PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-graduação em Letras

ABRAÇO UTÓPICO ENTRE *LOGOS* E *SOFIA* EM ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE

Marli Maria Mendes

Belo Horizonte

2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Marli Maria Mendes

ABRAÇO UTÓPICO ENTRE *LOGOS* E *SOFIA* EM ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras – Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientadora: Profª. Maria Nazareth Soares Fonseca

Belo Horizonte

2009

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Mendes, Marli Maria
M538a Abraço utópico entre *Logos* e *Sofia* em romances de Paulina Chiziane / Marli Maria Mendes. Belo Horizonte, 2009.
197f. : il.

Orientadora: Maria Nazareth Soares Fonseca
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras.

1. Literatura e filosofia. 2. Literatura africana (Português). 3. Gêneros literários. 4. Identidade. 5. Alteridade. 6. Chiziane, Paulina. I. Fonseca, Maria Nazareth Soares. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU: 869.0(6).09

Marli Maria Mendes

ABRAÇO UTÓPICO ENTRE *LOGOS* E *SOFIA* EM ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

---

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira (PUC Minas)

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão (UFMG)

Profª. Drª. Terezinha Taborda Moreira (PUC Minas)

Prof. Dr. Wagner José Moreira (CEFET/MG)

Profª. Drª. Maria Nazareth Soares Fonseca (Orientadora – PUC Minas)

Belo Horizonte, junho de 2009.

Dedico este trabalho aos meus carinhosos e dedicados pais, que, mesmo com suas poucas letras, simplesMENTE confiaram em mim.

AGRADECIMENTOS

Assumo as palavras de Paulina Chiziane para afirmar que o *meu coração é um pentágono, uma constelação de cinco pontas*! (2004, p. 58). E cada uma delas, à sua maneira e medida, concedeu-me forças para realizar, a exemplo de Rami, uma grande viagem confidenciada, na maior parte das vezes, apenas ao meu espelho. Este, com suas imagens e refrações, metaforizou a dança de *Niketche*, com os seus ritmos e sons e realizou um percurso de (re)construção da mulher que substituiu a menina-moça do passado. Diante de *Sofia* ela apavorava-se por achar que a (des)ordem provocada por *anima* era o caminho avesso à emancipação prometida pela cultura que, aliada ao poderoso *Logos*, valorizava apenas a "ordem e o progresso" nos caminhos rigorosos de *animus*. Contudo, as atentas e incansáveis *Moîras* não se dissuadiram de sua principal função de fiandeiras privilegiadas da vida ao tecerem engenhosamente cada fio da minha entrelaçando meus passos ao precioso polígono de cinco pontas anteriormente referido: Helena da Abadia ensinou-me os primeiros passos na "tortuosa" estrada da vida adulta, Lizainy Queiroz encorajou-me quando titubeava no meu recente aprendizado, Marlene Lazareth levantou-me pacientemente quando caía nas disparadas entusiasmadas de aprendiz, Marília Botinha capacitou-me a concorrer maratonas, Maria Nazareth Fonseca acreditou no trabalho das outras tecelãs e apostou em mim na hora da disputa olímpica. A essas poderosas *Moîras* que me fizeram *moîrinha* de mim mesma o meu sincero agradecimento: VOCÊS ajudaram-me a SER a mulher que sou!

Agradeço também aos meus preciosos familiares e amigos por terem renunciado docilmente a minha presença e companhia com respeito e consideração. Deram-me (in)diretamente força para continuar meu solitário caminho de pesquisa, reflexão e investigação. Agradeço especialmente a dois "anjos da guarda": Josiane Militão e Ronaldo André Rodrigues. Além de me acompanharem carinhosamente no meu dia-a-dia, dedicaram-se com desvelo e parceria nos momentos de "apuros" tecnológicos.

A DEUS, pai e mãe universal, meus devotos agradecimentos pela saúde, confiança, persistência... e vitória!

RESUMO

O trabalho propõe discutir a possibilidade de conciliação entre os lugares do masculino e do feminino, considerados no ocidente como antagônicos, a partir de dois eixos que constantemente se cruzam no trabalho: um procura acompanhar historicamente a configuração desses lugares ao longo de vários períodos: grego, medieval, moderno e contemporâneo, retomados numa "narrativa reflexiva" que tem *Logos* e *Sofia* como protagonistas dos embates entre o masculino e o feminino; o outro constrói-se a partir de narrativas literárias da escritora moçambicana Paulina Chiziane, destacando, particularmente, **Niketche: uma história de poligamia** (2004). A discussão do percurso de *Logos* e *Sofia* ao longo dos vários períodos históricos tem como sustentação teórica autores como Sennett (1997, 1999), Delumeau (1989), Bourdieu (2005), Foucault (1984, 1985, 1987, 1988), Bauman (1999, 2001, 2004, 2005), entre outros. E para melhor compreender as narrativas de Paulina Chiziane, bem como o contexto sociocultural em que foram produzidas, valeu-se de teóricos das culturas e literaturas africanas de língua portuguesa, tais como Cipire (1992), Appiah (1997), Leite (1998, 2006), Mata (2000, 2001, 2003, 2006), Padilha (1999, 2004, 2006), Valentim (2006), Semedo (2006), Duarte (2006) e outros. A pesquisa procura descrever e compreender os embates entre *Logos* e *Sofia* a partir dos lugares do masculino e do feminino, literariamente encenados nas obras de Chiziane, nas quais os costumes da tradição ancestral confrontam-se com valores da cultura ocidental levados ao continente africano. Na discussão proposta, destaca-se particularmente o papel de Rami, protagonista-narradora do romance **Niketche: uma história de poligamia** (2004), que subverte ardilosamente o ritmo marcado pelo jogo masculino confrontando tradições do sistema patriarcal. Como se demonstra na reflexão proposta, o confronto conduz à derrocada do marido polígamo, à avaliação do sistema da poligamia e, como acentua Chiziane, redimensiona-se singularmente a possibilidade de manifestação da subjetividade feminina, mesmo considerando que a ambiência seja notadamente regida por forças masculinas. O estudo salienta que o ritmo da dança do *Niketche* é orquestrado para se destacar as estratégias de desmanche utilizadas por Rami, quando, em conluio com as outras mulheres de Tony, compõe uma partitura em que cada nota parece encenar o cotidiano marcado por uma trilha sonora que destaca o feminino. Como metonímia da subversão imposta a lugares tradicionalmente marcados, a dança do *Niketche* desafia, ironicamente, o poder instituído e prenuncia um ritmo instituinte sob a voz e os sons femininos marcado pela intenção

democrática de conjugação equilibrada de *Logos* e *Sofia*. Nos passos da dança contesta-se o poder unilateral e etnocêntrico e anuncia-se a inadiável crítica do tradicional binarismo entre masculino e feminino. Nessa medida, os conceitos de identidade e alteridade são discutidos na perspectiva de gênero em que o humano se desenha antropologicamente e não gino ou falocentricamente, como o fez a tradição ocidental. Seguindo os passos da dança, sua ginga e reboleio e a musicalidade poética da produção literária de Paulina Chiziane, a reflexão proposta, com bases filosóficas e de gênero, almeja que o masculino e o feminino possam se encontrar amorosamente num abraço utópico entre *Logos* e *Sofia*.

Palavras-chave: Literatura e Filosofia. Narrativas africanas de Língua Portuguesa. Gênero. Logos e Sofia. Identidade e Alteridade.

ABSTRACT

This work aims to discuss the possibility of conciliation between the places of the masculine and the feminine, considered as antagonistic in western world, from two axles that are constantly crossed in the work: one historically struggles to follow the configuration of these places throughout some periods: Greek, medieval, modern and contemporary, retaken in a "reflexive narrative" that has *Logos* and *Sofia* as protagonists of the battle between the masculine and the feminine; the other is constructed from literary narratives of the Mozanbican writer, Paulina Chiziane, highlitening, particularly, **Niketche: a polygamy history** (2004). The discussion of *Logos* and *Sofia* path throughout some historical periods has as theoretical support authors as Sennett (1997, 1999), Delumeau (1989), Bourdieu (2005), Foucault (1984, 1985, 1987, 1988), Bauman (1999, 2001, 2004, 2005), amongst others. And to better understand the narratives of Paulina Chiziane as well as the social-cultural context where they had been produced, it was taken into account theoreticians of African cultures and African literatures of Portuguese language such as Cipire (1992), Appiah (1997), Leite (1998, 2006), Mata (2000, 2001, 2003, 2006), Padilha (1999, 2004, 2006), Valentim (2006), Semedo (2006), Duarte (2006) and others. The research seeks to describe and to understand the quarrel between *Logos* and *Sofia* from the places of the masculine and the feminine, literarily staged in the work of Chiziane, in which the customs of the ancestral tradition collate with values of the occidental culture taken to the African continent. In the discussion here proposed, it is particularly detached the role of Rami, the protagonist-narrator of the romance **Niketche: a polygamy history** (2004) that captiously subverts the rhythm marked for the masculine game by collating traditions of the patriarcal system. As one demonstrates in the reflection proposed, the confrontation leads to the destruction of the polygamous husband, to the evaluation of the system of the polygamy and, as Paulina Chiziane accents, singularly reconsiders the possibility of manifestation of the feminine subjectivity, even considering that the environment notably is led by masculine forces. The study points that the rhythm of the Niketche dance is arranged so that one distinguishes the strategies of undoing used by Rami, when, in collusion with the other women of Tony, composes a sheet music in which each note seems to stage the day-to-day marked by a sound track that highlights the feminine. As a metonymy of the imposed subversion to traditionally marked places, the dance of the Niketche defies, ironically, the established power and prognosticates an establishing rhythm under the feminine voice and sounds marked by the

democratic intention of the balanced joint of *Logos* and *Sofia*. In the steps of the dance, the unilateral and ethnocentric power is contested and it is announced the unpostponable critic of the traditional binarism between feminine and masculine. On that extent, the concepts of identity and alterity are discussed in the gender perspective in which the human being designs himself anthropologically and not gino or falocentrically as it has
been done in the occidental tradition. Following the steps of the dance, its swinging hips movement and the poetical musicality of the literary production of Paulina Chiziane, the reflection proposed, with philosophical and gender bases, longs for that the masculine and the feminine could meet lovingly in one utopian hug between *Logos* and *Sofia*.

Key-words: Literature and Philosophy. African narratives of Portuguese language. Gender. Logos and Sofia Identity and Alterity.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – O Abraço.....13

FIGURA 02 – Na Noite Grávida de Punhais 36

FIGURA 03 – Dança - Cia. Baobá de Arte Africana e Afro-brasileira 186

SUMÁRIO

1. UM OLHAR EM PERSPECTIVA **14**
1.1 Construção histórica e social dos corpos: percursos interculturais **18**
1.2 Corpo heráldico e autopoiético **22**
1.3 Corpo compassivo e submisso **27**
1.3.1 Alegorização da mulher **32**
1.4 Corpo passivo e alienado **41**
1.5 Corpo espectral **49**
1.6 Tensão entre os corpos na escrita de Paulina Chiziane **57**
1.6.1 Revoluções encenadas no corpo: potencial catalisador e transformador **66**

2. FALO E LOGOS: VISÃO ANDROCÊNTRICA **74**
2.1 Falocentrismo distendido em obras de Chiziane **79**

3. GINEO E SOFIA: CONFINAMENTO SIMBÓLICO EM CONFRONTO COM O ARDIL FEMININO NA RUPTURA DE UM CERCO (IN)VISÍVEL **120**

4. GÊNERO: UMA INSCRIÇÃO NOS CORPOS – MOSAICO CULTURAL **139**

5. ESTRUTURAS DE DOMINAÇÃO EM ÁFRICA: SUA ENCENAÇÃO ROMANESCA **156**
5.1 Dessimetria entre lugares: passos em descaminho **168**
5.2 Vozes reivindicantes: mudanças dialéticas e inclusivas **176**

CONCLUSÃO **181**

REFERÊNCIAS **187**

FIGURA 1 – O Abraço
Fonte: Foto de Valéria Lima. Escultura de Valéria Lima, 2006. Contato: www.barbacenaonline.com.br.

1. UM OLHAR EM PERSPECTIVA

Paulina Chiziane,[1] romancista moçambicana, inserida num espaço tradicionalmente preenchido pelos ideais patriarcais, de modo pioneiro, por meio de sua escrita instigante, (re)define e (re)constrói as múltiplas figurações do feminino que dão acesso privilegiado a uma reflexão sobre Moçambique e as diversas Áfricas. Sabe-se que a identidade e a consciência femininas (re)constroem-se na cultura ocidental e, por extensão, nos espaços africanos colonizados pelo europeu numa ambiência notadamente regida por forças masculinas estruturadas pelo patriarcalismo, mas isso não impede Paulina Chiziane de refletir sobre a condição feminina, as mudanças pelas quais passa Moçambique e a necessidade de (re)organizar seus valores e padrões, de modo a desmistificar e desconstruir os ícones limitadores do espaço destinado às mulheres em seu país.

Paulina Chiziane, então, reflete sobre a sociedade moçambicana a partir das figurações do universo feminino e de elementos pertinentes a essa discussão contornados por uma feição de densidade antropológica que exprime o imaginário cultural de Moçambique. Posto isso, seguir os rastros de Rami, protagonista de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) pode ser uma estratégia instigante para investigar de modo crítico, por um lado, o legado tradicional moçambicano, já que essa personagem questiona e denuncia princípios de feição patriarcal que reprimem e oprimem a condição feminina com suas imposições socioculturais codificadas. Por outro lado, conforme mostraremos ao longo deste trabalho, Rami desponta como símbolo de mudança e renovação cultural capaz de congregar a consciência de si. Como mulher, vai tecendo-se lentamente na urdidura da trama, especialmente diante de seu espelho interior e de seus múltiplos reflexos prismáticos que alcançam uma dimensão desdobrada da alteridade representada pelas outras mulheres, que expressam tanto a denúncia da condição feminina quanto a convergência de pontos

[1] Chiziane nasceu em Manjacaze (Gaza), em 1955. É chope, o pai era alfaiate de esquina e a mãe sempre foi camponesa e, às vezes, ausentava-se por dias da casa para tratar da machamba. A autora fez escola primária numa missão católica. Ali aprendeu a falar e a escrever português. No entanto não disfarça seu orgulho das origens – o ritmo de sua escrita vem da tradição oral chope, confessa. Em 1974, com 18 anos, adere à militância revolucionária. Após separação conjugal e dois filhos sob sua responsabilidade, é levada a desistir de estudar. Emprega-se na Cruz Vermelha, mas não desiste da sua condição de escritora, pois se considera uma contadora de histórias. Opta pela prosa, que segundo suas próprias palavras, "só é bonita se as palavras tiverem poesia". Confessa: "A escrita escolheu-me" (CHIZIANE, 1999b, p. 1). Foi a primeira mulher moçambicana a publicar um romance, desafiando críticas e resistências sócio-históricas e culturais. Hoje já têm em seu currículo quatro grandes obras: **Balada de amor ao vento** (1990), **Ventos do Apocalipse** (2000), **O Sétimo juramento** (1999d) e **Niketche: uma história de poligamia** (2004) e mais recentemente **O alegre canto da perdiz** (2008). A sua escrita revela suas experiências de mulher moçambicana e suas vivências de guerra recolhidas pela contadora de histórias em suas andanças como assistente social, profissão hoje desempenhada por Paulina Chiziane.

constitutivos das diversas Áfricas. Como será vista na trama do romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), as esposas eram inicialmente vistas como rivais, posteriormente foram transformadas em aliadas, capazes de contribuir para a (dis)solução do milenar paradoxo entre o masculino e o feminino. Nesse sentido, conforme se pretende demonstrar, as "concubinas" de Tony ampliam as potencialidades femininas, mesmo envolvidas nas rígidas molduras patriarcais, ao tornarem-se questionadoras do papel desempenhado pela mulher em Moçambique, país que mantém ainda um imaginário cultural enraizado na tradição patriarcal, ainda que permeado hoje por traços urbanos e contemporâneos. Essas misturas estruturam a grande reviravolta das segundas esposas, que representam no romance a diversidade étnica do país: rongas, tsongas, macuas, enfim, do norte e do sul de Moçambique.

Numa posição quase que diametralmente oposta à de Rami, mulher forte que desafia subliminarmente a ordem instituída, a personagem Sarnau, de **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990), é mulher doce, ingênua e resignada à tradição. E como será visto, conforma-se à condição de *pilão* e *cereal* (p. 46) que emblematiza sua subserviência. Em contrapartida, Minosse, personagem de **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000), pode ser lida de modo avesso, tanto em relação ao aclamado heroísmo masculino patriarcal, quanto à reconhecida passividade que consagra a mulher no espaço de subalternidade. Diferentemente de Penélope, esposa leal e prudente de Odisseu, aquela que espera astutamente a volta triunfal e apoteótica de seu marido até que se concluam suas aventuras atordoantes durante e depois da guerra de Tróia, Minosse segue corajosamente seu caminho, povoado por acontecimentos dramáticos e trágicos e, no entanto, "vai à frente e nem os homens fortes conseguem seguir o passo dela (...)" (CHIZIANE, 2000, p. 155). Ela sai da posição passiva de espera invertendo a posição de Penélope e, como uma espécie de heroína africana, mesmo sem o conforto da volta do marido e dos filhos que já haviam sido tragados pela morte, sai da morbidez e da tristeza que a possuíam e reconstitui nova família, renovando sua esperança, ainda que vivendo num contexto de guerra, dor e sofrimento. Ela supera-se e, na aparente fragilidade, faz-se força!

No mesmo romance, a dramática história de Massupai e Emelina parece inverter a concepção maléfica assumida por Pandora, que foi fixada para a humanidade como a responsável pelas desgraças humanas, já que ambas ocupam um cenário móvel instalado por uma sangrenta guerra e atravessado por várias histórias que se misturam: profecias apocalípticas, pragas, desrespeito aos costumes ancestrais, ambigüidades de um novo tempo que disputa espaço com o universo da oratura africana, indistinção entre credos cristãos e regionais, entre outras. Embora essa mistura de padrões e parâmetros esteja inserida na

circularidade mítica, repetindo histórias da tradição oral narradas no início do romance, dela também fazem parte referências históricas das guerras fratricidas que assolaram o país por quase duas décadas. E nesse cenário, onde mito e história se cruzam, Emelina, mesmo assumindo a representação da traição ao povo da Aldeia do Monte, não pode ser vista como estigma ou portadora do mal assim como foi considerado o feminino em vários tempos históricos: emblema de uma visão negativa e odiosa.

Curioso, nesse caso, é perceber, na trama, a contraposição entre o desejo de individualização do feminino, que tenta custosamente se autoconstruir e definir e o peso da tradição patriarcal que subjuga e marginaliza a mulher. Entretanto, Emelina, reaparição de Massupai, além de ser aquela que confirma a declaração feita no princípio do conto que narra "A ambição de Massupai", torna-se força emancipada rompendo com o poder patriarcal, senão na rede sociocultural, em função de seu conjunto de interdições, pelo menos fora da esfera do humano, já que se dissolve e integra-se à natureza em forma de espírito.

Deolinda M. Adão, da Universidade da Califórnia, ao analisar o romance de Chiziane, **Ventos do apocalipse** (2000), afirma que a autora:

> constrói personagens femininas, e a si própria, através do ato da escrita; personagens que contestam as restrições que lhes são impostas pelo sistema patriarcal e que se inserem na ordem natural da sociedade, apoderando-se da voz própria, através da qual recuperam o seu passado, o que lhes possibilita construírem a auto-identidade. É essa identidade que lhes proporcionará participação ativa e plena na sociedade da nação que emergirá da destruição e das cinzas (...) (ADÃO, 2006, p. 206).

Nesse cenário evidencia-se a única possibilidade de driblar o falocentrismo reinante e romper o jugo do poder patriarcal para que assim as mulheres possam emergir das cinzas da passividade em direção à (re)construção e (re)definição dos seus destinos (ADÃO, 2006, p. 204-206).

No romance **O sétimo juramento** (CHIZIANE, 1999d), também merece destaque a luta resistente de Vera, esposa de David, mulher persistente que obstinadamente tenta varrer os feitiços realizados por seu marido que, por ambição desmedida, envolve-se com a magia negra. A sua dedicação à família a faz, com a ajuda do filho Clemente, resgatar a antiga paz comprometida pela vertiginosa onda de feitiçaria desatada pelo inconseqüente marido.

Posto isso, convém nesse momento dizer que a escolha de Chiziane, por prestigiar com sua escrita o universo do feminino, moveu a minha decisão de transitar pelos seus romances de modo a ampliar a compreensão de um universo africano hibridizado que congrega uma multiplicidade de traços culturais: internos e externos, locais e globais. Dado

esse efeito pluralizador, que permite o encontro de diferentes mundividências culturais, já não é mais possível prender-se a nenhum tipo de purismo preciosista, seja teórico, histórico, cultural, religioso, identitário, entre outros. Daí o convite para navegarmos pelas profundidades oceânicas e labirínticas da produção literária de Chiziane desprovidos de quaisquer engessamentos ideológicos que limitem o alcance dessa saborosa investigação.

Ao nos apropriarmos do viés filosófico para uma compreensão dos romances de Chiziane que são construídos em solo africano, especificamente com as particularidades do espaço moçambicano, procuremos nos valer dos conceitos de *Logos* e *Sofia* e com eles construir uma "narrativa" reflexiva que os tomasse como significantes da tensa relação estabelecida entre o masculino e o feminino ao longo de vários momentos históricos: grego, medieval, moderno e contemporâneo. Ao construirmos esta narrativa, pretendemos mostrar que a coerência da lógica secular impõe-se soterrando as possibilidades criativas e latentes de *Sofia* por considerá-la insensata, intempestiva e passional. Daí o poder delegado ao viril *Logos*, produtor autorizado do conhecimento na ordem patriarcal. Diante dessa tradição falocêntrica que se exerce hegemonicamente e da necessidade de salientar os percalços de *Sofia*, procuraremos mostrar o quão significativo é seu desafio de restabelecer contato com o *Logos* e propiciar, por meio da perspectiva de gênero, uma possível conciliação entre o masculino e o feminino numa dimensão relacional e humana. Por isso, a relação entre o masculino e o feminino prescinde da dicotomização socialmente construída e validada pela ordem patriarcal logocêntrica, o que justifica a proposição do "abraço utópico" que figura no título deste trabalho. Em outras palavras, pretendemos desenvolver uma reflexão que questione fronteiras teóricas tradicionalmente operantes quando da discussão desses conceitos que ora apresento, de forma a produzir questionamentos que incorporem, em seu próprio processo de indagação, as tensões que constituem sua espinha dorsal. Para tanto, reservamo-nos o direito de fazer "pronunciamentos" filosóficos ancorados, sobretudo, por teóricos como Sennett (1997, 1999), Delumeau (1989), Bourdieu (2005), Foucault (1984, 1985, 1987, 1988), Bauman (1999, 2001, 2004, 2005), além de outros pensadores que nos permitirão aproximações entre as visões teóricas e as estratégias narrativas em que se exibem a leveza e a fluidez polissêmica do universo da literatura em África.

Com isso, permitimos-nos o mergulho no espaço da literatura africana acompanhados por Paulina Chiziane e por vários estudiosos que nos auxiliarão nessa audaciosa investida, visando confirmar, com a construção deste trabalho, a possibilidade de estabelecermos novos

ritmos de *Niketche*[2]. E esses, por sua vez, permitirão a desmistificação do lugar de subalternidade feminina radicado pelo patriarcalismo e um diálogo multicultural, além de um encontro amoroso entre o masculino e o feminino, representados de modo opositivo pela tradição logocêntrica como sendo *logos* versus *sofia*. Neste estudo, a pretensão é que ambos sejam conjugados num só verbo, como diz a própria Paulina Chiziane em sua obra prima: **Niketche: uma história de poligamia** (2004). Com isso talvez seja possível abordar a identidade e a alteridade numa perspectiva de gênero em que o humano se desenhe antropologicamente e não gino ou falocentricamente. Com efeito, pode-se dizer que na circularidade dessa surpreendente dança feita de hesitações e digressões, permanências e transformações, monólogos e diálogos, dramaticidade e tragicidade, metáforas e metonímias, críticas, ludismos e ironias, podemos saudar e comungar com a musicalidade dos cantores e cantadores africanos aquecidos pelos novos ritmos propostos por Chiziane. Nesse sentido, cada leitor, ao redor dessa grande "fogueira", é convocado a interagir hermeneuticamente com seu próprio espelho e, metaforicamente, à moda poligâmica, conjugar outras leituras e experiências para (re)pensar os conflitos apresentados no romance sem, contudo, indicar uma solução para que se consume seu encerramento definitivo. Dada a técnica do final semi-aberto, da história em construção e sempre em trânsito, prestigiada pela astuciosa autora em sua principal obra que nos provoca e nos lança no espaço instigante da alteridade, deparamo-nos com a necessidade de conjugação consciente e democrática de *logos* e *sofia*, que se torna, inequivocamente, um desafio antropológico.

1.1 Construção histórica e social dos corpos: percursos interculturais

A análise terá de início apoio na proposta de Sennett (1997, 1999), que discute, na sociedade ateniense, a subordinação da mulher ao homem justificada pela fisiologia e pelos graus de calor dos corpos. O teórico também discorre sobre a transposição hierárquica e intelectualista dos gregos pelo viés cristocêntrico que redimensiona os corpos numa visão renovada de alteridade, porém, pouco tolerada pelos desdobramentos do ideário cristão medieval que será moldado de forma misógina. Ainda estará presente, nessa discussão, a conseqüente substituição, no período moderno, da superioridade da alma pela do intelecto,

[2] "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 (...)". (CHIZIANE, 2004, p. 160).

pois o corpo assume-se como máquina em movimento em resposta às necessidades iminentes do processo industrialista. Mesmo ciente de que a perspectiva teórica de Sennett (1997, 1999) possa ser considerada relativamente linear e restritiva, dado seu caráter marcadamente definitivo e, por isso mesmo, por vezes um tanto hermético, caminharemos ao seu lado resguardando-nos dos perigos dos anacronismos e dos engessamentos provenientes dessa abordagem e linha discursivas. Mas como nosso propósito nesse primeiro capítulo resume-se apenas na construção de um quadro panorâmico dos percursos interculturais do corpo, sua ajuda será muito valiosa. Entretanto, não nos furtaremos da contribuição fundamental de outros autores que postulam interpretações mais férteis e profícuas fundadas em categorias históricas que se distanciam dos essencialismos dogmáticos e/ou naturalismos universalizantes. Receberá destaque, nos momentos seguintes, Foucault (1984, 1985, 1987, 1988), pois ao desvincular "sexo" (restrito às capacidades erógenas e às funções genitais do corpo humano) de "sexualidade" (conjunto variado e complexo de efeitos produzidos nos corpos humanos, assim como nos comportamentos e nas relações sociais, históricas e culturais, por disposição de uma sofisticada política ideológica), dissocia revolucionariamente esta das ciências físicas e biológicas, o que nos permite, a partir daí, tratar sexualidade como produto histórico ou produção cultural.

O recorte histórico que realizamos sobre o corpo não intensiona, neste trabalho, um aprofundamento epistemológico e metodológico mais acurado por considerarmos que outros autores[3] já o fizeram com muito fôlego e propriedade teórico-conceitual. O nosso interesse, contudo, consiste em, a partir de um olhar específico e qualificado, correlacionar aspectos da cultura africana traduzidos em obras de Paulina Chiziane com muitos dos padrões formadores e estigmatizadores do imaginário ocidental modelizante dos corpos. Esses, com efeito, foram submetidos a uma espécie de engessamento e apropriação que desvitaliza sua multidimensionalidade através de um discurso ideológico funcionalista que tenta aprisionar e engessar suas possibilidades polissêmicas tão bem retratadas nas personagens femininas de Paulina Chiziane. Essas personagens, por sua vez, nos permitem pensar em novas configurações e retratações do corpo em suas múltiplas feições e variáveis que deslizam de um espaço ao outro, desmanchando as raízes fixadas por modelos padronizados, além de tensionar a linearidade histórica.

[3] Para estudos que procuram enfatizar uma discussão mais vertical sobre o corpo, há uma vasta produção bibliográfica. Referencio alguns autores: PONTY (1990); LOPES (1974); SPINSANTI (1983); VAZ (1993) e WEIL; TOMPAKOW (1999); ASSMANN (1995).

Então, pressuposta a penetração intransigente e insidiosa da ideologia em todos os recônditos alargados pelos tempos contemporâneos, torna-se possível relacionar cultura ocidental falocêntrica e aspectos da cultura africana, ainda que se considerem seus contornos tradicionais garantidores de sua especificidade.

Por essa razão, ressaltaremos, de maneira cuidadosa, algumas diferenças fundamentais entre o mundo moderno ocidental e o ateniense para nos permitir, posteriormente, pensar nas relações possíveis com o universo africano, narrado por Paulina Chiziane em seus romances.

À guisa de formulação preliminar, pode-se dizer que os gregos articulavam as categorias eróticas de modo muito particular, isto é, para eles havia uma relação direta da sexualidade com as questões sociais e políticas e uma congruência entre gênero e identidade do cidadão. De modo que a assimetria erótica vigente, própria do falocentrismo grego, é estruturada por uma assimetria igualmente social e política. Nesse sentido, a dominação fálica (do feminino pelo masculino) concede direito à voz política e acesso ao espaço público apenas ao homem. Aos outros membros da comunidade, passivos e submissos, vetam-se quaisquer manifestações de caráter público, sendo a atividade fálica resguardada, conforme já foi anunciado, apenas aos cidadãos atenienses ativos. Já para os modernos ocidentais, a sexualidade exprime-se como esfera ideológica autônoma que se apropria intransigentemente do corpo e de suas funções categorizando-o de forma determinista e funcional. Daí o papel fundamental de Foucault (1984, 1985, 1988) ao analisar, na trilogia que constitui a **História da sexualidade**, os discursos das instituições e dos saberes da modernidade que consagram relações de forças e de poder, que se distribuem na forma de rede rizomática. Identificada essa matriz que circunscreve toda a estrutura social e considerada a violência do processo "civilizatório" sofrida pelo africano, é possível afirmar, segundo uma perspectiva foucaultiana, que o poder é uma relação de forças com outras forças, uma luta de titãns, de modo que até mesmo as resistências dos indivíduos se dão somente dentro dessa rede proliferante que o constitui. Contudo, diante desse impasse, Foucault analisa a importância e o benefício dos saberes que passam a ter uma função estratégica e fulcral na penetração da rede de dispositivos que constituem o poder.[4] Tendo como base essa abordagem foucaultiana, valemo-nos dos saberes construídos pelo viés histórico falocêntrico como categoria de análise para discutir as relações entre o masculino e o feminino numa visão ocidental e também na visão africana, narrada em romances de Paulina Chiziane. Além disso, buscamos entender as configurações do corpo pelo aporte teórico ocidental, inscritos não num modelo ou padrão

[4] Ver FOUCAULT (1979 e 1987).

fixo e estável, mas num processo de desmanchamento e desconstrução da rigidez da concepção de cada época. Isso nos permitirá colocar as várias concepções do corpo em diálogo com a cultura africana, traçada nos romances chizianos. Para tanto, indagaremos como o corpo africano, caracterizado particularmente pelas figuras femininas nas tramas narrativas da mesma autora, está configurado em lugares, funções e representações tensas e multifacetadas. A partir disso, vale reforçar que os fios da linhagem ocidental podem nos conduzir à compreensão dos corpos, na construção, especialmente, das personagens femininas de Chiziane que cartografam traços de uma proposta de alteridade ampliada: do corpo com ele mesmo quando se percebe múltiplo, do masculino com o feminino, dos imaginários da cultura ocidental e africana, entre outros. Assim, Chiziane nos apresenta uma história ruidosa e cheia de marcas e desmanches do corpo outrora amordaçado, pois ele se manifesta, contrariamente, como mosaico multifacetado capaz de fugir aos pretensos engessamentos reclamados pelo linearismo histórico e cultural do ocidente.

Em outras palavras e de modo sucinto, para esse empreendimento, colocaremos em perspectiva, nesse primeiro capítulo, as imagens do corpo construídas histórica e culturalmente tanto pelo padrão europeu quanto pelo africano, traduzido pelos romances de Paulina Chiziane. Municiados por essas imagens, pretendemos desembocar na constituição da multiplicidade dos corpos representada, na obra de Paulina Chiziane, principalmente pela poligamia que distende e desdobra em suas várias feições o corpo africano prismaticamente. A poligamia tradicional descaracteriza-se e torna-se uma prática desarranjada da tradição que serve aos interesses multimodulados dos tempos contemporâneos que modificaram e urbanizaram de forma vulgarizada o ritual. O antigo modelo tradicional e o contemporâneo de poligamia serão verificados em todos os romances da supracitada autora, conforme análise realizada ao longo deste trabalho.

Mesmo com todas as ressalvas feitas, consideramos sempre um risco caminhar nos trilhos de um itinerário histórico demarcado por transitar num espaço, por um lado bastante conhecido, mas, por outro, ainda forasteiro. Contudo, ao ser forjado pela necessidade calculada e não linear e hegemônica de se responder a inquietações levantadas a partir de leituras responsáveis por problemas que saltam a subjetividades específicas e conquistam um campo de discussões onde as fronteiras ainda não se mostram nítidas e nem mesmo satisfatórias, julgamos pertinente correr tal risco e lançarmos-nos nas labirínticas trilhas do universo literário de Chiziane. Esse universo (des)constrói as balizas supostamente independentes e diferenciadas de um mundo considerado hegemonicamente quando propõe histórias que rompem a fixidez da historicidade e que funcionam como cosmogonias de

mundos soterrados, reais e desejados de uma África que se apresenta impertinentemente ao mundo com suas feridas e chagas abertas, reclamando seu lugar e reconhecimento. Nesse sentido, se justifica a necessidade de traçarmos uma panorâmica dos percursos interculturais de construção dos corpos com o objetivo de demonstrarmos como eles tornam-se um *locus* configurador e legitimador de práticas e discursividades objetivas e, em última instância, subjetivas, capazes, portanto, de inscrever-se como mosaico cultural onde as diferenças derramam-se e encenam-se dialeticamente, apesar de serem dadas sócio-histórica e culturalmente como registros e padrões produzidos e sustentados pelo poder hegemônico como algo definitivo. Esse sobrevôo histórico nos propiciará, então, uma leitura e compreensão mais detida da encenação do corpo em obras de Paulina Chiziane, além de nos permitir confrontar com os desafios contidos nos discursos marginalizados e criticar as formas pelas quais se privilegiou e naturalizou a experiência patriarcal. A (re)construção do corpo, na perspectiva da autora, carrega em si a grande diversidade de corpos constitutivos do mosaico africano. Neste sentido, sua escrita faz-se arena onde as tensões se evidenciam, pois é corpo que distende na composição de numerosos universos: norte/sul, cidade/campo, rico/pobre, guerra/paz, tradição/modernidade, sobretudo, masculino/feminino. Com isso, pode-se afirmar que seu *corpus* literário intensifica complexidades e desenha uma nova cartografia de gênero resistente à dominação androcêntrica. É, fundamentalmente, corpo que se (re)constrói e se (re)descobre para definir a força do corpo feminino, silenciado e renegado pela história oficial, contada especialmente pela voz masculina, e estruturado pelo padrão patriarcal.

1.2 Corpo heráldico e autopoiético

A fisiologia grega distinguia os corpos pelos graus diferenciados de calor e umidade. Nesse sentido, um corpo quente e seco era considerado mais forte, reativo e ágil que um corpo frio e úmido, classificado pela ciência aristotélica como algo inerte. A autoridade dessa longa tradição sustentou a explicação das diferenças entre homens e mulheres fundada numa complexa estruturação que articula indissoluvelmente o social, o político e o erótico. Assim, o comportamento erótico adquire relevância social e política de modo a permitir o posicionamento e a designação dos atores sociais na hierarquia falocêntrica da sociedade ateniense.

Os gregos serviram-se, com efeito, da ciência do calor corporal para construir sua concepção estética do corpo, ditando, a partir daí, regras de dominação e subordinação para o corpo não só do macho e da fêmea como para o corpo da *pólis*. Essa prática justifica direitos desiguais e, na fronteira entre os sexos, reflete a desigualdade entre homens e mulheres, sendo estas consideradas versões mais frias dos homens. Daí a idéia de que as respostas advindas do corpo frio, por absorver menos calor, são mais débeis e morosas. Essa classificação hierarquizada dos corpos será responsável pela formação de uma escala ascendente de valores, isto é, homens serão considerados superiores às mulheres por serem mais dignos e perfeitos que as segundas, mesmo sendo originariamente da mesma matéria.

Para os gregos antigos, fisiológica e psicologicamente, a mulher caracterizava-se pela umidade e pela frieza. A defesa desse argumento transcendeu o dado físico e consagrou-se como uma representação cultural e retórica do campo discursivo masculino sobre o universo feminino, que se circunscrevia a um rigoroso conjunto de leis, regimentos, instituições, padrões e crenças que submetiam, regulavam e dominavam as mulheres. Nesse sentido, a umidade inata tornava a mulher mais sujeita aos assaltos emocionais sobre o corpo e, consequentemente, sobre a mente, o que a suscetibilizava aos impulsos indômitos de uma natureza selvagem e descontrolada.

Por outro lado, dado o seu caráter seco e quente, o homem era capaz de subjugar e dominar racionalmente seus desejos e instintos, vencendo, com isso, as deficiências próprias e naturais do feminino, que precisava ser controlado e contido por outrem. Daí a constatação de que o masculino caracterizava-se pelo autocontrole e pela pureza, em oposição ao feminino, que se identificava por sua incapacidade congênita, à necessidade de obediência; ao estado líquido que carece de forma; à condição impura que precisa ser purificada visando à contenção do *Eros* selvagem e intempestivo próprio do feminino.

Desse modo, para governar a selvageria do *Eros* feminino e as transgressões dele decorrentes, os gregos apostavam no matrimônio, pois com essa instituição o poder masculino criaria parâmetros morais capazes de dissolver o caos que a natureza feminina apresentava. Assim, a vida erótica feminina é identificada à promiscuidade, já que a iniciação e a atividade sexual permanentes deteriorariam gradativamente a mulher, dada a sua natural voracidade sexual desregulada. Por isso, a mulher deixa de ser objeto sexual desejável e torna-se ameaça moral para a sociedade grega, uma vez que tende à licenciosidade e à bestialização, práticas avessas à instituição civil do matrimônio monogâmico e à vida familiar desejável socialmente. Nesse sentido, tanto o matrimônio quanto o sexo procriativo tornam-se uma estratégia e um veículo de proteção e resguardo da mulher, no qual ela se completa e se realiza como ser

humano. Somente assim, na sociedade ateniense, a mulher é arrebatada do descontrole e da irresponsabilidade de seu *Eros* selvagem. Com efeito, seguindo esses mandamentos, ela vence e reprime seu ímpeto sexual, além de domesticar sua índole e submeter-se à égide e tutela do pai e do marido. Reversamente a essa desvalorização que recai sobre o erotismo feminino, ao homem é permitido o aprimoramento e expansão de sua prática erótica. Ele pode romper, inclusive, com os limites do matrimônio e do privado (*ôikos*), definindo, daí, sua condição política de cidadão ativo e seu erotismo na esfera sociopolítica (BARBO, 2008).

Outro importante elemento que merece destaque na cultura ateniense é a nudez. Aclamada entre os gregos, principalmente pelo seu significado simbólico de livre exposição na Cidade de matriz democrática, era objeto de admiração e satisfação para seus cidadãos. O corpo despido confirmava aos atenienses um estatuto de dignidade e de cidadania na mesma equivalência da liberdade de pensamento. Era visto como uma criação civilizada, uma obra de arte esculpida pelos ginásios. As mulheres, por outro lado, seguindo os trilhos culturais, não se mostravam nuas na cidade; ao contrário, permaneciam confinadas na penumbra do interior das moradias, recolhidas pelo recato que seu lugar social exigia. Criam-se, desse modo, culturas hierarquizadas que demarcam espaços diferentes e desiguais: o espaço doméstico – de dentro (*ôikos*) –, reservado às mulheres e às boas esposas, que não excediam as fronteiras de sua clausura nem seu papel de legítimas genitoras, e o espaço de fora (*pólis*), destinado aos homens.

O valor atribuído aos corpos despidos e a altivez daí decorrentes relacionava-se ao calor corporal e, na concepção dos atenienses,

> antecedia ao próprio nascimento, determinando que fetos bem aquecidos no útero, desde o início da gravidez, deveriam tornar-se machos. De fetos carentes de aquecimento nasceriam fêmeas. A falta de calor uterino produzia uma criatura ‘mais frágil, líquida, fria ao toque, ou seja, menos encorpada que os homens’ (...) Precariamente aquecidos, fetos masculinos tornam-se homens afeminados; fetos femininos excessivamente aquecidos dão origem a mulheres masculinizadas (SENNETT, 1997, p. 38-39).

Nesse sentido, a base do entendimento sobre a anatomia dos homens e mulheres constituía-se para os gregos em dois pólos constitutivos de um *continuum* corporal, supondo que os mesmos órgãos fossem reversíveis em genitália masculina e feminina, provenientes da mesma matéria.

O propósito do adestramento dos corpos juvenis nos ginásios atenienses transcendia a finalidade da força bruta, já que se desenvolvia, fundamentalmente, um sentimento coletivo

de pertencimento à cidade. Ensinava-se como usar o corpo de forma que ele pudesse desejar e ser desejado com honradez, considerando que a sexualidade era um aspecto básico e positivo da cidadania grega. Nas palavras de Barbo,

> na Atenas Clássica, as categorias eróticas (ativo e passivo) são articuladas pelas relações de poder e não podem ser entendidas sem referência a essas relações. Desse modo, podemos pensar as categorias ativo e passivo para os atenienses clássicos, não apenas enquanto categorias eróticas, mas enquanto categorias socioeróticas, pois elas exprimem uma posição erótica e uma posição na hierarquia sociopolítica (2008, p. 82).

Ao longo da vida e à medida que desfrutasse da maturidade, ao homem grego era permitido, concomitantemente, ser amado por homens de diferentes faixas etárias. Entretanto, argumenta Barbo,

> um garoto, numa relação do tipo erastés/erómenos, é considerado como essencialmente destituído de falo, já que esse falo não tem importância e não conta para a sua relação erótica com o erastés. Nessa relação, o parceiro cujo prazer é promovido é considerado ativo, enquanto o parceiro que põe seu corpo ao serviço do prazer do outro é considerado passivo, isto é, penetrado (2008, p. 110).

E para complementar esse argumento concedo novamente as palavras a Barbo (2008):

> O prazer na passividade erótica era representado como uma atitude degradante para o cidadão ateniense do sexo masculino justamente porque esse prazer era diretamente identificado com a subordinação sociopolítica. Isso significava que qualquer cidadão do sexo masculino que manifestasse desejo pela passividade erótica ou, se submetido a ela, manifestasse prazer, abria mão de sua masculinidade aos olhos da comunidade e estava, por isso mesmo, desonrado e considerado automaticamente incapaz de participar de decisões públicas. Como atributo naturalmente feminino, a passividade erótica é representada como condição dos dominados (p. 111).

Dessa maneira, para os gregos, apoiados na fisiologia corporal, havia uma distinção clara entre afeminação e homossexualidade. Consoante eles, os corpos masculinos, considerados frágeis, desejavam ser submetidos passiva e receptivamente na posição curvada, no intercurso sexual, por outros homens mais fortes (SENNETT, 1997, p. 42). Nesse caso, a retitude do macho contrastava com a passividade desonrosa daqueles que se submetiam à penetração anal. Até a posição ocupada no exercício da sexualidade era carregada de *status* social. Cabia apenas à mulher, nas relações heterossexuais, inclinar-se, indicando submissão e subordinação na cópula. O homem, por sua vez, “não devia nunca se comportar como uma mulher, subtraindo-se a sua masculinidade. Igualar-se à mulher no comportamento

corresponderia a abrir mão das prerrogativas atribuídas aos homens nessa cultura" (BARBO, 2008, p. 96).

