance. In: CANDIDO, Antonio et. al. *A Personagem de Ficção*. 13. ed. São Paulo, Perspectiva, 2014, p. 51-80. (Coleção debates)

CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994. (Coleção Palavra Africana)

CHIZIANE, Paulina. *Balada de amor ao vento*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1990.

_____. As cicatrizes do amor. In: SAÚTE, Nelson (org.). *As Mãos dos Pretos: antologia do conto moçambicano*. 3. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2007, p. 359-367.

_____. Entrevista. In: CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994, p. 292-301. (Coleção Palavra Africana)

_____. Entrevista. In: LEITE, Ana Mafalda et al. (orgs.). *Nação e narrativa pós-colonial II: Angola e Moçambique*. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p. 183-200. (Extra-coleção, v. 2)

_____. Entrevista. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmen Lucia Tindó (orgs.). *Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Editora Appris, 2013, p. 349-370.

_____. *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

_____. *Niketché: uma história de poligamia*. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

_____. *O alegre canto da perdiz*. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.

_____. *O sétimo juramento*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

_____. *Ventos do apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Título original: *Le Démon de la Théorie: Littérature et Sens Commun*.

COUTO, Mia. *Pensatempos: textos de opinião*. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

DUARTE, Zuleide. Avisos do vento, memórias do fim. In: SANTOS, Derivaldo dos et al. (orgs.). *Trama de um cego labirinto: ensaios de literatura e sociedade*. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 89-104.

_____. Dizibilidades africanas: a mulher e a terra. In: ANDREEVA, Yana; CHERGOVA, Vesela; MANGATCHEVA, Donka (orgs.). *Ecos da lusofonia: Quinze anos de Filologia Portuguesa na Universidade de Sófia Sveti Kliment Ohridski*. Sófia: Editora Universitária Sveti Kliment Ohridski, 2012, p. 33-36.

_____. *Outras Áfricas: elementos para uma literatura da África*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2012.

DUPIM, Gabriella; BESSET, Vera Lopes. Devastação: um nome para dor de amor. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 2, número 6, novembro 2011. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_6/devastacao_um_nome_para_dor_de_amor.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2018.

DUTRA, Robson. *Niketche* e os vários passos de uma dança. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (orgs.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 309-315.

EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2017. Título original: *The joys of motherhood*.

_____. *Cidadã de segunda classe*. Tradução de Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2018. Título original: *Second class citizen*.

ESCOLÁSTICA, Maria. *O gozo feminino*. São Paulo: Iluminuras, 1995. (Coleção Leituras Psicanalíticas)

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa II*. 2. ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Ministério da Educação e Cultura, 1986. (Coleção Biblioteca Breve, v. 7)

FERRY, Luc. *Do amor: uma filosofia para o século XXI*. Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. Título original: *De l'amour: une philosophie pour le XXI^e siècle*.

FREITAS, Sávio Roberto Fonsêca de. *A condição feminina em Balada de amor ao vento, de Paulina Chiziane*. 2012. 170 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

_____. Paulina Chiziane: uma voz de Moçambique. In: DUARTE, Zuleide (org.). *Áfricas de África*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Letras / UFPE, 2005, p. 81-87. (Coleção Letras)

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. Título original: *Totem und Tabu. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993. Título original: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*.

GIRARD, René. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. London: Johns Hopkins University Press, 1979. Original title: *La violence et le sacré*.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015. Título original: *The question of cultural identity*.

HAMBURGER, Käte. *A lógica da criação literária*. Tradução de Margot P. Malnic. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 223-228. (Coleção Estudos, v. 14) Título original: *Die Logik der Dichtung*.

HAMILTON, Russell G. Niketche – A dança de amor, erotismo e vida: uma recriação novelística de tradições e linguagem por Paulina Chiziane. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (orgs.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 317-330.

HONWANA, Luis Bernardo. Literatura e o conceito de africanidade. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 17-25.