Sexo entre homens ocorria somente com ambos os parceiros de pé, e essa prática fugia a interditos moralistas, realizando-se por meio de "massagens mútuas do pênis com as coxas" (SENNETT, 1997, p. 43), sendo proibido apenas a penetração. A fricção dos corpos realizada por ambos visava à elevação da temperatura dos corpos dos amantes e, mais do que a ejaculação, justificava a experiência sexual de ambos os machos.

Como já foi dito, para os gregos antigos, a posição do corpo expressava *status* social e, por isso, caminhar com firmeza, numa postura ereta, expressava virilidade. Daí a representatividade da dominação falocêntrica que se constitui em torno do falo (ereto) como símbolo do poder sociopolítico masculino que submete a mulher a uma desvalorização política, social e erótica, além de ser considerada naturalmente inferior.

Para Sennett (1997), de acordo com Platão, expressões como *palavras quentes*, *calor dos debates* e *discursos inflamados* deveriam ser tomadas ao pé da letra, pois aumentavam a temperatura do corpo indicando que a retórica consistia na técnica de produzir calor verbal.

> A cultura dos cidadãos de Atenas era um hino tonitruante ao ideal de poiesis, arte criativa que deriva de poien e que significa 'fazer', concebendo a cidade como obra de arte, resultante de um ato criativo racional, ao mesmo tempo científico e político (SENNETT, 1997, p. 78).

Nesse sentido, dada a concepção ética, política e *poiética* do homem que constrói sua vida em comum na *pólis*, e somente nela é capaz de realizar-se como ser racional – definido pela primazia do *Logos* e coroado pelo exercício sistemático e criativo da razão –, é compreensível a necessidade dos gregos de exibição do corpo heráldico, que deixa à mostra sua nudez corporal como uma criação civilizada resultante de um treinamento do corpo masculino análogo ao trabalho minucioso de uma obra de arte que vai tomando forma até chegar a sua apoteose. Essa escultura corpórea toma o amor entre os corpos masculinos como um signo cívico capaz de realizar essencialmente a sexualidade, aspecto positivo de cidadania masculina. Aquecido, o corpo exibe suas potencialidades (paixão e desejo – monitorados pelo ato criativo racional) e sua voz, transformando o espaço vazio, "antes devotado ao drama em um lugar que pudesse servir aos propósitos políticos de auto-poiesis" –, uma "autocriação política em constante mutação" (SENNETT, 1997, p. 78) e ampliando a virtude pública reguladora da natureza masculina.

1.3 Corpo compassivo e submisso

Com o advento do cristianismo uma nova relação com o corpo surgirá. Diferentemente das concepções gregas,[5] o corpo se revestirá de dor e terá um novo valor espiritual. Ao cristão caberá libertar-se de toda e qualquer estimulação física, considerada ocasião de pecado. Desse modo, seu dever consiste em transcender todos os apelos corpóreos, tornando-se indiferente às demandas do corpo, para somente então aproximar-se de Deus, livre das ataduras corporais.

As renúncias corporais esvaziam as sensações e transcendem, na medida do possível, os desejos que endossam os fundamentos básicos do cristianismo: a igualdade entre os seres humanos e a aliança ética com os corpos vulneráveis, isto é, com os pobres e oprimidos.

Os corpos ganham à vista desse Deus benevolente estatuto de igualdade, evento inédito inaugurado pelo medievalismo, que herdara dos gregos uma concepção hierarquizada dos mesmos. Os corpos, nesse sentido, não poderiam ser classificados nem como superiores nem como inferiores, não havendo, com isso, distinção entre homem e mulher.

Jesus Cristo, filho de Deus, é visto como corpo alheio, situado além da compreensão humana por conjugar duas faces: uma humana e outra divina. Apesar de ter padecido na cruz por compaixão de seus semelhantes, não foi vítima de sensações corporais por sua própria condição divina, que lhe permitia transcender aos apelos e fraquezas da carne. Foi graças a essa concepção de corpo alheio e revolucionário de Cristo que seus crédulos seguidores puderam libertar-se da prisão da imanência, das aparências fundamentadas no sexo, na riqueza, enfim, na vida material.

Seguindo os rastros desse modelo crístico, consoante Sennett, na alta Idade Média,

> ‘o corpo alheio de Cristo’ transformou-se numa fonte de sofrimentos ao alcance da compreensão das pessoas comuns, que com ele se identificavam. Desde que a dor divina se uniu às aflições humanas, movimentos baseados na ‘Imitação de Cristo’ renovaram a experiência da piedade pelo próximo: assumia-se a angústia do outro como um infortúnio pessoal (SENNETT, 1997, p. 139).

Além de romper com os grilhões da imanência, o cristianismo faz uma aliança ética com os corpos desamparados e oprimidos. Daí a necessidade de despir-se do velho homem,

[5] A filosofia medieval, embora tributária do legado grego clássico, constituir-se-á como uma cosmovisão teocêntrica. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 399-663).

marcado pelos vícios da carne, e amparar-se no Novo e Único capaz de conceder plenamente a vida, renovada pela graça e misericórdia divinas. Pois é sabido que,

> mais do que o Cristo Rei, as pessoas identificavam o Cristo sofrido, o Cristo da paixão. A imitação de Cristo nada mais era do que essa correspondência passional com o Seu corpo sofrido, cujas tristezas pareciam reproduzir-se nas aflições dos corpos humanos (SENNETT, 1997, p. 141).

Apoiados nesse veio, podemos dizer que, na era medieval, a imitação de Cristo permitiu às pessoas o desenvolvimento de uma maior consciência corporal, além de uma clara inscrição das marcas da alteridade, o que proporcionou não só a identificação com o sofrimento do outro , como também a possibilidade de assumir sofrimentos alheios.

Validado pela perspectiva cristocêntrica, o corpo assume um novo estatuto: transpõe a proposta hierárquica e intelectualista dos gregos e assume uma dimensão renovada de alteridade. Homem e mulher, com o sacramento do matrimônio, tornam-se, portanto, uma só carne, como registram os evangelistas Mateus (19: 1-9) e Marcos (10: 1-9). Entretanto, o revolucionário princípio de igualdade preconizado pelo ideário cristão medieval, e confirmado nos Evangelhos, não foi suportado e, por isso, delegado a uma vida pós-terrena, pois a longa tradição patriarcal judaica e greco-romana, de certo, rejeitaria a convivência passiva e democrática com a nascente concepção de alteridade mediada pelo visionário princípio da igualdade crística. Daí, a presença marcante de São Paulo, na origem das ambigüidades do cristianismo, no que concerne ao problema da subordinação do feminino pelo masculino e da cultura antifeminista. É o que se confirma, concomitantemente, nas seguintes passagens das cartas aos Coríntios 11: 9 e 14: 34-5,

> Não foi o homem, evidentemente, que foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.
>
> Que as mulheres se calem nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra; que se mantenham na submissão como a própria lei o diz.

Segundo Delumeau (1989) a relação entre homem e mulher sempre foi contraditória, oscilando entre extremidades, da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. Esses sentimentos opostos são expressos alternadamente, ora um, ora outro, embora haja uma tendência “estratégica” de silenciamento da voz feminina expressa pela alegorização da mulher, cujas representações idealizadas se multiplicam. Assim, traduzida pelo cânone

masculino, a voz feminina pode ressoar poética e romanticamente, como confirma o mesmo autor:

> Da idade da pedra, que nos deixou muito mais representações femininas do que masculinas, até a época romântica, a mulher foi, de uma certa maneira, exaltada. De início deusa da fecundidade, 'mãe de seios fiéis', e imagem da natureza inesgotável, torna-se com Atena a divina sabedoria, com a Virgem Maria o canal de toda graça e o sorriso da bondade suprema. Inspirando os poetas, de Dante a Lamartine, 'o eterno feminino', escrevia Goethe, 'nos arrebata para o alto (DELUMEAU, 1989, p. 310).

Percebe-se que, com essa imagem forjada do feminino pelo processo civilizatório ocidental, as contradições que envolvem a mulher atravessarão os confins do mundo, de norte a sul. De um lado, exalta-se a mulher como uma imagem ou alegoria, mantendo seu poder nos limites observáveis e controláveis do universo simbólico, por outro, submete-se-a à cultura de subserviência e passividade de um lugar subalterno e supostamente vazio de poder.

Observa-se, por via de regra, uma aparente contradição: por um lado há uma grande veneração do homem pela mulher, por outro, um medo aterrador que o expõe a uma forte hostilidade característica de sociedades de estruturas patriarcais misóginas. A mulher dá a vida, mas ao mesmo tempo anuncia a morte. Delumeau (1989) afirma que "a terra mãe é o ventre nutridor, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. É cálice de vida e de morte" (p. 312). Ela, por sua vez, cria e destrói concomitantemente. É mistério insondável, obscuridade. Como esposa ou amante é perigosa, encarcera o homem com seus ardis sedutores. Cabe ao homem nunca abandonar-se à mulher, como bem fez Ulisses, que se amarrou ao mastro de seu navio e encheu seus ouvidos de cera para não sucumbir ao canto embriagador das sereias que conduziam ao sorvedouro da morte. É preciso resistir aos apelos e fascínios da bela feiticeira Circe, fugir dos desígnios das Moiras, deusas gregas impiedosas que cortavam o fio da vida e das maldições de Pandora, além de esconjurar as assustadoras e vingativas Erínias, para salvaguardar a própria identidade, pois a mulher, em todos esses casos citados, é vista como fatal infortúnio à vida e, principalmente, ao homem. Por isso sobre a mulher recai a designação de

> mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher (DELUMEAU, 1989, p. 314).

Pode-se perceber daí que o horror misógino alimentado pelo imaginário cultural, um dos grandes responsáveis pelo sistema de dominação e opressão que pesa sobre o universo feminino, não foi invenção dos cristãos, eles apenas endossaram essa tradição. Muito embora se torne evidente que logo cedo tenha sido integrado e explorado pelo cristianismo que contrariou a revolucionária proposta crística do princípio de igualdade entre todos os corpos, fossem eles feios ou belos, pobres ou ricos, femininos ou masculinos, plebeus ou nobres.

Delumeau (1989) retoma o apóstolo Paulo, arauto da assimetria não só dos corpos masculinos e femininos, mas, fundamentalmente, do estatuto de desigualdade entre homem e mulher, para anunciar:

> Que as mulheres sejam submissas a seu marido como ao Senhor; com efeito, o marido é chefe de sua mulher, como Cristo é chefe da Igreja, ele, o Salvador do corpo. Ora, a Igreja se submete a Cristo; as mulheres devem portanto, e da mesma maneira, submeter-se, em tudo, a seus maridos (Ef 5: 22-4).

Essa passagem bíblica sacramenta uma cultura antifeminista, contrária à proposta cristã de igual dignidade entre homens e mulheres, o que justificará a exclusão da mulher do ministério presbiteral-episcopal. Além disso, a Igreja apregoará incansavelmente a virgindade e a castidade feminina, já que considera a sexualidade desregulada e instintiva um pecado por excelência e a mulher (na representação de Eva) responsável pela perdição do homem. De acordo com Barbo,

> Na literatura grega, o ato sexual que engendra ou almeja engendrar prole é chamado de trabalho (*pónos*), enquanto todas as outras variedades de atividade erótica são chamadas de diversão (*paidiá*). Por meio do *pónos* sexual, o marido grego domestica sua esposa selvagem exatamente como ele faz com sua terra e com as bestas que nela se encontram, as quais, de outra forma, permaneceriam selvagens e improdutivas. Se o trabalho erótico produz prole, a diversão erótica produz prazer. A diversão erótica polui as mulheres, enquanto o trabalho erótico não polui e, pelo contrário, recupera-a da poluição (2008, p. 94).

Essa cultura misógina aponta para um sério problema: como conciliar o antifeminismo com o ensinamento evangélico sobre a igual dignidade do homem e da mulher? A propósito

disso, Santo Agostinho,[6] bispo da cidade de Hipona, situada ao norte da África, faz a seguinte declaração, citada por Delumeau:

> No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa (1989, p. 317).

Santo Tomás de Aquino,[7] frade dominicano, segue o mesmo rastro da tradição de índole patriarcal, pois afirma categoricamente que a mulher foi criada de modo mais imperfeito que o homem, assim como a sua alma. Daí a justificativa de que ela deve obedecer-lhe porque nele – homem – abundam discernimento e razão, ficando a mulher restrita ao submundo da razão. Além desses argumentos teológicos ele acrescenta, endossando a tradição aristotélica, que "só o homem desempenha um papel positivo na geração, sendo a mulher apenas receptáculo. Não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino. A mulher é um macho deficiente" (*apud* DELUMEAU, 1989, p. 317).

Tendo como base essas concepções medievais e dada a aclamada e supostamente justificada debilidade e inferioridade feminina pelos teóricos desse período, resta à mulher a tutela masculina, pois sua liberdade e cidadania ficam completamente comprometidas em face da pujança da perfeição racional do homem. Nessa medida, pode-se afirmar, fazendo eco às palavras de Delumeau, que foi o medo da mulher que ditou "esses anátemas periodicamente lançados contra os atrativos falaciosos e demoníacos da cúmplice preferida de Satã" (1989, p. 318). Tal hostilidade à mulher será responsável pelo antifeminismo virulento, que não só estereotipará negativamente o feminino como o tornará impiedosamente diabólico. A autoridade eclesiástica, então, procederá à difusão do medo (pânico) da mulher e do dogma de sua fundamental inferioridade. Eis o paradoxo! E o princípio de igualdade tão aclamado pelo medievalismo? Caberia apenas a uma vida pós-terrena e seria unicamente um princípio

---

[6] Aurélio Agostinho nasceu em 354 em Tagasta, cidade da Numídia, na África. Em 395 foi consagrado bispo, tornando-se bispo efetivo no ano seguinte. Na cidade de Hipona empreendeu sucessivas batalhas contra espíritos sublevadores e hereges pertinazes. Tendo ainda, nessa mesma cidade, escrito seus principais livros. Dessa localidade, ao norte da África, com seu investimento que inaugura o filosofar na fé, ou seja, o pensamento bíblico-teológico determinou uma significativa mudança na história da igreja e do pensamento Ocidental. A sua filosofia teológica foi elaborada com base em uma aproximação do neoplatonismo de Plotino e Porfírio com os ensinamentos de São Paulo e do evangelho de São João Batista. Morreu em 430, quando vândalos sitiavam a cidade. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 424-459).

[7] Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221 e morreu aos cinqüenta e três anos, em 7 de março de 1274, no mosteiro cirterciense de Fossanova. Foi um grande expoente entre os escolásticos e um verdadeiro gênio metafísico. Elaborou um sistema de saber torneado pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana. (DELUMEAU, 1989, p. 552-573).

visionário capaz de prenunciar a proposta liberal burguesa da modernidade? Contrariado esse primeiro princípio restaria, então, pelo menos, o segundo, que faz uma opção ética pelos corpos vulneráveis? Ao ocupar um lugar de múltiplas desvantagens em relação ao homem e ser rebaixada à condição marginal de inferioridade, a mulher deveria ter sido acolhida pela igreja assim como o foram os desvalidos por Cristo. Todavia, a igreja estabelece um limite entre Eva (mulher que introduz o pecado no mundo e incorpora a imagem da tentação e sedução) e Maria (rainha do céu e mãe de Jesus Cristo) para que a mulher possa transitar. Fora dessa fronteira o feminino torna-se uma ameaça, daí sua anulação peremptória e indiscutível.

Apesar da obstinação pela imitação integral de Cristo, o corpo cristão caracterizar-se-á como corpo errante, que amarga o exílio do Paraíso celestial tão desejado. Entretanto, havia a promessa de Deus, mesmo depois da queda do paraíso, de um entrosamento possível entre todos os irmãos, dos corpos desvalidos aos pares, mesmo que seu contexto fosse de aridez religiosa. Afinal de contas, para o exercício da prática cristã nada melhor que incorporar o papel de corpo resgatado, caridoso com os corpos vulneráveis e necessitados, obediente ao seu credo cristão católico, fazendo jus, com isso, à benevolência de Deus, que mandou seu único filho para a salvação da humanidade.

Todavia, com as mudanças anunciadas pelo desabrochar de uma nova era, que concebe o corpo em infindável processo de mudança e mobilidade, dado as novas necessidades do processo técnico-científico, a milenar tradição cristã é posta em risco. Dessa maneira, o corpo pode perder suas antigas conexões com outros corpos e lugares através dos quais se move e se engendra tanto pela identificação positiva (modelo cristão de obediência, castidade e pobreza) quanto pela negativa (corpos seculares em desarmonia com os mandamentos doutrinários).

1.3.1 Alegorização da mulher

É importante deixar claro que a alegorização da mulher transpõe as fronteiras do corpo feminino, demarcadas pelo medievalismo – de santidade a pecadora. Na literatura, espaço por excelência de distensão ou fluidez dos corpos, a alegoria mostra-se presente. É o que se observa no poema “Negra”, de Noémia de Sousa (1988), no qual o corpo feminino assume

contornos amplos de espaços representados, atingindo dimensões ideológicas de pertencimento.

> Gentes estranhas com seus olhos cheios
> doutros mundos
> quiseram cantar teus cantos
> para elas só de mistérios profundos,
> de delírios e feitiçarias...
> Teus encantos profundos de África
>
> Mas não puderam.
> Em seus formais e rendilhados cantos,
> ausentes de emoção e sinceridade,
> quedas-te longínqua, inatingível,
> virgem de contactos mais fundos.
> E te mascararam de esfinge de ébano,
> amante sensual,
> jarra etrusca, exotismo tropical,
> demência, atração, crueldade,
> animalidade, magia...
> e não sabemos quantas outras palavras
> vistosas e vazias.
>
> Em seus formais cantos rendilhados
> foste tudo, negra...
> menos tu.
>
> E ainda bem.
> Ainda bem que nos deixaram a nós,
> do mesmo sangue, mesmos nervos, carne,
> alma,
> sofrimento,
> a glória única e sentida de te cantar
> com emoção verdadeira e radical,
> a glória comovida de te cantar, toda
> amassada,
> moldada, vazada nesta sílaba imensa e
> luminosa: MÃE
> (SOUSA, 1988, p. 79)

Observa-se nesse poema de Noémia de Sousa como a mulher faz-se presença numa perspectiva alegórica, tornando-se força inquietante e metafórica a evocar a figura da mulher-Mãe que incorpora o sonho utópico de libertação e preenche, de forma obstinada, os espaços do desejo individual que *mascaram de esfinge de ébano* o corpo que poderia exprimir-se como amante sensual. Quaisquer *outras palavras vistosas e vazias* extrapolam o que o corpo-nação pode efetivamente ser, pois, afinal, podes ser *tudo, negra..., menos tu*. Tudo isso se faz em nome das questões coletivas, como culturalmente é próprio da figura materna, que é conclamada a despojar-se de si para dar vida a outrem. Visto desse modo, a figura poética da mulher torna-se força vital, fôlego coletivo já que "o sujeito se pluraliza no processo metonímico de significar uma 'comunidade imaginada', identificada com os filhos daquela

MÃE invocada – e evocada" (MATA, 2006, p. 428). Nesse sentido, o corpo feminino é percebido como um corpo dadivoso, projetado numa atmosfera de abnegação, devotamento e sacrifício. Tal esforço é enobrecedor, uma vez que o destino pátrio, bem como os interesses e valores coletivos ganham proeminência, restando ao que é individual a subordinação. Nessa concepção, o ventre feminino é considerado um espaço sagrado que transpõe os domínios deliberativos da mulher e ganha o controle e a vigilância nacional. Prenhe dos ideais de construção e libertação da nação, o ventre feminino é descolado (e deslocado) da vontade subjetiva da mulher, pois, à revelia de seu desejo, seu corpo revelar-se-á como um canal exclusivo de doação onde serão projetados valores e esperanças patrióticas que interditam radicalmente o florescimento da intimidade ou da individualidade femininas. Seguindo essa medida, aquela mulher que não for capaz de se doar para a nação, por meio da maternidade, será estigmatizada pela esterilidade e pela incapacidade produtiva. Não é por acaso que em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) as mulheres de Tony, ao se referirem a Eva, mulher aparentemente perfeita, exultam em uníssono: "Estéril? Ah coitada! – suspiramos todas e ficamos um instante em silêncio" (p. 136). Isso porque, para a cultura africana, a esterilidade é terrivelmente trágica, principalmente para a mulher que passa a ser considerada árvore seca e, portanto, incapaz de produzir frutos para a nação e constituir família e descendência. Nesse caso, a mulher perde sua dignificação, já que não corrobora com a imagem alegorizada de mulher-Mãe-Nação. Por isso, apiedadas pela desgraça de Eva, as mulheres de Tony não deixaram de comentar:

> Mulher estéril é um ser condenado à solidão, à amargura (...) A mulher estéril sente dentro de si um ser sem vida, condenada a desaparecer sem assentar na terra as raízes da existência. Uma criatura existindo sem existir. Deformada sem o ser. Uma mulher expulsa daqui e dali, eternamente à busca de um poiso, numa sociedade onde só é considerada mulher aquela que pode parir. E quem a faz sentir-se assim? A sociedade, os homens, as próprias mulheres, especialmente as sogras que determinam o número de filhos que devem nascer dentro de um lar (CHIZIANE, 2004, p. 136-137).

Esse estigma pode, simbolicamente, conduzi-la à morte,[8] pois a parte de seu corpo que é apropriada pelos ideais libertadores interdita o outro: o guerreiro e o sonho de uma

[8] Brasão (1999) empreende nessa obra um estudo acurado sobre o papel social do corpo feminino nas décadas iniciais do Estado Novo. Contempla, nessa investigação, o momento da instituição da ditadura Salazarista em Portugal (1926) até o ano de 1956. E, para tanto, reflete cuidadosamente sobre as representações sociais do corpo produzidas pelo discurso religioso católico (*construção do corpo santo*), pelas escolas, principalmente pelo espaço de socialização da Mocidade Portuguesa Feminina (*construção do corpo materno, ginasticado e civilizado*) e, finalmente, pela ciência que valida a necessidade da profilaxia e de saúde pública (*construção do corpo são*).

sociedade livre e independente, conquistada pela força heróica de um combatente patriótico.

Nessa perspectiva, o corpo feminino modela-se socialmente de maneira ideal restringindo, com isso, suas variadas possibilidades, pois sua via exclusiva é a inevitável maternação. Consoante Brasão (1999),

> A insistência no dom da maternidade reforça o condicionamento biológico a que está sujeito o sexo feminino. Todas as aprendizagens e elementos de formação escolar desembocam no desempenho do papel maternal. O 'dar à luz' é entendido como objecto de realização final do papel feminino. Mas o essencial é que este é o lado que se esconde quando se apela à figura primordial da 'mãe'. Sobre ele, o momento consagrado da concepção, nada é dito, apenas percebido. O acto procriativo é sempre representado na acepção de um espaço sagrado, um espaço interdito ao olhar e ao conhecimento. O discurso dirige-se-lhe, mas não nomeia a função reprodutiva. O corpo feminino, no apelo à maternidade que lhe é feito, deve preparar todas as mutações vividas na sua realidade corporal para realizar as expectativas de devir num outro corpo, isto é, de carregar outro em si, quer durante a gestação, quer ao longo de todo o processo de educação, em que a mãe é quem está mais próxima do seu filho para dele cuidar (...) Nomeadamente, esse ideal emerge ao colocar num plano fortemente marginal a figura da mulher solteira, que não procria, nem cria, nem educa. A mulher solteira é uma 'mulher seca': a sua terra não é fértil. Nada a liga à procura de uma nova identidade nacional. A mulher seca não pode identificar-se com a Nação por estar incapacitada de gerar os seus frutos. Ela representa a imagem da flor murcha (p. 71-72).

Essa cosmovisão é compartilhada pelas literaturas africanas de feição revolucionária e/ou de combate, conhecidas pelo seu engajamento e comprometimento com um projeto de identidade nacional e cultural. Com esse caráter, ocorre uma apropriação da perspectiva de denúncia, assumindo-se uma missão política capaz de fotografar as mazelas sociais e alimentar a utopia de um mundo mais humano marcado pela consciência de nacionalidade. Em África, tenta-se, nesse momento, desconstruir uma ordem marcada tanto pelo colonizador quanto por algumas das funções localizadas no universo tradicional, o que traduz os antagonismos e os deslizamentos do Projeto de Nação, que se beneficia das referências que não quer abrir mão, seja de um modelo, seja de outro, como foi referido. Com isso, erigi-se um universo e uma identidade africana capaz de envolver e aconchegar seu povo no calor do útero e dos seios fartos da generosa imagem de mãe consagrada no espaço da sacralidade. É, portanto, essa imagem alegorizada de mulher que será exaltada pela literatura de combate, por viabilizar a possibilidade de gestação de uma sociedade melhor, pois é ela quem traz em seu ventre a força belicosa e a esperança de tempos independentes, como é ilustrado pelo artista plástico Antônio Domingues, que apresenta uma mulher grávida de um herói guerreiro que já traz empunhada uma arma em riste, pronta para o combate.

FIGURA 02 – Na Noite Grávida de Punhais
Fonte: Desenho de Antônio Domingues. Ilustração retirada da capa do livro de ANDRADE, 1975.

Essa concepção de corpo-alegoria é endossada por Fonseca (2004),[9] quando analisa as representações de mulher em poemas africanos de autoria feminina, produzidos no pré-independência. Ela chama atenção para a representatividade do corpo que se silencia em seus desejos para tornar-se expressão simbólica de uma voz coletiva que luta por uma causa soberana. Daí a apropriação de imagens femininas como força metabólica e sagrada onde se constitui a permanência e o diálogo com os poderes ancestrais que vivificam as várias facetas da prodigiosa África. Ao referendar a simbologia da Terra-mãe-África, o corpo feminino alegorizado é ressignificado como espaço acolhedor e protetor de uma mãe terna e pródiga. Consoante Nazareth Fonseca, "esculpida por significantes que elaboram uma dimensão épica da figura feminina, vista como um corpo fecundante ou como imagem de um futuro de liberdade, a representação da mulher insiste na fertilidade e cola o feminino às funções delegadas pela tradição" (p. 287). Nessa dimensão idealizada – *húmus vivificante do corpo da mulher-mãe, da esposa, da irmã ou abnegada companheira* – ouve-se a voz silenciada da mulher, que somente nessas circunstâncias é aceita pelo *cânone predominantemente masculino e masculinizado* como protagonista da construção da sonhada liberdade. Nesse sentido, como destaca a mesma autora, surge uma "escrita literária que focaliza a mulher africana num exercício praticado por mulheres que, de alguma forma, transgrediram a tradição" (p. 288), que a considera no espaço alegórico, já que "o corpo celebrado, ao expor os significantes da fertilidade, deixa em sombra outros traços do feminino, particularmente os que se referem à sua expressão mais íntima" (p. 287).

As afirmações de Fonseca (2004), de certa forma, aproximam-se do que diz Inês Paulo Brasão (1999), embora esta pesquisadora esteja refletindo sobre a visão disciplinadora do Estado Novo português sobre a mulher:

> A mulher está "presa" à Nação: fornece-a com os seus corpos e com os corpos que dá à luz. É a esses corpos, e não a outros, que deve prestar serviço. Aprender a estar disponível, aprender a diligência, a abnegação, a entrega; são estes alguns dos objectivos missionários que passam a ser identificados como ser-se genuinamente feminina (BRASÃO, 1999, p. 38-39).

E, ainda, à guisa de uma compreensão maior da idealização e do simbolismo do corpo feminino dou à mesma autora a palavra:

[9] Além do texto referido – Literatura africana de autoria feminina: estudo de antologias poéticas. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 283-296, 2004, também em O corpo feminino da nação. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 225-236, 2000.

> Nos dons do corpo feminino incluem-se a “graça”, a “doçura”, ou a “fragilidade” (...). O corpo feminino é considerado terra onde estão sedimentadas naturezas indiscutidas e naturalizadas; onde estão inscritos sentimentos e atributos de que essa terra, esse húmus gerador, não pode desprender-se. Ao corpo feminino são atribuídos dons porque, de acordo com este nível de discurso, à mulher não se pode retirar a sua natureza, essa outra, oposta ao masculino. O corpo feminino (por ser dom de Deus) deve ser escondido, guardado, sacralizado, imergindo-o em regras sociais que permitam a conservação dos seus mistérios escondidos (BRASÃO, 1999, p. 15).

Com efeito, patenteia-se o aprisionamento da mulher por meio da regulação e controle de seu comportamento ditando, como conseqüência disso, qual o significado cultural do que é ser feminina e como ser feminina. Dada essa restritividade do papel simbólico da mulher, ela é excluída do processo de construção e transformação da nação, responsabilizando-se pela conservação dos ideais de poder protagonizados pelos homens, vistos como artífices da Nação, e pelo comprometimento de seu potencial político e social que permitiria a conquista de si e de sua cidadania.

Em contrapartida a esse discurso modelizante e alegorizador da mulher, que a controla e a submete a um espaço de negação e de silenciamento, vemos, em poemas de Paula Tavares, os deslocamentos produzidos pela forma como poeticamente a escritora angolana retoma os rituais da tradição ancestral e assume diálogos explícitos com a sexualidade. Essa estratégia está visível no poema “Desossaste-me”, que se segue:

> Desossaste-me
> cuidadosamente
> inscrevendo-me
> no teu universo
> como uma ferida
> uma prótese perfeita
> maldita necessária
> conduziste todas as minhas veias
> para que desaguassem
> nas tuas
> sem remédio
> meio pulmão respira em ti
> o outro, que me lembre
> mal existe
> Hoje levantei-me cedo
> pintei da tacula e água fria
> o corpo aceso
> não bato a manteiga
> não ponho o cinto
> VOU
> para o sul saltar o cercado
> (TAVARES, 2007, p. 54)

No poema, a mulher, consciente de sua feminilidade e sua condição, transpõe os limites de uma construção estritamente nacional e coletiva e anuncia sua íntima subjetividade, suas faces esconsas e a complexidade de seu ser antes obliterada em nome de urgências sociais e políticas. Tendo como base esse emergente despertar, o sujeito-poético já não endossa a subalternidade e a agressão da tradição que a submetia às formas sociais, políticas e ideológicas de subserviência para a qual fora designada culturalmente. Como bem salienta Inocência Mata (2006), em tais produções o sujeito feminino, consciente desse processo "de desossamento, da fragmentação do seu corpo e do despojamento de seus sonhos, intenta recompô-los ganhando, assim, uma dimensão própria e a sua individualidade" (p. 430).

Essa (re)configuração identitária do feminino que se inclui na história, como se mostra explicitamente nesse canto poético – "Hoje levantei-me cedo/ pintei da tacula e água fria/ o corpo aceso/ não bato a manteiga/ não ponho o cinto/ VOU/ para o sul saltar o cercado" –, recusa os essencialismos atemporais e inertes dos modelos alegorizados, protagoniza, efetivamente, como o fazem, por vezes, as personagens dos romances de Paulina Chiziane, que serão enfocadas nos momentos seguintes desse trabalho. A subjetividade feminina expressa historicidade, e suas pulsões humanas expõe-se numa confrontação aberta e desprovida da exigência de harmonização dos interesses ideológicos e da necessidade de furtar-se dos dissensos e críticas em nome da tradicional subalternidade. Desse modo, o feminino já não é mais "inexoravelmente produtor na construção do símbolo Mãe-África, símbolo da cosmogonia ampla e transnacional da 'comunidade imaginada'" (MATA, 2006, p. 433). A sexualidade e a sensualidade tornam-se reais, dimensões vivenciais da mulher, uma vez que se

> desconstrói o discurso sobre a mulher-mãe-filha-irmã-companheira de armas e subverte os cânones da feminilidade sempre ligada, na poesia nacionalista, à fecundidade, à prole e ao exercício de uma coletividade, enfim, de uma "tradição" que lhe cerceia a individualidade (MATA, 2006, p. 433).

Imbuídas e alimentadas pela necessidade de subversão desse lugar idealizado do feminino, na tentativa de anunciar a resistência feminina e rasurar o estatuto de subalternidade estabelecido pelo falocentrismo, as mulheres dos romances de Paulina Chiziane, inscritas no espaço "cujo verbo é quase sempre declinado no gênero masculino" (MATA, 2006, p. 438), lutam renitentemente contra os limites sociais estabelecidos com vistas à desmistificação das imagens convencionais, de modo socrático, já que se servem, preferencialmente, da via auto-reflexiva e do método da introspecção que se converte em consciência libertadora de si.

No encalço desse aspecto, mas de maneira ainda abreviada, cumpre lançar aqui apenas um olhar horizontal sobre a produção literária de Paulina Chiziane, já que para nossos presentes propósitos pontuar, como o fez Mata (2006), já se fará satisfatório. Tal estratégia pode, supostamente, aguçar o interesse do leitor de seguir, mais adiante, os prodigiosos passos literalizados dos romances, quando nos deteremos, com mais fôlego, nessa investida que busca uma verticalização compreensiva da obra da referida autora. Nesse primeiro momento, basta lançar a isca filosófica para provocar inquietações, suspeitas e, porque não, curiosidades para sondar os profundos e proveitosos rastros chizianos. Mata (2006), com seu depoimento, pode confirmar o que foi dito,

> Desde o seu primeiro romance, **Balada de amor ao vento**, que a autora vem desvelando a responsabilidade da mulher no estado de sua condição. Neste contexto, a obra de Paulina Chiziane actualiza um discurso que inclui o questionamento e a denúncia, dando voz e criando espaços de reflexão ao sujeito que é "silenciado", tendo como intuito apelar à mulher moçambicana para uma mudança consciencializada. Esta estratégia, que começa a ser formatada em **Ventos do Apocalipse**, adquire dimensão actancial em **O sétimo juramento,** quando as mulheres (mulher, amante e mãe) de David se aliam para se salvarem e à família; ou pelas mulheres de Tony, em **Niketche**, que, apanhadas na voragem de uma relação poligâmica feita à medida do polígamo, o obrigam a respeitar a instituição nos seus deveres, direitos e obrigações – isto, segundo a ética da instituição. Para tal, há recorrência à diversidade do legado cultural moçambicano, actualizando em fórmulas, rituais, hábitos, gestos, comportamentos. Por este esquema se elabora um percurso pelas diferenças, semelhanças, desejos, sentimentos e aspirações de diferentes mulheres moçambicanas, nos diferentes âmbitos de intervenção quotidiana, como em **Niketche**, romance feito de polarizações (...) (p. 437-438).

Fica claro, então, que, ao abordar o tema feminino, Paulina Chiziane questiona a marginalidade nas diversas esferas e apresenta por meio de suas protagonistas Minosse, em **Ventos do apocalipse** (2000), e Rami, em **Niketche: uma história de poligamia** (2004), vozes femininas não silenciadas que se constroem a si mesmas numa tentativa resistente de encorajar as suas companheiras e, oxalá, as mulheres do futuro. Em outra escala estão Sarnau, em **Balada do amor ao vento** (1990), e Vera, em **O sétimo juramento** (1999d), que enunciam a voz feminina ainda em tom coletivizador, sem assumir, de fato, uma renovação cultural porta-voz da consciencialização e subversão do papel de subalternidade da mulher. Entretanto, todas elas, inclusive as personagens secundárias, assumem uma proposta, direta ou indiretamente, de (re)configuração de um mosaico cultural agora construído por muitas mãos num contexto de descolonização cultural e de gênero, dado o reconhecimento da complexidade intrincada da rede de poder que estrutura o cenário sociocultural, político e ideológico. Esse processo de aprendizagem funciona como ponto de partida que conduzirá

paulatinamente a um mergulho cada vez mais profundo nos vários significados assumidos pela opressão e violência na vida das mulheres. No rastilho dessas pegadas, que envolvem uma miríade de experiências, elas desafiam paradigmas, olhando obliquamente a suposta naturalidade despretensiosa dos instrumentos e recursos de controle e poder. Com isso, elas desmascaram o corpo inerte engessado pelo poder fálico e deparam-se, surpreendentemente, com um corpo flexível, heterogêneo em contínuo e crescente processo de ser. A luta empreendida por essas mulheres rompe, enfim, com quadros institucionalizados e excludentes, revelando quão profícuo é o diálogo entre diferentes culturas e identidades. Daí a necessidade da narradora de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) ecoar a ambivalente, inquieta e indignada voz do autor implícito, que, com seu veio subversivo, pretende negociar com o passado para refletir de maneira mais apropriada os novos construtos que ancoram os tempos de hoje. Produzir modos pluralísticos de pensar e de ser implicam, nessa medida, resgatar as lacunas, os silêncios e as reticências encobertas pela hegemonia do poder, além de transgredir, como o fizeram as personagens de Paulina Chiziane, por meio do questionamento do papel tradicional da mulher na reprodução metafórica e alegorizada da Mãe-Pátria.

É preciso deixar claro que as questões pertinentes aos romances de Paulina Chiziane receberão, ao longo dos capítulos que se seguem, um trato mais vertical e cuidadoso. Nesse momento, contentamos-nos em apenas anunciar sua obra e lançar um vôo rasante de sondagem investigativa. A partir do segundo capítulo nos acamaradaremos com mais intensidade dos recursos narrativos a serem destacados nos romances da autora. Por enquanto continuaremos a refletir sobre as configurações dos corpos, agora destacando aspectos do período histórico moderno.

1.4 Corpo passivo e alienado

Obediente a uma tradição de mais de dois mil anos, a ciência médica legitimou a autoridade aristotélica e aceitou os princípios relativos ao calor corporal reinantes na cidade ateniense de Péricles. Sacralizado pela tradicional cosmovisão grego-romana, não parecia haver nenhuma dúvida de que o calor inato aos corpos evidenciava e explicava, conforme defendiam os teóricos da época, as diferenças referentes aos homens e mulheres e aos animais. Todavia, de acordo com Richard Sennett (1997), com o surgimento da obra **De motu**

cordis (1628), de William Harvey, essa certeza, aparentemente inconcussa, foi drasticamente abalada. As descobertas de Harvey sobre a circulação do sangue foram consideradas uma espécie de estopim[10] para a deflagração de um processo revolucionário no mundo científico, uma vez que mudou, fundamentalmente, toda a compreensão do corpo que estabelecia, anteriormente, relação intrínseca com a alma. Engendra-se, a partir daí, um novo modelo paradigmático capaz de superar os limites da proposta aristotélica relativa ao calor inato dos corpos. Esse novo momento histórico que se anuncia é porta-voz do capitalismo nascente e, por isso, não podemos desconsiderar a relação direta da nova compreensão do corpo com o advento do capitalismo moderno. Este protagoniza uma grande transformação social marcada pelo subjetivismo, que terá, posteriormente, como contraface o individualismo do tipo burguês, cuja motivação e eixo central se construirão, na maioria das vezes, à revelia dos propósitos ético-humanísticos (SENNETT, 1997, p. 213-215).

Alimentada pelos ideais desses novos tempos, a ciência estabelece seu método, ganha autonomia e declara a emancipação do homem pelo conhecimento técnico-experimental. Com isso ela enfatizará as partes da realidade como constitutivas de um todo mecânico, além de divorciar-se litigiosamente dos princípios filosóficos e metafísicos, clássicos e medievais. Esse novo advento do cientificismo permitirá a ascensão da ideologia do individualismo das partes do corpo. Ocorre, então, o abandono do dualismo religioso transcendente de alma e corpo e adere-se a um novo dualismo, agora com característica imanente: é a vigência do modelo cartesiano. Diante dessa mudança de perspectiva, os novos conhecimentos apostam na saúde do corpo determinada pelos mecanismos que o constituem.

A cultura desenvolvida pelos ideais iluministas e emancipacionistas da modernidade estimulou as pessoas ao movimento, sob o argumento do benefício físico e mental para o corpo.

Entretanto, na visão de Sennett (1997), os festivais e demonstrações populares que davam caráter pacificador e neutralizador aos corpos cidadãos – “corpos revolucionários sem artifícios” (p. 250) –, realizados pela Revolução Francesa, foram concebidos como um espaço puro e transparente, capaz de entorpecer o corpo, à semelhança de um narcótico. Ele defende que esses eventos:

---

[10] As idéias de William Harvey explicarão a circulação, ou seja, as reações nervosas e fluxo sangüíneo, responsabilizando-a pelo aquecimento do corpo. Segundo ele a batida vigorosa do coração movimenta o sangue, tornando-o melhor e mais ativo. Com efeito, pode-se dizer que o movimento mecânico deu origem à secularização do corpo, o que permite questionar a antiga noção de alma (*anima*) como fonte de energia vital. Imbuído desse propósito, Harvey tentou equiparar todos os órgãos do corpo, atribuindo-lhes igual importância e interdependência (SENNET, 1997, p. 217).

> extinguiram a experiência visceral da liberdade em nome de uma engrenagem em movimento – a habilidade de ir a qualquer lugar, sem obstrução, livremente, em um espaço vazio – tratando a resistência social, ambiental ou pessoal, e suas frustrações, como algo injusto (SENNETT, 1997, p. 254).

Nesse sentido é pertinente dizer, consoante o mesmo autor, que:

> à medida que os espaços destinados à maior liberdade começaram a domar o corpo, tal sociabilidade converteu-se num ideal abstrato, objeto da mesma reverência que o homem comum presta aos monumentos públicos, no caminho para o trabalho (SENNETT, 1997, p. 255).

Desse modo, é possível defender que a cultura moderna desmistifica o corpo considerado outrora como antigo templo do espírito e concebe-o como uma máquina em movimento, marcado pela aparência e por sua utilidade e funcionalidade.

Em tempos iluministas, percebe-se, com efeito, que a superioridade da alma foi substituída pela superioridade do intelecto, ou seja, a existência se mede pela capacidade cognitiva do eu pensante estabelecida pela lógica cartesiana. Nessa perspectiva, põe-se em questão o corpo, já que a prova de sua impertinência seria o sustentáculo da pertinência do espírito na construção teórica de Descartes, pois ao buscar a certeza da existência no pensamento tem-se do corpo uma idéia forjada. Todavia, seu método elabora-se sobre o pressuposto da supremacia do espírito capaz de comandar a matéria, isto é, uma subjetividade apta a instaurar a objetividade. O corpo humano é entendido como uma máquina e apenas a presença do "espírito", manifesto, sobretudo, na linguagem, separa o homem do animal-máquina. De um lado, há o "espírito", cujo existir se manifesta na evidencia do *cogito*; de outro, o "corpo" obediente aos movimentos e leis que impelem a máquina do mundo. A luminosidade da razão se manifesta nas cadeias racionais matemáticas elaboradas pelo mestre cartesiano. O corpo coloca-se como obstáculo do pensamento, nesse sentido aceito apenas como uma hipótese: o sujeito cartesiano constrói-se na clareira da razão, pois quem confirma a sua existência é o pensamento, ficando o corpo submetido ao eu penso. Por um lado, valoriza-se o corpo, mas por outro, ele é dissociado da dimensão afetiva e subjetiva. Uma das implicações preocupantes disso, na modernidade, será a dissociação de uso e sentido.

Além do mais, não se pode omitir que a constituição do sujeito moderno se dá concomitantemente com uma história de dominação marcada pelo ideal burguês científico, o que permitirá a coalescência entre ciência e poder e enfatizará, a partir daí, a pretensão de verdade da razão científica.

Por via de regra, pode-se dizer que o corpo será percebido, na modernidade, sob o signo da cientificidade: seus modelos e mecanismos. Seguindo esses rastros, observa-se que o século XIX imprimiu um ritmo frenético à rapidez em virtude das inovações tecnológicas que transformaram o movimento humano paradoxalmente numa experiência passiva. É o próprio Sennett (1997) quem assevera: "o corpo em movimento, desfrutando de cada vez mais comodidade, viaja sozinho e em silêncio; anda para trás, do ponto de vista social" (p. 273). Ele mesmo explica:

> Durante as primeiras décadas, o trabalho nas fábricas forçava os operários a uma jornada ininterrupta, enquanto pudessem permanecer de pé ou mover braços e pernas. Ao final do século, tornou-se evidente que, nessas condições a produtividade diminuía com o passar do tempo (SENNETT, 1997, p. 273-274).

Tendo como base o exposto, compreende-se que a exaustão que levava o corpo ao seu limite comprometia a eficácia e a eficiência do desempenho tão desejado no processo fabril de produção. Disso decorre a necessidade de novos inventos que propiciem conforto e comodidade às pessoas que passam ao largo da consciência cidadã de constituição de seu próprio corpo e do seu entorno como sujeito ativo e participativo dos eventos sócio-históricos e culturais.

Privado de participação, o indivíduo perde-se nessa vertigem moderna e sedimenta-se com o individualismo, o silêncio dos cidadãos na cidade e, assim, "a rua, o café, os magazines, o trem, o ônibus e o metrô são lugares para se passar a vista, mais do que cenários destinados a conversações" (SENNETT, 1997, p. 289).

Haverá, na era moderna, uma valorização do ponto de vista médico,[11] autoridade capaz de escrutinar a anatomia humana e explicar tecnicamente a circulação do sangue, a respiração e os impulsos nervosos responsáveis pela imagem de um organismo saudável graças à estimulação conferida pelos movimentos.

Como conseqüência disso, Sennett (1997) afirma que os urbanistas do Iluminismo oitocentista incentivaram e recomendaram a construção do desenho de espaços urbanísticos que encorajassem as atividades aeróbicas capazes de permitir um movimento livre e mais confiante ao morador e transeunte da cidade. Malgrado essa tentativa de liberar os movimentos dos corpos "a logística da velocidade, porém, aliena o corpo dos espaços através

[11] A estrutura intelectual do século XIX passa por uma grande inovação: o pensamento biológico toma precedência sobre o matemático e o corpo será tomado como objeto de investigação e controle científico.

dos quais ele se desloca e, por isso, considerando mínimas razões de segurança, o planejamento das vias expressas tornou-as neutras e padronizadas" (p. 295).

Com a diminuição considerável da intensidade da estimulação locomotora, a idéia de conforto e mobilidade individual passará, no século XIX, por um processo de mudança drástica. Esse modelo de estrutura urbana restritiva prenunciará, inevitavelmente, a monotonia típica de um modelo de passividade. Defende-se, nesse novo modelo, menos excitação e mais comodidade, expressando o mesmo modo como lidamos com "as sensações perturbadoras e potencialmente ameaçadoras de uma comunidade multicultural" (SENNETT, 1997, p. 295). Posto isso, pode-se depreender que o corpo passará, nesse momento, por um processo de dominação, acomodação e conseqüente adestramento.

Sob uma perspectiva particularizada desse processo de regulação do corpo apontamos a análise de Luiz Carlos Soares (1986)[12] sobre as tentativas de controle e higienização da prostituição carioca no século XIX, já que visavam encerrar o corpo e a sexualidade nos limites dos padrões estabelecidos pela moral dominante e pela assepsia do competente discurso médico. Nesse caso fica evidente que as medidas propostas pelos médicos para realizar o controle do meretrício pela adoção de estratégias de controle policial e médico-hospitalar visavam, fundamentalmente, escrutinar as supostas verdades sobre o sexo para controlá-lo normativamente, estabelecendo o conhecimento e o controle capazes de assegurar a dimensão social e moral demarcada dentro dos padrões aceitáveis da normalidade. Com essa higienização do sexo e da prostituição, o corpo se limitará a sua função natural, sem a manifestação dos excessos próprios das paixões que poderiam desencadear uma rede de desfaçatez considerada viciosa. Essa discussão nos remete inevitavelmente às consagradas idéias de Foucault (1987), quando afirma que o sujeito histórico constitui-se como resultante de estruturas que lhe fixam tanto o lugar quanto a posição a ser ocupada no espaço social. Nesse sentido, a produção de um saber e um poder a respeito da formulação do sexo "lícito" e "normal" a partir do século XVIII contribuirá de modo decisivo à emergência dos novos propósitos da sociedade industrialista, que, em acordo com essa nova política sexual e moral, reconduzirá o sexo para sua função estritamente reprodutiva, garantindo, com isso, a valorização do matrimônio e da família.

Engel (1985) afirma que a prostituição, segundo os critérios médicos, será classificada como uma ameaça à família, ao casamento mononuclear, ao trabalho e à propriedade, pois, transcendendo a finalidade reprodutora, segue um percurso antinatural que pode resultar no

[12] VAINFAS, 1986, p. 143-168.

adoecimento do organismo, já que os exageros demandados pelo prazer podem oferecer risco à integridade do corpo. As idéias de contaminação, perversão e ameaça à saúde pública e à vida moral, religiosa e política, veiculadas no discurso médico, fazem-se ecoar. Segundo Engel (1985), "o enfoque médico da prostituição expressa uma preocupação com o corpo em si, ou seja, o corpo considerado em seu aspecto puramente físico" (p. 174) e, ainda segundo a mesma autora,

> Movido pela obstinação em demarcar as fronteiras entre o sadio e o doente, o médico lança-se à tarefa de examinar o corpo feminino, concebido, *a priori*, como lugar da ambigüidade. O organismo da mulher é definido como fisiologicamente mais propenso à perversão sexual do que o masculino, pois, ao dotá-lo de um forte instinto de procriação, a própria natureza havia gerado o caráter ambíguo da sexualidade feminina. A mulher, pelas suas próprias características fisiológicas, disporia apenas de duas únicas alternativas para a realização de seus instintos sexuais: como esposa/mãe (sexualidade sadia) ou como prostituta (sexualidade doente) (ENGEL, 1985, p. 174).

Percebe-se, com isso, que o interesse médico pelo corpo feminino demarca uma grande necessidade de controle e classificação que envolve aspectos sociais, políticos, religiosos e morais. E o fato de o corpo feminino ter sido considerado portador de instintos sexuais mais aguçados o coloca numa situação de desconfiança e vigilância permanentes, uma vez que ele pode inscrever-se, a qualquer momento, no espaço da perversão e da depravação, distanciando a mulher de seus papéis naturais de esposa e mãe castiça, responsável culturalmente pela construção da família e da sexualidade saudável.

Daí pode-se depreender que a experiência corporal criou, ao longo dos tempos, padrões comportamentais e discursos portadores de múltiplos significados que ultrapassam a dimensão puramente física do corpo, capaz, portanto, de robustecer ancestrais medos que foram reeditados, pois, de acordo com Delumeau (1989),

> uma cultura que na época do humanismo se sentira frágil e ambígua, ganhava agora estrutura e base graças aos colégios que lhe asseguravam a filtragem ideológica e a difusão. Ela já não precisava temer o assalto de forças incontroladas. Satã não era negado, mas era progressivamente dominado (p. 417).

Mesmo com o domínio das forças satânicas pelo poder da tecnociência, novos medos surgem, consoante Sennett (1997), em função agora da dificuldade de dominar a tríade: *velocidade, fuga e passividade* (p. 296), pois a incompletude e a inconsistência humanas parecem derramar-se frente ao (des)mascaramento da ciência feita onipotente pela modernidade. Ela que obstinadamente tentou e tenta preencher todos os vazios, inclusive, o

existencial humano com algum objeto tecnológico, em geral, protagonizado pelos seus medicamentos ansiolíticos, que aspiram à erradicação de doenças e dores numa sociedade que supervaloriza o hedonismo e a performance, mostra agora sua face impotente e fracassada.

Com a implantação e consolidação dos ideais iluministas e capitalistas, o objetivo e as ações da vida humana praticamente reduziram-se a uma condição meramente econômica e mercadorizada, responsável, em grande parte, pela alienação e passificação a que o homem e a mulher estão hoje submetidos. Nesse caso, o capital passou, paradoxalmente, a ser dignificado com um estatuto humano decorrente da inversão ideológica e "valorativa" da sociedade economicizada que se rende aos encantos e fascínios da mercadoria, vedete do capitalismo reinante.

Imbuído do propósito econômico e abrigado pelos ideais da cientificidade, da técnica e do progresso, o capitalismo impõe-se soberanamente como um regime e um discurso disciplinar que funciona como dispositivo de fabricação de corpos passivos. Nesse sentido, o corpo produtivo e alienado do operário vê-se diante da necessidade peremptória de adequar-se e respeitar as normas e a hierarquia. A pressão que se exerce sobre o operário por meio das técnicas punitivas dificulta e, na maioria das vezes, até inviabiliza suas tentativas de insubordinação, desobediência e resistência ao sistema produtivo opressor. Com essa intenção disciplinadora ocorre um conjunto de medidas de docilização dos corpos,[13] que, segundo Foucault (1987), entra "numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe" (p. 119). Nasce, então, uma 'anatomia política', uma 'mecânica do poder' capaz de definir "como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina" (FOUCAULT, 1987, p. 119).

Embasada na proposta foucaultiana, Rago (1985) explica o deslocamento da mulher da esfera pública e produtiva do trabalho e da vida social para o espaço doméstico, onde é condecorada "rainha e vigilante do lar", responsável pela "sagrada" missão de criar os futuros cidadãos da nação produtiva e apoiar com resignação o marido, único provedor socialmente reconhecido no início do processo de industrialização. Nesse caso, a terapia do trabalho, tanto para o homem quanto para a mulher, era utilizada para planejar estrategicamente a disciplina suave e sutil de adestramento dos corpos, já que é, na proposta de Foucault (1987), capaz de fabricar "corpos submissos e exercitados, corpos 'dóceis'" (p. 119). A disciplina é, assim,

[13] Para Foucault (1987) "é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado" (p. 118). Daí a acentuada importância da ação disciplinar capaz de controlar minuciosamente as operações corpóreas nos vários espaços sociais.

positivada e vista como garantia para o processo de emancipação do trabalho e beneficio ao trabalhador. Desse modo, o exercício do poder, na perspectiva operária, encobre a prática invisível e simbólica das técnicas disciplinares, impostas por instrumentos regulares externos às necessidades dos operários. Esses poderes são diluídos e glorificados por uma racionalidade instrumental apoiada pelos saberes específicos e competentes, únicos autorizados a solucionar os problemas de uma classe operária infantilizada ideologicamente pelo processo de embrutecimento do corpo alienado e mercantilizado. A arquitetura da vigilância, inerente ao aparato da produção, engendrada de exterioridade e de objetividade, prolonga-se na dominação imperceptível que emana da burocracia especializada para resolver todas as questões pertinentes ao esquadrinhamento e enquadramento do corpo do trabalhador. Evidencia-se, com isso, uma espécie de tecnicalização dos problemas sociais para garantir a sofisticação das estratégias burguesas de disciplinarização das classes trabalhadoras consideradas pouco civilizadas, ignorantes e, até mesmo, perigosas. Daí, portanto, a produção de indivíduos dóceis e laboriosos, deslumbrados com os benefícios da tecnologia e reduzidos à condição estritamente econômica. Nas palavras do próprio Foucault (1987):

> A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma "aptidão", uma "capacidade" que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (p. 119).

Nesse sentido, todo um conjunto de saberes especializados e disciplinares é acionado para que a sociedade burguesa realize seu sonho de constituir culturalmente indivíduos dóceis e laboriosos, passivos e alienados, conformados, portanto, à estrutura de dominação e poder vigentes.[14]

[14] Para melhor compreensão desses instrumentos de poder e dominação disciplinares e docilizadores dos corpos Cf.: PEREIRA (2003); FOUCAULT (1987) e FOUCAULT (1979).

1.5 Corpo espectral

O momento contemporâneo é pródigo de denominações que demarcam sua condição de fluidez caleidoscópica. Fala-se em *segunda modernidade, sobremodernidade, modernidade tardia, modernidade light, modernidade líquida, modernidade pós-Panóptica, era do espetáculo, era da instantaneidade, era do curto prazo, era dos aplausos e da performance.* Diante dessa multiplicidade camaleônica de cores e formas do mosaico contemporâneo e da diluição dos corpos sólidos tradicionais cujos valores se impuseram em consistência e duração, uma pergunta se impõe imperativamente: como o ser humano poderá engendrar sua identidade onto-antropológica e cultural numa sociedade constituída de episódios e fragmentos estilhaçados do si, do corpo e da história?

O processo de deslocamento, fragmentação e erosão das identidades modernas leva os indivíduos a se afastarem das promessas e fantasias da concepção iluminista de um sujeito soberano, unificado e dotado de uma razão monológica e auto-referenciada positivamente pela consciência e pela ação objetivas. Esse processo permite, ainda, o desalojamento e o deslizamento dos lugares e dos discursos que tratam a diferença como unidade ou identidade fixa, o que caracteriza os complexos entrecruzamentos culturais provenientes dos múltiplos repertórios de gênero ancorados na (re)produção social da masculinidade e da feminilidade. Em outras palavras, os repertórios de gênero comportam um conjunto complexo e relacional que exprime o masculino e o feminino constituído subjetiva e simbolicamente de acordo com os laços e registros de dominação e/ou subordinação fundados nas relações socioculturais. Desse modo é importante salientar que os repertórios de gênero não se valem de parâmetros sexistas, pelo contrário, estruturam as relações e as interações sociais, contribuindo, com isso, para a manutenção da ordem e do poder instituído. Daí serem capazes de contemporizar conflitos, justificar, legitimar e regular as práticas sociais rotineiras.

Consoante Stuart Hall (2005), com a dissolução das fronteiras centralizadoras e unificadas do sujeito iluminista, sociológico (*concepção "interativa" da identidade e do eu*) e pós-moderno (*multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis – "celebração móvel"*) (p. 10-13), certezas e hierarquias foram redefinidas, o que obrigou a rediscussão da questão da identidade e da diferença sexual e do gênero lançada e defendida,

em sua concepção, sobretudo pelo movimento feminista,[15] que hasteou a bandeira: *o pessoal é político.* Assim, Hall (2005), mesmo sem uma posição vertical sobre a problemática que envolve o pensamento do movimento feminista, afirma que ele contribuiu sistematicamente para questionar a noção conceitual do sujeito cartesiano e sociológico descrito usualmente como masculino (p. 45).

Com tantas rupturas e descentramentos enfrentados pelas sociedades modernas que são dinamizadas pelos vertiginosos processos de mudanças, até mesmo a linguagem e a comunicação constroem-se de forma breve e apressada. Tecnicalizamos funcionalmente nossa linguagem privando-nos do valor dos saberes e da subjetividade que se encarna atualmente na palavra evasiva e vazia de sentido. Seguimos, portanto, o princípio da comunicação mínima ou o grau de comunicação zero, técnico e automático dos processos *on-line*. A implicação subjetiva responsável pela tessitura dos atos de linguagem esvazia-se a cada dia, impedindo uma comunicação compreensiva e compartilhada de sentidos e significações intersubjetivas.

Os laços sociais e afetivos passam por um processo de afrouxamento dadas as incertezas e riscos que caracterizam nosso devir construído de acordo com o perverso ideal capitalista especulativo. Recrudescidas as estruturas de poder e de dominação do capital, múltiplas demandas e mudanças contínuas hostilizam a vida dos indivíduos, gerando ansiedade e insegurança. Instala-se, nesse sentido, uma espécie de imaginário enganador capaz de capturar as pessoas com uma fantasia comum que as envolve numa rede ardilosa de símbolos forjados no seio das aspirações mercadológicas que alcançam e manipulam mercenariamente as consciências do indivíduo reduzindo-o à mera condição de consumidor. Este, por sua vez, abdica de sua vida privada em função das idealizações do mercado, que ganha um caráter sagrado e transcendente. Municiado com essa armadura sacrossanta, o mercado hipnotiza o indivíduo que lhe rende oferendas e deferência, pois, desprovido de projetos e ideais, o indivíduo devota suas esperanças naquele que lhe promete plenitude no ato

[15] O movimento feminista protagonizou mudanças significativas que marcaram as décadas de 1960 e 1970. Nomes como Michelle Perrot, Natalie Davis, Theodor Zeldin, Susan Bordo, Elisabeth Grosz, Nancy Fraser, Elisabeth V. Spelman, Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Betty Friedan, Jean Franco são vanguardistas na abertura de novas discussões e perspectivas que ampliaram a problemática feminista. No Brasil abunda uma vasta produção de estudos (revistas, cadernos e periódicos) sobre a mulher entre os quais podemos citar: **Estudos Feministas**, **Perspectivas antropológicas da mulher**, **Gênero e saúde**, **Fazendo gênero**, **Cadernos PAGU**, **Editora mulheres**, dentre outros com objetivo de refletir sobre as múltiplas identidades femininas bem como sobre as mudanças sociais e políticas que afetaram e afetam as formulações do feminismo. Discutem-se, ainda, as questões políticas que este movimento coloca numa perspectiva relacional e sistêmica no jogo e na construção histórica e cultural de papéis e identidades (ou identificações como diria Stuart Hall (2005) que afirma a erosão da identidade fixa e estável). Alguns nomes de incansáveis pesquisadoras brasileiras se destacam, são eles: Marilena Chauí, Margareth Rago, Mariza Corrêa, Heleieth I. B. Saffioti, Zahidé Lupinnacci Muzart, Adriana Gracia Piscitelli, Constância Lima Duarte, Kátia da Costa Bezerra, Márcia Tiburi, Magali de Menezes, Edla Eggert, entre muitos outros que se debruçam nesse fértil terreno das discussões ampliadas para a questão de gênero.

do consumo compulsivo e proteção contra os dilemas subjetivos e contra o trabalho de luto e sofrimento decorrente do estilhaçamento das várias instâncias do eu corpóreo e mental e da perda da interioridade.

Bauman (2001) mostra-nos o poder "mágico" do consumo que nos seduz e, ao mesmo tempo, nos alicia ao afirmar que o consumo permite satisfação instantânea e constante, além de promover diversão e entretenimento desprovidos de quaisquer preocupações de caráter ético-moral.

> A sociedade dominada pela estética do consumo precisa, portanto de um tipo muito especial de satisfação – semelhante ao pharmakon de Derrida, essa droga curativa que é ao mesmo tempo um veneno, ou melhor, uma droga que deve ser dosada cuidadosamente, nunca na dosagem completa – que mata. Uma satisfação que não é realmente satisfatória, nunca bebida até o fim, sempre abandonada pela metade (...) (BAUMAN, 2001, p. 183).

Por via de regra, as identidades tornam-se insustentáveis, tantas são as próteses que as compõem na tentativa obstinada de produção de sentido, que, também, por sua vez, torna-se instantâneo e inconsistente.

Um caudal de informações, ameaças e pressões impede as pessoas de transformarem seus códigos e símbolos em narrativas consistentes e auto-sustentadas. E, diante dessa vertiginosa avalanche informacional, ao invés de certezas, reina a incerteza e paradoxalmente a ignorância. Nessa viragem de século, o medo e a ansiedade aterrorizam e provocam catástrofes objetivas e subjetivas, mesmo desacompanhadas de fenômenos de caráter histórico, natural ou escatológico. O próprio cotidiano confunde-se com os incensos espargidos pelo vigoroso capitalismo especulativo, que apesar de suas incontáveis contradições conquistou trono cativo e desvaloriza seus antigos súditos, tais como o trabalho (que perde sua legibilidade para quem o executa, já que não é mais capaz de entender o seu fazer descaracterizado pela repetitividade e mecanicismo involuntários de *Sísifo,* mito grego que simboliza a inutilidade da ação humana consciente e a submete a uma grande frustração que aliena e promove o desengajamento do fazer e do sentido) e os valores pessoais, familiares, sociais e éticos.

A interpelação de Bauman (2001), no que se refere à liquidez dos antigos valores sólidos, nesse momento, faz-se ressoar renitentemente:

> O trabalho sem corpo da era do software não mais amarra o capital: permite ao capital ser extraterritorial, volátil e inconstante. A descorporificação do trabalho anuncia a ausência de peso do capital. Sua dependência mútua foi unilateralmente

> rompida: enquanto a capacidade do trabalho é, como antes, incompleta e irrealizável isoladamente, o inverso não mais se aplica. O capital viaja esperançoso, contando com breves e lucrativas aventuras e confiante em que não haverá escassez delas ou de parceiros com que compartilhá-las. O capital pode viajar rápido e leve, e sua leveza e mobilidade se tornam as fontes mais importantes de incerteza para todo o resto (p. 141).

Nesse caso, a instabilidade frente à cultura do risco, o afrouxamento dos laços de confiança consigo e com o outro desmantelam e desengajam o compromisso hermenêutico com a vida.

Bauman (2005) nos adverte, ainda, sobre a transitoriedade dos valores e o risco iminente da inescrupulosidade ético-moral, já que não há uma clara definição de fins:

> Agora não se trata mais de encontrar meios para atingir fins definidos de modo claro e então segurá-los com firmeza e usá-los com o máximo de habilidade para obter o maior efeito possível. A questão agora é a indefinição dos fins – que desvanecem e dissolvem mais depressa que o tempo necessário para atingi-los, são indeterminados, não-confiáveis, e comumente vistos como indignos de compromisso e dedicação eternos (p. 25).

Flexibilização e flexitempo estão na ordem do dia. Segundo Sennett (1999), o novo influxo de mulheres da classe média no mundo do trabalho como força produtiva contribuiu significativamente para as inovações referentes ao planejamento flexível do tempo integral de trabalho e de meio período. Assim, essa estratégia, ou *mosaico de tempo de trabalho*, distancia-se da monótona organização rotinizada da estrutura fordista, inaugurando um novo tipo de poder que foge à antiga lógica métrica do tempo (p. 66-68).

As realizações do dia anterior são zeradas: é a *lógica do curto-prazo*.

> O tempo de curto prazo, flexível, do novo capitalismo parece exigir que façamos uma narrativa constante de nossos labores, e, portanto uma carreira. Mas não arrancar dessas condições algum senso de continuidade e propósito seria literalmente faltarmos a nós mesmos (SENNETT, 1999, p. 146).

É como se não existisse o passado, o que coloca as pessoas na obrigação de recomeçar todos os dias. Desprender-se do passado na cultura do risco é aceitar-se na iminente fragmentação. Se, por um lado, permite a leveza e a espontaneidade descomprometida de um tempo líquido, por outro, na compreensão de Sennett (1999), provoca a *corrosão do caráter*.

Com as palavras de Bauman (2001), podemos exemplificar melhor a imposição da lógica do curto prazo, eis seu parecer:

> O ‘longo prazo’, ainda que continue a ser mencionado, por hábito, é uma concha vazia sem significado; se o infinito, como o tempo, é instantâneo, para ser usado no ato e descartado imediatamente, então ‘mais tempo’ adiciona pouco ao que o momento já ofereceu. Não se ganha muito com considerações de ‘longo prazo’. Se a modernidade sólida punha a duração eterna como principal motivo e princípio da ação, a modernidade ‘fluida’ não tem função para a duração eterna. O ‘curto prazo’ substituiu o ‘longo prazo’ e fez da instantaneidade seu ideal último (p. 145).

Impõem-se com isso a descontinuidade e a desregulação de tempo e espaço, já que o lugar perde sua prevalência.[16]

Percebe-se, nesse sentido, que a funcionalidade e a instrumentalidade adquirem valor e sentido em si e o individualismo triunfa como valor fundamental. Com efeito, pode-se dizer que a autoridade não se impõe, considerando-se a fragilidade dos valores: são cambiáveis e fluidos. Tudo parece contingencial, sem uma finalidade precisa capaz de monitorar e dar sentido à ação humana carente de bússola.

Sennett (1999) cita Salman Rushdie e denuncia em uníssono com o romancista o eu moderno: “é um edifício instável que construímos com raspas, dogmas, mágoas da infância, artigos de jornal, observações casuais, velhos filmes, pequenas vitórias, pessoas odiadas, pessoas amadas”. Completa Sennett ao interpretar Rushdie: “a narrativa de uma vida aparece como uma colagem, uma montagem do acidental, do encontrado e do improvisado” (p. 159).

A vida se dá como um fluxo ininterrupto sem eira nem beira: é caleidoscópica e camaleônica. É um interminável vir a ser ausente de si mesmo, um eu e um corpo hibridizado que sempre aguarda uma nova feição, um novo formato, já que está à mercê e à deriva, em busca de novos modelos, tons e cores, carente de esperança e desejo que foram destruídos sob a alegação da satisfação e do gozo ilimitado. Acerca do excesso de abundância no capitalismo moderno Bauman (2005) acrescenta: “um espectro paira sobre os habitantes do mundo líquido-moderno e todos os seus esforços e criações, o espectro da redundância. A modernidade líquida é uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugo e de sua remoção” (p. 120).

Nesse sentido, o homem que não se encaixa no sistema funcional, assume na modernidade líquida, ainda de acordo com Bauman (2005), uma condição descartável, supérflua, marginalizada. É como um corpo estranho ou um intruso que precisa ser eliminado.

---

[16] Ocorre, então, consoante Sennett (1999), a separação de casa e trabalho segundo as concepções de Adam Smith e Denis Diderot, além da transformação do tempo em produto nas palavras de Karl Marx. Verifica-se, desse modo, no moderno capitalismo, uma distinção entre o tempo do patrão e o do empregado na versão de E. P.Thompson, uma vez que tempo é minuciosamente matematizado e calculado visando uma maior eficiência e disciplina aos moldes da administração taylorista-fordista do tempo-movimento (p. 40-43).

É “tumor canceroso que corrói os tecidos sociais saudáveis (...)” (BAUMAN, 2005, p. 55). Exala, portanto, “o odor opressivo do depósito de lixo” (p. 73). É “refugo humano”. Pode-se dizer então que “a superpopulação é vítima dos projetos de construção da ordem, excluídos da proteção da lei por ordem soberana”. Essa população parasita, portanto, passa a ser vista como “‘baixas colaterais’, não intencionais e não planejadas, do progresso econômico” (BAUMAN, 2005, p. 53). Desse modo pode-se afirmar seguramente que “os consumidores são os principais ativos da sociedade de consumo, enquanto os consumidores falhos são os seus passivos mais irritantes e custosos” (p. 53).

Segundo Enrique Rojas (1996), a propósito do que ele denominou como *cultura light*, *síntese insossa* regida pela *tetralogia niilista: hedonismo, consumismo, permissivismo e relativismo* e pela banalização da vida:

> Neste final de século, a doença do Ocidente é a abundância: ter tudo o que é material e reduzir ao mínimo o espiritual. Não interessam mais os heróis; os personagens apresentados como modelos hoje carecem de ideais: são vidas conhecidas por seu nível econômico e social, mas arrebentadas, sem atrativos, incapazes de alçar vôo e se superarem. Gente repleta de tudo, cheia de coisas, mas sem bússola, que percorrem sua existência consumindo, entretidas com qualquer conversinha, aproveitando o momento, sem maiores pretensões (p. 47).

Nesse cenário de devastação e desolação do homem que se esfacelou, Sennett (1999) nos alerta para a importância do outro na construção do eu e adverte que o *nós* recorrentemente utilizado como panacéia é um *perigoso pronome*, uma *locução falsa*, uma *abstração estática* (p. 166), pois pode ser desvirtuado de seu fundamento comunitário em função das demandas capitalistas que ridicularizam o “vergonhoso” fato de uns precisarem dos outros, ou seja, estarem em necessidade e assumirem a falta numa sociedade que proclama a onipotência e um narcisismo letal. A performance arrojada com o corpo, no mundo contemporâneo, o torna “saudável” e invejável. É uma forma de prolongar a juventude e testemunhar as capacidades físicas do corpo dinâmico capaz de alcançar um gozo absoluto que prescinde da confrontação com a dor, com os conflitos subjetivos e existenciais e com a reciprocidade permitida pela relação identidade/alteridade e, ainda, com a impossibilidade de lidar consigo mesmo, senão com uma imagem idealizada de si – único reflexo possível do espelho de Narciso que, como diz o poeta e compositor Caetano Veloso, “acha feio o que não é espelho”. Daí a proliferação da desconfiança e da indiferença em relação ao outro, o que contribui para a maior vulnerabilidade e estilhaçamento de nós mesmos, bem como de nosso corpo.

De acordo com Bauman (2001) o corpo na moderna sociedade líquida tornou-se

> o único abrigo e santuário da continuidade e da duração; o que quer que possa significar o 'longo prazo', dificilmente excederá os limites impostos pela mortalidade corporal. Esta se torna a última linha de trincheiras da segurança, expostas ao bombardeio constante do inimigo, ou o último oásis entre as areias assoladas pelo vento. Donde a preocupação furiosa, obsessiva, febril e excessiva com a defesa do corpo. A demarcação entre o corpo e o mundo exterior está entre as fronteiras contemporâneas mais vigilantemente policiadas. Os orifícios do corpo e as superfícies do corpo são agora os principais focos do terror e da ansiedade gerados pela consciência da mortalidade (BAUMAN, 2001, p. 210).

Desse modo, entende-se a excessiva atenção e preocupação, atualmente, dispensadas ao corpo físico, vedete narcísica da sociedade dos aplausos. Daí as avançadas técnicas farmacológicas, psicoterapêuticas, nutritivas e esportivas que visam dar maior flexibilidade e saúde ao corpo: bem considerado precioso e associado ao sucesso individual e à utilidade social, por isso, então, capaz de exorcizar a iminente mortalidade pelo fato de colocar o homem na contemporaneidade do seu sagrado empreendimento: o próprio corpo. Realiza, dessa maneira, no imediato, uma transcendência vivida magicamente; livre, portanto, do fantasma da mortalidade e da insegurança, já que alimenta a fantasia da onipotência e da indestrutibilidade.

Nessa concepção pode-se dizer, ainda, fazendo eco às palavras de Bauman (2001), que a solidão assumida pelo corpo é resultante de um conjunto extenso de significativas mudanças subsumidas sobre a rubrica *modernidade líquida* (p. 211).

Para Emmanuel Lévinas,[17] filósofo judeu, o pressuposto estipulado na modernidade que se atém ao eu como fonte de todo sentido e verdade deve ser derrubado. A segurança não pode ser encontrada nem no eu emancipado pela razão técnico-científica nem no corpo tornado aparentemente "onipotente" e "mágico" pela contemporaneidade. Apesar de o cogito cartesiano defender que sou porque penso, na verdade, consoante o mesmo autor, sou porque o outro se aproxima de mim e me retira de minha profunda e intransferível solidão. Ao dizer isso, afirma-se que o eu não se basta a si mesmo e sua condição cognoscente, exaltada pelo antropocentrismo, não o retira da sua vulnerabilidade. Com o outro me relaciono e por ele torno-me irremediavelmente responsável. Nesse sentido, sou para o outro, sinto-o como se fosse minha segunda pele, e, por isso, coloco-me no seu lugar e sofro seu sofrimento em mim, gratuitamente, livre de intenções e interesses. A partir de então é que sou verdadeiramente humano, pois minha humanidade reside justamente em minha responsabilidade, que é insubstituível. O fato de me relacionar coloca-me numa situação de responsabilidade

[17] Lévinas convida-nos a pensar para além das questões narcísicas do eu e convoca-nos a pensar eticamente e realizar a utopia da amorosidade capaz de acolher o outro em sua diferença. (COSTA, 2000 e SUSIN *et al*. 2003.

inalienável. A responsabilidade por outrem, aí, é o que de mais substancial há em mim e que me constitui fundamentalmente como humano. Nesse sentido, o questionamento de Sennett (1999) se impõe: “Quem precisa de mim?” (p. 174). Colocar-se esse desafio numa sociedade capitalista transborda os interesses mercadológicos, ao considerar que o papel do sistema consiste em irradiar indiferença de uns pelos outros. Para ele, a “indiferença do antigo capitalismo ligado à classe era cruamente material; a indiferença que se irradia do capitalismo flexível é mais pessoal, porque o próprio sistema é menos cruamente esboçado, menos legível na forma” (SENNETT, 1999, p. 175).

Com base nisso, pode-se afirmar então que responsabilizar-se pelo outro é, na mesma medida, responsabilizar-se por si mesmo, (re)conectando o si com o outro, o idem com o alter, o masculino com o feminino, o social com o individual, o público com o privado, a razão com corpo. Construir-se-á, a partir daí, nas palavras de Sennett (1999), uma *narrativa partilhada de dificuldade* e de necessidades para engendramos um *destino* histórico *partilhado* (p. 175-176) livre da lógica dicotômica e dualista auto-referenciada num modelo de racionalidade monológico e objetivante. Se, por um lado, nosso tempo produz a inconsistência do corpo leve, *light* e líquido, por outro, desmascara o autismo da razão moderna que se recolheu excessivamente sobre si mesma ao tentar apagar as marcas das sombras deixadas ao longo do caminho. Por outro, permite-nos entrar em contato com nossa (in)consistência, ou seja, nos capacita a fazer teoria de nós mesmos e contemplar a ação que somos e construímos de nós mesmos. E, à semelhança de *Eros*, que, diferentemente de *Narciso*, ególatra por excelência, consegue sair de si por perceber que só no encontro com o outro é possível (re)viver a sensação da plenitude amorosa. E também como o filósofo lituânio Lévinas, que com sua proposta ético-humanista nos adverte para o valor fundamental da alteridade. Em coro humanístico, reconciliados os produtivos e os improdutivos do capitalismo moderno, uma proposta de (re)configuração do corpo, do homem e da mulher, se acena como uma nova necessidade de (re)construção e (re)conexão do masculino e do feminino (de *Logo*s e *Sofia*) como humano provido de sua inalienável e intransferível constelação de dimensões e sentidos. Daí uma via de acesso possível que poderá permitir uma ação humana capaz de encontrar-se a si mesmo não apenas como fragmento da realidade, mas como sujeito consistente e portador de uma razão corpórea com dimensão ontológica e ético-humanista. Capaz, portanto, de dar visibilidade à sujeição para melhor combatê-la, de cartografar as subjetividades, de reconhecer a alteridade e de (re)propor reciprocidade e solidariedade sob um novo formato: inteiramente humano e imune às tantas dicotomias e paradoxos construídos ao longo do caminho. Nas palavras de Paulina Chiziane (2004), “capaz de conjugar o masculino e o

feminino num só verbo" (p. 296) – ou seja, atento e aberto ao diálogo relativizador que orquestra o humano nas suas várias dimensões.

1.6 Tensão entre os corpos na escrita de Paulina Chiziane

Como se procurou mostrar desde a Antiguidade, o corpo se manteve inquestionavelmente sob o estigma de postulados dualistas, dicotômicos, hierárquicos, fragmentados e, em alguma medida, instrumentais. A fragmentação entre corpo/mente, razão/sentimento, *Eros/Logos*, cultura/natureza, público/privado corrobora leituras reducionistas, dualistas e utilitaristas entre uma natureza corpórea e outra racional, uma feminina e outra masculina, uma doméstica e outra política e pública. O cosmos, o mundo ordenado, regulado e regido por leis, passou da desvalorização do corpo a sua total negação. A separação entre esses universos levou a uma hierarquia em que o masculino foi considerado superior ao feminino. A redução das mulheres ao corpo, a uma natureza feminina inferior e ao mundo das paixões impediu-as de atingirem maioridade política e social até aproximadamente o século XIX. Essa redução encontra-se presente na construção do ideário filosófico, teológico e cultural.

A cultura africana, embora tenha seus próprios pilares constitutivos, inscreve-se, indiscutivelmente, no registro ocidental. Segundo Laura Cavalcanti Padilha (2004), "a colonização vai interferir no momento mesmo em que impõe seus inquestionáveis modelos e jogos de hegemonia e poder nas sociedades com as quais passa a interagir pela dominação (...)" (p. 255). A violência do processo colonizatório imprimiu no africano o anátema da negatividade, responsável pelo sepultamento de muitos de seus traços singulares, para que pudesse sair de sua original condição de "selvageria" e entrar no universo ilustrado do colonizador professando seus códigos e valores como forma legítima de ganhar estatuto e reconhecimento antropológico. Dito isso, pode-se afirmar que a cultura africana alimenta-se de muitos dos padrões formadores do imaginário ocidental, pois foi modelizada exatamente por uma gama significativa desses referenciais. Contudo, Hélder Mutheia ao prefaciar o livro de Felizardo Cipire (1992) alerta que:

> Muito embora o regime colonial tivesse ostentado a ocidentalização da sociedade moçambicana como uma das suas bandeiras, os dados estatísticos da realidade demonstram que essa prática teve uma eficiência muito baixa; uma taxa de

> analfabetismo superior a 70%, uma urbanização que a atender pela extensão territorial se aproxima a nulo, e um padrão de vida extremamente tradicional em mais de noventa por cento do território nacional. Daqui se compreendem as razões por que os padrões de vida eminentemente ocidentais (formais), mesmo quando acompanhados do teor revolucionário e socialista, representam uma violência muito grande na maioria das comunidades moçambicanas (CIPIRE, 1992, p. 2).

Esse problema apontado por Mutheia merece atenção, principalmente quando se trata da relação com o feminino. Por um lado, temos as matrizes ancestrais africanas que ostentam a imagem sacralizada da mulher atrelada às funções delegadas pela tradição que ecoa socioculturalmente. Por outro, as configurações ocidentais do patriarcalismo, que constrói uma representação profana e detratora da mulher. Um conflito fulcral entre os modelos femininos parece instaurar-se, distanciando os dois universos: africano e ocidental. Entretanto não há como negar que em ambos os espaços há uma exaltação e alegorização da mulher num nível simbólico. Há que salientar que no campo da historicidade confirma-se igualmente a suposta subalternidade e inferioridade da mulher. É isso que nos confirma Cipire (1992) quando relata a função dos ritos de iniciação feminina que têm como "objetivo a formação de mulheres dóceis, obedientes, que mesmo quando humilhadas e desumanamente tratadas continuam a sorrir". No que se refere ao homem, completa o autor, é ensinado "dominar a mulher e a impor-se perante ela" (1992, p. 27). Acrescenta ainda: "ensina-se a jovem a obedecer ao marido, a nunca lhe responder de má vontade, a ter sempre água quente preparada para as abulações quando ele regressa a casa e a agradar sexualmente o marido (...)" (1992, p. 31). Desse modo, mesmo considerando as matrizes responsáveis pela organização matrilinear característica de muitos grupos africanos que consideram a mulher como *geradora de novas criaturas* e a colocam em *posições cimeiras* em sua família, diz-se que em verdade "a mulher é rainha do mundo, mas forasteira da autoridade" (CIPIRE, 1992, p. 35).

A produção literária de Chiziane nos insere, todavia, numa perspectiva mais crítica do lugar ocupado pelo feminino na cultura tradicional apesar de não defender, segundo ela, rupturas radicais. De acordo com Mata (2000), Chiziane com sua escrita subversiva "nomeia o lugar incômodo da mulher em relação ao casamento, ao adultério, à poligamia, enfim, à condição feminina numa sociedade em que os limites da mulher estão traçados com as margens das proibições" (p. 136).

A educação tradicional moçambicana reforça culturalmente, na mulher, o papel de mãe e esposa. Nesse sentido, cabe à mulher, quase que exclusivamente, casar e ter filhos, já que seus sonhos e desejos circunscrevem-se a tais papéis. A escola ensina e prescreve

obediência e submissão, demonstrando "harmoniosa" convivência entre os valores tradicionais moçambicanos e outros provenientes da tradição européia, validados, sobretudo, pelos princípios cristãos que reforçam a condição de subalternidade e, até mesmo, a maldição feminina. É isso que se confirma numa passagem de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), que recorre, ao final, a uma versão feminina da oração do "pai-nosso" para mostrar a situação de abandono e desprestígio sociocultural das mulheres que são submetidas à tirania dos homens e da própria religião.

> Até na bíblia a mulher não presta. Os santos, nas suas pregações antigas, dizem que a mulher nada vale, a mulher é um animal nutridor de maldade, fonte de todas as discussões, querelas e injustiças. É verdade. Se podemos ser trocadas, vendidas, torturadas, mortas, escravizadas, encurraladas em haréns como gado, é porque não fazemos falta nenhuma. Mas se não fazemos falta nenhuma, por que é que Deus nos colocou no mundo? 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 – sua esposa – intercederia por nós. Através dela pediríamos a benção de uma vida de harmonia. Mas a deusa deve existir, penso. Deve ser tão invisível como todas nós. O seu espaço é, de certeza, a cozinha celestial.
> Se ela existisse teríamos a quem dirigir as nossas preces e diríamos: Madre nossa que estais no céu, santificado seja o vosso nome. 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 daí 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 e outras relações que nem sei nomear. Não nos deixeis cair na tentação de imitar as loucuras deles – beber, maltratar, roubar, expulsar, casar e divorciar; violar, escravizar, comprar, usar, abusar e nem nos deixes morrer nas mãos desses tiranos – mas livrai-nos do mal, Amém (...) (CHIZIANE, 2004, p. 68-69).

O lugar da mulher é ironicamente questionado e uma forte crítica pesa sobre a tradição cristã que relega o feminino à subalternidade, além de considerar e submeter o corpo ao estigma de pecado, queda e afastamento do divino. Donde se cria uma associação negativa entre mulher, corpo e pecado. A indignação subliminar, mas latente na escrita de Chiziane não se contém e faz-se ecoar na voz de Rami, que se levanta em protesto aos preceitos da cristandade que sustentam a invisibilidade e a fragmentação do corpo da mulher: "Se fosse homem não veria toda essa desgraça. Maldita a hora em que Deus me fez mulher, desabafa". Entretanto, Mauá emenda: "Bendita hora em que Deus me fez mulher – As mulheres foram feitas para o amor e não para o sofrimento" (CHIZIANE, 2004, p. 181). Mesmo assim, proibições e tabus são condicionadores das potencialidades da mulher moçambicana que se limita a signos reificantes capazes de submetê-la a total subserviência ao pai, ao marido e à tradição que mescla suas matrizes ancestrais com costumes europeus e cristãos já arraigados.

Apropriando-se, no romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), da voz de Rami, que pode ser, numa leitura ingênua, vista como aparentemente débil e sem inserção e engajamento na sua condição de feminilidade, já que em alguns momentos é tomada por uma quase intransponível submissão e sujeição, a voz autoral reforça a dicção da personagem com uma série de denúncias que nos lançam desconfianças acerca da tradicional e aclamada fragilidade feminina. Eis algumas:

> Não sou de lugar nenhum. Não tenho registro, no mapa da vida não tenho nome. Uso este nome de casada que me pode ser retirado a qualquer momento. Por empréstimo. Usei o nome paterno, que me foi retirado. Era empréstimo. (...) Não, não sou nada. Não existo em parte nenhuma (...) (CHIZIANE, 2004, p. 90).
>
> Mulher nenhuma tem lar nesta terra. Mulher é passageira, não merece terra. Mulher é palha de coco atirada na lixeira. Mulher é sua própria inimiga, inventa problemas que lhe dão a morte. Mulher é culpada (...) (CHIZIANE, 2004, p. 100-101).
>
> Estou cansada de ser mulher. De suportar cada capricho. Ser estrangeira na minha própria casa. Estou cansada de ser sombra. Silhueta (...) (CHIZIANE, 2004, p. 203).
>
> O que é uma mulher, nesta vida, senão simples mortalha para aquecer os pés na noite de frio? Qual o destino da mulher senão parir filhos, dores e temores? (CHIZIANE, 2004, p. 243).