JUNOD, Henri-Alexandre. *The Life of a South African Tribe*, I: The Social Life. Neuchatel, Switzerland: Imprimerie Attinger Frères, 1912. (Volume: 1)

_____. *The Life of a South African Tribe*, II: The Psychic Life. Neuchatel, Switzerland: Imprimerie Attinger Frères, 1913. (Volume: 2)

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Tradução de M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Título original: *Le séminaire, livre XX*.

LEITE, Ana Mafalda. Romance de costumes, histórias morais. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmen Lucia Tindó (orgs.). *Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Editora Appris, 2013, p. 25-42.

LIMA, Luiz Costa. *Mímesis e modernidade: formas das sombras*. 2. ed. atual. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LOBO, Almiro. Niketche, uma história de poligamia: a moçambicanidade revisitada. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 77-82.

LUKÁCS, Georg. As formas da grande épica em sua relação com o caráter fechado ou problemático da cultura como um todo. In: _____. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009, p. 23-96. (Coleção Espírito Crítico)

MACÊDO, Tania. Estas mulheres cheias de prosa: a narrativa feminina na África de língua oficial portuguesa. In: LEÃO, Ângela vaz (org.). *Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 155-168.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012. Título original: *Le discours littéraire*.

MARTINS, Ana Margarida Dias. Niketche: A Story of Success. *Ellipsis: Journal of the American Portuguese Studies Association*, New Brunswick (NJ, EUA), Vol. 7 (December 2009), p. 109-137. Disponível em: <apsa.us/ellipsis/7/martins.pdf>. Acesso em 27 jun. 2018.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 14, n. 1 (jan.-abr. 2014), p. 27-42. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16185/10957>>. Acesso em 10 jan. 2019.

_____. Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (orgs.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 421-440.

MAY, Simon. *Amor: uma história*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Título original: *Love (A History)*.

MELMAN, Charles. O Complexo de Colombo. In: *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. Association Freudienne Internationale. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000, p. 25-35. Título original: *D'un inconscient post-colonial, s'il existe*.

MILAN, Betty. *O que é amor*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

MORAES, Vinicius de. *Todo amor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MOREIRA, Terezinha Taborda. *O vão da voz: a metamorfose do narrador na ficção moçambicana*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Edições Horta Grande Ltda., 2005.

PADILHA, Laura Cavalcante. Prefácio. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmen Lucia Tindó (orgs.). *Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Editora Appris, 2013, p. 3-5.

PAGLIA, Camille. *Sexual Personae*. New York: Yale, 1990.

PESSOA, Fernando. *Obra poética de Fernando Pessoa: volume 2*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. (Volume II)

PINHEIRO, Vanessa Riambau. A condicionante exógena e a homogeneização cultural: reflexões sobre a formação do cânone em Moçambique. *Gragoatá – Revista dos programas de pós-graduação do Instituto de Letras da UFF, Niterói*, v. 22, n. 43, p. 876-897, maio-ago. 2017. Disponível em: <<http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/view/932/675>>. Acesso em 27 jun. 2018.

PIRES LARANJEIRA, José Luís. O feminino da escrita: espinhoso marfim. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (orgs.). *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 527-534.

_____. Pós-colonialismo e pós-modernismo em contexto pré-moderno e moderno – O local e o nacional nas literaturas dos Cinco e as ilusões da literatura-mundo. *Revista de Estudos Literários*, [S.l.], v. 5, jun. 2017, p. 17-47. Disponível em: <<http://impactum-journals.uc.pt/rel/article/view/4282>>. Acesso em: 16 maio 2018.

RONNBERG, Ami et al. (orgs.). *The Book of Symbols: Reflections of Archetypal Images*. Köln, Germany: Taschen, 2010.

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

SONTAG, Susan. *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo: Wilde, Rilke e Tsvetaeva: os aventureiros do absoluto*. Tradução de Caio Meira. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2014. Título original: *Les aventuriers de l'absolu*.

TOURAINE, Alain. *O mundo das mulheres*. Tradução de Francisco Morás. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Título original: *Le monde des femmes*.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Tradução de Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. Título original: *Dictionnaire philosophique*.

WOOD, James. *A coisa mais próxima da vida*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: SESI-SP editora, 2017. Título original: *The nearest thing to life*.