Transversalmente e a contrapelo, a produção literária de Paulina Chiziane rasura esse padrão tradicional com seus questionamentos e ironias provenientes de uma inquieta e vigilante instância narrativa que não se cala, denuncia. Todavia, concilia essa visão tradicional com o reconhecimento da individualidade da mulher como sujeito feminino. Desse modo, pode-se dizer que sua perspectiva é tipicamente feminina[18] e nos mostra, na contramão da concepção patriarcal ocidental – que, reincidentemente, com voz retumbante, apregoou a supremacia masculina (apoiada pelo patriarcalismo androcêntrico) –, que é possível penetrar nos ressaibos e arestas da ordem instituída e inscrever a mulher, como personagem e agente cidadão, na história, apesar da manifestação de muitos conservadorismos tradicionais africanos que resguardam valores ancestrais. Nesse viés, a mulher é concebida, dada sua capacidade geradora, como força sacralizante, segundo Raúl Ruiz de Asúa Altuna (1993), quando analisa na cultura tradicional banto a importância e a representatividade da mulher como "laboratório sagrado" e, portanto, como símbolo de fertilidade.

[18] A expressão "tipicamente feminina" significa a observação atenta do ponto de vista das personagens femininas e do modo como elas transitam pelos diferentes espaços narrativos. O nosso propósito não é, por isso, marcar os traços específicos da escrita de autoria feminina embora essa questão esteja discutida em muitas das obras consultadas. Citamos: CASTELLO BRANCO (1991); CASTELLO BRANCO; BRANDÃO (1985) e MAGALHÃES, (1995).

Nesse sentido, lastreada pela história que se constitui à moda patriarcal e falocêntrica, Chiziane (1994) declara:

> apesar das grandes diferenças na educação da casa e da escola, encontrei harmonia na matéria que dizia respeito ao lugar da mulher na vida e no mundo. A educação tradicional ensina a mulher a guardar a casa e a guardar-se para pertencer a um só homem. A escola também ensinava a obediência e a submissão e preparava as raparigas para serem boas donas de casa, de acordo com o princípio cristão (p. 14-15).

Fundada nessa base, a educação da mulher é já dogmatizada, o que a torna refém do padrão androcêntrico e machista. Como mulher e como moçambicana, Paulina Chiziane penetra audaciosamente nas profundezas tradicionais de um mundo "desabado", mas vivificado nas contradições cotidianas; sonda os meandros (in)visíveis que traçam os parâmetros socioculturais responsáveis pela construção hegemônica e opressiva do lugar da mulher em sua cultura. Metaforicamente dizendo, sua obra é vento que sopra a favor da tradição, por um lado, e, por outro, furacão que questiona causticamente a condição objetalizante e submissa da mulher, a poligamia masculina, o anátema do adultério feminino, o pavor da esterilidade para a mulher, entre outros tabus, preconceitos e proibições. Nesse sentido, pode-se dizer que é como a inquietante *Sofia*, que teima despontar e desafiar a ordem estabelecida com seu ardil sub-reptício. Sobre a educação tradicional dada à mulher em seu país, Chiziane (1994) comenta:

> Na infância a rapariga (tsonga) brinca à mamã ou à cozinheira, imitando as tarefas da mãe. São momentos felizes, os mais felizes da vida da mulher tsonga. Mal vê a primeira menstruação é entregue ao marido por vezes mais velho, polígamo e desdentado. À mulher não são permitidos sonhos nem desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos (p. 14).

Com **Baladas de amor ao vento** (1990), **O Sétimo juramento** (1999d) e, principalmente, com **Niketche: uma história de poligamia** (2004), obra de maior proeminência de Chiziane, cujo motivo central é o da condição feminina em Moçambique, a autora evidencia os traços fundamentais de sua produção literária feminina. Com uma escrita "demonstrativa, argumentadora, límpida e linear, de lancinante tragicidade, mesmo quando chacoteia (...)" (LARANJEIRA, 2002, p. 21), Chiziane apresenta um olhar feminino permeado por coragem e resistência, além de mostrar vários universos: norte/sul (as regiões do sul e do centro são patriarcais por excelência, enquanto que o norte é uma região marcada

pela influência do sistema matrilinear,[19] cuja transmissão da herança ocorre via sobrinho, filho da irmã, onde as mulheres desfrutam de maior liberdade), cidade/campo, homem/mulher (uma mulher da região de Gaza, região mais conservadora de Moçambique, deve lavar, passar, cozinhar e servir ao marido de joelhos, tal deferência é prestada em todas as circunstâncias quando é solicitada pelo marido-senhor), ricos/pobres, guerra/paz, tradição e modernidade (o passado e o presente se cruzam abrindo veias e derramando chagas numa intensa ambigüidade).

A pujança da virilidade masculina, típica de uma prática caracteristicamente patriarcal, é exposta e criticada com fina ironia e de modo inclemente por Paulina Chiziane, cuja opção pelo feminino não se esconde: "Eu sou feminina, sou mulher, por amor de Deus!" (CHIZIANE, 1999b, p. 2).

Em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), as relações entre homens e mulheres são rediscutidas eticamente à medida que a identidade feminina se (re)constrói dramaticamente com o confronto entre o costume tradicional e os novos tempos modernos. É a própria Paulina Chiziane (1999b) que completa: "As minhas personagens femininas não fazem rupturas porque é assim mesmo entre nós e eu só descrevo a realidade" (p. 2).

Contudo, percebe-se o ardil e a trama das mulheres, que em união solidarizam-se contra o homem polígamo, vingam-se impiedosamente, rasuram preceitos cristãos e retornam às raízes de onde vieram consagrando o "lobolo"[20] como uma resposta as suas conflituosas angústias. Apóiam-se na tradição, no entanto, alçam vôo ambicioso: tornam-se

---

[19] Segundo Fábio Leite "nas sociedades de organização matrilinear (...) o parentesco formula-se pelos laços uterinos de sangue, razão pela qual a mulher é a única fonte de legitimação das descendências". Nesse sentido ele afirma que a mulher constitui o "núcleo fundamental que define a família, sendo que em suas bases encontram-se as ancestrais-mulheres que lhes deram origem". E completa: "é devido a essa configuração do parentesco que os direitos e deveres são institucionalmente transmitidos de mãe a filha, de irmã a irmã, de tia a sobrinha e, quanto aos homens, de irmão a irmão, e de tio a sobrinho". Nas organizações matrilineares a ascendência uterina é, portanto, pressuposto fundamental para preservar, inclusive, o "patrimônio genético estabelecido pela mulher para fins institucionais; daí uma proposição básica institui-se: nenhum homem pode provar que é o pai de seus filhos, os quais, entretanto, contém obrigatoriamente o sangue de suas mães". (LEITE, 1995/1996, p. 111.

[20] O termo é designativo de um dote que é oferecido à família da menina que contrairá núpcias. O valor desse dote, muitas vezes, é simbólico. Entretanto há situações em que o valor é representativo, o que contribui de modo decisivo para muitas famílias pauperizadas pelas circunstâncias socioeconômicas. Se, por um lado, é considerado ruim, porque muitas jovens são compradas por quantias irrisórias e escravizadas por seus pretendentes que se aproveitam da miséria de suas famílias, por outro, é uma prova de que alguém desejou desposar àquela mulher/menina. Assim, passa a ser motivo de orgulho para a jovem e para seus familiares. Cipire (1992) aponta as funções do lobolo: "1) uma compensação no sentido lato; 2) transferência da capacidade reprodutiva da mulher para o grupo familiar do marido; 3) legalização e estabilização do casamento; 4) tomada de responsabilidade do marido e respectiva família pela manutenção e bem estar da mulher lobolada; 5) legitimação dos filhos gerados pela mulher lobolada para pertença do marido; 6) meio de aquisição de outra unidade reprodutiva para o grupo enfraquecido" (p. 44).

empreendedoras de si e de seus negócios, enfim, enlaçam, num ato tipicamente feminino, tradição e modernidade, traços de um imaginário tribal e urbano.

As relações adensam-se, ganhando complexidade, profundidade e sabedoria, o que desemboca numa mudança da visão ético-simbólica de algumas mulheres e no soterramento, sobretudo, de Tony, que é surpreendido por uma sucessão terrificante de acontecimentos imprevistos e caricatos. As esposas de Tony parecem representar, na concepção de Laranjeira (2002, p. 21), "diversificados modos de ver os homens e as mulheres e de sobrevivência na selva de uma sociedade em que escasseiam os bens de subsistência, (...) também o afeto". É pertinente dizer ainda que essas mulheres retratam, metaforicamente, o próprio país que carrega, na extensão de seu corpo, as marcas da guerra e as chagas das contradições sociopolítico e econômicas aberrantes do pós-guerra.

A protagonista, aparentemente vítima das desatenções de um marido polígamo,

> na cumplicidade que tece com as outras pontas da mesma estrela se vai afirmando como líder da emancipação, algo como a matriarca de um clã feminino cuidando do homem comum e fazendo-lhe a cama, numa armadilha fulminante, imprevista e saborosa. Quando a protagonista se auto-analisa, define a condição feminina e compartilha os seus dissabores, aprende também ela a arte da compreensão, distinguindo as diferenças entre as mulheres senas, tsongas, macuas, ou macondes, pelo modo como vivem e trabalham, se enfeitam e comportam para enfeitiçar os homens, que escasseiam. O ódio transmuda-se em aceitação: 'o país cheio de mães solteiras (LARANJEIRA, 2002, p. 21).

A condição feminina africana é problematizada permitindo discutir as diferenças culturais e étnicas do país. Mapeia-se, como isso, a diversidade constitutiva dos modos de apreensão da realidade além de permitir gerir os novos caminhos narrativos do universo moçambicano. A mulher ora é *vítima*, ora é *carrasco*, pois, segundo Paulina Chiziane "em todas as guerras do mundo nunca houve arma mais fulminante que a mulher, mas é aos homens que cabem as honras de generais" (CHIZIANE, 1999c, p. 3). Sobre ela pesa a invisibilidade!

O discurso de Chiziane, nas palavras de Laranjeira (2002, p. 21), "é sério e seco, pela tensão dramática, revela-se, aos poucos, uma diatribe aberta e descomplexada, mas acutilante, que se transforma numa espécie de farra hedonista, burlesca e simbólica sobre as causas profundas do mal-estar feminino".

A autora penetra verticalmente no universo feminino e traduz as angústias e desconfortos da mulher silenciada em espaços que se consagram eminentemente como

masculinos. Embora tenha que se admitir, como bem sugere Padilha (2004), que esse silêncio emite muitos ruídos e constrói, de alguma forma, a fala, pois,

> bordejar a margem da escrita feminina africana, no tempo em que a descolonização era um sonho sonhado e quando as guerras passaram a ser o caminho de sua realização, é buscar pactuar com vazios e silêncios. Rompê-los com empenho e vontade, é fazer do silêncio uma forma de produção de sentidos (...), pois qualquer fala ganha corpo a partir do silêncio (p. 264).

É importante dizer, ainda, segundo a mesma autora, que o corpo feminino recusou-se "esconder, mas (sim) gritar a sua diferença e seu modo muito próprio de, encenando-se, enfrentar a política do silêncio". Ainda que seja de maneira indireta, na construção ritualística de uma poesia econômica, comedida e artesanal, como é o caso de Paula Tavares (2007), em "A abóbora menina", a mulher tenta dar voz ao silêncio. Vejamos:

> Tão gentil de distante, tão macia aos olhos
> vacuda, gordinha,
> de segredos bem escondidos
>
> estende-se à distância
> procurando ser terra
> quem sabe possa
> acontecer o milagre:
> folhinhas verdes
> flor amarela
> ventre redondo
>
> depois é só esperar
> nela deságuam todos os rapazes (TAVARES, 2007, p. 18).

Nesse poema o corpo feminino é metaforizado como o trançado, o entrelaçado que vai sendo tecido, por um lado, com elementos tradicionais e, por outro, com variáveis modernas que utilizam a dimensão corpórea do feminino como depositária de tensões, uma vez que nele são censuradas e interditadas não apenas o corpo erótico, como também a voz da mulher. A abóbora amadurece e a menina torna-se mulher, pronta para exercer seu principal ofício, que é caracterizado pela fertilidade e reprodução, pois "nela deságuam todos os rapazes", apesar de ser tão misteriosa, detentora "de segredos bem escondidos" (p. 18) e vozes bem silenciadas.

Numa outra perspectiva, mas, de certo modo, corroborando o fenômeno do silenciamento feminino, Fábio Leite (1995/1996) destaca a importância da palavra para a tradição, "como substância da vitalidade divina utilizada para a criação do mundo, confundindo-se com o chamado sopro ou fluido vital". Ao seguir esses rastros, merece

destaque em seu texto a seguinte analogia: “o aparelho auditivo é assemelhado aos órgãos reprodutores femininos: ambos são capazes de fazer gestar algo decisivo pela penetração, no interior dos indivíduos, de um elemento vital desencadeador do processo” (p. 105). Apoiados nessa analogia estabelecida por Leite e tendo como base a cultura ancestral africana, podemos depreender que os tabus e os interditos em relação à manifestação da voz do corpo feminino prevalecem, malgrado a tentativa de equilíbrio entre os corpos feminino e masculino que ecoa nas palavras poéticas de Tavares (1985), quando pretende demarcar um ciclo natural traduzido pela herança tradicional em seu poema “Cerimônia de passagem”. O masculino parece ligar-se invariavelmente ao saber pronunciado e o feminino à fertilidade e ao silenciamento da voz e do corpo que é quase sempre para-outrem e não para-si.

> (...)
> a rapariga provou o sangue
> o sangue deu fruto
>
> a mulher semeou o campo
> o campo amadureceu o vinho
>
> o homem bebeu o vinho
> o vinho cresceu o canto
> (...) (TAVARES, 1985, p. 5).

A propósito da vitalidade da palavra, característica importante nas culturas africanas, esclarece Fábio Leite (1995/1996):

> a palavra é, sem dúvida, instrumento do saber, mas sua condição vital lhe garante o estatuto de manifestação do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências. Sua capacidade de comunicação possui essência diversa daquela proposta pela escrita, elemento apenas cultural e estrangeiro à natureza e à dimensão mais profunda do homem (p. 106).

A palavra, ao se materializar, fertiliza e confere vivacidade ao universo tradicional, mas caso ocorra uma dissociação desse propósito ancestral, pode tornar-se restritivamente fonte de conhecimento no plano racional, que à moda ocidental silencia o corpo e atormenta a cabeça.

Da mesma forma podemos dizer que o corpo feminino, ao ser penetrado – assim como o ouvido o é – institui-se como elemento central na gestação e manutenção tanto da ordem ancestral quanto patriarcal. Entretanto, dado o contexto atual de mudanças históricas e socioculturais, uma contradição aponta no momento mesmo em que este corpo, apesar de sua importância, só pode traduzir e ecoar o outro e não a si mesmo em sua potencial

expressividade, pois só é valorizado como guardião da tradição, e não como visibilidade do seu próprio si onto-antropológico.

Reversamente a essa ação que confisca o corpo e o si do feminino, os ecos da realidade africana em transição distendem a tensão entre tradição e modernidade, fazendo ressoar de modo retumbante a afirmativa de Chiziane, que desmancha uma visão arraigada sobre os lugares ocupados pela mulher nas culturas africanas.

> (...) estou cansada de ouvir dizer que as mulheres são vítimas, coitadinhas. A mulher pode ser vítima ou carrasco (...). Nessa nossa guerra da Renamo e Frelimo há relatos sobre ações de mulheres que são uma coisa terrível. (...) As pessoas lêem e dizem que é feminismo extremo, mas não é nada disso – o general é o tirano, é aquele que manda matar. Se digo que uma mulher é general é porque massacrou também (CHIZIANE, 1999c, p. 3).

Nesse sentido, convém dizer que a tradicional concepção essencializadora do feminino fica desconstruída quando é dito que a doçura pode se converter em agressividade e vice-versa. Esse trânsito entre os diferentes lugares ocupados pelas mulheres pode indicar a fluidez dos padrões que se recusam a reiterar estereótipos. É o que procuraremos desenvolver nos passos que se seguem.

1.6.1 Revoluções encenadas no corpo: potencial catalisador e transformador

Outrora a modernidade iluminista apoiava-se na descrição cartesiana do corpo como a soma matemática de suas partes: corpo-máquina. Hoje essa proposta desintegrou-se e resta dela apenas vestígios que estão sendo passados em revista epistemológica. Nesse sentido, a marca da aparência e da utilidade se evidencia contribuindo contemporaneamente para a ditadura da mídia que reifica radicalmente o corpo. Daí a valorização exagerada do mesmo, ou seja, desenvolve-se um culto cujo deus entronizado é o próprio CORPO, visto numa perspectiva apenas mercadológica desprovida de seu caro viés antropológico. Por outro lado, há uma explícita dissociação da dimensão afetiva e subjetiva, uma vez que suas potencialidades são esvaziadas em nome do consumismo e da descartabilidade do corpo vivido como objeto de fruição e de prazer.

Numa perspectiva contrária e crítica à consumista, podemos apontar para a construção literária de Paulina Chiziane, que segue um viés interdisciplinar e de gênero capaz de revelar

outra dimensão do corpo, visto como mosaico cultural, construção social e subjetiva. Em seus romances o corpo é texto que reflete tempo e espaço, tecido que traz as marcas de uma época e de muitos lugares. E assume, de certa forma, a visão de Deifelt (2002) quando afirma:

> O corpo humano carrega em si as contradições e ambigüidades de seu tempo, as cicatrizes das disparidades sociais e econômicas, o reflexo das liberdades e cerceamentos culturais e políticos. Ele se revela, também, como um potencial catalisador e transformador (DEIFELT, 2002, p. 267).

De fato, como diz Deifelt, inegavelmente o corpo tem sua própria linguagem e lógica, é como um mapa cartografado que oferece pistas de leitura, abre vãos e desvãos que recusam objetivações fixistas. É cosmo infinito que foge à proposição amordaçada da proposta aristotélica de finitude, pois, para este filósofo, o cosmo é centrado, hierárquico e ordenado e cada objeto busca seu lugar natural. O cosmo é, portanto, um sistema unitário, de ordem e de harmonia matemáticas. Entretanto, numa perspectiva hermenêutica o corpo como cosmo deve ser visto como local de inscrição de acontecimentos vitais e, pelo fato de ter sido negligenciado e esquecido pela história ocidental precisa ser resgatado e melhor interpretado. Enseja-se, assim, uma leitura hermenêutica da corporeidade como tal, uma razão dialógica e multifacetada, capaz de desfazer-se de sua condição ocidental de auto-referência e constituir-se como razão corpórea, polissêmica, sintonizada com o corpo para designar a complexa trama que leva à apreensão do conhecimento, à reflexão e elaboração conceitual. Nesse sentido, a inclusão do corpo e da sua rede de relações dentro do pensamento visa, portanto, à totalidade da existência humana.

Paulina Chiziane, em seus romances, mostra que, no corpo das várias personagens mulheres, inscrevem-se traços de uma cultura de subserviência, o que revela os efeitos e marcas legadas pela tradição. Desse modo, os corpos femininos ocupam-se, habitam-se, objetivam-se e expropriam-se de seus significantes e significados. Contudo, Chiziane, demonstra com a feitura de seu projeto literário que privilegia a mundividência feminina com seus contornos humanos sem desprestigiar um olhar social crítico e de gênero; que é possível recuperar a razão corpórea, especialmente no universo feminino que fora ainda mais relegado pela cultura ocidental e africana. Com sua escrita, passa por um processo de redescoberta desse invencível e irredutível potencial humano. É o que se evidencia, respectivamente, na trajetória de duas personagens: Minosse e Rami, ambas anunciam vozes femininas retumbantes que denunciam e rejeitam a perpetuação da concepção patriarcal do feminino numa sociedade em que as mulheres têm suas escolhas e ações condicionadas pela estrutura

de poder falocêntrico. São elas que constroem suas identidades num processo de mudança consciente e relatam o historial das mulheres que compõem o universo multicultural moçambicano. Conciliam identidade, subjetividade e alteridade num processo de construção e reorganização das vozes e vontades femininas como se revela a seguir:

> Sinto que vou morrer, e em breve. Ela (Sara – uma dos órfãos por ela adotada) não terá ninguém para lhe desvendar os segredos da vida. De onde virá a voz amiga que lhe falará das coisas deste mundo na hora do despertar? Recorda os tempos da sua puberdade, rodeada de mães, tias, avós, dizendo-lhe de mansinho: já és mulherzinha, querida Minosse. Quem irá aconselhar a Sara e todas as meninas sozinhas no mundo? (CHIZIANE, 1999d, p. 258).
>
> (...) Trazer estas mulheres para aqui foi uma autêntica dança, um ato de coragem, um triunfo instantâneo no jogo do amor. (...) As minhas rivais entraram todas no paraíso, sim, entraram. De marginais e invisíveis passaram a conhecidas e visíveis. Podem a partir de hoje saudar os tios, os avôs dos filhos, sem nenhum receio (CHIZIANE, 2004, p. 112).

Com sua história, essas mulheres, bem como outras personagens dos romances de Chiziane, mapeiam os condicionamentos sociais, filosóficos e religiosos que levam a uma visão dicotômica do ser humano, em que o corpo é percebido como elemento inferior. Essa prática, invariavelmente, nos conduz a uma percepção fragmentada e unilateral da existência humana. Nesse caso, o nosso desafio consiste em perceber as marcas e registros inscritos nos corpos. É o que a escrita de Chiziane realiza quando, na voz de Tony, dá visibilidade aos diferentes traços corpóreos das mulheres que convivem com a personagem num casamento poligâmico.

> A Mauá é o meu franguinho – diz – passou por uma escola de amor, ela é uma doçura. A Saly é boa de cozinha. Por vezes acordo de madrugada com saudades dos petiscos dela. Mas também é boa de briga, o que é bom para relaxar os meus nervos. Nos dias em que o trabalho corre mal e tenho vontade de gritar, procuro-a só para discutir. Discutimos. E dou gritos bons para oxigenar os pulmões e libertar a tensão. A Lu é boa de corpo e enfeita-se com arte. Irradia um magnetismo tal que dá gosto andar com ela pela estrada fora. Faz-me bem a sua companhia. A Ju é o meu monumento de erro e perdão. É a mulher a quem mais enganei. Prometi casamento, desviei-lhe o curso da sua vida, enchi-a de filhos. Era boa estudante e tinha grandes horizontes. É a mais bonita de todas vocês, podia ter feito um grande casamento. Da Rami? Nem vou comentar. É a minha primeira dama. Nela me afirmei como homem perante o mundo. Ela é minha mãe, minha rainha, meu âmago, meu alicerce (CHIZIANE, 2004, p. 139).

As mulheres de Tony revelam, portanto, uma "variação, em línguas, em hábitos, em culturas, pois, na verdade, elas formam 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" (p. 161). Esse

homem polígamo “ama mulheres de todo o país como se pudesse ser um marido nacional”. Não há limites “nem de raça, nem grupo étnico, nem região, muito menos religião”, transita livremente entre o norte e o sul, apesar de suas especificidades culturais, já que seus amores desconhecem fronteiras (p. 209).

Entretanto, há uma demarcação bem explícita:

> No sul a sociedade é habitada por mulheres nostálgicas. Dementes. Fantasmas. No sul as mulheres são exiladas no seu próprio mundo (...) são tristes (...). O mesmo não se pode dizer do norte onde as mulheres são mais belas e mais alegres. No norte, ninguém escraviza ninguém, porque tanto homens como mulheres são filhos do mesmo Deus. Mas cuidado, no norte, o homem é Deus também. Não um deus opressor, mas um deus amigo, um deus confidente, um deus companheiro (CHIZIANE, 2004, p. 175-176).

Tony simboliza o desejo de uma unidade nacional intransigentemente forjada pelo fato de ignorar a força da alteridade e de seus cruzamentos e novas identificações e identidades provenientes do fluxo pluralizador dos novos tempos. Rami, por sua vez, representa a possibilidade de negociação com as várias histórias e culturas interconectadas por processos hibridizados que respeitam a diferença sem obrigá-la a restituir um passado irrevogavelmente perdido e irreconciliável com as marcas do presente que, consciente de sua transitoriedade e fluidez, renuncia ao sonho ambicioso de resgate da pureza cultural perdida. É o que se verifica quando se observa a seguinte fala:

> - Há maravilhas nas coisas que construíste, Rami. O Tony, colector de mulheres, e tu, colectora de almas amarguradas, colectora de sentimentos. Congregaste à tua volta mulheres amadas e desprezadas. É brava, Rami. Semeaste amor onde só o ódio reinava. Tu és uma fonte inesgotável de poder. Transformaste o mundo. O nosso mundo (CHIZIANE, 2004, p. 254-255).

Rami parece incorporar a representação alegórica de Mãe e de Território que aprende a conviver com as múltiplas paisagens culturais modernas sem submetê-las a um absolutismo nacionalista ou preconceituoso. Acolhe, protege e cuida amorosamente da diferença que constitui o outro não mais como ameaça para o eu, mas como um espelho do eu que se (re)constitui agora como uma comunidade agregadora da alteridade. É capaz, portanto, de resguardar suas marcas originais sustentadas não pelo fundamentalismo étnico, mas pelo diálogo dinâmico e dialético com a história – “tu és mãe, tu és o centro da vida, tu és existência. Como se atrevem os homens a torturar o útero da própria mãe? (...) invadir o útero

materno e entrar na dança da criação" (p. 253). É o que reconhece Lu ao pronunciar gratamente:

> Rami, minha grande mãe, não te esquecerei. Tu és mulher sobre todas as mulheres do universo (...) Tu és a nossa mãe, contigo nascemos outra vez. Compreendeste o nosso sofrimento, a nossa pobreza. Adoptaste-nos como filhas e melhoraste as nossas vidas (CHIZIANE, 2004, p. 290).

Tendo como base esse papel de *colectora de almas amarguradas*, é a própria Rami quem protagonizará as veias abertas do preconceito, além de evidenciar as cicatrizes sociais, históricas e culturais impressas no corpo feminino (das mulheres e da África considerada mãe), degredado pela própria história e pelas suas tradições que universalizaram-se e, contaminaram, de forma fragmentada e dualista, o cosmos feminino e africano. Num tom forçadamente irônico, Rami apresenta um exemplo de violações e explorações sexuais de uma mulher que "carregou a história de todas as guerras do país num só ventre". Curiosamente "ela canta e ri a qualquer um que passa, de lágrimas nos olhos e sorriso nos lábios (...)", revelando ser feliz por ter parido apenas homens, pois, segundo ela, "nenhum deles conhecerá a dor da violação sexual" (p. 279).

> Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos. Há dias conheci uma mulher do interior da Zambézia. Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros de libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos comandos rodesianos brancos, que arrasaram esta terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbabwe. O quarto é dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país. A primeira e a segunda vez foi violada, mas à terceira e à quarta entregou-se de livre vontade, porque se sentia especializada em violação sexual. O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez (CHIZIANE, 2004, p. 278-279).

Rami vale-se de uma história exemplar, característica do universo da contação, para ironicamente passar em revista o trágico destino da mulher moçambicana e, assim, (re)constrói e engendra novas pegadas para o curso feminino:

> Choro. Por mim. Pelos milhões de mulheres que vagueiam náufragas na lixeira da vida. Quem carrega no ventre os mistérios da criação e as sementes da eternidade, para dar luz à vida e iluminar a cegueira do mundo? Somos nós, mulheres, somos nós! Quem dá o conforto à vida? Somos nós. Quem faz os machos sentirem-se mais machos, vestirem as plumas da glória e vencerem todos os combates? Somos nós. Quem amacia a alma com flor, depois de um dia de labor? Somos nós (...) É a nos que os homens matam de sede, docemente. Somos nós a quem o mundo obriga a

> procurar um homem rico para receber migalhas da sua mesa. É a nós que a sociedade não dá oportunidade para ganhar com dignidade o nosso próprio pão. Em cada dia buscamos o amor e só encontramos enganos. Procuramos a flor e só encontramos chuva de cinzas que apaga o sopro da nossa existência. Nas nossas aldeias, somos levadas às escolas de sexo com dez anos de idade e aprendemos a alongar os genitais, para nos tornarmos lulas, tunas, polvos e bicos de peru. Enquanto isso, os homens vão para a escola do pão. Enquanto isso eles aprendem a escrever a palavra vida no mapa do mundo, nós vamos pela madrugada fora, atrás das nossas mães, espantar os pássaros nos campos de arroz (CHIZIANE, 2004, p. 291).

Nessa fala Rami vai revisitando sua identidade de mulher e desmistificando, através do reconhecimento de seu discurso, as imagens convencionais. Recupera-se, sente-se protegida ao revelar sua autoconsciência e seu conforto interno: "não estou sozinha, a mãe terra me embala. Com suor e lágrimas danço em oração: Deus, faz de mim a última mulher da geração do sofrimento!" (p. 292). Com esse desabafo questiona e denuncia a imposição dos valores opressores que amordaçaram e regularam a liberdade de construção prismática do eu feminino, permitindo-a apenas de forma condicionada e subalternizada.

A incidência da dor e do sofrimento pode ser verificada também no poema de Maria Eugénia Lima citado por Padilha (2004, p. 259):

> Nasci mulher, nasci na dor
> E para a dor nasci
> Açoitaram meu corpo de inocente
> E logo uma lágrima sentida
> Deslizou, lentamente
> Simbolizando a Vida!

Por outro lado, Tony, representante da dominação masculina, ressentido com a possibilidade de ruptura e da fragmentação das unidades supostamente fixas e estáveis, reclama por seus supostos direitos à moda falocêntrica:

> Fiz-vos um grande favor, registem isso. Dei-vos estatuto. Fiz de vocês mulheres decentes, será que não entende? São menos cinco mulheres a vender o corpo e a mendigar amor pela estrada fora. Cada uma de vocês tem um lar e dignidade, graças a mim. Agora querem controlar-me? (CHIZIANE, 2004, p. 142).
>
> Vocês são minhas, conquistei-vos. Comprei-vos com gado. Domestiquei-vos. Moldei-vos à medida dos meus desejos, não quero perder nenhuma (...) (CHIZIANE, 2004, p. 270).
>
> Ter muitas mulheres é o direito que tanto a tradição como a natureza me conferem. Nunca maltratei a Lu, bati nela algumas vezes, apenas para manifestar o meu carinho. Também te bati algumas vezes (referindo-se a Rami), mas tu estás aí, não me abandonaste para lugar nenhum. A minha mãe foi sempre espancada pelo meu

> pai, mas nunca abandonou o lar. As mulheres antigas são melhores que as de hoje, que se espantam com um simples açoite (CHIZIANE, 2004, p. 284).

Rami, com seu típico reboleio, reflete com destemor e ironia: “Santo Deus! Para estes homens, amar uma mulher é prestar um favor a ela. Levá-la ao altar é dar um estatuto a ela. Ah, o meu Tony é um generoso distribuidor de estatutos!” (CHIZIANE, 2004, p. 142).

Entretanto, verifica-se que o desejo de sujeitar a mulher, criada a partir de uma simples costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão característica do homem, permanece. Daí sua suposta imperfeição que justifica o poder e a supremacia masculinos, pois, afinal de contas, a existência da mulher se dá, segundo a tradição falocêntrica, para satisfazer uma necessidade do homem de ter uma companhia e também pela perfeição de seu corpo proliferante.

> O homem é a grande árvore que vive por séculos e séculos. E para manter-se precisa de seiva, de sangue novo. A mulher é apenas fruta, amadurece, apodrece e cai (CHIZIANE, 2004, p. 320).
>
> (...) Homem é uma linha reta sem fim (...) Mulher é linha curva. Curvos são os movimentos do sol e da lua. Curvo é o movimento da colher de pau na panela de barro. Curva é a posição de repouso (...) (CHIZIANE, 2004, p. 41).

O corpo do masculino e do feminino parece seguir as marcas tradicionais da fragmentação sexista. Tensionam-se de modo inclemente. Disputam. Travam batalha quase mortal. O corpo e a voz femininos parecem render-se à pressão histórica e cultural. Simulam silêncio, mas agem na penumbra e reagem astutamente como se verifica na produção literária de Paulina Chiziane.

Tony, homem poderoso e forte, brada sua soberania, mas é Rami, corpo despedaçado pelo patriarcalismo, que restitui sua frágil, mas inquebrantável condição humana *autopoiética*, seu potencial auto-criativo. Ao se mostrar corajosamente capaz de construir-se a si mesma na pessoa de todas as outras mulheres e/ou concubinas de seu marido polígamo, exercita a alteridade. As mulheres, esposas e concubinas, em sua cumplicidade, tecem os fios de suas identidades reafirmando-se como protagonistas da emancipação feminina. As mulheres tsongas, macuas ou macondes, senas (mulheres do norte e do sul – numa amostra da diversidade cultural moçambicana) se distinguem por um lado, mas, por outro, se amotinam numa ardilosa cumplicidade. Os homens, por sua vez, inscrevem-se, levados pelo embalo da comodidade tradicional, de acordo com o registro da tradição. Ocorre, assim, uma grande tensão entre o sono dogmático dos homens embalado pela herança ancestral e a suposta

ingenuidade das mulheres que reversamente tentam, com ousadia, construírem-se autônomas numa “guerra” subliminar entre os gêneros. Essa guerrilha é desconsiderada pelo dominador e se mostra quase invisível e inexistente, pois esse já carrega, de antemão, pelo endosso patriarcal, seu troféu de superior. Nesse cenário, as relações adensam-se e ambos, masculino e feminino indistintamente, se desenham com marcas negritadas, construindo o mosaico cultural moçambicano.

Parece que Paulina Chiziane recusa o que poderíamos chamar de masculinização da mulher nos processos de emancipação ao modo ocidental falocêntrico, pois o que se observa em suas personagens não é uma proeminência virilizada pelos embates modernos e contemporâneos, mas uma feminilização do feminino, que, com suas estratégias cheias de ardis, configura-se como mulher, genuinamente mulher! “Fazem a guerra com perfume e flores. Elas são a chuva regando a terra para que dela brote uma vida nova. Estas mulheres juntas venceram os preconceitos e avançaram com firmeza e derrubaram a farsa” (CHIZIANE, 2004, p. 108).

2. FALO E *LOGOS*: VISÃO ANDROCÊNTRICA

Depois da invasão original, as mulheres ficaram escravas. Lutaram pela libertação. Recuperaram de novo o seu reino e mataram todos os homens. Decretaram uma lei: toda a criança que nascer varão deverá ser morta, para exterminar a maldição do masculino. Assim o fizeram. Durante um longo tempo as mulheres viveram num paraíso total, absoluto. Um paraíso pudico, sem emoções, sem sexo, sem partos, sem nexo. Num belo dia nasceu uma criança linda como um anjo. Era varão. As parteiras, hipnotizadas pela beleza da criatura, esconderam a verdade e declararam que era fêmea. Cresceu vestido de mulher e aprendeu a fazer trabalhos domésticos. O tempo passou. A barba surgiu e a voz engrossou. Começou a invadir e a engravidar de novo todas as mulheres do reino, como um galo na capoeira. A rainha ordenou a sua morte, mas as mulheres apaixonadas pela criatura uniram-se, mataram a rainha e proclamaram o homem como o novo rei. Assim surgiu o primeiro harém. As mulheres tornaram-se escravas e tudo voltou a estar como antes. Porque o homem é um bicho indestrutível, ambicioso.

A rivalidade entre homens e mulheres agudizou-se. Para solucioná-la, é melhor colocar os homens na terra e as mulheres na lua. Assim, olhar-se-ão com saudade pelo espelho celeste, tal como acontece quando a luz aclara as eternas imagens dos longínquos e distantes habitantes da lua (CHIZIANE, 2008, p. 260-261).

De acordo com Pierre Bourdieu (2005), o inconsciente androcêntrico transpassa incontestavelmente os universos simbólicos do feminino e do masculino, além de ignorar a clave da historicidade que permitiria aos homens e mulheres (re)desenharem seus lugares e papéis no tecido social.

As estruturas simbólicas de dominação são naturalizadas ao desprezar-se o processo histórico que as constituem em solo sociocultural. Forja-se, a partir daí, uma ordem hierárquica, injusta e violenta que submete todos a uma sutil universalização capaz de confiscar a liberdade objetiva e subjetiva tanto das mulheres quanto dos homens, igualmente reféns e vítimas das representações metafísicas que tentam congelar a ação social dos indivíduos. As forças simbólicas que manejam as estruturas sociais agem de maneira sub-reptícia penetrando em todos os campos e setores de forma velada. Isso compromete a liberdade de ação dos agentes históricos uma vez que esvaziam a capacidade reflexiva, submetendo-a a padrões uniformes e petrificados que distanciam o indivíduo de seu processo pessoal, social e cultural de conscientização. Caminho através do qual se poderia minar ou até mesmo implodir o poder androcêntrico instituído que parece imortalizado pela experiência histórica da dominação. Via de regra, essa trama é tão estrategicamente bem urdida que nos dá a idéia de algo subsistente por si mesmo, independentemente das oscilações históricas da qual faz parte. Nesse sentido, a liberdade exerce-se no espaço da abstração, ou seja, apesar de constitucionalmente garantida, jaz no plano performático do aparecer social como realidade ilusória já manipulada e amordaçada pelas imperiosas redes de poder visíveis e invisíveis do primado da masculinidade.

A dominação simbólica que se estende sobre os agentes históricos é insuspeitável e insidiosa, já que captura inclusive aqueles em nome de quem ela se exerce. Penetra, enfim, lugares recônditos mediante uso de forças simbólicas instauradas pela dominação legitimada pela ordem vigente e dissimulada como um território neutro, desinteressado e imune às injunções do mundo social. Ocorre, com isso, uma espécie de pasteurização dos modelos socioculturais que uniformiza, quando não esgota, os traços multiculturais, cujo papel seria assegurar o convívio e a valorização da diferença enquanto marcadora da experiência consciente e dialética do sujeito histórico. Nesse sentido, dar visibilidade à história e à dinâmica dos fazeres e saberes é permitir que a manifestação do desejo ultrapasse o instituído e dê voz a todos que foram excluídos e marginalizados por não pertencerem aos setores hegemônicos da sociedade. É, ainda, oportunizar a crítica aos mecanismos de reforço da exclusão social. Contudo, o que se verifica efetivamente é uma espécie de acondicionamento das variáveis históricas, responsável pela desmobilização das variações relativizadoras. Tais

variações, dado seus contornos sócio-históricos e, acima de tudo, antropológicos, preservam a diversidade e eliminam a desigualdade discriminatória. Nessa concepção, é possível dizer que elas seriam capazes de conceber o outro fora do sistema de sujeição e controle no qual é constituído. Entretanto, o inconsciente androcêntrico, como modelo civilizatório, que assume caráter universal, congela posturas e fixa padrões, além de negligenciar o processo histórico e naturalizar o ideal de subordinação, já que se constrói como uma forma social estruturada, levada e imposta ao mundo de modo paradigmático. Daí a postura de superioridade e o caráter de infalibilidade com o qual se reveste o primado da masculinidade. Esse instrumento de dominação e poder gera um efeito desencorajador e desmobilizador das vozes "marginais" dissonantes, tanto masculinas como femininas, uma vez que menospreza o outro como sujeito produtor de si mesmo e da cultura. A própria posição que constitui o outro como outro foi produzida por sua opressão e exploração. Em outras palavras, as regulações sub-reptícias aos processos históricos que aprisionam e estereotipam o outro o submetem a um traçado cultural inquestionado, por isso o seu desenvolvimento é monitorado para que ofereça as respostas esperadas pelo treinamento ao qual é submetido.

Dessa maneira, o sonho patriarcal de ordenação do mundo fora dos confins do tempo e do espaço naturaliza de modo praticamente imbatível o poder do homem. O que não se coloca é que tal poder é produto histórico de uma visão de mundo produzida conforme modelos de pensamento validados pelos processos dominadores e colonizadores produzidos ao longo da história. Nessa perspectiva o outro sempre será tido como inferior pelo simples fato de ser o outro do eu.

O modelo de normalidade será o do homem viril e funcionará como um aparato regulador, ou seja, como uma prática disciplinar que opera para (re)criar permanentemente ordem, conhecimento e, efetivamente, os efeitos do poder patriarcal e fálico. Os participantes dessa mundividência tornam-se arenas calculáveis e governáveis por uma racionalidade do tipo instrumental que esvazia a singularidade e subjetividade dos indivíduos e os constituem como um todo ordenado e previsível. Criam-se daí mecanismos para responder por aquilo que é necessário para provar sempre a inferioridade e a debilidade do outro: ameaça constante ao grupo dominante, visto frequentemente como sinônimo de "falta".

De acordo com Foucault (1988) produzir uma idéia ou um discurso sobre a "verdade" é extremamente útil, já que nos permite relacioná-la às verdades nas formas de gerenciamento e de governo que buscam regular o sujeito de acordo com o que se espera dele. Segundo ele,

> o discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (...) Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força (...) (FOUCAULT, 1988, p. 96-97).

Nesse caso, a dominação é assegurada por várias vias, inclusive por estratégias psíquicas e sócio-históricas e, também, por dispositivos de controle sobre o outro já amansado e docilizado pela violência simbólica que o adestrou e o oprimiu, sujeitando-o como o outro patológico, sob a alegação da evidência de anormalidade e/ou de irracionalidade. Daí a necessidade de controle que mistura igualmente, de acordo com o mesmo autor, severidade e tolerância. Prova disso, consoante Foucault (1988), é o desenvolvimento, a partir do século XVIII, de dispositivos de saber e de poder a respeito do sexo. Por considerarmos de suma importância a fala do referido autor, reservamo-nos o direito de transcrevê-la na íntegra com vistas à compreensão dos dispositivos regulatórios de saber e de poder anunciados por ele. São eles:

> - Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social, com o espaço familiar e com a vida das crianças: a Mãe, com sua imagem em negativo que é a "mulher nervosa", constitui a forma mais visível desta histerização.
> - Pedagogização do sexo da criança: dupla afirmação, de que quase todas as crianças se dedicam ou são suscetíveis de se dedicar a uma atividade sexual, sendo indevida, ao mesmo tempo "natural" e "contra a natureza", traz consigo perigos físicos e morais, coletivos e individuais; as crianças são definidas como seres sexuais "liminares", ao mesmo tempo aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação; os pais, as famílias, os educadores, os médicos e, mais tarde, os psicólogos, todos devem se encarregar continuamente desse germe sexual precioso e arriscado, perigoso e em perigo; essa pedagogização se manifestou sobretudo na guerra contra o onanismo, que durou quase dois séculos no Ocidente.
> - Socialização das condutas de procriação: socialização econômica por intermédio de todas as incitações, ou freios, à fecundidade dos casais, através de medidas "sociais" ou fiscais; socialização política mediante a responsabilização dos casais relativamente a todo o corpo social, socialização médica, pelo valor patogênico atribuído às práticas de controle de nascimentos, com relação ao indivíduo ou à espécie.
>
> Enfim, psiquiatrização do prazer perverso: o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo; fez-se a análise clínica de todas as formas de anomalia que podem afetá-lo; atribuiu-se-lhe um papel de normalização e patologização de toda a conduta; enfim, procurou-se uma tecnologia corretiva para tais anomalias (FOUCAULT, 1988, p. 99-100).

Com tais mecanismos reguladores o indivíduo é constituído na heteronomia de sua subjetividade, já que os procedimentos disciplinares e as práticas discursivas produzidas

definem os parâmetros de comportamento aceitáveis de modo a capacitar o indivíduo para uma ação pré-dirigida, distinguindo-o de acordo com sua adequação ao padrão instituído como válido e/ou inválido. Daí a inevitabilidade, dados o sitiamento e a circunscrição da grande teia simbólica e tipificadora, da construção de significados produzidos pelas práticas discursivas que vivem em constante batalha pela primazia e vigência do estabelecido como algo tangível e esperado de acordo com o construto logos-técnico-cêntrico. Marcado, diga-se de passagem, pelos conceitos de racionalidade, cientificidade, mensuração, nivelamento, mecanismos de registro, avaliação e classificação para objetificar o indivíduo que se torna passível de descrição e de análise mesmo nas (in)sondáveis trilhas de intangibilidade e da subjetividade individuada.

A visão androcêntrica estabelece, nesse sentido, uma relação inextricável entre dominação masculina e subordinação feminina. Esta desempenha um papel passivo em detrimento do ativo exercido pela dominância do homem. Essa (di)visão cósmica que nomeia uma concepção onto-antropológica funda-se tanto na divisão social do trabalho quanto na divisão do trabalho sexual, instituindo uma prática hierárquica, considerada natural entre os gêneros relacionais: masculino e feminino. Prevalece, assim, o domínio masculino visto não mais como construto sócio-histórico e cultural, mas como ordem natural inscrita nas coisas e nos corpos *ad infinitum*. Esse agrilhoamento histórico que forja a todos nos insere numa sociedade estratificada etnocentricamente e isso nos impede de alcançar a real emancipação dos gêneros, isto é, na medida em que nos prendemos ao critério da submissão à ordem instaurada perdemos a possibilidade de nos referenciarmos humanamente um no outro e passamos a fazê-lo por meio de produções imaginárias alimentadas pela idéia de "povo eleito", de superioridade eugênica ou de primado da masculinidade pulsante no coração da ordem do poder que se exerce falicamente.

Com efeito, no pensamento ocidental o ideal de virilidade é cultivado e justificado, e a matriz patriarcal funciona como uma espécie de máquina simbólica geradora da autoridade em que se fundam e subsistem os critérios do "livre pensar racional". Subsidiada por esse suporte teórico apresentado em linhas gerais, pretende-se, a partir desse momento, discutir como Paulina Chiziane representa a sinuosidade dos lugares esconsos por onde caminha a condição de subalternidade da mulher africana.

Chiziane, com sua abordagem literária revolucionária, (re)configura as múltiplas feições do feminino que permitem uma reflexão sobre Moçambique e as diversas Áfricas[21].

[21] Para uma investigação sobre as diversas Áfricas ver: MATA (2003, p. 43-72) e APPIAH (1997).

Evidentemente, pode-se afirmar que tanto a identidade quanto a consciência femininas em África (re)constroem-se numa ambiência visivelmente regida por forças masculinas estruturadas pelo patriarcalismo, o que não impede Chiziane de refletir sobre a complexidade da condição feminina, o conjunto de mudanças pelo qual passa Moçambique, assim como a necessidade de (re)organizar seus valores e padrões de modo a rediscutir criticamente os ícones limitadores do universo feminino.

Nesse sentido, faz-se mister sondarmos a complexidade da produção literária de Paulina Chiziane desprovidos de quaisquer engessamentos ideológicos de matriz androcêntrica que possam limitar o alcance dessa saborosa investigação, cujo eixo de sustentação teórica concentrar-se-á num direcionamento sabidamente filosófico como já foi salientado.

Ressalvado o viés escolhido para percorrer o caminho investigativo que se seguirá, permitimo-nos agora um mergulho no espaço da literatura africana acompanhada por Paulina Chiziane e em diálogo com outros estudiosos que nos auxiliarão nessa audaciosa investida rumo a um possível e desejado abraço utópico.

2.1 Falocentrismo distendido em obras de Chiziane

Paulina Chiziane, em suas obras, transita no espaço da ficção e da realidade, pois, como num jogo de espelhos, por um lado, deixa refletir mimeticamente lembranças pessoais e fatos reais que se mesclam e se interpenetram concomitantemente. Por outro, distende prismaticamente suas (re)vivescências incorporando o papel de contadora de histórias. Não é por acaso que a imagem do espelho será bastante explorada em **Niketche: uma história de poligamia** (2004). Diante dele Rami questionará, interrogará e refletirá sobre sua condição feminina e sobre a sociedade moçambicana.

Paulina Chiziane afirma em entrevista ao *Jornal Público* (1999a), a propósito da escrita de **Ventos do apocalipse** (2000), que escreve incorporando vivências:

> Na minha profissão eu andava em vários sítios, via muitas tragédias e o que tentei foi reunir todos esses pedaços e formar um único conto. Às vezes não digo que é ficção, só os nomes e lugares é que são. Acontece-me abrir uma página e ver o lugar que descrevo ou o personagem de que falo. Acho que não escrevi esse livro, para ser franca. O livro já estava escrito pela vida e pela história, eu simplesmente formatei. Se não tivesse acontecido a guerra talvez não fosse capaz de escrever uma coisa

> como esta. Foi uma espécie de obrigação moral e uma necessidade de cura para mim (...) (1999a, p. 2).

Ao lado de consagrados escritores moçambicanos, inovadores na arte de contadores de estórias, como Luandino Vieira, Ungulani Ba Ka Khosa, Lília Momplé, Nelson Saúte e Mia Couto, está meritocraticamente Paulina Chiziane. Esses escritores, sobretudo, Mia Couto e Paulina Chiziane, com sua produção literária, percorrem a sinuosidade engenhosa da metaficção ao costurar texto, lembranças e vivências de tradições ancestrais. De posse de um caráter pluricultural de sua terra, esses autores conjugam dialeticamente um conjunto de variáveis que alarga a carga simbólica e semântica de seus textos, seja "brincriando" com as palavras metaforizadas que voam como uma águia perscrutadora a realidade moçambicana sincretizada culturalmente, seja deslizando sorrateiramente entre tradição oral africana e atualidade globalizada, seja (re)inventando ora vivências, ora lembranças míticas e históricas, seja ainda, "abensonhando" com cumplicidade acamaradada seu povo e sua dor.

Então, com obliqüidade poética, falares nativos, usos retóricos, fraseado rítmico, imagens singulares e metáforas inauditas atravessadas por intensas ambigüidades, vão-se tecendo engenhosamente, como se faz num tear, as palavras. E, com ajuda de uma espécie de demiurgo da linguagem, recriam a língua hibridamente num discurso terno e irônico. Nesse sentido, torna-se inevitável a comparação da obra de Chiziane com a de Mia Couto. Ambos são afeiçoados à contação de casos e reúnem usos, costumes e valores tradicionais recriados com um caráter estético, poético e culturalmente por meio de uma escrita ficcional extremamente instigante e sofisticada.

Convocar aqui a participação de Mia Couto no diálogo com Chiziane se deve além do que já foi dito, sobretudo, ao representativo espaço de significação que ele confere às personagens femininas no conjunto de sua obra. Nele o universo da mulher é retratado sempre com muita delicadeza, mesmo quando zombeteia humorística e dramaticamente para enfatizar a dimensão do grotesco, uma das características marcantes de seu estilo. Entretanto, sua acuidade é sempre capaz e suficiente para nos fazer sondar a complexidade que encerra e constitui as suas personagens femininas, uma vez que Mia Couto consegue fugir, com sua engenhosa criatividade poética e lingüística, dos estereótipos que banalizam o universo da mulher sem, contudo, desconsiderar as raízes tradicionais e os ecletismos culturais moçambicanos.

Em sua obra **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003), o tempo, por um lado, desmorona-se pelas várias transgressões ancestrais da família dos *Marianos* e pelos novos interesses históricos que transpõem negligente e ambiciosamente as

tradições arcaicas. E, por outro lado, (re)constitui-se como um quebra-cabeça inscrito na reversibilidade mítica, sendo, por isso mesmo, abrigado à sombra de uma justificação "cósmico-ontológica e sagrada". Deste modo, estrutura-se lentamente sob as pegadas de Mariano, jovem guardião dos fios da memória dos *Malilanes*, que, à primeira vista, age despretensiosamente ao inscrever-se na escrita, à maneira oral.

José Luandino Vieira, aquilatado escritor angolano, em **João Vêncio: os seus amores** (1987), também se vale da memória para expressar a angústia e a (des)adaptação de seu protagonista, João Vêncio, que narra sua história a um *muadié* mantido silencioso na cena da interlocução. João Vêncio é vítima de uma cultura que não é a sua e que não fala a sua língua. Essa nova língua é rechaçada, maldita. E ele, como falante dela, é discriminado, acusado por leis estranhas às suas. Isso permite à personagem fazer um resgate sub-reptício do lugar da enunciação de sua fala, de imagens de uma Terra-Mãe, cujos contornos se mostram na originalidade de um discurso já distanciado da linguagem poética que caracteriza a chamada literatura de combate, produzida em Angola na fase pré-independência. Nesse momento a convocação ao grito de raiz era entendida como eixo pivô da luta empreendida pelos negros: desejo manifesto de assumir a raça e configurar o espaço da África-Mãe.

Essa mesma questão é trazida por Mia Couto em seu conto "Afinal, Carlota Gentina não chegou de voar?" (1987) e nele um nativo colonizado não consegue sua própria identificação. Várias vozes se misturam em seu discurso e ele enfrenta com desconserto o outro letrado, detentor da escrita, símbolo do poder que pretende esmagá-lo e homogeneizar a diferença que representa. Daí a pergunta: como um estrangeiro de si pode defendê-lo, tomando como referência uma cultura estranha que desconhece suas peculiaridades? Essa pergunta é pertinente tanto para o caso de João Vêncio quanto para o do nativo citado no conto de Mia Couto.

João Vêncio, personagem paradigmático, responsável pela tessitura dos fios da memória oral, é acusado de um crime que não cometeu. É taxado de *lombrosiano*, *sexopata*, *sádico-herege*, enfim, delinqüente incorrigível. Seus atos não são compreendidos e sua inquietação é mal interpretada. Resta-lhe acamaradar com o *muadié* para que este lhe forneça a *missanga* numa parceria com o fio: juntos tecerão o colar das cores amigadas, metáfora de escrita oralizada.

João Vêncio não se rende à desventura, tece suas ardilosas críticas e conquista seu espaço de contador de histórias, resgatando o sentido da oralidade. É o que se verifica quando João Vêncio diz: "Eu quero é falar-lhe o promisso; o fio é pouco já, a missanga aumenta no fundo da quinda, a bailundinha minha vai usar suas tecidas cores" (VIEIRA, 1987, p. 56).

Para Padilha (1996), estudiosa das literaturas africanas de língua portuguesa, Luandino Vieira orquestra, como que numa integração de partitura, a fala de João Vêncio e sacraliza, por meio da escrita, *pedaços encantatórios* da voz do outro.

> Desculp' 'inda! Ia rebentando o fio - a missanga espalhava, prejuizão. Que eu não dou mais encontro com um muadié como o senhoro para orquestar as cores. Comigo era a mistura escrava; no senhoro é a beleza forra (VIEIRA, 1987, p. 81).

A obra de Luandino, segundo a mesma autora, é recolha, uma espécie de relação dialética entre fala e escrita, é *falescrita*. A esse propósito João Vêncio logo no início propõe:

> Necessito sua água, minha sede é ignorância... Tem a quinda, tem a missanga. Veja: solta, mistura-se; não posso arrumar a beleza que eu queria. Por isso aceito sua ajuda. Acamaradamos. Dou o fio, o camarada companheiro dá a missanga - adiantamos fazer nosso colar de cores amigadas (VIEIRA, 1987, p. 13).

Ao fio acrescenta-se a *missanga*, e, juntos, numa relação de suplementação, se dá materialidade e sentido à palavra.

Pode-se dizer, com isso, que nos autores citados, quais sejam, Paulina Chiziane como temos observado, Mia Couto e Luandino Vieira, na contação, várias histórias emergem: reais e inventadas, tradicionais e modernas, realizando um deslizamento entre os antigos e os novos valores culturais.

Em **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra (**COUTO, 2003), por exemplo, o tio Ultímio comporta-se como um assimilado[22] nos vários momentos em que desconsidera desdenhosamente a tradição ancestral de seu povo, priorizando negócios, muitas vezes, obscuros e ilegítimos. Nesse sentido, ele parece fazer jus ao sangue de branco que corre em suas veias conforme é anunciado: m*etade de seu sangue é de branco* (p. 215), pois quando se esvaía agonizante, por ocasião do acidente que lhe acontecera ainda quando criança, foi exatamente um branco que o salvara da iminente morte. Entretanto, apesar de, por vezes, ignorar o seu legado africano, deseja ser o pai de Mariano, a quem parece afeiçoar-se zelosamente. Provavelmente, pelo fato de representar a possibilidade de "salvação" da história de sua linhagem, sobretudo de sua terra, uma vez que se constitui na tessitura narrativa como

[22] Termo que designa aquele indivíduo que já misturou seus registros identitários. Ele não se identifica nem com seu povo de origem nem com o outro com o qual se misturou. É um sujeito portador de uma identidade "esquizofrênica". Para Appiah "quando colonialistas tentaram domar a ameaçadora alteridade cultural do africano (quer pelo que os franceses chamavam de assimilation, quer por intermédio da 'conversão' missionária), a pedagogia foi sua arma mais portentosa. (...) O ensino colonial, em suma, produziu uma geração imersa na literatura dos colonizadores, uma literatura que amiúde refletia e transmitia a visão imperialista". APPIAH, 1997, p. 87.

símbolo de resistência. Desejo que se expressa quando ele remete-se aos seus filhos, afastados da Ilha, pelo fato de carregarem o fardo e o fado de uma culpa agravada pelas contravenções cometidas, arbitrariamente, em sua terra. E ele, como pai, preferia acobertá-los, sem muitas desculpas, apenas com o álibi da paternidade. Sem censura, demonstra seu afeto por Mariano, filho de seus sonhos e uma espécie de *Moîra*[23] do destino de sua família e povo. O seu ser camaleônico, ora comporta-se como um branco, ora como um negro e, na maioria das vezes, como um assimilado.

Resguardadas as diferenças, pode-se observar grande semelhança em David, homem corrupto e desonesto do livro **O sétimo juramento** (1999d) de Paulina Chiziane e o tio Ultímio, personagem coutiano. David da Costa Almeida, diretor geral de uma estatal, com um histórico de militância política no passado de guerras, abandona a utopia e as promessas de igualdade e considera loucura esses mesmos ideais e compromissos anteriores. Reivindica seu quinhão de poder, pois, afinal, "hoje ele é patrão" e para não ser "escorraçado do poder tal como fez aos colonos" tenta controlar a qualquer preço a "fúria do povo oprimido" (p. 33). Sem pudores reclama: "- No tempo da revolução investi. Agora estou na fase do egoísmo. Quero colher tudo o que semeei. Este estatuto de director não foi dádiva, foi conquista. Lutei para a liberdade deste povo" (p. 15). Ciente de seu "investimento", exige, inescrupulosamente, seus supostos direitos.

Desiludidos com a péssima administração e o desrespeito aos ideais da criação do novo homem, camarada e democrata, proposto para o período pós-independência, seus operários desabafam:

> - És negro – diz a mulher gorda. – Vieste do nosso ventre e amamos-te. Significavas para nós a geração de escravos que se libertou. Eras o nosso orgulho. Com os teus olhos víamos o mundo que nos fora negado ao longo dos séculos. Quando viajavas para o estrangeiro rezávamos pó ti porque eras a nossa presença na história do mundo. Eras a cultura que sempre sonhamos ter, mas que a história nos negou. Abandonaste-nos. És tirano (CHIZIANE, 1999d, p. 69).

David se defende dizendo: "- Por favor, não exagerem. Sou revolucionário, todos sabem disso. Sou democrata, jamais serei tirano" (p. 69). E eles rebatem: "- Para nós, hoje, a revolução é a versão proletária da tirania. O capitalismo é a versão burguesa da tirania. Democracia é a versão mais subtil da mesma tirania. Tudo é tirania" (p. 69). Os operários reclamam do engodo a que foram submetidos, da usurpação e negligência do direito à vida, da

[23] As *Moîras*, divindades da mitologia grega, são três irmãs que dirigem, de forma inconteste, o movimento das esferas celestes, a harmonia do mundo, além da sorte dos mortais. São elas: Cloto (fiar), Láquesis (sorte) e Átropos (inflexível). (BRANDÃO, 1998, p. 230-231).

desesperança frente à traição dos companheiros de luta que ascenderam ao poder e distanciaram-se de sua origem, de seu povo.

Desesperado com o ruído intermitente da voz dos operários que "silvam como balas incendiárias" (p. 70), recorre ao amigo Lourenço, que o remete novamente às suas raízes: a feitiçaria. Juntos procuram um adivinho, um *nyanga*, e David, inicialmente, mostra-se cheio de temor e de desconfiança, mas, na ocasião, sem alternativa frente à pressão exercida por seus funcionários que prometeram deflagrar greve, busca um remédio ou um feitiço capaz de reunir poderes do bem e do mal e tirá-lo daquela encruzilhada em que se encontra. Entrega-se à feitiçaria e rende-se aos espíritos ancestrais.

> David penetra na geografia mágica do país. Tudo o que parecia fantástico começa a ganhar forma. Histórias de pessoas que desaparecem do mapa dos vivos, mas que ficam escravos dos campos de arroz, pelas terras da Zambézia. Histórias de crocodilos humanos nos vales do rio Zambeze. Mitos de pessoas transformadas em hienas e hipopótamos por não terem cumprido com o pacto de feitiçaria. (...) Histórias de incesto e sacrifício humano para conseguir melhores salários e promoções nas terras de Gaza e Maputo. (...) A magia dos povos de Angônia e Matutuine que comandam a trovoada para castigar os inimigos. (...) A lendária história do mpfukwa dos ndaus, único povo do mundo que, como Cristo, ressuscita depois de morto (...) (CHIZIANE, 1999d, p. 146-147).

Diante desse cenário, David sente-se profundamente desafiado, inclusive, por provas que o fizeram rememorar as antigas tradições de sua cultura. Aprofunda nelas, revive e jura cumprir os preceitos que comunga no espaço de Makhulu Mamba. Realiza o seu *sétimo juramento*! Segundo ele mesmo, os seis anteriores nem sempre foram devidamente respeitados, já que deu "umas dentadas uma vez e outra" (CHIZIANE, 1999d, p. 152). São eles:

> - Fiz o juramento do baptismo, juramento da bandeira, matrimônio, jurei servir a revolução e lutar pela independência, jurei servir a nação no dia da minha graduação, jurei competência e zelo na tomada de posse como director da empresa (CHIZIANE, 1999d, p. 152).

Todavia, em relação ao *sétimo juramento* tudo seria diferente, pois se tornaria um compromisso indelével e inegociável com os espíritos. A própria simbologia do número, segundo Makhulu Mamba, é *mágica por excelência* (p. 152).

As previsões realizadas para David cumprem-se rigorosamente: torna-se um polígamo com quatro mulheres (inclusive Susy, sua filha) e um empreendedor de "sucesso". Supera as dificuldades da empresa estatal que dirige e investe na compra de outras empresas, experimentando prosperidade e grande sucesso econômico. Realiza seu sonho de poder, mas

chafurda numa rede interminável de feitiços que desmembra e, por conseqüência, desrespeita sua família. Contraditoriamente, por um lado, rende-se à tradição e reinicia-se nas práticas ancestrais, por outro, ignora sua raiz, sua raça, pelo dinheiro e poder, cometendo uma cadeia de atrocidades: prática incestuosa com a filha Susy, corrupção e deslealdade nos negócios, enriquecimento ilícito, assassinato indireto de suas "concubinas", Cláudia e Mimi, ambas grávidas, entre outras.

Vera, sua esposa, e Clemente, seu filho, fazem aliança com os poderes ancestrais e salvam a família, inclusive o próprio David, que foi poupado de ser *xingono* ou zumbi de Makhulu Mamba, quando, no momento derradeiro, é surpreendido pela morte intransigente.

Essa fantástica trama que enreda David num sorvedouro dramático e macabro nos remete também ao falso *mbelele*[24] promovido por Sianga, que desencadeou uma sucessão de tragédias agravadas pela impiedade do estado de guerra, que é narrado em **Ventos do Apocalipse** (CHIZIANE, 2000). Ambos, David e Sianga, recorrem à tradição e à ajuda dos ancestrais de modo desonesto e trapaceiro, o que provoca o "desabamento" e a rasura do universo tradicional, por um lado, mas, por outro, sua demarcação peremptória, pois se coloca metaforicamente como o olho panóptico de Michel Foucault,[25] capaz de sondar e penetrar todos os espaços e punir severamente os indisciplinados e desajustados que a desrespeitam e audaciosamente a trapaceiam.

Em **Niketche: uma história de poligamia** (2004), Chiziane também faz menção ao ritual do *mbelele* quando salienta o poder da mulher e da nudez. Vejamos nas palavras da narradora que explica os sentidos do ritual recorrendo, inclusive, a uma lenda da tradição oral:

> As mulheres dançam nuas no lugar escondido no dia do funeral para abominar a morte. Mbelele é dança de mulheres nuas para atrair a chuva. Dançar nua ao lado de um moribundo atrai a morte.
> (...) Era uma vez um rei africano. Déspota. Tirano. Os homens tentaram combatê-lo. A rebelião foi esmagada e os homens espalmados como piolhos. As mulheres choraram o infortúnio e conspiraram. Marcharam e foram manifestar o seu descontentamento junto do rei. O rei respondeu-lhes com palavras arrogantes. Elas

[24] De acordo com Cipire (1992) "a **cupalha** (celebração que se faz junto aos lugares onde repousam os mortos ou junto da sepultura de um chefe isolado) também chamada **timamba**, é para o sul do save precedida pela **M'BELELE** – Durante a noite imediatamente anterior a uma prece religiosa popular para que se verifique precipitação atmosférica, grupos de velhas nuas percorrem o povoado e lugares adjacentes, proferindo em voz alta frases por vezes de maior obscenidade. A não ser essas velhas, ninguém mais pode sair ou espreitar das palhotas. As frases obscenas e silenciosas e a representação pornográfica têm dois fins: suporem as pessoas manistas que as almas dos mortos são atraídas para os vivos empregando linguagem torpe, aquela que é livremente consentida quando os indivíduos celebram acontecimentos que lhes produzem a representação lasciva, seduzir os CHICUEMBOS, ou almas perversas, causadoras da secura e outros males" (p. 20).

[25] O Panoptismo funciona como um policiamento ostensivo e constante que direciona um olhar vigilante capaz de escrutinar todos os recônditos, além de disciplinar exemplarmente todos os corpos já docilizados e adestrados ao sistema de vigilância que vulnerabiliza e visibiliza o detento às táticas meticulosas e automáticas do poder. (FOUCAULT, 1987).

> viraram as costas, curvaram as colunas, levantaram as saias, mostraram o traseiro a Sua Majestade e bateram em retirada, deixando-o no seu discurso de maldade. O rei não suportou tamanho insulto. Sofreu um ataque cardíaco e morreu no mesmo dia. O alvo que as balas dos guerreiros não conseguiram atingir foi alcançado por uma multidão de traseiros (CHIZIANE, 2004, p. 148-149).

Além de enfatizar a força desconhecida e subjacente do poder feminino, a narradora recorre à reversibilidade do tempo, que ganha expressão ritualística quando revela no espaço da literatura o ritual da contação das histórias dos princípios, quanto o ancestral que reforça a importância da tradição. Atrelado à consciência da necessidade da construção literária e da força que a palavra assume no ritual da contação, há também uma crítica aberta e descomplexada da pobreza vivida pelo povo africano,

> Povo africano, povo nu. Povo de tangas, de pobreza. Povo simples, ligado à natureza. Em África o calor vem do sol e da alma. Por isso as mulheres se desnudam e se refrescam nos rios lavando roupa. Nos campos, elas andam de mamas ao léu, semeando, colhendo, sachando. Oh, mãe África, mãe nua! Como pode a nudez das tuas filhas ser mais escandalosa que a tua, mãe África? (CHIZIANE, 2004, p. 148).

Diferentemente das propostas feministas que outrora empreenderam um tom ideológico intransigente e sexista ao discurso e à participação sociocultural e política da mulher, Paulina Chiziane, apesar de denunciar e criticar o sistema patriarcal, não execra os homens, muito embora os acuse de responsabilidade no processo de dominação e sujeição femininas, como aponta a lenda da mesma autora tomada como epígrafe desse capítulo: “o homem cresceu vestido de mulher e aprendeu a fazer trabalhos domésticos”. Mas, “o tempo passou. A barba surgiu e a voz engrossou (...)”. Diante disso, “a rainha ordenou a sua morte, mas as mulheres apaixonadas pela criatura uniram-se, mataram a rainha e proclamaram o homem como o novo rei (...)”. Essa atitude parece apontar para a importância atribuída à relação entre o masculino e o feminino, pois as mulheres renunciaram à sua rainha para festejarem um possível encontro “amoroso” entre homem e mulher. Entretanto, a “rivalidade entre homens e mulheres agudizou-se” (CHIZIANE, 2008, p. 260) e o poder instituiu-se de modo assimétrico e patriarcal.

Reversamente à androginia das feministas, a autora em seus escritos mostra-se partidária da união do homem e da mulher baseada no amor mútuo e na reciprocidade entre os parceiros. Em outras palavras, parece ser guardiã da amorosidade como elemento fundamental entre os seres humanos. É o que se observa em seus romances quando a voz e o canto da mulher rompem os silêncios impostos e intensificam os ecos e o timbre feminino sem desejar

ser baluarte de saberes e lugares caracteristicamente masculinos. Por isso propõe na epígrafe uma solução poética para a rivalidade entre os sexos que beira ao realismo mágico, transitando com liberdade do lirismo sensível ao metafísico platônico: “é melhor colocar os homens na terra e as mulheres na lua. Assim, olhar-se-ão com saudade pelo espelho celeste, tal como acontece quando a luz aclara as eternas imagens dos longínquos e distantes habitantes da lua” (CHIZIANE, 2008, p. 261).

Com efeito, assumindo um discurso feminino e com uma feição ideológica bem marcada, Paulina Chiziane rompe silêncios impostos com um caráter criativo próprio de uma nova performance textual sem abandonar o olhar e a voz inquietantes e interrogativos de um crítico contumaz. É capaz, com isso, de misturar com emoção e sensibilidade poesia e denúncia em seu bordado ficcional que expõe as contradições sociais e liberta a voz e os sons femininos calados tradicionalmente.

No caso de Mia Couto também não há como negligenciar os vastos recursos textuais que, no espaço da escrita, dão expressão à dimensão da oralidade como artefato da tessitura narrativa capaz de vivificar ritualisticamente a ancestralidade por um lado e, por outro, distender a escrita, recriando a origem atento às funções polissêmicas da literatura e com uma forte carga lírica. Nesse caso, pode-se dizer que a metamorfose experimentada é textual, permitindo, assim, conviver com o desassossego provocado pelo fazer literário que conjuga, entre outras coisas, imaginação e contexto.

Nesse sentido, é mister apontar as micronarrativas utilizadas por Mia Couto na obra **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (2003), pois elas tornam-se instrumento valioso de resgate da oralidade, assim como o Prólogo de **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000), que anuncia enfaticamente a importância que a tradição oral assumirá nessa narrativa: “a xipalapala soou, mamã, eu vou ouvir as histórias, eu vou”.

> Vinde todos e ouvi
> Vinde todos com as vossas mulheres
> e ouvi a chamada.
> Não quereis a nossa música de timbila
> que me vem do coração? (CHIZIANE, 2000, p. 11)

É a voz da tradição oral que se prenuncia e insiste em ser ouvida e cumprida, pois as transgressões causam desgraças irreparáveis.

> Escutai os lamentos que me saem da alma. Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que escorre pelos montes, vinde, escutai repousando os corpos cansados debaixo da figueira enlutada que derrama lágrimas pelos filhos abortados. Quero contar-vos

> histórias antigas, do presente e do futuro porque tenho todas as idades e ainda sou mais novo que todos os filhos e netos que hão de nascer. Eu sou o destino. A vida germinou, floriu e chegamos ao fim do ciclo. Os cajueiros estão carregados de fruta madura, é época de vindima, escutai os lamentos que me saem da alma, KARINGANA WA KARINGANA (CHIZIANE, 2000, p. 15).

Essa advertência evidencia que muitas rasuras serão provocadas nas raízes ancestrais e que um clima conflituoso entre desejo de retorno, por um lado, e constatação da perda dos contornos primevos da mãe África, por outro, se instaurará. Requisita-se, dessa forma, o trabalho dos tecelões dos fios da memória para tecer a identidade africana. É o que se verifica também na obra de Couto (2003) quando Mariano se acumplicia com a avó ao visitar suas lembranças e (re)vivências. No álbum de fotografias que eles manuseavam nada havia, mas eles dão existência às pessoas e às histórias contadas. Dulcineusa, sua avó, docemente lhe diz: "- Obrigada, meu neto! - Obrigada porque? [responde Mariano] - Você mente com tanta bondade que até Deus lhe ajuda a pecar" (COUTO, 2003, p. 51).

O mesmo esforço se vê em Nyembeti, mulher enigmática que "não fala direito, a língua tropeça na boca, à boca tropeça-lhe na cabeça, usa os dialetos da miséria" (COUTO, 2003, p. 160-161). Pelo silêncio parece fazer ouvir o sopro dos ancestrais e reconstruir a rede da vida e, apesar de sua beleza estonteante, o mistério a devora. Em sonho, Mariano, pelo amor, desvenda esse mistério, aquece-se na terra que o envolve como o lençol de Dito Mariano, cuja lembrança de todos os seus amores nele se inscrevia. Nessa ocasião decifra o enigma da língua, daí sua pergunta/resposta:

> Estarei condenado a amar aquela mulher apenas na vertigem do sonho? Afinal, entendo: não podia possuir aquela mulher enquanto não tomasse posse daquela terra. Nyembeti era Luar-do-Chão (COUTO, 2003, p. 253).

Clemente, em **O sétimo juramento** (1999d), é uma espécie de adivinho e também de fiandeiro da tradição, pois desde o início prenuncia com seus pesadelos a desgraça que arruinará a família, o que lhe permite (re)tecer, fio a fio, a história dela e de sua tradição como *nyanga*. No entanto, é desprezado pelo pai e tido como louco por todos, apenas a avó Inês, velha e guardiã da memória, se acumplicia das angústias do neto. Vera, a mãe, tenta fugir do problema negando-o, pois dar crédito àquela ocorrência seria para ela trair o marido e chafurdar nas "tolas crendices" tradicionais que não correspondiam mais ao seu *status* atual. A sua angústia é fermentada quando descobre documentos de bancos estrangeiros em nome de David, seu marido, e de Susy, sua filha. Diante de tanto dinheiro em nome da filha e não do filho Clemente, a quem por direito deveria gozar desse privilégio por se tratar do

primogênito, como prevê a tradição, desconfia dos negócios misteriosos que enredava pai e filha. Tenta tirar satisfação com a filha e é enfrentada como uma rival. Isso lhe tira o sossego e a leva a uma decisão: procurar um adivinho. Por conhecer a intransigência do patrão, a empregada questiona sua iniciativa e Vera retruca:

> - E quando o seu marido descobrir?
> - Que descubra!
> - E a sua religião, como é que fica?
> - O cristianismo fala da vida no céu e eu estou a sofrer aqui na terra os tormentos da vida. Há gente que vai ao curandeiro e resolve os seus problemas. Também quero tentar (CHIZIANE, 1999d, p. 184).

Vera questiona, com essa fala, não só os negócios escusos do marido, mas também e fundamentalmente as contradições que envolvem a vida da família que é, por um lado, aureolada por deferências religiosas cristãs, benesses materiais e *status* econômico, e, por outro, envolvida numa horrenda história de feitiçarias e ambição desmedida. Começa, a partir daí, sua via sacra atrás de um curandeiro capaz de libertar a família das amarras da magia negra na qual o marido se envolveu arrastando a todos para um buraco negro: é "o marido buscando feitiços e a mulher varrendo feitiços. Pai e filha na magia negra. Mãe e filho na magia branca. Paz e pobreza contra guerra e riqueza" (p. 201). Diante da constatação dos fortes poderes *ndaus* que amparam o marido, é recomendado a Vera um espírito velho de guerreiro *nguni* para enfrentar os primeiros. As prescrições são seguidas diligentemente por Vera e pelo filho, que se descobre *mungoni* e resolve assumir tal identidade. Anuncia então para a mãe seu desejo e decisão:

> - Mãe, eu quero servir a Deus como curandeiro. (...)
> - Quero aprender todos os segredos da magia, do anti-feitiço. Faço-o por mim, por ti, por toda a família. (...)
> - Ser curandeiro é viver coisas do tempo que o vento levou. É dizer não à ciência, será que não percebes?
> (...) Ser curandeiro é desprestigiante nas nossas mentes alienadas. É invocar conhecimentos e tradições que se pretendem banidas desde os tempos da inquisição européia. É resgatar o ser e o saber de um povo desprezado. É dominar o conhecimento sobre a vida e sobre a morte. É ser procurado às escondidas por pessoas que recusam a sua identidade, mas que recorrem às raízes do seu ser quando a vida aperta. É arriscar-se a ser hostilizado e condenado pelos senhores do mundo (CHIZIANE, 1999d, p. 243-244).

Na decisão de Vera e, principalmente, na de Clemente, evidencia-se uma tentativa de traduzir com mais fidelidade a tradição ancestral relegada e rasurada pelos desmandos do marido, pelos *doutorismos* e pelas *modernidades*.

Em **O sétimo juramento** (1999d), Chiziane serve-se da magia e da feitiçaria não para consagrar incólume a tradição, pois hoje é fato que a África é palco de conflitos despertados e fomentados pela tradição, mas para valorizar a ancestralidade como constitutivo ontológico de africanidade, marca original de identidade. É o que se percebe quando Clemente assegura sua decisão de ser *nyanga*, malgrado todas as vicissitudes e insatisfações da mãe e do mundo moderno:

> - Ficarias mais feliz se eu decidisse ser médico. Mas eu quero ser nyanga. Nyangas e médicos estão juntos na luta pela saúde do mundo. Ficarias ainda mais feliz se eu decidisse ser padre. Nyangas e padres são ambos os médiuns, estabelecendo a comunicação entre os deuses e os homens, ambos lutando pela preservação da vida. Não há razão para lutarmos uns contra os outros como soldados inimigos trajando uniformes invisíveis (CHIZIANE, 1999d, p. 244).

Clemente percebe que seu desejo desagrada e entristece a mãe, que esperava que ele se iniciasse nas ciências acadêmicas e não nesse saber oriundo de "um sistema particular baseado na tradição africana" (p. 81). Entretanto, corajosamente, assume sua matriz e desmonta a falácia do discurso europeu etnocêntrico, já que "médico é médico, nyanga é nyanga" (CHIZIANE, 1999d, p. 81). Também em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000), numa conversa, a propósito da cerimônia para os defuntos, o velho Mungoni toma a palavra e reverbera:

> - Minha gente. Falar dos defuntos não é falar dos corpos mortos, das caveiras, dos ossos, da cinza e do pó. Falar dos antepassados é falar da história deste povo, da tradição e não do fanatismo cego, desmedido. Não há novo sem velho. O velho lega a herança ao novo. O novo tem a sua origem no velho. Ninguém pode olhar para a posteridade sem olhar para o passado, para a história. A vida é uma linha contínua que se prolonga por gerações e gerações. Aquele que respeita a morte respeita também a vida. Acreditar nos antepassados é acreditar na continuidade e na imortalidade do homem (CHIZIANE, 2000, p. 265).

O velho Mungoni acentua nessa fala a importância da tradição para o povo africano, pois ela é capaz de preservar as marcas da identidade do sujeito garantindo, com isso, no processo inevitável de mudança, que o povo não perca a ligação com a sua história. É preciso evitar, segundo ele, que

> o confronto entre a cultura tradicional e a cultura importada cause transtornos no povo e gere a crise de identidade. Estamos tão sobrecarregados de idéias estranhas à nossa cultura que da nossa gênese pouco ou nada resta. Somos um bando de desgraçados sem antes nem depois.(...) Qualquer desenvolvimento só é perfeito quando tem uma raiz que o sustenta. A árvore cresce bem quando repousa sobre o solo fértil e seguro (CHIZIANE, 2000, p. 267).

A fala do velho Mungoni ecoa nos tímpanos dos homens ali reunidos, inspirados ainda pelo efeito embriagante do álcool que permite a profissão concomitante de "baboseiras e sabedorias: verdadeiros oráculos" nesse momento são vaticinados! (CHIZIANE, 2000, p. 264). Mesmo assim, Mungoni é questionado por um jovem que diz que não é possível caminhar com liberdade e desbravar o futuro presos nas crenças e ataduras do passado. Prontamente ele responde:

> - Entendo-te, meu jovem. Bebeste muito do pensamento estrangeiro. Os nossos antepassados vingam-se de todos aqueles que desprezaram e abandonaram os seus ensinamentos. Olhemos em nosso redor. A fúria dos antepassados reside à nossa volta e está à vista. Verifica-se uma decadência total em todas as esferas da vida. São guerras, são cheias, são secas. Os casamentos já não duram. A esposa prostitui. O pai dorme com a filha, o filho mata a mãe. O povo está coberto de doenças que nunca mais curam. Nas cidades as pessoas são queimadas vivas na presença das crianças, porque roubaram um pato ou uma laranja. Já não se respeita à vida, muito menos a morte. Até os cães têm a liberdade de penetrar nas morgues dos hospitais para se banquetearem de carne humana porque os cadáveres já não são tratados com respeito nem dignidade. Vive-se um clima de instabilidade por todo o lado. Os novos dirigentes já não morrem de doença nem de velhice. São assassinados muito antes de atingirem a meia-idade. Há devassidão por todo o lado. Desordem. Vergonha. Corrupção. É a vingança dos espíritos (CHIZIANE, 2000, p. 266).

Esses fortes "ventos do apocalipse" narrados pelo velho Mungoni provocaram decadência e quebra de padrões na família de David e Vera. Confirma-se, assim, em **O sétimo juramento** (CHIZIANE, 1999d), a entrega de pai e filha num ato incestuoso que desrespeita os costumes e espreita ambiciosamente riqueza e poder: "David abraça a filha e voa com ela por paraísos sem fim. (...) Bebi o sangue do meu sangue para dinamizar o curso da vida" (1999d, p. 182).

Também podemos citar em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000) o engodo do *mbelele* proposto por Sianga apenas para recuperar o poder e o seu reino perdidos – ele planeia maquinalmente: "não vamos realizar o mbelele, mas sim a primeira parte do plano. O que interessa é o objetivo a alcançar" (CHIZIANE, 2000, p. 54), ou seja, a reconquista das prerrogativas do tempo de régulo. O insucesso do ritual de *mbelele* justifica-se, no romance, pela profanação de Sianga e pelo cenário enganoso em que se constitui; tudo inviabiliza o poder cerimonial propiciatório da chuva que poderia fertilizar a terra e trazer novos tempos de bonança. Ao revés, as reservas de alimento foram vorazmente consumidas e as contradições se intensificaram, gerando grande revolta e atordoamento no povo faminto da aldeia, o que reforçou ainda mais a rivalidade e o ódio que levou à morte dos irmãos Manuna e Wusheni.

A cidade de Mananga é a própria expressão do "confronto entre o novo com o velho" (CHIZIANE, 2000, p. 267) que se debatem sub-repticiamente em acirrada disputa. O sábio

Mungoni remete-se a todos os presentes e assevera, “o fulcro da história é o homem, pois o importante é saber harmonizar o velho e o novo” (CHIZIANE, 2000, p. 268) e não confrontá-lo como comumente se tem feito. Em **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990), verifica-se essa convivência, do novo com o velho, de modo relativamente pacífico. Tanto Mwando, alcunhado como o padre Moçambique ou padre cachaça, quanto o feiticeiro angolano Januário e, também, os companheiros de jornada e penúria convivem com a mistura de padrões religiosos (rituais cristãos e feitiçaria ou magia ancestral) e parece respeitarem-se mutuamente e fazerem, em conluio com a população dos degredados, uma espécie de acordo entre tradição e crenças africanas e modernidade e tradição cristã. Ambos pacificam harmoniosamente a dor e a revolta dos trabalhadores forçados. É o que se constata quando da morte de um dos companheiros com o seguinte chamado: “- Depressa, Damião, vai chamar o padre Moçambique e o curandeiro Januário” (CHIZIANE, 1990, p. 126). Diante da solicitação imediatamente

> o padre Moçambique iniciou as orações que repetiam em coro.
> - Deus abençoe esta alma. Que durma em paz!
> - Amém! (...)
> As orações continuam.
> - Bendito seja Deus!
> - Bendito seja! (...)
>
> Veio a vez do feiticeiro angolano. Queimou os seus preparados que encheram a casa de fumo ocre. Invocou os defuntos antigos e recentes. Deu voltas e mais voltas ao cadáver, uivou, gritou no idioma dos mortos (CHIZIANE, 1990, p. 126-127).

Na cultura tradicional preservar e respeitar os domínios dos espíritos ancestrais é manter acesa a chama da vida laureada e emoldurada pelos mortos. Daí a preocupação da população de Mananga em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000) em relação ao que fazer com os defuntos que mereciam cortejo fúnebre condigno, pois essa era uma exigência da tradição e de seus propagadores que respeitavam seus mortos. Nesse sentido, afirma-se o valor da tradição e, por conseguinte, da oralidade que revigora a palavra, tornando-a viva, cálida e acolhedora de seus homens vivos e mortos. É ela quem dá corpo e vida aos sentimentos e às emoções, ensinando, com isso, o verdadeiro valor de pertença a um grupo, com o qual as pessoas se identificam a si próprias e também a sua cultura. É o que nos afirma

o *griot*[26] Mamadu Kuyatê,[27] filho de Bintu Kuyatê e de Djeli Kedian Kuyatê, mestre na arte de falar: "Minha palavra (...) é a palavra de meu pai; é a palavra do pai de meu pai (...) somos os depositários dos juramentos que os Antigos nos legaram" (NIANE, 1982, p. 12).

O universo oral desponta legitimamente, pois é a palavra, fonte de vida e artefato da tessitura narrativa que vivifica ritualisticamente a ancestralidade. A oralidade é a expressão espontânea do si do homem, constituindo-se, assim, a fala primitiva do homem. É a forma como ele se coloca no mundo por meio das vivências afetivas e emocionais dos participantes dos jogos de comunicação, trazendo à luz profundas emoções humanas, imediatamente compartilháveis por serem emoções fundamentais, alicerce da percepção do homem por si mesmo. Nesse caso não há o colete de força dos padrões estabelecidos pela sociedade logocêntrica, cujo poder e autoridade se delegam a uns em detrimento de outros no momento em que se hierarquiza e dicotomiza a realidade. A tradição cultural do Ocidente tem como divisor de águas, responsável pelo estabelecimento de seu marco de origem, o momento do nascimento da linguagem conceitual na Grécia clássica, onde uma nova forma de inteligibilidade ou de falar, denominada *logos*, constitui-se por oposição à forma originária de compreender e expressar o mundo, intitulada *mythos*. Etimologicamente, essas duas palavras, *mythos* e *logos*, são originárias do grego e significam, "fala". Embora a primeira signifique fala que narra, que comunica por analogia entre situações narradas a experiência do narrador e, a segunda, fala que demonstra sistematicamente, que descreve o que ocorre às coisas tendo em vista suas próprias essências, entendida filosoficamente como a razão metafísica enquanto a primeira substância ou causa essencial do mundo. O *logos* é, assim, uma linguagem capaz de expressar o pensamento entendedor e modelador das coisas, pois implica na necessidade de formulação de um juízo de fato, pois as propriedades destas devem ser pensadas analiticamente como existindo sem nenhuma dependência dos processos emocionais de quem as compreende. Desse modo, com o nascimento do *logos* se inaugura uma nova era de compreensão do mundo pelo homem, ser potencialmente racional. Portanto, o nascimento do *logos* está estreitamente vinculado ao nascimento da filosofia e, mais tarde, ao da ciência, já

---

[26] "O termo, de origem francesa, recobre uma série de funções no contexto da sociedade africana. Numa sociedade em que os conhecimentos eram tradicionalmente transmitidos pela palavra – de forma oral – o griot tinha uma posição de destaque, pois lhe cabia transmitir a tradição histórica: era o cronista, o genealogista, o arauto, aquele que dominava a palavra, sendo por vezes, excelente poeta; mais tarde passou também a ser músico e a percorrer grandes distâncias, visitando povoações onde tocava e falava do passado (...) O griot ou djeli está próximo do doma, o grande conhecedor das coisas. É uma autêntica biblioteca pública (...)". (HAMPÂTÉ BÂ *apud* NIANE, 1982, p. 5).

[27] Segundo Djeli Mamadu Kuyatê, desde tempos idos, os Kuyatês estão a serviço dos príncipes Keita do Mandinga que, consoante os tradicionalistas, se constituía por doze províncias. Com as conquistas de Sundjata, cresce consideravelmente o número dessas províncias. O Mandinga primitivo parece ter sido uma confederação dos principais clãs malinkês: Keita, Kondê, Kamara e Koroma. (HAMPÂTÉ BÂ *apud* NIANE, 1982, p. 11).

que, com a linguagem conceitual do *logos*, a consciência pôde operar as interpretações analíticas que se manifestaram como ciência e como filosofia. (CUNHA, 1992 e ABBAGNANO, 1983)

Entretanto, não se pode falar em extinção das concepções míticas que lidam com fronteiras movediças e pré-reflexivas. É o que se confirma na obra de Mia Couto, **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (2003), que insiste em conviver com o universo da fala que se mistura ora com o ouvir, ora com o ler/escrever, estratégia essa configurada, no romance, pelas cartas.

> Estas cartas, Mariano, não são escritos. São falas. Sente-se, se deixe em bastante sossego e escute. Você não veio a esta Ilha para comparecer perante um funeral. Muito ao contrário, Mariano. Você cruzou essas águas por motivo de um nascimento. Para colocar o nosso mundo no devido lugar. Não veio salvar o morto. Veio salvar a vida, a nossa vida. Todos aqui estão morrendo não por doença, mas por desmérito do viver. É por isso que visitará estas cartas e encontrará não a folha escrita, mas um vazio que você mesmo irá preencher, com suas caligrafias. Como se diz aqui: feridas da boca se curam com a própria saliva. Esse é o serviço que vamos cumprir aqui, você e eu, de um e outro lado das palavras. Eu dou as vozes, você dá a escritura. Para salvarmos Luar-do-chão, o lugar aonde ainda vamos nascendo. E salvarmos nossa família, que é o lugar onde somos eternos (COUTO, 2003, p. 65).

É um outro lugar de fala. É como o delírio da palavra, um transe que, de certo modo, comenta e fornece sentido à narrativa por meio de sentenças, provérbios, repetições, utilização de ditos e outros recursos linguajeiros. Tudo isso, enfim, tem o poder de *magicar*[28] a linguagem e a experiência vivida dos africanos. Nesse sentido, Dito Mariano, por meio de Mariano, presentifica o passado com sua memória psicografada, passando a autoridade da palavra por meio de uma escrita que se constrói pela audição. Assim, Mariano escreve-se para melhor ler seus vários outros. Nesse cenário, Mariano se faz existencial, cultural e africanamente, apoderando-se de um eu múltiplo cujo sentido é tecido juntamente com a narrativa. Uma pista se junta a outra, e os estilhaços de identidade aparentemente extintos vão se unindo, um a um, até ceder lugar à Ilha, sua Terra, aos *Malilanes*, sua Família,[29] e a ele próprio, Mariano. É ai que a narrativa literária de Mia Couto se constrói em toda a sua engenhosidade. É escrita distensionada e desobediente que constrói a palavra mágica capaz de resgatar as centelhas do passado com a bagagem objetiva e subjetiva do momento sócio-

[28] Termo utilizado por SECCO (2003, p. 10) para mostrar o investimento de muitos escritores africanos que trazem à escrita o sabor da contação dos *griots*.

[29] Escrevemos Terra e Família em letras maiúsculas para evidenciar não somente as estratégias do processo de construção literária de Mia Couto, mas também e, fundamentalmente, para reforçar o papel atribuído à personagem Mariano, cuja trajetória – ou "viagem", como é descrito na página 15 da citada obra – empreende uma luta no sentido de recuperar sua casa, família e identidade. Esse desafio transpõe os limites de Luar-de-chão, trata-se do resgate das tradições da mãe África. (COUTO, 2003)

histórico e cultural. O texto vai costurando, imaginativa e poeticamente, o que foi arrebentado pela quebra da história africana. Mesmo com o histórico de lutas sangrentas e tantas dores acumuladas no decorrer de dezesseis anos de uma guerra civil, a terra brota da fugidia lassidão e mostra sua força: resiste bravamente aos golpes infringidos, sobretudo, pelo Ocidente, mantendo seus traços acústicos.[30] A sintaxe, a entonação, o léxico descrevem-se à feição vanguardista,[31] pois tenta minar a língua do colonizador, presença insistente do outro que quer se apossar do eu e oprimi-lo. Nesse sentido, a escrita não pode perder a cosmicidade da natureza, o seu ritmo, a sua melodia. Ela é como um artefato capaz de vivificar ritualisticamente a ancestralidade na tessitura narrativa. Daí a conservação da identidade do texto e da terra. De posse desse recurso e com um olhar feminino, Chiziane empunha uma espécie de estetoscópio que permite auscultar as pulsações do coração tradicional que delimita a ação feminina com as balizas da proibição e também a batucada do coração moderno que, intransigentemente, a coloca diante de novas obrigações sem destituí-la das antigas. Daí o contundente conflito expresso na retratação e (re)constituição do feminino em seus profundos recônditos. Ao adentrar nos meandros do cotidiano feminino e fazer sua sondagem, Paulina Chiziane resgata o universo da mulher, submissa e subserviente por um lado, já que é marca simbólica do mundo tradicional, mas, por outro, corajosa e resistente, uma vez que anuncia a construção de um "novo" edifício sociocultural atravessado por mudanças iminentes. Contribui, assim, para reconstruir a identidade feminina e traçar novos caminhos que poderão tirá-la da invisibilidade que caracterizou seu percurso histórico bem como o peso de seu estatuto subalterno.

É sabido que proibições e tabus são condicionadores das potencialidades da mulher moçambicana, que se limita, numa concepção crítica dos novos tempos de mudança, a signos reificantes capazes de submetê-la a total subserviência tanto ao pai quanto ao marido. É o que confirma Cipire (1992) quando informa que

---

[30] O termo cultura acústica utilizado por Lopes (2003, p. 266) refere-se nas suas palavras "à cultura que tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência". Segundo ele, "numa cultura acústica, a mente opera de um outro modo, recorrendo (como artifício de memória) ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns – técnica de análise e lembrança da realidade – e às figuras poéticas, especialmente a metáfora. Sua oralidade é flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal. Vem do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão".

[31] Ao utilizar esse termo não nos referimos às literaturas engajadas, militantes e combativas politicamente dos períodos de guerra e conquistas da independência. Pretendemos validar a face "revolucionária" e/ou rebelde que a língua, apropriada pelas literaturas africanas, assume. Mia Couto, por exemplo, recusa, em sua escrita, uma língua bem comportada. Afinal de contas, como ele mesmo diz: "já fizemos amor com ela". E, por isso mesmo, ela já nos pertence, não como propriedade, mas como experiência ontológica e vivência histórico-cultural. Essa questão está amplamente discutida em muitas obras, das quais destacamos: APIAH (1997); BHABHA (1998) e HALL(2003).

> as raparigas são dirigidas pelos pais ou na sua falta pelos irmãos mais velhos do pai, cabendo a elas produzir e progenitar filhos para o clã do marido. Ela, uma vez em casa de seus sogros, não terá direito a herança e nem a filhos, acontecendo muitas vezes grandes anciãs acabarem na velhice, numa vida irreparável (CIPIRE, 1992, p. 37).

Nesses termos continua Cipire: à mulher cabe "além dos trabalhos agrícolas e domésticos gerar o maior número possível de filhos sob pena de ser rejeitada, entregar todos os rendimentos monetários ao marido, não o envergonhar" (1992, p. 46).

Essa submissão é confirmada em **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO, 2003), onde o imaginário feminino é percebido subliminarmente através das histórias narradas e, também, por meio do silêncio e dos mistérios que envolvem as personagens femininas. O traço da resignação faz parte da formação do feminino, uma vez que se observa que, em geral, as mulheres ficam, nos atos de contação, hierarquicamente afastadas do cenário frontal e, também, do cotidiano que se constrói com as marcas do masculino. Depois que todos os homens ocupam os espaços dispostos, cabe às mulheres se distribuírem nos lugares que sobram. Isso é ilustrado quando se diz: "Os homens à frente (...) As mulheres atrás (...)" (COUTO, 2003, p. 26). O universo doméstico, ou seja, os espaços da casa e da cozinha pertencem, com exclusividade, às mulheres, que parecem se identificar e afeiçoar com essa prática. É o que se observa a seguir na seguinte passagem:

> Lembro como minha avó conduzia as bacias e panelas, dentro e fora, fora e dentro. Outras mulheres passavam equilibrando latas de água nas cabeças, como se escutassem o compasso da terra sob os pés descalços. E a porta da rede, num sonolento bater e rebater. O pilão fiel no chão. E tum-tum-tum, a dança das mulheres pilando. (...) pilar não é função de macho (COUTO, 2003, p. 146).

O narrador resgata de forma prazerosa cenas de sua infância desenhadas pela satisfação vivenciada por ele ao lembrar-se das mulheres de outras épocas. Tais lembranças contrastam com a vida sofrida de Ngilina, personagem do conto "Ngilina, tu vai morrer", de Cassamo (1997). Menina *lobolada* e violentada pelas agruras da vida: "Ngilina tinha só dezasseis anos quando o marido, um homem da idade do pai e gaíça na altura reuniu com os pais na palhota grande. Só depois dessa reunião ela soube que estava lobolada. Não queria. Mas o pai queria. Mandava" (COUTO, 2003, p. 491).

Em **O sétimo juramento** (CHIZIANE, 1999d) a voz autoral demarca vigilantemente alguns aspectos para destacar o que deve ser observado em relação aos rituais africanos. Por um lado, anuncia-se uma visão aparentemente romântica da prática do *lobolo*, consagrando,

com isso, a importância do cumprimento da tradição, por outro, questiona-se o modo como a estrutura e o sistema social aprisionam a mulher, submetendo-a a violências sócio-históricas e culturais sob a alegação do cumprimento da tradição. Faz-se, desse modo, ouvir a voz rasurada e barulhada da tradição que assumiu em algumas circunstâncias o lugar da tirania, submetendo alguns em favor de outros.

> Lobolo, do vocabulário bantu, tem uma miríade de significados. Como palavra, inspira calor e luz. Como acto, inspira a dignidade, unidade, aliança e prestígio. Lobolo, como palavra e como acto, foi sempre mal entendido, e por isso combatido. Mas encerra dentro de si a renda e a vida. O perfume e a riqueza. É perfeito e completo. Traz mais graça que desgraça. Enquanto houver acçoes dignas de louvar, o lobolo persistirá.
> Todas as mulheres gostam de lobolo, mesmo as feministas do extremo. Porque dignifica. Dá estatuto. Prestigia. Porque no dia do lobolo-casamento, a mulher sai da invisibilidade, do anonimato, e se torna centro das atenções, rainha uma vez na vida. (...) O que as extremistas não entendem, neste caso, é que não é só o lobolo que condiciona a prisão da mulher, mas todo o sistema social. Lobolo é casamento. E como todos os casamentos do mundo é um contrato de desigualdade e injustiça, em que o homem jura dominar a mulher, e a mulher jura subordinar-se e obedecer até ao fim dos seus dias. Nesta cerimônia, as mulheres cantam e choram porque o lobolo-casamento é um adeus à vida e à alegria. Como em todos os casamentos do mundo, as canções do lobolo são tristes. Falam de dor e de sofrimento. Da saudade da mãe, da avó, do pai, dos irmãos. Falam da partida e da viagem por caminhos desconhecidos. A mulher lobolada também chora, por um desgosto que ainda não conheceu, mas que sabe que há-de conhecer (CHIZIANE, 1999d, p. 90).

É o que se constata com a história de Ngilina. A ela não resta alternativa senão obedecer. O pai é autoridade e o marido conquistou direitos sobre ela. Além de ser mais velho é homem, marido. Ela é reificada pelo seu pretendente e pelos seus familiares, que tiram dela toda a seiva da juventude e da vida a ponto de ela ir ao encontro da morte, incorporar a natureza em sua pureza e tornar-se uma sublime e legendária flor. O mesmo se dá quando Sarnau, em **Balada de amor ao vento** (1990), é *lobolada* com trinta e seis vacas pelo filho do rei Zucula. Em princípio uma alegria imensa a arrebata: “Hoje sou a mais feliz das mulheres (...)” (p. 36), depois o medo é expresso: “meu Deus isto é uma feira, eu estou à venda” (CHIZIANE, 1990, p. 38). E ele vem acompanhado de um desabafo:

> - Meu pai, minha mãe, meus avós e todos os defuntos. Aceitai esta oferta, esta humilhação, que é o testemunho da minha partida. Vou agora pertencer à outra família, mas ficam estas vacas que me substituem. Que estas vacas lobolem mais almas, que aumentem o número da nossa família, que tragam esposas para este lar, de modo que nunca falte água, nem milho nem lume (CHIZIANE, 1990, p. 39).

Verifica-se que a retratação contraditória dos registros tradicionais e modernos se mostra como um recurso chiziano que dinamiza as diferentes subjetividades inscritas no

espaço da mudança da estrutura social moçambicana capaz de renovar e reorganizar suas imagens e padrões tradicionais. Mostra-se, portanto, como uma estratégia discursiva de recriação da língua que preserva a autenticidade dos valores ancestrais numa relação dialética com os elementos renovadores da cultura.

Nesse sentido, visando à construção de uma identidade coletiva que faz ecoar a ancestralidade reivindicada como traço nacional, os aconselhamentos das mulheres da família abundam e trazem um grande tormento a Sarnau, que se vê completamente acuada diante das imposições da tradição condescendente com os homens e intransigente com as mulheres. Desconfia, angustia-se, desconserta-se, mas sabe-se devedora desse papel tradicional de mulher.

> (...) o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha. (...) o teu homem é teu senhor. Se ele, furioso, agredir o teu corpo, grita de júbilo porque te ama. (...) o homem é o teu protector e o melhor homem é o mais desejado. Se ele trouxer uma amante só para conversar, recebe-o com um sorriso, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça a água com que se irão estimular depois do repouso, o homem, Sarnau, não foi feito para uma só mulher. (...) ama o teu homem com todo o coração. (...) As minhas mães, tias, avós, fecharam-me há uma semana nesta palhota tão quente e dizem que me preparam para o matrimônio. Falam do amor com os olhos embaciados, falam da vida com os corações dilacerados, falam do homem pelas chagas desferidas no corpo e na alma durante séculos. (...) (CHIZIANE, 1990, p. 43-44).

A voz autoral apresenta-se de modo acutilante e inquieto, cruza uma sinfonia de vozes que alterna ora a tradição, ora a modernidade com uma diatribe voluntária e demarcada. Expõe a tensão e o conflito vivido pelo profundo mal-estar-feminino em tempos de mudança e eclipsamento das antigas certezas sustentadas pelas tradições e propõe indiretamente o desafio das novas construções históricas povoadas pelos significantes ocidentais.

Sabe-se que muitos encargos sobrecarregam a mulher africana, pois “o lar é um pilão e a mulher o cereal. Como o milho serás amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família. Como o milho suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra” (p. 46). Entretanto, com todas as rasuras que o universo tradicional sofreu dada a impositividade do novo, para muitas mulheres é mais vantajoso submeter-se a esse sistema de opressão e sair da invisibilidade e da falta que castigam a vida que se estende a um futuro de miséria. Nesse caso, mesmo diante da sujeição, inicialmente alegram-se com ar de ingenuidade (quando de fato parecem esconder seu ardil estratégico) e aceitam a poligamia. Esse é o caso, em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), das mulheres de Tony que sonhavam tornarem-se esposas, dado o abandono e a falta que amargavam cotidianamente em

suas vidas miseráveis. A mesma história é vivida por Mimi, uma adolescente oferecida para David por tia Lúcia em, **O sétimo juramento** (1999d).

> A menina chora de medo do que vai acontecer e que nem sequer imagina o que é. Chora de felicidade por tudo o que vai ter e que agora não tem. (...) A adolescente treme à aproximação do homem e esconde o rosto com as mãos. (...) A adolescente assustada pensava que ia gritar, mas não gritou. Dói muito aquilo, mas a fome e o frio doem mais ainda. Quem a virá socorrer, mesmo que grite? Sabe que está só no mundo e há muito perdeu a esperança de ser salva. Aos pais, a guerra matou e enterrou. Durante meses circulou nas ruas da cidade sem eira nem beira, até que a tia Lúcia a recolheu ao seu ninho (CHIZIANE, 1999d, p. 51-53).

Ao perceber que, na verdade "partes agora para a escravatura" (p. 46), como aconteceu com Sarnau em **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990), a fantasia do paraíso logo se desfaz e as asas imaginárias da felicidade se derretem como as de Ícaro. Daí o desalento de Sarnau: "as minhas asas derretiam, voei poisando no tecto do palácio principal. Todos os porcos se espantaram por ver uma porca em cima de uma casa. É que eu já não era pássaro, mas uma porca tão porca como todas as outras" (CHIZIANE, 1990, p. 51-52).

A leveza do vôo do pássaro dissolve-se e ganha a densidade tolhida de uma porca que aos poucos perde o movimento pelo seu excessivo "peso"; todavia, enfrenta a situação adversa e, para o espanto de todos que estão fixados pelos costumes, é localizada em cima da casa, desafiando, na medida do possível, o que estava estabelecido pela tradição, pois lugar de porca é no "solo" e não no "telhado". Embora haja uma crítica explícita da condição assumida de porca, considera-se tão porca quanto as outras, ou seja, o lampejo de consciência crítica experimentado por Sarnau apenas lhe coloca diante do mal-estar-feminino sem, contudo, capacitá-la a reversão, dadas as poucas possibilidades de escolha num mundo cujos valores patriarcais são ainda preservados.

Por isso Sarnau decidiu assumir suas "sagradas" funções: "Pilei como uma máquina, cozinhei como uma artista, deixando as minhas habilidades de mulher bem marcadas" (CHIZIANE, 1990, p. 52).

Nota-se, muito explicitamente, nessa passagem, um tom irônico na tessitura da narrativa, que, ao apresentar os percalços femininos na reconstituição do cotidiano moçambicano, coloca-nos diante dos problemas e das contradições da mundividência feminina, lançando o desafio de autocontrução da identidade feminina que reclama subliminarmente uma nova configuração. Apesar do fardo que carrega, não se pode desconsiderar que a mulher africana é porta voz privilegiada do velho e do novo mundo, isto é, apresenta-se, não raras vezes, como agente congregador do novo e do ancestral, já que

acumula funções que atravessam as antigas e novas necessidades. É o que se pode constatar com a afirmação das esposas de Tony em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004),

> (...) As despesas dos fins-de-semana pagamos nós, os nossos negócios já rendem o suficiente. Nós apertamos o cerco e o rodeamos de carinho. Sufocamos o homem de amor. De comida. De danças em cada fim-de-semana. O joelho incha e desincha, com banhos, em óleos, em rendas e perfumes e ele não se cansa de elogiar as maravilhosas esposas que tem. Alimentamo-lo com o pão de cada dia, cada dia sempre renovado. Fazemos todas as honras que se podem fazer a um rei. Ele é nosso Baltasar, o rei mago (2004, p. 262).

A responsabilidade com o cuidado dos dezessete filhos de Tony, com os afazeres domésticos e com o próprio marido polígamo é encargo das esposas, que se desdobram nas tarefas do lar e dos negócios profissionais.

Com base no exposto, pode-se dizer que a presença feminina, na vida africana, tal qual se encena no romance, é marcante e decisiva. Suas atribuições, numa concepção tradicional mesmo com os atravessamentos modernos, são efetivamente distintas das dos homens, como se observa a seguir, numa passagem de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (COUTO):

> Mariano! Mariaôôô! Venha, Mariano! Era a voz antiga das mulheres, no tempo da minha infância. Chamavam-me para acender o lume. Cumpriam um preceito de antigamente: apenas um homem podia iniciar o fogo. As mulheres tinham a tarefa da água. E se refazia o eterno: na cozinha se afeiçoavam, sob gesto de mulher, o fogo e a água. Como nos céus, os deuses moldavam a chuva e o relâmpago (2003, p. 145).

Mariano quebra a tradição ao mesmo tempo em que a reconstrói no espaço da reedição. Ele é presença híbrida: vela para desvelar, desmonta para montar, escuta para contar e obedece para comandar, por meio da relembrança do passado, o presente intercalado de mistérios. Retece a história da qual ele já era parte. Diante dessa importância confirmada, ele foi escolhido pela avó para guardar as chaves da casa e, inclusive, dos cômodos inventados por ela, além de pedir-lhe proteção. Ela diz: “Você é quem o meu Mariano escolheu. Para me defender, para defender as mulheres, para defender a Nyumba-Kaya. É por isso que lhe entrego a si essas chaves” (COUTO, 2003, p. 34).

A autoridade da matriarca se mescla com sua condição feminina estigmatizada culturalmente. Dentro do limite pré-fixado pela cultura, parece não haver mobilidade ou flexibilidade, pois além de mulher, é velha e viúva. É o que se observa quando ela diz: “Estou

tão sozinha. Apenas tenho este miúdo!" (COUTO, 2003, p. 31). "Eles olham para mim e vêem uma mulher. Sou uma viúva, você não sabe o que é isso, miúdo" (p. 33).

Mariavilhosa, por outro lado, é portadora de uma aura de beleza inatingível, quase sombria. O sofrimento de sua infame condição de mulher estéril a confinou numa dor insuportável que a afastou de tudo que poderia lhe dar autoridade como mulher. Já não se considerava digna de exercer suas funções femininas. A dor a sepultou:

> A vida de Mariavilhosa se tinha infernizado desde que lhe sucedera o nado-morto. Passara a ser uma mulher condenada, portadora de má sorte e vigiada pelos outros para não espalhar sua sina pela vila. (...) Minha mãe ficara em estado de impureza. (...) Mariavilhosa está interdita de pegar em comida. Evitava entrar na cozinha. O simples segurar de um prato a obrigava a purificar as mãos. Dizia-se que devia "queimar" as mãos. Aquecia os braços numa chama da fogueira para que os laivos da desgraça não conspurcassem os alimentos. Devido a essa exclusão da cozinha eu não me recordava dela, rodopiando com as demais mulheres junto ao fogão. Até no falar ela seguira o tradicional mandamento. Mariavilhosa falava baixo, tão baixo que nem a si se escutava. Não mais ela ajudou nos campos. Sua impureza podia manchar a terra inteira e afligir a fecundidade das machambas. Minha mãe acabara sucumbindo como o velho navio de carga. Transportava demasiada tristeza para se manter flutuando (COUTO, 2003, p. 231).

Mariavilhosa desejava tão ardentemente um filho que se deixou sugestionar por Dito Mariano que a convencera de que teria um filho. Desenvolveu, a partir daí, uma gravidez psicológica, o que contribuiu para que Dito Mariano lhe entregasse seu próprio filho que a teria por mãe e por pai, Fulano Malta, e que, malgrado a paternidade e a maternidade postiças, jamais conseguira, de fato, sê-lo. Contudo, mesmo sendo a legítima mãe de Mariano, Admirança é levada a incorporar, oficialmente, o fardo da esterilidade e docemente dizia: "-Vou sendo mãe avulsa, deste e daquele. Biscateio maternidades (...) Sou mãe disto tudo, da casa, da família, da Ilha. E até posso ser sua mãe, Mariano" (COUTO, 2003, p. 147). Admirança, por sua vez, exerce um fascínio e um encantamento imensos sobre Mariano. Parece que não é por acaso. Admirança fora o grande amor do "pai", Dito Mariano, a mulher a quem se afeiçoara desde antigos tempos. Com ela não apenas se deitara, mas também adormecera noite adentro, quebrando seu mandamento de jamais "dormir com mulher, isso é que nunca" (p. 46). Para ele, o homem deveria possuir tantas quantas mulheres fosse possível, mas guardando sempre o preceito anterior. Era homem cortejador, tentava cumprir sua promessa que segredara ao Mariano: "não morrer antes de possuir a centésima mulher" (COUTO, 2003, p. 46).

Apesar dessa manifestação patriarcal patenteada em sua fala, é o conjunto de ação feminina que permitirá que ele seja recebido pela terra. Com isso a verdadeira história de

Mariavilhosa e Admirança torna-se recurso imperativo para o recebimento do corpo de Mariano pela terra. Ser recebido pela terra depende também do ritual de amor vivido por Marianinho e Nyembeti. Evidencia-se, assim, de modo transverso a importância das mulheres no romance de Mia Couto (2003).

Nesse sentido, os fios da história vão se juntando e a contação passa a ser um exercício de todos que, à moda oral, prodigiosamente se constrói. E vai ocorrendo igualmente uma profusão de artifícios lingüísticos que a escrita passa a suportar, caracterizando um texto ruidoso, barulhado, pois a palavra realiza seu ritual resgatando o ancestral por meio da *falaescrita*. É o que pode ser observado no seguinte trecho de **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra** (2003):

> Me faça um favor: meta no meu túmulo as cartas que escrevi, deposite-as sobre o meu corpo. (...) me ocuparei em ler nessa minha nova casa. Vou ler a si, não a mim. Afinal, tudo o que escrevi foi por segunda mão. A sua mão, a sua letra, me deu voz. Não foi senão você que redigiu estes manuscritos. E não fui eu que ditei sozinho. Foi a voz da terra, o sotaque do rio. O quanto lembrei veio de antes de ter nascido. Como essa estrela já morta que ainda vemos por atraso de luz. Dentro de mim, até já esse brilho esmoreceu. Agora, estou autorizado a ser noite (COUTO, 2003, p. 238).

Esse engenhoso artifício de contação característico da escrita de Mia Couto é observado na produção literária de Paulina Chiziane, que, com sua palavra, assume um poder subversivo e ruidoso, mas profundamente discreto e, na maioria das vezes, indireto. É o que se pode constatar a seguir em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004):

> A linguagem do ventre é a mais expressiva, porque se pode ler, na multiplicação da vida. A linguagem das mãos e dos braços é também visível. Segurando um recém-nascido. Segurando um bouquet de flores no dia do casamento. Segurando uma coroa de antúrios na hora do funeral do seu amor. E a linguagem do coração? Ausente muralha de diamante. Silêncio de sepultura. Ausência impenetrável.
> E a linguagem da...? Se a... pudesse falar que mensagem nos diria? De certeza ela contaria belos poemas de dor e de saudade. Cantaria cantigas de amor e de abandono. Da violência. Da violação. Da castração. Da manipulação. Ela nos diria por que chora lágrimas de sangue em cada ciclo. Dir-nos-ia a história da primeira vez. No leito nupcial. Na mata. Em baixo dos cajueiros. No banco de trás do carro. No gabinete do Senhor Director. À beira-mar. Nos lugares mais incríveis do planeta.
> Ah, se as... pudessem falar! Contar-nos-iam histórias extraordinárias do licabo, o canivete da castidade. O que nos contariam as... medievais que conheceram o cinto da castidade? O que nos dirão as excisadas? O que nos dizem as que celebram as orgias xi-maconde, xi-sena, xi-nyanja? As... que desafiaram o licabo estão em silêncio, morreram com os seus segredos. As... xi-ronga e xi-changana contam histórias de espantar, dos bacanais do canho, afrodisíaco divino, nas festas da fertilidade.
> Muthiana orera, onroa vayi?, pergunto (...) (CHIZIANE, 2004, p. 185-186).

A obliqüidade poética da escrita de Paulina Chiziane contagia-nos de uma paixão ígnea e nos conduz cativamente para possíveis mundos que traduzem metafórica e metonimicamente a cartografia de tradições e espaços culturais moçambicanos. Nessa medida, recupera-se o olhar e a voz femininos e rompe-se deliberadamente com o lugar submisso e previsível da mulher e a tira da condição de objeto, permitindo-a exprimir-se como sujeito produtor de sentidos e significados para si e para a realidade que a constitui. Nesse sentido, pode-se dizer que ela sai da passividade que a tradição hegemônica e opressiva legou-lhe e assume o lugar de sujeito falante e ativo ao contrário do que confessa quando diz que **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990) "é um livro feminino porque nele exponho a mulher e o seu mundo, embora não seja uma obra onde desafie o estatuto da própria mulher".[32]

Desse modo, vale ressaltar que, mesmo quando Chiziane afirma que suas personagens femininas não fazem rupturas e que seu objetivo não é desafiar o estatuto e os costumes vigentes, ela realiza uma produção literária tensa e dramática capaz de denunciar o mal-estar de um conjunto de situações presentes no cotidiano do universo moçambicano e, principalmente, aquele que assola o feminino de modo acerbo e acutilante. Verifica-se, assim, uma contradição na fala da autora que, por um lado, espreita e anuncia desconfiada a emergência de uma nova cosmovisão de gênero, mas, por outro, parece acantonar-se diante do poder patriarcal reinante, pois, consoante Chiziane na entrevista citada acima, sua escrita tem o propósito de ajudar "a refletir e a reconhecer afinal quem é a 'mulher' com que nós vivemos". É também para ela a sua "forma de contribuir para a compreensão dessa realidade e, quem sabe, ajudar a definir novos caminhos". Além disso, confessa que esse tema é sua grande paixão: "Gosto de escrever sobre mulheres. (...) Não sou capaz de ter uma visão assexuada da vida" (p. 1). Inequivocamente, pode-se dizer, então, que ela rompe com o silêncio que tradicionalmente caracterizou a mulher no momento em que apresenta suas personagens femininas protagonizando mudanças, apesar de mantê-las no contexto deslizante e escorregadio do novo tempo, cuja configuração constitui-se de modo híbrido, pois velho e novo coexistem distendendo limites e fronteiras.

Em **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990), Sarnau, ao reencontrar com Mwando, enfrenta a própria consciência e entrega-se a ele, apesar de ter jurado aos deuses e defuntos que não cometeria adultério. No entanto, apesar das circunstâncias, reconsidera:

[32] Cf. CHIZIANE, 1999e, p. 1. Acesso em: 12 jan. 2004.

> (...) A situação é que nos obriga a cometer adultério. Mas cometo adultério, eu? Não me insultes, consciência, por favor não me insultes. Acaso não conheces o meu sofrimento, o meu dilema? Não és tu a companheira das noites frias de solidão e dos desamores de que sou vítima? Nada sabes da minha angústia e ansiedade eterna por uma noite de amor que nunca chega? O Nguila ama a Phati, e todas nós deixamos de existir. Eu sou um ornamento e nada mais. Consciência, não conheces o meu dilema? Ainda continuas a chamar-me adúltera? As adúlteras procuram o prazer e eu procuro a vida. Cometem adultério aquelas que têm maridos e eu tenho apenas um símbolo. (...) (1990, p. 84).

Além desse comportamento indócil e rebelde frente ao sofrimento que não é suportado com resignação conforme dita a tradição, Sarnau engravida de Mwando e oferece o filho ao rei Nguila como "legítimo" "herdeiro da coroa" (CHIZIANE, 1990, p. 91). Havia dado à luz apenas duas raparigas pouco valorizadas no sistema tradicional africano, já que no lar patriarcal a mulher é respeitada pelo marido se conceber rapazes, fora disso, é submetida a muitos preconceitos na sociedade. Além disso, mesmo sendo a primeira esposa, foge com Mwando quando é pega em flagrante delito por Phati, a mulher mais querida do rei, que a delata impiedosamente. Contudo, a vingança de Phati recai nefastamente sobre ela mesma: foi imolada por ter trazido tormentos e ferido narcisicamente a majestade do rei. Ele desabafa a Sarnau: "Tu e a Phati morrerão, adeus minha rainha, adeus Phati. Sou um homem morto, neste momento, e devo defender o meu orgulho" (CHIZIANE, 1990, p. 100). Diante dessa tensa situação, antes que o marido despertasse do sono profundo em que entrara com a ajuda de aguardente e suruma, Sarnau abandonou seus adornos de rainha e correu em disparada até a casa de Mwando. Apavorados com a possibilidade do sinistro futuro retiraram-se das terras do rei em despedida de tudo o que um dia os pertencera. Num barco navegaram "rápido com a velocidade da tempestade, e tudo ia ficando para trás: a minha terra, o meu rio, o meu vento, os meus filhos. Adeus tudo o que foi meu, adeus meus filhos, adeus!" (CHIZIANE, 1990, p. 101).

Contudo, Sarnau, logo se refaz das atribulações e pavores provocados por sua rebeldia. Alegra-se! Refestela-se com a libertação da condição de rainha sem majestade. Desfruta de seu ninho de amor e deixa no passado a amarga lembrança dos "currais imensos" (p. 96) onde as várias esposas disputavam o mesmo homem. Por isso comemora: "É maravilhoso ter um homem que é marido, amor, amante, irmão, amigo, pai e mãe. A separação dos meus filhos tortura-me, mas tenho um homem que é todo o meu consolo" (CHIZIANE, 1990, p. 104).

Resguardadas todas as especificidades de cada caso, permitimo-nos comparar de modo análogo, em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000), a atitude extremada de Massupai que sacrifica seus filhos por acreditar na proposta do general Maxalela, que prometia derrubar o

império de Muzila, silenciar seus filhos e abandonar suas mulheres para viver livremente o amor que os incendiava. Segundo ele, somente assim poderia ser "rei de todos os reis", e proclamá-la "mãe de todas as mães (...)" (p. 21). De modo semelhante, atendendo ao desejo de um amor exclusivo e monogâmico, Emelina sacrifica seus filhos num incêndio simulado: "(...) agora sou mais livre (...)" (CHIZIANE, 2000, p. 250). Feito isso, Emelina pede ao seu grande amor que faça o mesmo com suas esposas para que, apenas os dois, pudessem desfrutar da tão sonhada relação monogâmica, consolidada por um verdadeiro amor e não pela tradição que valida as relações conjugais com o *lobolo* e a poligamia. Entretanto, quando ele estava quase a cumprir a promessa sua "consciência o chamou a razão" (CHIZIANE, 2000, p. 251) e ele decidiu fugir e acobertar-se com a proteção da tradição que não lhe exigia sacrifícios nem crimes. Ambas, Massupai e Emelina enlouqueceram, pois ousaram romper com a tradição e desafiar as leis. Por um lado, reforça-se a importância do cumprimento dos princípios tradicionais, por outro, acena-se para a necessidade de repensar as arbitrariedades e tiranias de tais práticas que não assumem mais um lugar de centralidade, uma vez que se deparam com os inevitáveis deslizamentos modernos e contemporâneos, porta-vozes de novas configurações e modelos híbridos.

Outra fonte de resistência, coragem e esperança apresentada por Chiziane nessa obra é a personagem Minosse. Mesmo diante da desgraça "vai à frente e nem os homens fortes conseguem seguir o passo dela (...)" (CHIZIANE, 2000, p. 155). Supera o estado "mórbido e triste" (p. 208) de outrora e constitui nova família que lhe devolve alegria e esperança de viver, apesar de todas as agruras e dissabores da guerra.

Em **O sétimo juramento** (1999d), Vera desponta por ser âncora e sustentáculo familiar. Sofre, fragiliza-se, mas sobrevive às tormentas provocadas pela insensibilidade e desejo de poder e sucesso do marido, que enfronha numa rede de feitiçarias. David só não sacrifica toda a família pela coragem e ousadia guerreira e obstinada de Vera, sua primeira esposa.

Em **Niketche, uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) é Rami a matriarca que conjuga interesses e recupera a tradição, mas ao mesmo tempo critica a incompatibilidade entre determinadas fronteiras que já não são capazes de estabelecer diálogo. É o caso da mal orquestrada poligamia de Tony que desejava os benefícios da tradição, mas recusava-se a cumprir as obrigações da prática poligâmica. Rami é a guardiã, o sustentáculo lúcido da tradição e concomitantemente de tempos de mudança e crítica à tradição. É defesa e também é questionamento e crítica.

> A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão-de-obra, para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem o menor esforço, pelos simples facto de ter nascido homem.
> (...) 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.
> (...) Se a poligamia é natureza e destino, por favor, meu Deus, manda um novo Moisés escrever a nova bíblia com um Adão e tantas Evas como as estrelas do céu.
> (...) E tu, meu Deus, nós te pedimos: liberta a deusa – se é que ela existe (...) Se não existe nenhuma deusa – meu Deus, perdoa-me –, com tantas mulheres que o mundo tem por que não fica com umas tantas dúzias?
> (...) Era uma esposa fiel que me tornei adúltera – adúltera não, recorri apenas a um tipo de assistência conjugal, informal, tal como a poligamia desta casa é informal (CHIZIANE, 2004, p. 92- 95).

Segundo Rami na verdadeira poligamia "as mulheres não são violentadas e vivem umas perto das outras" e "os casamentos são programados, planeados" (p. 233) sem hipocrisia, informalidade ou contradição: é a tradição! Entretanto, com o baralhamento dos costumes ancestrais mesclaram-se, de modo desordenado, tanto interesses pertinentes à tradição, quanto referentes às novas demandas da modernidade tardia. É por isso que "um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte, dizem não onde disseram sim, ou sim onde disseram não. Contradizem-se (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 92).

Nesse sentido, pode-se dizer que Paulina Chiziane lança-se, não como combatente armada em estado de guerra, mas como sujeito de seu discurso e possuidora da palavra como mecanismo de transformação das estruturas mentais e/ou simbólicas. Essa mudança de paradigma é assinalada por Mata (2000).

> A autora projeta-se no texto e fala de si como metonímia – e não apenas como metáfora – do gênero feminino e concentra na personagem os liames de sua condição. E a grande inovação reside no jogo entre essa forma enunciativa – modo lírico, que representa a atitude do sujeito perante o universo e a vida – que coexiste com o discurso narrativo, de enunciação lógica que representa a temporalidade espacial do sujeito (...) (p. 137).

Pode-se dizer que ao assumir o poder da fala Chiziane apresenta-se como enunciadora de seu próprio discurso e crítica da passividade designada pelo universo simbólico dos detentores do discurso fálico. O ritmo e a circularidade de sua escrita, na estruturação de toda a sua obra, reproduz intencionalmente o conhecimento da realidade exterior além, e, mais propriamente, de permitir o autoconhecimento de si e do feminino que margeia seu tecido narrativo.

Nesse sentido, Chiziane realiza uma ruptura formal com a ordem social e simbólica dominante e com a lógica fálica do discurso, além de provocar uma emergência da subjetividade que encontra espaço na reconhecida fragmentação e descentralização do sujeito cartesiano fundado numa identidade masculina, monológica e auto-subsistente. Como Penélope tece durante o dia, com seu ardil poético, melodioso e, aparentemente inofensivo, a mortalha para o sepultamento das "porcas reluzentes de gordura" (CHIZIANE, 1990, p. 51) – esposas do rei. Mas durante a noite posterga o enterro de suas compatriotas seguindo paradoxalmente as pegadas da tradição que revela: "o arrependimento nas mulheres é tolerável, mas nos homens é condenável (...)" (CHIZIANE, 1990, p. 111). Cada fio desfiado da mortalha questiona a condição de *pilão* do lar e de *cereal* da mulher, que "como o milho suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra" (p. 46). Esse ato permitirá a recuperação da dignidade feminina de modo transversal, pois cada transgressão realizada pelas mulheres será severamente punida, uma vez que seu lugar é o de objeto de prazer e de troca e não de sujeito consciente de si mesmo. Entretanto, a condição de rebeldia feminina pode ser verificada em vários momentos nas várias obras de Paulina Chiziane. Em **Balada de amor ao vento (**CHIZIANE, 1990), quando Sarnau assume sua loucura amorosa ao abandonar o rei Nguila por Mwando e também por aceitá-lo novamente, como seu companheiro, depois de quinze anos de abandono. Malgrado ainda sua instabilidade e covardia diante das tempestades que atravessaram sua vida, ela confessa: – "Tu foste para mim vida, angústia, pesadelo. Cantei para ti baladas de amor ao vento. (...) Nunca encontrei os teus olhos nos momentos de aflição. No abismo, não encontrei a tua mão" (CHIZIANE, 1990, p. 145). Por isso e diante do amargo aprendizado da vida e de tantas perdas sofridas em seu penoso percurso, Sarnau, ao reencontrar Mwando, desabafa consciente de si e da vida:

> - Irei contigo, mas antes paga-me.
> (...)
> - Incrível, prostituístes-te, Sarnau, os homens fizeram-te puta.
> (...)
> - E tu o que fizeste de mim? (...) Raptaste-me mas não pagaste o meu resgate. A minha virgindade consumiste-a e nem agradeceste à minha defunta protectora (...), mas tudo aceitei porque te amava, agora acabou-se, Mwando, paga-me, eu odeio-te.
> (...)
> Deixa-me dizer-te. Percorri mundos, fui usada e abusada, meu sexo era máquina de fabricar dinheiro. Apanhei doenças vergonhosas, olha, já não tenho um ovário, cortaram lá no hospital, pois estava todo podre de porcaria. (...) Como vivo eu agora? Vendo no mercado, vendendo também o coração, as lágrimas, e tudo o que tinha de mais sagrado já vendi para sobreviver. (...) (CHIZIANE, 1990, p. 141-143).

No entanto, sua aparente insanidade é abertura para o amor e para a generosidade, pois é ela mesma quem revela: “amo loucamente esse homem que transformou a minha vida numa verdadeira desgraça” (CHIZIANE, 1990, p. 147). A sua coragem e prodigalidade apresenta-se, por um lado, como fragilidade feminina confirmada em sua fala: “preciso de um homem (...) Venceu-me. Atacou-me com a arma que extermina todas as fêmeas do mundo. Colocou-se ao lado dos filhos, fez a guerra e venceu” (CHIZIANE, 1990, p. 149). Mas, por outro lado, a sua atitude é porta-voz de um questionamento intransigente da tradição androcêntrica quando, mesmo sendo mulher, assume conscientemente os riscos e o ônus de sua decisão, propondo tornar-se provedora dos filhos e do próprio marido. Alia-se, mais uma vez, a Mwando com toda a confirmada debilidade daquele que, contrário ao padrão de masculinidade tradicional, estampa uma posição indulgente e arrependida. Ele clama por perdão! Amarga a dor de cada palavra de Sarnau, que reverbera um sofrimento que não parece encontrar fim na vida de ambos. “O teu sofrimento não foi mais pequeno do que o meu. Eu também sofri muito. (...) Tu foste a única felicidade em todo o decurso da minha trajectória (...)” (CHIZIANE, 1990, p. 143) desabafa Mwando.

> - Como foi possível que eu tenha sido tão cruel?
> (...) - Sarnau, perdoa-me.
> (...) - Sarnau, dá-me uma oportunidade para reparar todos os meus erros. Dá-me um pouco de felicidade nos anos que ainda me restam para viver (CHIZIANE, 1990, p. 144).

Diante da revelação da verdade que desconhecia, Mwando atordoa-se, pois o preço do perdão de Sarnau é para ele inacessível. Mesmo assim Sarnau não o poupa nem esconde seu amadurecimento: “hoje existe em mim bem demarcada a realidade e o sonho” (p. 134). Além disso, ela diz: “- Já estou velha (...)” (CHIZIANE, 1990, p. 141). Parece que seu objetivo não é obrigar Mwando a saldar a dívida que ela reclama, mas revelar o processo dramático de construção de sua consciência de si como mulher, mãe, trabalhadora e responsável pela guardiania da tradição familiar. Esse aspecto, todavia, permanece subliminar a sua fala e a sua postura, já emancipada e livre das convenções androcêntricas que desdenham a força feminina.

> Esse é o meu verdadeiro preço, o preço da minha honra. O meu lobolo foi com trinta e seis vacas novas e virgens. Com as vacas do meu lobolo, os meus irmãos casaram seis mulheres. Os irmãos das minhas seis cunhadas usaram o mesmo gado para casarem as suas esposas, e por aí adiante. Só as vacas do meu lobolo fizeram outros vinte e quatro lobolos. Tiraste-me do lar, abandonaste-me, tive que lutar sozinha

> para devolver as trinta e seis vacas, pois se não o fizesse, todas seriam recolhidas em cada família, o que significa vinte e quatro divórcios. Fiz o impossível e consegui resolver o problema. Ainda me queres? Paga-me, quero o preço da minha honra (CHIZIANE, 1990, p. 144).

Mesmo sabendo-se miserável e impossibilitado de saldar sua dívida de sofrimento e de dor com Sarnau, Mwando insiste até desfrutar de sua generosa concessão e de seu acolhimento de mulher. Ela dispara: (...) Tenho casa, tenho negócio, tenho dinheiro. Hei-de alimentá-lo. (...) Embora vencida, ainda me resta o orgulho, mas orgulho de quê? O orgulho cega-me e destrói-me, preciso ser feliz, estou vencida e perdida (CHIZIANE, 1990, p. 149).

A atitude de Sarnau realiza-se em prejuízo da sobriedade social esperada, pois vence não apenas o seu orgulho, mas também e fundamentalmente a impositividade das regras sociais e falocêntricas. Assume-se como força apesar da aparente fragilidade demonstrada: é mulher, é a invencível *Sofia*!

Em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000) a rebeldia se exprime de modo evidente quando Wusheni rompe com a tradição e as promessas de um futuro melhor e assume a relação amorosa, mas "ilícita" e indesejada com Dambuza. Ou, por outro lado, quando Emelina, por vingança, rende-se à loucura apocalíptica, explodindo de riso, urina e fezes, já que "ela odeia o povo da aldeia" (p. 252) que não foi capaz de reconhecer e perdoar suas antigas motivações suicidas. Por isso desforra ao mostrar sua face cruel conforme anuncia o padre louro: é a traição de Emelina que traz à aldeia "os cavaleiros do apocalipse". Com isso, "a aldeia do Monte recebe o seu baptismo de fogo" (CHIZIANE, 2000, p. 275). O velho Mungoni ou mesmo o padre nada puderam fazer para aplacar a ira dos deuses da morte, que fizeram pesar suas mãos sobre a aldeia do Monte, varrida por um implacável fogo em sinal ao desrespeito aos costumes ancestrais.

Também pode ser visto como ato de rebeldia a aparente resistência à entrega de Rami, em **Niketche, uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), à prática do "Kutchinga, purificação sexual" (p. 212) com Levy, irmão de Tony. "Incesto? Incesto não, apenas levirato" (p. 213). Na verdade, o que se observa é que ela desfruta silenciosamente todo o prazer que seu corpo pode oferecer.

> (...) Chegou à hora do kutchinga, a tradição entrega-me nos braços do herdeiro.
> (...)
> Meu Deus, o paraíso está dentro do meu corpo. Tenho fogo aceso no meu forno, eu ardo, eu enlouqueço, eu me afundo. Mergulhamos fundo na leveza das ondas. Sobre nós cai a chuva luminosa das estrelas-do-mar. Os peixes-voadores emprestam-nos as suas asas e voamos no profundo do oceano. A terra é um lugar amargo e distante.

> Sinto que vou morrer nos braços deste homem. Eu quero morrer nos braços deste homem.
> Amor de um instante? Que seja! Vale mais a pena ser amada um minuto que desprezada a vida inteira (2004, p. 224-225).

Nesse caso, é pertinente dizer que, de modo solene e irônico, a fala da personagem (des)constrói sorrateiramente a teia rizomática que submeteu a mulher à subalternidade da tradição. É o que se verifica de modo evidente e inclemente em uma passagem extraída do livro **O sétimo juramento** (CHIZIANE, 1999d), na qual se identifica a intromissão explícita da voz autoral:

> No mundo do poder patriarcal dizem que o homem é deus. Iludem-no. Se considerarmos os homens como metade dos habitantes do planeta, a terra seria uma selva de idolatria, divindades, templos e altares. Por incrível que pareça, há homens que caem nesta armadilha com a voracidade de macacos, consumindo a vida inteira na materialização desta filosofia de loucura.
> (...) Dizem que as mulheres rongas são ladras. Filosofia de machismo. (...) O lar é construído por dois e não há razão para deixar uma das partes na penúria quando a desgraça chega. A atitude ronga é uma forma de resistência à tradição cruel (p. 37-38).

Desse modo, é pertinente dizer que Chiziane rompe com o cerco (in)visível da dominação simbólica que subjuga a mulher e a submete à falácia patriarcal na medida em que brinca com os referenciais patriarcais colocando-os num permanente deslizamento que impede o leitor de saber, de fato, o que é força-*logos* (masculino) e o que é fraqueza-*sofia* (feminina). Rompe também com o fluxo discursivo e persuasivo dessa ideologia que se cristalizou como prática "atávica", vigente desde tempos imemoráveis, capaz de naturalizar a dominação masculina e a subserviência feminina. A autora, em seus romances, capacita-se ao diálogo com a alteridade e a diferença não como inferioridade ou objeto passivo, mas como sujeito ativo que constrói e amplia, na maioria das vezes, de modo indireto os laços sociais autônomos à moda de Penélope, Ariadne e Sherazade, e, com uma sábia urdidura, serve-se de fios condutores e sai do labirinto aprisionador.

É sabido que em períodos de guerras tribais em Moçambique as mulheres encarregavam-se da educação dos filhos e, em conseqüência da ausência costumeira de seus companheiros, responsabilizavam-se pela guardiania e (re)produção dos valores sociais. Seja por combater na guerra, seja como mineiro imigrante, os homens visitavam suas famílias muito esporadicamente, o que obrigava as mulheres a sustentarem a estrutura familiar tanto material quanto simbolicamente. Essa prática é referida em **Niketche: uma história de poligamia** (2004).

> A terra está zangada, está a desertificar. Algumas espécies animais estão em extinção. Restam poucos homens nas cidades, nas florestas, nas savanas. Estão a ser devastados pelas guerras, pelas bombas, pelas máquinas e pelos engenhos explosivos que eles mesmos semearam nas matas, quando guerreavam por ideais que só eles entendem. Sobram poucos para alimentar as nossas bocas canibais. É por isso que os disputamos e só vence quem tem garras.
> (...) O meu parceiro é mineiro na África do Sul. Só me dá uma ração de sessenta dias de dois em dois anos. Ele vem de férias só para me engravidar e partir. Sinto que vou envelhecer, sem viver. (2004, p. 187-188).

Malgrado todos esses desafios, com coragem e ousadia as mulheres mantinham suas famílias e sustentavam valores e a própria sociedade. Entretanto, todos os méritos foram atribuídos ao homem por sua reconhecida coragem belicosa e por seu desapego às incumbências cotidianas, que poderiam ser assumidas pela mulher sem arranhar sua superioridade. Daí a invisibilidade e ofuscamento da mulher! Para mostrar as possibilidades e méritos ocultados do mundo da mulher, Paulina Chiziane enfrenta preconceitos, mas não se intimida; ao contrário, desbrava o caminho literário como primeira mulher moçambicana a publicar um romance e levanta sua voz por meio da literatura para anunciar os dramas e dilemas impostos à mulher. De forma crítica, nomeia os infortúnios e as dificuldades vivenciadas pela mulher que, por um lado, encontra-se engessada pelo peso das proibições e, por outro, desafiada pelas novas demandas de um mundo pós-independência que mescla a um só tempo transformação e conservadorismo. É a própria autora que revela em entrevista a diferença existente entre o padrão feminino e o masculino:

> Sou uma mulher e sinto as coisas como mulher que sou. Como é que não hei de ver as coisas como uma mulher, como é que não hei de usar as palavras que as mulheres usam? As mulheres quando se juntam têm a sua linguagem própria, a sua visão e a sua maneira singular de expressar as coisas. Por exemplo, numa ilha no sul de Moçambique as mulheres quando se cruzam com outras mulheres, saúdam-se de forma quase ritual e ficam ali uns bons quinze minutos a fazê-lo. O homem, normalmente pescador, quando encontra um amigo diz “bom dia” e o outro responde “Yhaaa”. E acabou. Cada um vai para o seu lado. As palavras e as expressões dum e doutro mundo (masculino e feminino) são efetivamente diferentes.[33]

As respostas de um e de outro, masculino e feminino constroem-se sócio-histórica e culturalmente de maneira distinta. As diferenças nem sempre são vistas como diferenças, e sim como desigualdades e assimetrias que endossam o padrão ideológico patriarcal hegemônico.

[33] Cf. CHIZIANE, 1999e, p. 2. Acesso em: 12 jan. 2004.

Nas palavras de Rami, protagonista de **Niketche, uma história de poligamia**, a saudade é já companheira, “rainha das minhas noites” (CHIZIANE, 2004, p. 295). Entretanto, apesar do fardo e da angústia das semanas de escala de um marido polígamo, Rami conscientiza-se de seus sentimentos num ato solitário e introspectivo e questiona, a partir disso, vários padrões comportamentais ao aparentemente demonstrar inveja do relacionamento monogâmico de “Lu, que tem um marido só para ela, que tem a cama quente todos os dias e a todas as horas” (CHIZIANE, 2004, p. 295). Realiza sua viagem interior em trabalho de (re)construção de si como mulher e dos costumes das mulheres africanas, companheiras de jornada, com as quais constrói intermitentemente sua própria condição humana e feminina. Desabafa em tom reflexivo:

> Sinto inveja das mulheres de mini-saia, que vendem o corpo, que vendem 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 de cada dia com punhos de homem, mas que à noite querem ser mulheres. Que conjugam o feminino e o masculino num só verbo. Que ainda sonham com um príncipe de verdade, porque o antigo marido, de príncipe real se transformou num sapo, depois de meia dúzia de beijos.
> Tenho inveja das mulheres estéreis, cujo ventre quebrou o ciclo de sofrimento. Não pariram mulheres para chorar, nem homens para fazer chorar. Tenho piedade de mim, que sou casada. Sofrendo sevícias para não ganhar nada. Usada para depois ser trocada. Desamada mas socialmente considerada. Mulher de solidão camuflada, escondida. Tenho pena das mulheres viúvas, acusadas de ter dentes feiticeiros para triturar cadáveres dos maridos nas orgias fantásticas. Tenho pena das velhinhas, sempre sozinhas, enxovalhadas pela vida. Fazem-me muita tristeza ainda às mulheres crianças, que brincam de mamã com as bonecas, que são tratadas como ovos de pombo, mas que um dia serão quebradas como barro e seguirão um destino triste, como o meu, que serão dormidas sem nenhum prazer, para parir outras mulheres e outras desgraças (CHIZIANE, 2004, p. 295-296).

Cada palavra proferida por Rami soa como um lamento que não se constitui choroso ou vitimador, mas arquiteta-se engenhosamente como um grito de liberdade e consciência do lugar da mulher. No emaranhado onde a mulher não tem reconhecimento é ela que segura a estrutura mantenedora da sociedade; é ela que transita entre as sendas da fragilidade e da fortaleza; é ela e seu comportamento de travessia entre o novo e o velho que dá expressão e fomento à situação de conflito que redesenha hoje a proposta de gênero. É ela, portanto, que é responsabilizada pela desagregação da estrutura sociopatriarcal não como visionária de um

futuro de mudanças e transformações, mas como a maldita Pandora,[34] culpada pela precipitação de todos os males e infortúnios da humanidade.

Em sua obra Paulina Chiziane deixa expressa a diferença entre homem e mulher de forma crítica e, na maioria das vezes, irônica. É o que se pode constatar nos trechos que se seguem, nos quais a voz autoral se deixa ouvir com a intenção de ressaltar questões concernentes ao lugar ocupado pela mulher na sociedade patriarcal. Tal intromissão não apaga a voz que encaminha a narração e é nessa encenação de vozes que se constrói a intenção dupla dos trechos: ao mesmo tempo em que costumes são narrados desvela-se um olhar crítico que transita pela narração.

> É para pensar antes de agir e não agir e depois pensar, como fazem as mulheres e crianças (CHIZIANE, 1990, p. 111).
>
> - A justiça está do lado do poder (...) Propalam-se os direitos humanos da mulher há mais de vinte anos (...) não há lei que a proteja. Se abrires a boca corres o risco de ser castigada, ridicularizada por toda a sociedade. O poder masculino não conhece limites. Um filho chega a ter poderes sobre o corpo e a vida da própria mãe. É melhor agir em segredo, na sombra, como serpente (CHIZIANE, 2000, p. 195).
>
> O homem é quem casa, a mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. A mulher fica viúva, o homem só fica com menos uma esposa (CHIZIANE, 2004, p. 161).

Um conluio de vozes, em permanente estado de espreita e vigília, destaca pontualmente aquilo que deve ser observado e questionado, sem, no entanto, render-se panfletariamente ao estardalhaço ou a uma proposta desconstrutora. Na penumbra, à semelhança da serpente que ataca para se defender (e não por mera vingança), essas vozes garantem a integridade da mulher e sua humana condição feminina. Sem provocação, a mulher, na cena literária, segue seu caminho, entretanto não se rende ao inimigo quando é convocada para a batalha: luta liminar e subliminarmente! Em passagem de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) essa tática se manifesta:

> Vou atacar o Tony com a sua própria arma: as mulheres. (...) Nas minhas têmporas o cabelo branco já espreita. Sinal de maturidade e sabedoria. Isso é experiência. Estas quatro mulheres à minha frente são as minhas armas e as outras que ainda hão-de vir serão as minhas balas. Veremos quem sairá vencedor! (CHIZIANE, 2004, p. 162).

[34] Pandora é no mito de Hesíodo a primeira mulher modelada em argila e tornada irresistível pela cooperação de todos os imortais que ofereceram seus principais dons para que ela pudesse ser oferecida aos humanos como um presente ardiloso dos deuses. Na imprevidência que era característica de Epimeteu, irmão de Prometeu, toda a humanidade sucumbiu e as calamidades e infortúnios povoaram a terra antes abrigada do mal, da fadiga e das doenças. A vingança de Zeus parece fazer ecoar, em última instância, a necessidade de resguardar-se dos atrativos “maliciosos” e “malditos” das mulheres: cheias de graça, mas fonte de todo mal e desgraça. (BRANDÃO, 1998, p. 168).

Em **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990) os conflitos da condição feminina são resgatados de modo a expor as entranhas do universo feminino, confrontando vontade individual e vontade coletiva por um lado, e, por outro, conformando-se à tradição de modo resignado e respeitoso a despeito de sua poderosa força constituída pela sensibilidade e perspicácia subjetiva. De acordo com a tradição a condição da mulher é explicitada, conforme já dito, pelo "lobolo (...) troca de rendimentos".

> Mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste. (...) Se o rendimento não alcança o desejável, nada há a fazer senão devolver a mulher à sua origem, recolher as vacas e recomeçar o negócio com outra família (CHIZIANE, 1990, p. 63).

Sabe-se, pois, que "mulher não lobolada não tem pátria" (CHIZIANE, 2004, p. 47). Por outro lado, *lobolo* é visto como uma *escravatura*, já que a mulher "é entregue aos seus donos" (CHIZIANE, 1990, p. 47), sendo-lhe exigido absoluta submissão. É o que se confirma quando Sarnau coloca-se de "joelhos perante o seu soberano" e baixa "os olhos como manda a tradição" e diz ao marido: "Diga, pai" (CHIZIANE, 1990, 55). Malgrado sua posição de rebaixamento ultrajante, é surpreendida pelo marido com uma agressão física ao arremessar nela "um violento pontapé no traseiro (...) Minutos depois voltei à posição inicial. Enviou-me uma bofetada impiedosa que fez saltar um dente (...)". Em conseqüência disso o "sangue corria da boca em abundância" (CHIZIANE, 1990, p. 56). Grande resignação segue-se ao modo da tradição, pois o homem é tido como o dono: proprietário das mulheres consideradas bens móveis. Afinal de contas "homem que teima em viver com uma só mulher, ainda por cima preguiçosa, não é digno de ser chamado homem", pois "galo que não consegue galar todas as frangas é eliminado, não presta" (CHIZIANE, 1990, p. 66).

Em tom de desabafo, a poligamia é questionada: "Ah, maldita vida de poligamia, quem me dera ser solteira, ou voltar a ser criança" (CHIZIANE, 1990, p. 78) e também, "(...) ainda há quem inveje a minha posição, pois dizem que sou rainha, mas que grande decepção" (CHIZIANE, 1990, p. 72).

Em **Balada de amor ao vento** (CHIZIANE, 1990) nota-se uma visão quase resignada da mulher que se submete servilmente à tradição poligâmica. Entretanto, em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) o olhar do narrador é habitado pela voz autoral intransigente e parece abandonar a intenção quase didática com relação à cultura ancestral e introduzir à narrativa uma perspectiva questionadora sobre o lugar ocupado pela mulher. Faz-se um contraponto entre a sujeição incondicionada de mulheres submetidas aos horrores do

lobolo e aquelas que aceitam a tradição por interesses nos benefícios advindos dela, pois "quando se trata de benesses, qualquer cultura serve". E é por isso que "elas esqueceram o matriarcado e disseram sim à tradição patriarcal" (CHIZIANE, 2004, p. 125). Apesar de estarmos na "era da escrita" (CHIZIANE, 2004, p. 125), as mulheres de Tony alegraram-se por receber a "certidão de lobolo", pois, "envolve dinheiro e muito dinheiro. Dinheiro para os pais, dinheiro para elas, e para os filhos. Dinheiro que faz falta para comer, para viver, para investir" (CHIZIANE, 2004, p. 124-125). Rami, agente desse ciclo de *lobolos* confessa:

> Fiquei de coração deprimido. O meu marido estava completamente retalhado. (...) Adeus, meu marido total (...).
> - O meu Tony, ao lobolar cinco mulheres, subiu ao cimo do monte – dizia a minha sogra – Ele é a estrela que brilha no alto e como tal deve ser tratado. (...) Sinto-me promovida na hierarquia da tirania. Dão-me um chicote a que chamam ceptro, para açoitar todas as infelizes que cruzarem a minha estrada (CHIZIANE, 2004, p. 125-126).

O debate sobre a situação da mulher frente à poligamia continua diante das contradições trazidas pelos novos tempos: crianças abandonadas e esfaimadas, filhos bastardos, mulheres prostituídas... – "Por um lado, prefiro a poligamia, mas não, a poligamia é amarga. (...) Com a poligamia, com a monogamia ou mesmo solitária, a vida da mulher é sempre dura" (CHIZIANE, 1990, p. 137).

Diante do peso das tradições, as proibições e a vigilância se impõem categoricamente, cercando o campo de ação das mulheres como é expresso na seguinte passagem: "(...) toda culpa está contigo, ah, mulher!" (CHIZIANE, 1999d, p. 17), pois "a pureza é masculina, e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres" (CHIZIANE, 2004, p. 29). A culpa, portanto, recai sobre as mulheres já que "- se o teu marido não te responde, é em ti que está a falta" (CHIZIANE, 2004, p. 97, assevera o pai de Rami quando ela recorre a ele para lamentar-se de sua condição de abandono e abuso. Manifestação parecida ocorre quando Rami, em disputa corporal com Saly, uma concubina de seu marido, é levada para a cadeia. Ambas são repreendidas pelo jovem policial, que alerta:

> - És uma vergonha, duas esposas de uma pessoa tão importante baixarem de nível até este ponto. Se isto volta a acontecer, quem vai resolver este assunto será o meu comandante, o Senhor Antonio Tomás, pessoalmente. E parem de manchar a imagem de um homem tão culto, tão ilustre e tão cheio de classe. Comportem-se à altura do digníssimo marido que conseguiram caçar, minhas senhoras (CHIZIANE, 2004, p. 58).

O mesmo repete-se no discurso do advogado que se encarregou de comunicar a Rami a decisão de Tony pelo divórcio. Ele, como porta voz do discurso fálico, dispara:

> (...) a senhora é a principal responsável por esta situação. Porque não cuidou dele devidamente. Não o realizou. Não o satisfez. Não o completou. Não o agradou suficientemente. A culpa é sua e deve responder por todos os seus crimes. Não soube segurar o marido e ainda por cima o ofende (CHIZIANE, 2004, p. 169).

A voz patriarcal ensurdece as mulheres de Chiziane que parecem, à primeira vista, conformarem-se resignadamente. Mas as pinceladas de ironia presentes em todos os romances revelam causticamente a contundência de sua crítica e de seu protesto e conseqüente resistência.

Em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000) a condição da mulher continua sendo narrada, mas agora perante uma situação extrema de guerra. As personagens femininas se destacam: Minosse, que, apesar do abandono do povo de Mananga, forja lampejos de felicidade ao assumir sua força de mulher centrada na paciência e na coragem; e Massupai, que carrega o estigma da traição, vilã desmistificadora da passividade e da fraqueza da mulher que não se coloca apenas como vítima, mas faz-se também carrasco. Pode-se, nesse momento, a propósito do desespero da mãe que sacrifica seus filhos, retomar a representação de mãe ogra – monstro-fêmea, demônio assassino dos recém-nascidos, tal como Medéia –; cria, mas também destrói, de modo antropofágico sua criação. É pura contradição: criação-destruição, mulher, monstro e canibal concomitantemente. A representação de mãe devoradora parece ser reproduzida tanto por Massupai quanto por Emelina e, ainda, proporcionalmente, por Sarnau que abandona seus filhos por temor ao rei e amor a Mwando. Entretanto, há, ao mesmo tempo, um deslocamento considerável, pois Medéia, com sua atitude, demonstra uma crueldade que não é percebida nos casos citados nas obras de Paulina Chiziane. Embora todas as mulheres referendadas encarnem o protótipo de mãe cruel, o contexto é completamente distinto. Diante da morte explícita, a desesperança e o temor da guerra podem levar uma mãe desesperada a precipitar a morte do filho para livrá-lo de uma situação mais agonizante ainda, esse é o caso dos muitos abortos realizados pelas mulheres africanas nos tempos da escravidão e em momentos de guerra. Pode-se ainda considerar, numa situação extremada de infelicidade, falta e abandono, o desejo e a fantasia insana de desfrutar livremente e sem nenhum tipo de peias de um lampejo de felicidade ao lado de um homem também livre de herdeiros e compromissos familiares anteriores.

Há que se ressaltar, mais uma vez, a diferença entre o registro clássico de Medéia e a narrativa de Massupai e Emelina, que, num contexto de guerra calçado pelas variáveis da tradição oral e indistinção do tempo que ora segue o caminho do viés histórico para retratação específica da saga de Moçambique, ora entra na circularidade mítica anunciada no início do romance – *Mata que depois faremos outro*.

De acordo com Maria Nazareth Fonseca (2003)

> O romance de Paulina Chiziane, ao deslocar para o simbolismo do apocalipse a permanência do horror da guerra, que ceifa as vidas indefesas e mina os esforços de corpos combalidos para gerar vida, assume as hibridações características dos novos tempos, mas acentua uma acepção que pontua as degradações do corpo físico e das estruturas que sustentam o corpo social (p. 312).

As atrocidades da guerra e os desmandos em relação à tradição engolem a soberania do antigo régulo Sianga e nutrem Minosse, na sua vergada posição, de um visível poder. Ela assume a posição de cuidadora dos doentes, dos fracos, dos moribundos, das crianças, enfim, dos necessitados, vítimas dos horrores da selvagem guerra que anuncia a saga que contamina e desestrutura o velho mundo de sua força motriz e o coloca diante do desafio da reconstrução, já que a força do fogo devasta a simbólica ancestral em tempos de escassez de recursos e de abundante miséria. Sixpence, único herói masculino, conduz o povo extenuado, *cadáveres em movimento*, ao Monte em busca da tão sonhada paz que não se efetiva. De modo análogo pode-se dizer que os moçambicanos, a partir da hecatombe do patrimônio ancestral narrada em **Ventos do apocalipse** (CHIZIANE, 2000), são convidados a sentarem-se à beira dessa grande fogueira apocalíptica, onde se misturam várias histórias para tentar recuperar o calor e o equilíbrio encontrado na roda que se fazia em volta das antigas fogueiras para contar histórias. Uma vez apaziguados os ventos apocalípticos atormentados e estabelecido o diálogo entre o novo e o velho de modo dialético e dinâmico, chegará *o momento crucial* embora ainda não se tenha encontrado "a saída do grande labirinto, pois não resta outro caminho a seguir senão regressar ao passado, com a cabeça no presente" (CHIZIANE, 1999d, p. 60). Em coro podemos dizer: "(...) aqui estamos, avô. Conte-nos bonitas histórias". Certamente daí surgirá "um rosto velho [que] floresce de sorrisos, no desabrochar dos sonhos" (CHIZIANE, 1999d, p. 16) ansioso por recuperar a alegria da contação e aprender a lidar com espaços híbridos e matizados que anunciam os novos e inexoráveis tempos. É dessa dualidade conflituosa que se ocupa Chiziane em **O sétimo juramento** (1999d) quando tece uma longa história de feitiçaria para revelar a marca indelével do imaginário coletivo africano. Dois mundos se debatem: o antigo, com suas

crenças e mitos arraigados, e o novo, com suas novas emergências mercadológicas próprias do processo de globalização. Diante dessa ambigüidade entre o novo e o velho David, um diretor corrupto, como já foi dito, recorre aos espíritos ancestrais para resolver a crise de sua empresa envolvendo-se numa teia de feitiçarias que o enreda de modo indissolúvel. Em busca de poder e prazer, presta um juramento que se desdobrará em sangue e sacrifício. Nas palavras de Mata (2000) o romance é

> um suceder de peripécias – aventuras e desventuras – de um moçambicano de cultura urbana comprometido com o poder socioeconômico e com pretensões a poder político que, por imperativos de ambição pessoal e adepto da filosofia do "cabritismo", comete atos ilícitos na empresa, motivo pelo qual inicia uma viagem em busca da 'proteção das sombras' para os seus bens: o lugar do diretor-geral, o bem estar econômico, o prestígio social e os prazeres do corpo (que passavam pelo estatuto de marido de três esposas) (p. 188).

Mais uma vez Chiziane prestigia as personagens femininas que ganham destaque nessa obra, pois como diz Mata (2000) as mulheres são:

> personagens solares que buscam a Vida, personagens especializadas em "varrer o feitiço" (como Moya ou a velha da pedra de Wussapa), que operam no campo da "magia branca" pela preservação dos valores familiares e contra as sombras e contra os xingonos (fantasmas); mesmo a sogra de Vera rejeita a sua condição de "feiticeira por casamento", enquanto Suzy, arrastada pelo pai para os rituais de feitiçaria, é desencantada no final (MATA, 2000, p. 188).

As mulheres, mesmo constituídas em cenário urbano, revelam habilidade e sagacidade ao conviver com os desafios impostos pelo cotidiano com a prudência das velhas guardiãs responsáveis tanto pela memória ancestral quanto pelo zelo da terra-mãe. Na posse desse papel de mulher, produziam sombras frondosas capazes de abrigar toda a população em sua sabedoria paciente e sábia – viés através do qual contornam primorosamente o peso dos preconceitos e das proibições que recaem sobre elas. Nesse sentido, as mulheres dessa obra são viajantes em busca de terra fértil, mesmo tendo sua esperança malograda, como é o caso de Cláudia, secretária e amante de David, o diretor-geral, e Mimi, segunda esposa desse ambicioso empresário.

A perspicácia e as profundas implicações do olhar feminino continuam imperando em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) e as mulheres, tatuadas pela dor e sofrimento históricos, amargam o machismo do conservador e polígamo Tony, comandante de polícia que, amparado pela tradição, multiplica seus relacionamentos sem comprometer-se nem mesmo com sua primeira esposa, Rami, que demonstra, aparentemente, resignação frente

à situação de submissão. Mesmo diante de seu discurso conformado, revela sua insatisfação, que a moverá sub-repticiamente a um questionamento antropológico do lugar do masculino e do feminino.

> (...) E nós (mulheres) sempre mendigas, de mão estendida, formamos um clube, reforçamos as nossas fraquezas e exigimos os nossos direitos. Estou a reivindicar direitos? Mas que direitos? O que é um marido polígamo senão um ser errante que se espalha pelo mundo, como uma nuvem, uma semente, uma pluma, um pedaço de ar? Por acaso pode-se exigir direitos ao vento? (CHIZIANE, 2004, p. 311-312).

Diante da constatação da insignificância do lugar de onde fala a mulher, a atitude apresentada por ela não é, de maneira nenhuma, de pura resignação e conformação como parece, mas de resistência "rouca", porque construída em solo patriarcal. Também pode ser considerada deliberativa, por se tratar de um ato feminino consciente e, por vezes, ardiloso e até malicioso, desconhecido da tirania dos homens. Com isso, pode-se compreender melhor a ironia e até o motejo da seguinte fala: "- Desafiar? Mudar? Para quê? Cá por mim (a tradição) devia ser mantida, porque é uma boa isca" (CHIZIANE, 2004, p. 43), ou seja, uma arma sutil de combate que é quase sempre desdenhada por ser despretensiosamente conforme os costumes patriarcais instituídos. É, todavia, aí que residirá sua força processualmente corrosiva e sua eficiência desconstrutora do poder instituído. Afinal, "as mulheres ostentam este ar de fraqueza, mas mordem como abelhas (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 45) e possuem um "olhar dormente, de crocodilo" (CHIZIANE, 2004, p. 46).

> (...) Em silêncio se vencem os grandes combates. (...)
> A minha mãe chora em silêncio. O seu choro é um canto de ausência, de dor e de saudade. (...) Revolto-me. Estou disposta a abrir a boca, a soltar todos os sapos e lagartos, a incendiar tudo e vingar a honra da minha mãe ultrajada sem sequer olharem para a sua idade. De repente li a mensagem de paz nos olhos da minha mãe. Ela não quer que eu deixe falar a voz do silêncio (CHIZIANE, 2004, p. 153).
>
> (...) Já que não me querem ouvir, a vingança será o meu silêncio (CHIZIANE, 2004, p. 203-204).

Assim, no silêncio, nas margens e, fundamentalmente, nos espaços relegados pelo poder instituído, as mulheres anunciam seu modo peculiar de ser como *Sofia*: a "louca da casa" com seus artifícios praticamente impenetráveis pelo viés logocêntrico, já que sua ação se faz nos porões mais recônditos do universo patriarcal.

3. GINEO E SOFIA: CONFINAMENTO SIMBÓLICO EM CONFRONTO COM O ARDIL FEMININO NA RUPTURA DE UM CERCO (IN)VISÍVEL

No princípio dos princípios, o mundo era só de mulheres. Elas lavravam, caçavam construíam e a vida florescia. Os seres humanos, como a flora, nasciam do solo. Bastava semear uma aboboreira e as abóboras cresciam. Passados uns meses as abóboras abriam-se como ovos de galinha, deixando sair as mulheres mais lindas do planeta. Um dia, uma das mulheres caçou um ser estranho. Parecia gente, mas não tinha mamas. Tinha cabelo no queixo e, contrariamente aos outros bichos, tinha uma cauda curta à frente e não atrás. Prenderam aquele ser e levaram-no à rainha. A rainha olhou, espantou-se. Mandou lavar aquele animal e trazê-lo para junto dela. O animal tinha magia. Só o olhar dele provocava umas massagens concêntricas no coração, no peito, na mente. Quando lhe tocava, o sangue corria e o coração batia. A rainha deu por si a executar a dança da lua e da cobra com os lábios suspirando poemas nunca antes recitados. Da cauda do animal cresceu uma serpente, tímida, violenta, que derrubou a rainha à procura de um abrigo para esconder a cabeça. Encontrou um subterrâneo, entrou de imediato e se escondeu. A rainha estremeceu e rendeu-se. Soltou o primeiro suspiro de amor e descobriu que o animal era, afinal, um homem. Ela começou a engordar, a engordar e nunca mais conseguiu caçar. Passado um tempo, um filho nasceu.

O animal foi ao seu reino e falou da sua descoberta. Afinal ele também era rei. Convidou os seus para uma expedição àquele país de maravilhas. Os homens vieram, colonizaram todas as mulheres e instalaram-se como senhores. Foi assim que surgiu o primeiro amor e o primeiro ódio. Recebidos com amor, roubaram o poder às mulheres e por isso foram condenados a caçar cada vez mais longe e a trabalhar cada vez mais para sustentá-las.

É por isso que os homens morrem nas guerras, nas minas, nas plantações, para levar para casa a vitória prometida. Foi assim com os marinheiros. Recebidos com amor, acabaram senhores. Tentavam arrasar tudo e levar a vitória às suas damas. Falharam. Não se pode carregar toda a extensão da Zambézia dentro de um barco. Ou de um avião. Nem se pode destruir toda a vida com a força das armas (CHIZIANE, 2008, p. 270-271).

Na concepção grega, consoante Foucault (1984), a ligação entre sexualidade e poder mostra-se indissociável, principalmente porque a relação entre os rapazes ocupará lugar central. Com o vínculo entre os homens, motivado pela liberdade moral do cidadão e pelo consentimento político-social, engendrar-se-á de maneira privilegiada o exercício das potencialidades reflexivas do homem, o que constituirá legitimamente o *télos* do ser, definido pela primazia do *Logos* e coroado pela prática dialética da razão. Para os gregos "o mesmo desejo se dirigia a tudo o que era desejável – rapaz e moça – com a reserva de que era mais nobre o apetite que se inclinava ao que é mais belo e mais honrado" (FOUCAULT, 1984, p. 171).

Para Foucault (1984), a relação entre homens na Grécia antiga relacionava intimamente o "amor grego pelos rapazes à prática da educação e ao ensino filosófico" (p. 174). Apesar de permitida por lei e aceita como prática social, a relação entre homens não foi simples, ao contrário, recaiu sobre ela uma intensa preocupação moral responsável por um laborioso e intenso esforço de elaboração tanto cultural quanto filosófica.

> O jovem – entre o término da infância e o momento em que atinge o status viril – constitui para a moral e o pensamento grego um elemento delicado e difícil. Sua juventude com a beleza que lhe pertence (e à qual está subentendido que todo homem é, por natureza, sensível) e o status que será seu (e para o qual ele deve, com a ajuda e sob a caução de seu meio, preparar-se) formam um ponto "estratégico" em torno do qual requer-se um jogo complexo; sua honra, que depende por um lado do uso que ele faz de seu corpo, e que vai determinar também, numa certa medida, sua reputação e seu papel futuro, é algo importante. Aí se encontra, para ele, uma prova que exige aplicação e exercício: como também para os outros, uma ocasião de preocupação e de cuidado (FOUCAULT, 1984, p. 188).

Ainda segundo o mesmo autor, apenas ulteriormente que,

> (...) na cultura européia, a moça ou a mulher casada, com sua conduta, sua virtude, sua beleza e sentimentos se tornarão temas de cuidado privilegiado; uma nova arte de cortejá-las, uma literatura de forma essencialmente romanesca, uma moral exigente e atenciosa à integridade de seu corpo e à solidez de seu engajamento matrimonial, tudo isso atrairá para elas as curiosidades e os desejos. Qualquer que seja a inferioridade mantida por sua posição na família ou na sociedade haverá, então, uma acentuação, uma valorização do "problema" da mulher. Sua natureza, sua conduta, os sentimentos que ela inspira ou que experimenta, a relação permitida ou proibida que se pode ter com ela, passarão a ser temas de reflexão, de saber de análise, de prescrições. Em troca, parece claro que foi a propósito do rapaz que a problematização foi mais ativa na Grécia clássica (...) (FOUCAULT, 1984, p. 189).

Dado esse privilégio de o rapaz, considerado, nesse momento histórico, centro, assemelhar-se à mulher era para o homem uma enorme humilhação, um rebaixamento.

Historicamente, esse privilégio concedido ao homem grego será naturalizado como um padrão inconteste, de modo que em todos os períodos históricos ele se fará como medida no processo de hierarquização biológica e cultural da espécie.

Na relação entre homens, como já foi dito no primeiro capítulo, os gregos desaconselhavam as práticas sexuais, pois essas poderiam colocar o rapaz numa situação passiva de humilhação e inferioridade. Entretanto, caso acontecesse de o rapaz ceder e experimentar volúpia, protagonizando o ato sexual, não se constituía dificuldade. Por outro lado, tornar-se objeto de prazer era considerado um grande problema, não identificado no caso do escravo ou da mulher. Dado esse impasse "um dos parceiros, por sua juventude e pelo fato de não ter ainda atingido um status viril, podia ser, por um tempo que se sabe breve, objeto aceitável de prazer" (FOUCAULT, 1984, p. 194). Mediante impassibilidade e frieza, ele até poderia ceder, conquanto que experimentasse "por seu amante, sentimentos de admiração ou de reconhecimento e afeição, que lhe fazem desejar dar-lhe prazer" (p. 197). Cercado num clima de cuidados e circunscrito "num jogo de recusas, de esquivas e de fuga" (FOUCAULT, 1984, p. 197), pois,

> não convinha (sobretudo aos olhos da opinião) que o rapaz se conduzisse "passivamente", que ele se deixasse levar e dominar, que cedesse sem combate, que se tornasse o parceiro complacente das volúpias do outro, que ele satisfizesse seus caprichos, e que oferecesse seu corpo a quem quisesse, e da maneira pela qual o quisesse por lassidão, por gosto pela volúpia ou por interesse. É nisto que consiste a desonra dos rapazes que aceitam o primeiro que chega, que se exibem sem escrúpulos, que passam de mão em mão, e que concedem tudo ao que mais oferece (FOUCAULT, 1984, p. 187).

O rapaz grego deveria mostrar firmeza e resistência no campo amoroso, permanecendo sempre forte e jamais ceder à penetração, entendida, de acordo com Bourdieu (2005) como "uma ab-rogação simbólica do poder e da autoridade" (p. 31). O exercício do prazer devidamente normatizado entre homens parece engrandecer , o poder masculino de dominar, penetrar e, em suma, exercer sua inerente superioridade. Mas não se pode esquecer que

> O amor pelos rapazes não pode ser moralmente honrado, a não ser que ele comporte (graças aos benefícios razoáveis do amante e graças à complacência reservada do amado) os elementos que constituem os fundamentos de uma transformação desse amor num vínculo definitivo e socialmente precioso, o de philia (FOUCAULT, 1984, p. 198).

Para tanto, para o rapaz fazia-se fundamental aprender o ofício de homem, desfrutar de apoios sociais para o futuro e, além disso, obter amizades duradouras e respeitosas em relação

à alma dos amados. Com efeito, ainda segundo Foucault (1984), é exatamente "a sabedoria do mestre daí para frente (e não mais a honra do rapaz) que marca, ao mesmo tempo, o objeto do verdadeiro amor, e o princípio que impede ceder" (FOUCALT, 1984, p. 211).

A honra feminina, por outro lado, constitui-se pela entrega e sujeição ao seu parceiro, "pois se a mulher pertence ao marido, este só pertence a si mesmo" (FOUCAULT, 1984, p. 132). As restrições conferidas à mulher são definidas pelo seu lugar social, daí a importância das leis e costumes garantidores da observância sob pena de sanções. Todavia, em relação ao marido, "o status conjugal não lhe impõe regras precisas, salvo para lhe designar aquela da qual ele deve esperar seus herdeiros legítimos" (p. 132). A relação entre homens e mulheres, exercida, principalmente, na instituição do casamento, permitia apenas o reforço de uma situação natural e unilateral de mando marital que corroborava o poder hierárquico dos primeiros em detrimento das segundas.

Para Foucault (1984), as obras de Platão **Fedro** e **Banquete** valorizam "a ascese do sujeito e do acesso à verdade" (FOUCAULT, 1984, p. 213). *Logos* subordina *Eros* e subjuga as paixões à razão. Celebriza-se, com isso, sua vitória definitiva levando o homem à contemplação do Belo Absoluto, ou seja, os apetites no uso dos prazeres foram submetidos à verdade. Para o mesmo autor, Aristóteles também ratifica essa proposição platônica ao afirmar que "não é a outra metade de si mesmo que o indivíduo busca no outro; é o verdadeiro com o qual sua alma é aparentada" (FOUCAULT, 1984, p. 212). Sócrates será, nesse caso, uma espécie de protótipo de conduta eficaz, pois, a despeito de todos os rapazes que se enamoravam dele com vistas a compartilhar de seu tesouro de sabedoria, ele exercitava devotamente o ideal da renúncia frente à tentação, dominando-se exemplarmente. Exercia soberanamente sua autarquia, o que o consagrava como o maior dentre os sábios por conduzir o amor à verdade. Nas palavras de Foucault (1984):

> (...) ele é levado pela força do verdadeiro e sabe verdadeiramente amar o verdadeiro que convém amar. (...) dentre todos é ele o sábio em matéria de amor. (...) O Sócrates que aparece nessa passagem é revestido de poderes próprios à personagem tradicional do *theios aner*: resistência física, aptidão para a insensibilidade, capacidade de se ausentar de seu corpo e de concentrar nele mesmo toda a energia de sua alma (p. 211).

Consagra-se, a partir daí, entre os gregos, um discurso apologético do amor masculino, uma maior estilização e valorização do amor pelos rapazes que desfrutam sabiamente da possibilidade da recusa e do consentimento. Ao contrário da mulher, que, nas palavras de Aristóteles citada por Foucault (1984), ocupa uma situação de desigualdade natural, "posto

que é papel do homem governar a mulher" (p. 158), que inevitavelmente ocupa posição inferior a ele.

Há, portanto, entre o homem e a mulher uma dessimetria e uma desigualdade configurada como uma oposição natural. O poder masculino se confirma sobre o feminino abortando o germe da dialética do amor que conduziria ambos à verdade. Pois, no vínculo conjugal o homem exerce seu poder e suas obrigações de marido que repercute em sua reputação de cidadão.

De acordo com Foucault (1984) em **Ética a Nicômaco** Aristóteles diz que "o poder do marido sobre a mulher parece ser de caráter aristocrático; se o marido exerce autoridade é proporcionalmente ao mérito e nos domínios onde convém que o homem comande" (p. 159). Desse modo, pode-se dizer que a possibilidade de elevação do sujeito e alcance da verdade só se fazia na relação entre rapazes, espaço privilegiado para o crescimento mútuo sem o aprisionamento das obrigações estatutárias do matrimônio e sem a dessimetria entre os pares que impede o livre exercício do pensar. Contudo, há uma defesa subliminar do valor e da prevalência da relação entre homens que se constituirá num espaço privilegiado para a realização de um *Eros* pontuado pelas exigências de um *Logos* viril e, por isso mesmo, livre.

> O Eros não é forçosamente "homossexual" nem muito menos excludente do casamento: e o vínculo conjugal não se distingue da relação com os rapazes na medida em que seria incompatível com a força do amor e a sua reciprocidade. A diferença é outra: a moral matrimonial, e mais precisamente a ética sexual do homem casado, não exige, para se constituir e definir suas regras, a existência de uma relação do tipo do Eros (FOUCAULT, 1984, p. 179).

Entretanto defendem os gregos que

> (...) entre os dois cônjuges, o status ligado ao estado de casamento, a gestão do *oikós*, a manutenção da descendência podem fundamentar os princípios de conduta, definir suas regras e fixar as formas de temperança exigida. Em compensação, entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto, o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização, portanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar (FOUCAULT, 1984, p. 179).

Esse tipo de reflexão realizada pelos homens não cabe ao universo do feminino, que foi circunscrito pelas próprias condições sócio-históricas e culturais como um ser débil e frágil, por ser considerado encarnação de emoções desenfreadas, de sentimentos

desordenados, de irracionalidade, de incapacidade de resistir diante de qualquer ameaça e força, de desorganização e incapacidade de mando. Por isso a justificação e atribuição do direito masculino de governar a mulher, exercendo o poder que lhe é devido e natural. Nesse sentido, o espaço simbólico do feminino é esvaziado de seu sentido ontológico, o que coloca a mulher na dependência do outro, levando-a a se fazer pelo outro, no outro e com o outro masculino, considerado superior. As estruturas de poder, nesse sentido, submetem a mulher à condição de sujeição, pois é aprisionada numa representação imaginária que a considera incapaz de adentrar no universo da reflexividade. Caso o faça, é no espaço permitido da inferioridade. Fora, portanto, desse espaço da subalternidade, da maternidade e da heteronomia que lhe foram consagrados inscreve-se no campo sombrio da anormalidade, do pecado e do crime. Nesse caso, a independência da mulher só pode ser constituída na fronteira da casa e do consumo de bens e idéias que reforçam a imagem de mulher-mãe. Quando extravasa esse limite como desviante rebelde ou como mulher consciente de sua condição, muitas vezes não consegue evitar conflitos. A possibilidade de emancipação da mulher torna-se, então, uma ameaça, um mau exemplo para o gênero, pois poderia levá-la a reforçar a crença de autonomia, desprezando, com isso, a função e o concurso de seus maridos. Admitir isso seria fatal para desmobilizar a função repressivo-normalizadora ligada ao "machismo" que coloca a mulher no campo da inferioridade. Nesse sentido, o gosto da mulher precisava ser vigiado e fiscalizado para que ela não ultrapassasse os limites demarcados pela sociedade, além de não transgredir o padrão de mulher normal, capaz de sacrificar-se em nome do marido e dos filhos.

Com base nisso, pode-se dizer, então, que a dessimetria fundamental entre homem e mulher, sustentada pelos gregos, moral, política e esteticamente ampliou o sistema simbólico de poder masculino e instituiu a mulher no campo dos objetos e do uso. Relegada a um estatuto já reificado pelos jogos sociais de subordinação, a atuação da mulher ficou comprometida, pois até as formas de resistência feminina se inscreviam no universo androcêntrico e eram toleradas como mecanismos reguladores da ordem que via na figura feminina uma identidade maléfica e negativa que precisava ser monitorada e contida, dados os riscos e perigos que pode desencadear. Cabia ao homem, portanto, governar a mulher por meio do vínculo matrimonial, entendido como útil e benéfico aos filhos e à cidade. Daí, segundo os gregos, a necessidade de distinguir a liberdade feminina da condição dos escravos, embora se evidencie a desigualdade definitiva entre homem e mulher baseada numa diferença natural, já que num governo, "é sempre o melhor que comanda (...) cada um recebe a sua

parte de autoridade, seu papel e suas funções em proporção com seu mérito e valor" (FOUCAULT, 1984, p. 159).

Percebe-se que as injunções tácitas e subliminares do ideal masculino são sutilmente impressas nos corpos femininos de maneira a naturalizar o comportamento servil, muito diferente na concepção grega do servilismo escravo, já que este era considerado coisa ou bem móvel de seu proprietário. À mulher é oferecida a função sagrada da procriação socialmente legítima, defendida como honrosa, pois a ela é dada a sublime tarefa de educar os futuros cidadãos. Daí a acentuação da diferença de condição entre homem e mulher que exigirá medidas igualmente distintas. A mulher, posto seu necessário recato e sua reconhecida fragilidade carnal e social, não poderá, apesar de sua fraqueza natural, cometer adultério, pois isso terá implicações gravíssimas sobre a legitimidade da prole, além de causar escândalo social, que exporá o marido a uma situação de constrangimento, obrigando-o a afastar-se imediatamente da adúltera. O que é válido para o homem não acontece com a mulher, pois não é sua função emendar ao marido e sim apoiá-lo incondicionalmente. Nesse processo de tipificação da mulher aos moldes desejáveis das estruturas de dominação, realiza-se um cerco invisível que confina simbolicamente as representações do feminino a determinados padrões previsíveis pelas malhas do poder que exercem todo seu potencial de captura e sujeição.

Para Bourdieu (2005), "o poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o constroem como poder" (p. 52), considerando que "o princípio da visão dominante não é uma simples representação mental, uma fantasia, uma 'ideologia', e sim um sistema de estruturas duradouramente inscritas nas coisas e nos corpos" (BOURDIEU, 2005, p. 54). Ao se detectar esse complexo praticamente auto-subsistente pelo fato de ter "rompido" com o devir histórico e o poder da ação dinâmica e revolucionária de seus atores históricos, não somente a mulher se submete ao confinamento simbólico, como também o homem. Até mesmo o privilégio masculino, de acordo com Bourdieu (2005), "é também uma cilada e encontra sua contrapartida na tensão e contensão permanentes, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar, em toda e qualquer circunstância, sua virilidade" (p. 64). Nesse sistema de exigências, a posição viril é ponto de honra para o homem e deve ser permanentemente validada entre os seus pares como meio de reforçar os jogos sociais atuantes. Entretanto, não se pode desconsiderar o reverso desse ideal, às vezes funciona como carga cuja sustentação necessária expõe e reforça a fragilidade e vulnerabilidade feminina, enfatizando sua negatividade ao afirmar que "as mulheres são também fortes em tudo que representa as armas da fraqueza, como a astúcia diabólica e a magia" (BOURDIEU, 2005, p. 65).

Chiziane em **Niketche: uma história de poligamia** (2004) ironicamente indaga sobre os (in)sondáveis mistérios femininos:

> (...) As mulheres são mesmo iguais, não são?
> Iguais? Não, não somos, gritam elas. Eu tenho forma de lula. E eu meia-lua. De polvo. Tábua rasa. Concha quebrada. Bico de peru. Casca de amêijoa. Canibal. Antropófaga. Garganta mortal. Túnel do diabo. Caverna silenciosa, misteriosa. Perigosa, quem em mim toca, morre (p. 187).

Pode-se observar na citação a alusão metafórica aos poderes das "magias de amor, com makangas, xithumwas, wasso-wasso, sais, ervas, mezinhas, fumo de tabaco, cannabis, vassouras, garrafas, mentol, só para fazer um homem perder a cabeça por ela" (p. 186). Com suas estratégias as mulheres africanas tentam, como se afirma no romance, "fazer o homem abandonar o corpo e seguir o caminho das estrelas longínquas" (p. 187). De certa forma, ainda que se tenha em mente o contexto africano, o romance toca em questões que expõe o medo masculino de sucumbir aos poderes misteriosos da mulher.

Delumeau (1989) quando analisa o medo inconsciente do homem de lidar com a enigmática figura feminina salienta que:

> (...) a mulher sempre foi creditada, nas civilizações tradicionais, do poder não só de profetizar, mas também de curar ou de prejudicar por meio de misteriosas receitas. Em contrapartida, e de alguma maneira para valorizar-se, o homem definiu-se como apolíneo e racional por oposição à mulher dionisíaca e instintiva, mais invadida que ele pela obscuridade, pelo inconsciente e pelo sonho. Em razão de suas raízes profundas, a incompreensão entre os dois sexos pode ser descoberta em todos os níveis. A mulher permanece para o homem um constante enigma: ele não sabe o que ela quer – constatação feita especialmente por Freud. Ela o deseja herói e, entretanto, procura retê-lo em casa, pronta a desprezá-lo se ele obedece. Ela é para ele eterna contradição viva, ao menos enquanto ele não compreendeu que ela é simultaneamente desejo do homem e aspiração à estabilidade: duas condições necessárias para que se realize a obra criadora de que está encarregada (DELUMEAU, 1989, p. 311).

Acrescento ainda, citando o mesmo autor:

> No inconsciente do homem, a mulher desperta a inquietude, não só porque ela é o juiz de sua sexualidade, mas também porque ele a imagina de bom grado insaciável, comparável a um fogo que é preciso alimentar incessantemente, devoradora como a louva-a-deus. Ele teme o canibalismo sexual de sua parceira, assimilada por um conto do Mali a uma enorme cabaça que, ao rolar, devora todas as coisas à sua passagem. Ou ainda ele imagina Eva como um oceano no qual seu frágil navio flutua com precariedade, como um sorvedouro que o aspira, um lago profundo, um poço sem fundo. O vazio é a manifestação fêmea da perdição. Assim, é preciso resistir aos turvos apelos de Circe e de Lorelei. Pois, de qualquer maneira, o homem jamais é vencedor no duelo sexual. A mulher lhe é "fatal". Impede-o de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação.

> Esposa ou amante é carcereira do homem. Este deve, pelo menos, às vésperas ou no caminho de grandes empreendimentos, resistir às seduções femininas. Assim fazem Ulisses e Quet-zalcoalt. Sucumbir ao fascínio de Circe é perder a identidade (DELUMEAU, 1989, p. 313).

Com base no exposto, observa-se que no imaginário de muitas culturas a força misteriosa da mulher é venenosa e enganadora. De Pandora a Eva a responsabilidade pela desgraça, morte e pecado que povoam a terra recaem invariavelmente sobre a mulher. Não é à toa que a penúltima mulher de Tony, no romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) chama-se Eva (ou quem sabe Ave?). Ela parece demarcar, inscrita num espaço matizado pela vertente cristã de raiz européia e pela prática poligâmica de matriz africana, concomitantemente a idéia de pecado, configurada pela relação de extraconjugalidade com um homem casado, e o repúdio à prática de poligamia, já que seu intento, pela condição sociocultural, econômica e cognitiva de mulher autônoma, não era tornar-se uma das esposas de Tony, mas apenas sua amiga-mante. Além do mais é ela quem desmascara a suposta morte de Tony, subvertendo completamente sua condição de portadora do pecado, uma vez que se torna arauta soberana da verdade, como se percebe nas palavras de Rami: "Eva, minha linda rival. Que me trouxe a aurora numa pétala de flor, que matou a minha dor, que trouxe na concha da mão toda a verdade sobre o ridículo desta farsa" (p. 218). Nesse sentido, fica patente que Eva, ao invés de consagrar a representação religiosa do imaginário cultural de traidora, incorpora com cumplicidade os lamentos, as dores e os ardis de Rami e, por isso mesmo, acamaradam-se. E, diante da iminência da cerimônia do *kutchinga*, ambas vingam-se de Tony e até mesmo, pode-se dizer, do rigor da tradição que parece, por vezes, penitenciar as mulheres. Entretanto, nesse caso, as beneficia numa demonstração explícita de subversão de vários padrões: "Escondi o rosto no véu para mascarar o riso. Simulei gemidos e choros. A Eva imita-me. (...) Contei-lhe todas as amarguras do meu casamento, as escalas conjugais, a orgia de vingança, a proposta do divórcio que não aconteceu (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 217-218). Eva mal pode acreditar e num tom de desabafo respondeu: "- Esse Tony é um louco. – Merece um bom castigo" (p. 218).

Delumeau confirma a predestinação cultural da mulher à condição maléfica quando revela que o homem responsabilizou a mulher pelo sofrimento e malogro humano (DELUMEAU, 1989, p. 314). Por via de regra, a mulher é vista como abismo, já que sua malícia diabólica pode ser virulenta, pois "como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno" (DELUMEAU,

1989, p. 314). Todo esse medo e pavor provocado pela misteriosa força feminina é permanentemente exorcizado pelo monumento patriarcal que esconjura impiedosamente esse maligno e camaleônico ser. É o que se verifica no discurso de Rabelais, citado por Delumeau (1989), acerca da mulher: "indulgência e até mesmo gentileza, vá lá. Devoção, não. Ela tem necessidade de ser mantida na coleira e não deve desviar o homem das nobres tarefas que lhe são reservadas" (DELUMEAU, 1989, p. 332). Resguardadas as diferenças matriciais do contexto de Rabelais em seu discurso e de Tony, homem de raiz africana, é possível dizer que o desejo masculino de dominar e prevalecer sobre o feminino certamente foi um dos motivos que levou Tony em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) a recusar a derradeira noiva escolhida pelo parlamento conjugal presidido por Rami, sua primeira esposa. Diante de sua graciosidade Tony embasbaca-se:

> Os seus olhos são diamantes de Vênus e quando pestaneja soltam-se pepitas de ouro da ponta de cada cílio, que lhe ficam bem. Daquele sorriso ela solta pombos, pássaros, flores, que lhe ficam bem. O traseiro dela se embrulha bem dentro da capulana azul aos quadradinhos, que lhe fica tão bem. (...) A fragrância do seu corpo, o movimento do peito na respiração suave, lhe ficam bem. A blusinha de chita com que embrulha o peito recheado, dá-lhe uma frescura que lhe fica bem (CHIZIANE, 2004, p. 322).

Para Tony "essa jóia tem a força do fogo. Tem a cor do sol. Tem a cor da lua. Ela é lua e sol no mesmo astro". Por isso, desesperado, ele fala com dificuldade. "- Protejam-na das minhas garras antes que eu cometa o pecado original" (CHIZIANE, 2004, p.322).

Tony reforça seu poder fálico quando diz que seu "currículo sexual é abundante e invejável" (p. 324), mas, recusa-se a submeter à decisão advinda das leis poligâmicas, representadas naquele momento por suas mulheres, pois, afirma-se *lobo*, *tubarão* e *falcão* capaz, portanto, de debater-se com a *presa* (diga-se mulher) *no acto da caça*. E revela: "Sou macho, ainda" (CHIZIANE, 2004, p. 324-325).

As considerações propostas pretendem deixar claro que as forças femininas latentes precisam ser esvaziadas e sua ação só é permitida dentro de padrões preestabelecidos pelo primado masculino, por isso a necessidade de traçar de modo objetivo o alcance inclusive de sua vulnerabilidade. É o que podemos constatar na reflexão de Foucault (1984) ao dar voz a Isômaco:

> (...) os deuses dotaram cada sexo de qualidades particulares. (...) para os homens que ao ar livre devem "laborar, semear plantar e levar o gado a pastar", atribuíram o dom de suportar o frio, o calor, as caminhadas; as mulheres, que trabalham abrigadas, têm o corpo menos resistente (...) as mulheres possuem medo natural, mas que tem seus efeitos positivos: ele as leva a se preocuparem com as provisões, a temerem sua

> perda, a recearem os gastos; o homem, em troca, é bravo, pois no exterior ele deve se defender contra tudo o que poderia lhe causar dano. Em suma, "a divindade adaptou, desde o início, a natureza da mulher aos trabalhos e aos cuidados do interior, e a do homem àqueles do exterior". (...) Que cada um se mantenha em seu lugar é o que quer a "lei" – *nomos* (...) assim é melhor para a mulher "permanecer em casa do que passar seu tempo fora", e menos bom, para o homem, "permanecer em casa do que se ocupar dos trabalhos no exterior". Modificar essa repartição, passar de uma atividade à outra, é atentar contra esse *nomos*; é ao mesmo tempo, ir contra a natureza e abandonar seu lugar (...) (FOUCAULT, 1984, p. 142-143).

Fica evidente nessa fala que as representações do masculino sempre o aproximam da rudeza, da sagacidade, da profundidade e, fundamentalmente, da posição viril. Em contrapartida, as imagens do feminino encapsulam o potencial da mulher valendo-se de tons suaves e pastéis para acentuar características de sua suposta fragilidade. Com os mesmos tons rendilham seu mundo enfeitando-o com fitas e flores em tonalidades rosa-bebê. Vítimas da dominação simbólica, cumprem a subalternidade que lhes é imposta pelos comportamentos produzidos pelas forças subliminares do poder. Daí o reforço das suas decantadas virtudes de submissão: docilidade, devotamento, abnegação, gentileza, etc. Por isso suas reivindicações e intervenções soam predominantemente como faniquitos caprichosos sem nenhum teor ou profundidade, substituível, por vezes, por um afago ou um elogio à sua irresistível beleza e doçura. Desse lugar aprendido produzem-se as respostas esperadas pela lógica androcêntrica e constrói-se um modelo de mulher simbolizado pela mãe casta, devotada e inteiramente sacrifício, desvalorizada profissional, política e intelectualmente. Os discursos que confirmam essa lógica são tão peremptórios e tirânicos que produzem na mulher "desviante" um mal-estar, pois sob a pressão ideológica e psicológica submetem-se obrigadas a assumirem o papel de boa mãe e esposa. Fora desse registro pesará o estigma da culpa e da frustração: é o que defende Badinter (1985) quando analisa o processo de construção e definição de uma "natureza feminina" atrelada à imagem da boa mãe e enfatiza a importância de Rousseau e Freud na legitimação dessa representação. Ambos elaboram, consoante a mesma autora,

> uma imagem da mulher singularmente semelhante, com 150 anos a separá-los: sublinham o senso da dedicação e do sacrifício que caracteriza, segundo eles, a mulher "normal". Fechadas nesse esquema por vozes tão autorizadas, como podiam as mulheres escapar ao que se convencionara chamar de sua "natureza"? Ou tentavam imitar o melhor possível o modelo imposto, reforçando com isso sua autoridade, ou tentavam distanciar-se dele, e tinham de pagar caro por isso. Acusada de egoísmo, de maldade, e até de desequilíbrio, àquela que desafiava a ideologia dominante só restava assumir, mais ou menos bem, sua "anormalidade". Ora, a anormalidade, como toda diferença, é difícil de se viver. As mulheres submeteram-se, portanto, silenciosamente, algumas tranqüilas, outras frustradas e infelizes (BADINTER, 1985, p. 238-239).

Disposta a aprofundar na compreensão do universo feminino, Badinter (1985) submete a tradição e os costumes a um severo escrutínio. Segundo ela, Rousseau, seguindo os passos do *Gênesis*, coloca a mulher em posição de subordinação. Em sua famosa obra **Segundo discurso**, o filósofo modela a mulher – Sophie – tendo em vista a necessidade do homem – ser forte e imperioso – de uma companheira naturalmente frágil, passiva, tímida, submissa e complementar, capaz, portanto, de agradar e satisfazer suas necessidades secundárias uma vez que é detentor da faculdade dos princípios e, por isso, fim absoluto de si mesmo. Nesse sentido, essa mulher em sua condição de "alienada" tem como papel agradar ao homem sendo exclusivamente esposa, mãe e dona-de-casa.

A imagem romântica e alegorizada da mulher-mãe, entidade coletiva que traduz o nós em substituição do eu, é questionada pelas protagonistas dos romances de Paulina Chiziane numa escala particular e progressiva: Sarnau, Wusheni, Vera e Rami respectivamente. Escuta-se uma multiplicidade vocal da expressão da subjetividade feminina que contradiz a ideologia "machista" concretizada na subalternidade feminina tradicional ecoando, por exemplo, em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), no discurso da Conselheira de amor a quem Rami recorre:

> A primeira filosofia é: trata a mulher como a tua própria mãe. No momento em que fechares os olhos e mergulhares no seu vôo, ela se transforma na tua criadora, a verdadeira mãe de todo o universo. Toda mulher é a personificação da mãe, quer seja a esposa, a concubina, até mesmo uma mulher de programa (CHIZIANE, 2004, p. 40).

Nas cartas aos Coríntios (I, 11:9) lê-se: "Não foi o homem, evidentemente, que foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem". O discurso religioso tem efeito moralizador e uma ascendência sociocultural; uma vez confirmado pela voz de grandes teóricos, espraia-se rizomaticamente por todos os recônditos sociais. Daí, em relação ao casamento, a exigência da subordinação incondicionada da mulher ao homem tornar-se dogma irrefutável e sacramentado para toda a tradição cultural cristã. Em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) encena-se o fato de, com a chegada da cristandade, imposta pelos colonizadores europeus, ter-se baralhado a tradição ancestral, pois "no passado os homens deixaram-se vencer pelos invasores que impuseram culturas, religiões e sistemas a seu bel-prazer" (2004, p. 93). Com ironia a narradora brinca: "não fale de maçã, que cá entre nós não existe. Fale antes de banana, que faz mais sentido nesta história. Ou então do caju, se a banana não dá" (CHIZIANE, 2004, p. 94).

Contudo, não há como desconsiderar, segundo Paulina Chiziane, a força da influência cristã na cultura africana. Nesse sentido, para o dogmatismo cristão, com sua comprovada misoginia que enriquecerá a literatura monástica de anátemas contra a mulher, cúmplice preferida de satã (DELUMEAU, 1989), caberá a ela ser incondicionalmente submissa e obediente. Para a tradição africana, por sua vez, dados os processos de hibridização cultural vivenciados com o baralhamento dos padrões da ancestralidade pela colonização européia, essa máxima cristã antifeminista terá poder de emoldurar muitas práticas dos povos africanos.

Apesar dessa constatação, ironicamente, em **Niketche: uma história de poligamia**, (CHIZIANE, 2004) Rami faz uma crítica aberta a essa concepção da tradição cristã, como se vê a seguir:

> (...) Um homem mata para salvar a honra e é aplaudido. Uma mulher faz ciúmes e é condenada. Nesta coisa de fabricar homens à sua semelhança Deus falhou em alguma fórmula: Ele permanece solteiro e os homens polígamos (CHIZIANE, 2004, p. 130).
>
> (...) Oh, Deus, que destino! Tudo começou mal lá no princípio. Antes mesmo de nascer, a mulher é amaldiçoada, maldição que não desaparece nem com o santo baptismo. Para quê continuar a baptizar as mulheres se a condenação não se liberta? (CHIZIANE, 2004, p. 132).
>
> 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, 2004, p. 221).

Apesar da contundente crítica à força do componente cristão na cultura africana, observa-se a manutenção da perspectiva tradicional, que, como tem sido afirmado, mostra-se conservadora ao tentar constituir uma "natureza" feminina conforme as necessidades do homem. A ironia, sempre presente no romance de Paulina Chiziane, de forma indireta confirma as reflexões de Badinter (1985) sobre o lugar do feminino no século XIX. O raciocínio da teórica informa que é dado à mulher o domínio da prática uma vez confirmada sua condição complementar e a suposta insuficiência de sua razão em relação ao homem. Cabe-lhe, na sua ignorância e falta de agressividade confirmada pelos ideais misóginos, dedicar-se inteiramente, de modo terno, doce, zeloso e paciente à educação devotada dos filhos. Rainha do lar deve exercer autoridade no governo doméstico que não compete ao homem, sobrecarregado de outras funções exercidas no espaço público. No universo interno e interior, dirá Badinter (1985), reina soberana a mulher – reclusa, sacrificada, mas abnegada em seu silêncio e dedicação. Essa será, como defenderá Rousseau a propósito de Sophie e suas filhas e netas, a única possibilidade de exercer sua finalidade e adequar-se a seu lugar

natural. Segundo os teóricos, somente dessa maneira a mulher naquele contexto poderia ser feliz e sentir-se normal, pois assim sua vocação estaria sendo realizada sem os desvios provocados pela mulher questionadora que se traveste de homem, já que,

> a opinião dominante era tão hostil às mulheres que se dedicavam a estudos prolongados, ou às que buscavam "fazer carreira" (na medicina ou no ensino superior, por exemplo), que a maioria restringia-se voluntariamente a uma "honesta mediocridade". Às vésperas da guerra de 1914, o ideal feminino não sofrerá grande modificação, como o mostra o discurso de R.Poincaré na inauguração de um liceu feminino em Reims: "Não desejamos, para a maioria delas, que esse sonho (a carreira) se torne uma realidade... Não é para o pretório ou para o anfiteatro que buscamos orientar a atividade da maior parte de nossas alunas: nosso objetivo... que elas permaneçam filhas afetuosas, e se tornem mais tarde esposas devotadas e mães zelosas" (BADINTER, 1985, p. 265-266).

A maternidade será a culminância da adequação perfeita da mulher e será entendida, a partir de Rousseau (no século XIX), como um sacerdócio que inclui dores e sofrimentos, mas também e principalmente a redenção apoteótica da mulher. Nesse sentido, liberdade e felicidade para a mulher é exercer o ofício materno, uma vez que a dignificação da maternidade inflacionou o respeito e a consideração que suas mães não haviam gozado pela misoginia do passado, detrator do feminino. Reversamente a esse discurso falocêntrico e, na contramão da prática patriarcal prevalecente, o da protagonista de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) assumirá uma dimensão problematizadora da tradição já que a refunda dinamicamente num jogo dialético que dialoga com as múltiplas vozes: tradicionais e modernas. "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". E, ainda, acrescenta veemente: "estou a falar demais. A pretender dizer que as mulheres são órfãs. Têm pai, mas não têm mãe. Têm Deus, mas não têm Deusa. Estão sozinhas no mundo no meio do fogo. Ah, se nós tivéssemos uma deusa celestial!" (CHIZIANE, 2004, p. 93). Pode-se dizer que, com o despertar da consciência feminina, ocorre uma viragem na perspectiva, no tom, na dicção e na percepção do mundo respaldando a enunciação feminina que referenda um apelo (in)consciente à necessidade de repensar padrões sociopolítico e culturais, produtos sociais aprendidos, institucionalizados e transmitidos como verdades absolutas às gerações. Com uma pitada de ironia, Rami dispara: "pobre Tony, ele acredita que as mulheres são destituídas de razão, vivendo apenas de emoção, incapazes de qualquer revolução, a quem se abranda o choro com um rebuçado, uma promessa, e se cala a boca com uma chinelada no traseiro" (CHIZIANE, 2004, p. 283).

A propósito da dignificação materna é importante ressaltar, como o faz Badinter, que ela vem acompanhada no século XIX de ônus para a mãe devotada, pois além da função nutritícia, a mulher passou a ser considerada guardiã natural da moral e da religião, portanto, responsável pelo destino da família e da sociedade, já que o pai estava desincumbido dos interesses domésticos. Cabe à mãe, diante da ideologia do devotamento absoluto, transmitir valores morais, pois é também considerada criadora e educadora em primeira instância.

> A mãe passa, portanto, a ser considerada como a "mentora por excelência", "o primeiro e mais necessário educador". E, uma vez que a natureza quis assim, ela não se pode furtar aos seus deveres. Aliás, como poderia uma verdadeira mãe hesitar, um instante sequer, em assumir essas novas responsabilidades? A educação moral do filho é a mais nobre tarefa que ela pode sonhar exercer (...). Nos séculos XIX e XX, não se economizam adjetivos e superlativos. A educação moral é "a tarefa mais elevada" da mãe, "sua missão providencial", "sua obra-prima absoluta". Faz dela a criadora por excelência, "ao lado de quem o artista mais consumado não passa de um aprendiz" (BADINTER, 1985, p. 257-258).

No entanto, no final do século XIX e princípio do XX, a maternidade, tendo incorporado o sofrimento e o sacrifício como marcas, como foi engendrado culturalmente, abandona a promessa de felicidade e redenção que estava conjugada ao devotamento materno. A mãe é imolada e a criança ovacionada, por isso precisa encontrar nesse sacrifício sua razão de ser e seu prazer. A mãe assume simbolicamente os atributos de Maria, a mãe de Cristo e transmuta a condição pecaminosa de Eva e de Madalena, pecadora resgatada e arrependida. Expia-se no sofrimento resignado e sacraliza sua condição; sua grandeza está em seu sofrimento redentor e purificador. Fora desse campo traçado pela tradição, a culpa fustiga e castiga a mulher, seja como trabalhadora, seja como intelectual ou, seja ainda, como estéril.

> As intelectuais são mais culpadas do que as operárias: não só têm justificativa econômica, como, sobretudo, recusam-se voluntariamente a restringir seu universo aos limites do lar, e circunscrever sua vida à maternidade e à casa. Essa atitude monstruosa foi considerada a fonte e a razão de todos os flagelos sociais, pois se a mulher despreza suas funções naturais, disso só pode resultar a desordem para a sociedade (BADINTER, 1985, p. 281).

O desarranjo e a dissociação da ordem moral e familiar testemunham, no romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), a desordem e a desconstrução progressiva do poder patriarcal, em face da emancipação e das conquistas empreendidas por suas mulheres. Por isso a queixa de Tony: "as minhas esposas esvoaçam como pássaros numa gaiola aberta, e eu fico a olhar, espantado, essas mulheres a quem amordaçava as asas e afinal sabem voar" (CHIZIANE, 2004, p. 304).

Rami, narradora em primeira pessoa, vai, num crescendo, contando uma história multifacetada por temas sociais, culturais, étnicos, políticos, históricos e econômicos até desembocar no desaprisionamento de estereótipos discriminadores da mulher. Assim, ela aproveita para reivindicar a liberdade tradicionalmente negada: "quero ser tudo: vento, peixe, gota de água, nuvem branca, qualquer outra coisa menos mulher. Quero ser uma alma solta, encostar à janela e ver a chuva a cair. Ser fantasma e sentar-me invisível no alto do morro e ver o sol nascer (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 305). Abre-se, com essa subversão retórica, uma fenda discursiva capaz de dessacralizar os padrões instituídos pelo androcentrismo e propor, de modo intimista e vivencial, a (re)construção democrática e amorosa de significados ideológicos e culturais tanto do masculino quanto do feminino.

Essa atitude de rebeldia feminina tão claramente expressa no romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) desmancha lugares habilmente construídos ao longo da história.

Ruiz (2002) critica os discursos antifeministas e segregacionistas que expressam o lugar inferior da mulher no âmbito social, já que não se concebia de nenhuma maneira que ela arrogasse a desbancar o lugar natural e exclusivo do homem de superioridade. Sobre ela recai o silêncio obediente, o desprezo e a exclusão tão insistentemente criticada pela escrita chiziana.

Embora não pretendemos priorizar, nesse momento, o dado histórico, é preciso deixar claro que, com tanto foco no primado da maternidade, desde o fim do século XVIII, o papel do pai sofre um eclipsamento progressivo, já que seus negócios e funções políticas, científicas, literárias e outras o consumiam e escasseavam seu precioso tempo para o trato doméstico e paterno.

> Em dois séculos, a imagem do pai modificou-se consideravelmente. No século XVII, ele era considerado como "o lugar-tenente de Deus" e o sucedâneo do rei na sua família. (...) O século XVIII mostrara a vacuidade desses atributos reais. Mas foi preciso esperar o século XIX para se perceber que o pai de família podia ser ignorante, falível e malvado. Depois da madrasta natural, descobriu-se oficialmente a existência do "padrasto", o chefe de família que não observa nem transmite as normas da sociedade (BADINTER, 1985, p. 288).

Põem-se, assim, um fim no século XIX à onisciência paterna e ao antigo postulado da bondade natural do pai, sem, contudo, apesar da diminuição do prestígio paterno, discutir a autoridade do pai que poderia provocar ou disseminar o germe da desordem familiar. Daí a

supervalorização da função econômica do lugar de provedor – pai mantenedor – que se estende até nossos dias (BADINTER, 1985, p. 241-294).

A hierarquia socialmente estabelecida confirma inequivocamente a experiência da invisibilidade e desencoraja ações que transpõem os limites do instituído. Favorece-se, desse modo, segundo Bourdieu (2005) o surgimento de uma "impotência aprendida" (p. 77) presente em diferentes culturas. Essa "impotência aprendida" subliminarmente transparece nas palavras de Rami quando assinala que "as meninas são dedicadas, carinhosas, finas, mais aplicadas na escola. Saíram a nós, suas mães" (CHIZIANE, 2004, p. 267). Com sua visão sempre irônica, a protagonista de **Niketche: uma história de poligamia** questiona a prática estigmatizada que conduz a superficialidade impingida na mulher como marca indelével.

> Falamos de gorduras e de dietas (...). Elogiamo-nos umas às outras. O rosa fica-te bem. (...) Os sapatos de salto alto tornam o teu andar muito elegante. (...) A tua pele, o teu perfume, a tua maquilhagem, azul-marinho sobre a base castanho-barro. (...) A cor das tuas unhas combinando com a cor da tua saia (...) (CHIZIANE, 2004, p. 267).

Foucault (1985), ao se referir ao arsenal de perfumes, adornos e similares usados pelas mulheres, indica que tais artimanhas constituam, para a mentalidade masculina, numa camuflagem da latente corrupção feminina que se servia desses componentes para exercer uma perigosa força destrutiva e enganadora.

O mundo da mulher, cheio de atrativos falaciosos e demoníacos, aos olhos da argumentação pederástica e medieval, apresenta-se de modo enganoso, misterioso, já que com ela prazer não alcança reciprocidade, "pois ele se acompanha demasiadamente de falsidade" (FOUCAULT, 1985, p. 220).

Ao retomar a discussão da relação entre rapazes na cultura grega Foucault considera que o amor pelas mulheres não se desliga do prazer, o que marca sua imperfeição, já o amor pelos rapazes "só é verdadeiramente conforme a sua essência se dele (do prazer) se afastar" (FOUCAULT, 1985, p. 199).

Nesse sentido, o corpo feminino fica sob o olhar e a censura do outro, é produzido socialmente por uma lógica de menos valia, mostrando-se a partir do lugar onde é percebido por quem olha: constitui-se como corpo-para-o-outro, seguindo para isso os critérios implantados pela heteronomia da subjetividade feminina. Nos romances de Paulina Chiziane o olhar sobre o feminino não se estigmatiza; em alguns momentos, de acordo com a tradição, é corpo-para-o-outro e, nessa condição, a força masculina sobrepõe-se: "a cabeça da família é o homem. – Na ausência do pai, toma o comando da família o filho varão mais velho, mesmo

que seja um bebê, é um líder, é o chefe da família por substituição" (CHIZIANE, 2004, p. 127). Afinal, como a própria Paulina Chiziane (2008) diz na epígrafe desse capítulo: "os homens vieram, colonizaram todas as mulheres e instalaram-se como senhores" (p. 271).

De posse dessa perspectiva, pode-se retomar a concepção de *tambor* utilizada para descrever a condição heterônoma da mulher em **Niketche: uma historia de poligamia** (2004),

> Ah, minha mulher, meu tambor! Vou para casa, tocar no meu tambor. Para que ela derrame as lágrimas que sinto. Para que sangre nela a minha ferida, a minha angústia. Para que ela adormeça a raiva da minha alma. Para que faça vibrar a tristeza do meu ser e solte aquela melodia do choro que me embala. Tu não bates na tua mulher? Bate nela, bate, para entrares na dança da vida. Bate nela a tua angústia, a tua dor, a tua alegria, bate nela, bate. E quando ela gritar, tu suspiras sem orgasmo pleno: ah, minha mulher, meu tambor! (CHIZIANE, 2004, p. 303-304).

Na palavra do homem a lei se inscreve, o ponto de vista dominante predomina de modo implacável e definitivo, o que confirma a força e o monopólio desse terrificante poder da violência que se legitima na estrutura falocêntrica.

Provido de uma voz cultural tonitruante encenada pela tradição que reafirma a pujança masculina, Tony, no mesmo romance citado, do alto de sua soberania, sustentado pelo poder viril, ordenha suas ovelhas. Não obstante, sua identidade aparentemente invulnerável estilhaça-se, passando por dilaceramentos que expõem sua pretensa segurança no reinado dos homens. Desmorona-se diante de suas mulheres nuas, atrapalha-se e, em desespero, grita atordoado "- Meu Deus! Por favor, parem com isso, por Deus, que azar é este que me dão agora?!" Entretanto, as "cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia". Aproveitam a situação e desabafam fortalecidas: "somos cinco contra um. Cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia. Mulheres desamadas são mais mortíferas que as cobras pretas". Essa explosão de rebeldia das mulheres de Tony apresenta a face reversa do corpo feminino obediente, pois suas vozes tecem um corpo rebelde e insubmisso às demandas da tradição. O Tony, por sua vez, resiste como um *bode*, mas não dissuade as decididas mulheres a despirem-se "em striptease" (CHIZIANE, 2004, p. 143).

O carrasco torna-se também vítima; a palavra do homem, apesar de poderosa por ser capaz de realizar o ideal de homem embutido na lógica fálica, é também fardo. Do alto de sua altivez amofina quando é pego em situação de fraqueza várias vezes por suas mulheres, que, paradoxalmente, em vez de escarnecerem-se dele e de sua fragilidade, reforçam ardilosamente sua autoridade para melhor atingir a aparente indestrutível soberania, seu suposto poder.

Confrontado com a realidade, ele abate-se, mostrando-se "triste, cabisbaixo, como se carregasse nas costas o peso do mundo. E chorava como uma criança. Pediu algo para comer e a mãe serviu-lhe o pouco que tinha, e ele que ardia em febre e delirava disse com voz mansa: envenenaram-me, mãe, envenenaram-me" (CHIZIANE, 2004, p. 113-114).

Diante disso é possível dizer que o romance de Paulina Chiziane aponta para certa (des)construção das pegadas patriarcais já que se desfaz num "lapso de tempo" a ilusão da naturalidade do poder masculino. Como se confirma quando Rami rejubila-se com essa grande descoberta, "poderosa arma secreta. Foi maravilhoso conhecer um Tony frouxo, um Tony louco, que chora como uma criança e pede socorro ao conselho de família assustado por um papão" (CHIZIANE, 2004, p. 160). Aquele que representava a guardiania da honra parece desmoralizar-se diante daquelas que formavam seu obediente rebanho: suas devotadas mulheres e a sociedade que gesta e mantém em seu imaginário todas as informações e lembretes do legado masculino. O seu poder é colocado em dúvida, embora permaneça a ilusão da imutabilidade do mesmo, já que socialmente reconhecem-se os jogos infantis que enredam aqueles que constroem e aplicam as formas de dominação. Apesar disso, a escrita cáustica de Paulina Chiziane denuncia e desbanca o império de Tony que, indefeso,

> (...) chorava como uma criança. (...) A macheza estava solta e vogava no ar. Do homem restava apenas uma bola de carne mendigando compaixão. (...) Gostaria que ele se comportasse como um macho ferido, que gritasse, que batesse, que mordesse. Mas parece um touro capado (CHIZIANE, 2004, p. 273).

4. GÊNERO: UMA INSCRIÇÃO NOS CORPOS – MOSAICO CULTURAL

Dia Nacional da Mulher.

(...)

A história desta marcha não começa nesta data. A guerra dos sexos é muito, muito mais antiga. Tudo começou nos tempos sem memória. Era uma vez...

No princípio de tudo havia um reino só de homens. Nasciam das bananeiras e eram muitos, num só cacho. Cada banana era um bebê. Deve ter sido nesse tempo que se inventaram os biberões, as crianças eram alimentadas com leite de coco porque os homens não tem mamas. Tinham o trabalho de semear as palmeiras. Esperar o coco maturar. Subir, colher, ralar, espremer e preparar o leite para os bebês. A maior infelicidade dos homens desse tempo residia na lavagem das fraldas com cocô de bebê.

Descobriram o reino das mulheres do outro lado do mundo. Descobriram ainda que elas eram mais evoluídas, tinham no peito duas leitarias móveis, automáticas, electrônicas, digitais, e ainda por cima cada mulher só paria um filho por ano e, excepcionalmente, dois. Fizeram um plano. Conquistando-as, não teriam que cuidar das fraldas nem depender do leite de coco. Invadiram-nas. Depois de bravos combates veio o pacto. As mulheres passariam a fazer os filhos e a cuidá-los e eles tratariam da segurança e do alimento. De princípio os homens cumpriram o pacto mas, tempos depois, começaram as violações e as mulheres foram transformadas em escravas. É por isso que elas saem à rua e reclamam a liberdade perdida. Na reivindicação do Dia Nacional da Mulher, a ameaça: se os homens não cumprem o pacto, haverá greve de sexo e tudo voltará a ser como antes. Os filhos nascerão de novo das bananeiras, os homens dependerão do palmar e terão muitas fraldas por lavar. Para prevenir esse desastre ecológico, os cientistas apressaram-se a desenvolver tecnologias de clonagem humana, bebês proveta e barrigas de aluguer.

As mulheres sozinhas são rainhas e têm orgulho de existir como no princípio do mundo. Escravizadas, saem à rua, lutam pela liberdade, mas quando estão dentro do quarto imploram de novo pela escravatura e domínio masculino. E os homens, esses heróicos vencedores, são reis apenas quando estão sós. Nos braços das mulheres uivam como crianças (CHIZIANE, 2008, p. 299-301).

A perspicácia do olhar vigilante do gênero lança vôo ao entardecer dos acontecimentos e captura as múltiplas faces da realidade nas suas variadas injunções sociais. Todavia, esse olhar de lince nem sempre é agenciador e gerenciador de inclusão, pois pode engendrar, sob o disfarce de construção social e histórica dos sexos, um discurso moderno sobre a "verdade", tendo em vista a sustentação de modelos de dominação que buscam regular o indivíduo num sistema subliminar de sujeição e controle. Embora a perspectiva de gênero tente preservar a diversidade sem cair em armadilhas essencialistas da diferença e eliminar a desigualdade discriminatória, não raras vezes é surpreendida pela astúcia desmobilizadora do efeito desencorajador do ideal de subordinação. Dessa estruturação sociocultural do poder masculino tornado universal que vela, encobre e inferioriza a diferença e seu valor na constituição do humano é que sobrevive a ilusão de poder de apenas uma das partes: o invencível super-homem que tenta impor-se e soterrar as indeléveis marcas do universo feminino.

O mito de Narciso evidencia a vaidade onipotente característica do universo masculino, pois, em seu profundo egoísmo, Narciso (diga-se, o homem) parece amar-se e bastar-se como medida definitiva. Mas, na verdade, seu pseudo-amor-próprio revela um lado sombrio: em sua carência transbordante tenta retirar do outro o que lhe falta. Apesar de desprezar o outro, permanecendo indiferente e submetendo-o à condição permanente de objeto, precisa desesperadoramente dele para se ver refletido e se sentir no palco da vida sob os aplausos e a admiração daquele que despreza. Por isso o narcisista só interessa-se por quem alimenta a imagem engrandecida que, em sua idealização, faz de si mesmo. Envaidecido com seu poder, não admite frustrações, reagindo a elas principalmente quando são imponderáveis, de forma infantil e destrutiva. Nesse sentido, pode-se dizer, com base na analogia feita, que Narciso é dotado de uma aparente onipotência cuja expressão se dá na virilidade reconhecida, mas nem sempre real, pelo imaginário androcêntrico. Essa suposta perfeição masculina e imperfeição feminina apresentam-se em **Niketche: uma história de poligamia** (2004) em várias situações, das quais destaco o momento em que Rami, esposa de Tony, anuncia com laivos de ironia a superioridade dos homens:

> O homem é aquele por quem todos os sinos dobram. (...) Todo homem é um sol. É uma estrela, (...) 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. (...) Como a estátua de Zeus tem os pés assentes nos extremos opostos do diâmetro do mundo (...) (p. 308-309).

Parece que a vontade masculina de onipotência chega a ser raivosa, pois, quer fazer jus ao poder fálico estruturado, o que pode colocar o homem em situação de fragilidade. Desde cedo ele é obrigado a encenar performaticamente o poderoso homem construído pelo imaginário social e, deslumbrado com seu entorpecedor poder, precisa desesperadamente acreditar nele, possuí-lo e, mesmo desfalcado, tenta sustentar seu poder constituído culturalmente. Tony, no romance de Paulina Chiziane, parece assumir as representações desse imaginário quando diz a Rami: "hoje queria dizer-te palavras de arrependimento. Mas um homem não se arrepende. Tudo o que faz é sempre bem feito" (2004, p. 328). Torna-se, com isso, refém de sua própria armadilha e, como já foi dito em outro momento, o "indestrutível" poder masculino pode transformar-se em fardo!

Considera-se que a encenação do poder masculino caucifica as múltiplas faces traçadas pela perspectiva do gênero responsáveis pela suavização do peso dos estigmas e falácias culturais. De modo esmagador, uma sujeição própria dos determinismos do modelo civilizatório fálico, responsável pela universalização de posturas e padrões essencialistas e pela tentativa de congelamento da historicidade dialética própria da produção sociocultural tanto do homem quanto da mulher, recai sobre os atores históricos. No romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) pode-se dizer que armadilhas do ideário androcêntrico são ironicamente desmobilizadas em várias passagens. Algumas delas merecem ser consideradas:

> - Um homem mede-se pela solidez da obra que deixa, quando a morte chama. Olha à tua volta: o que vês? Ruínas, desolação, tristeza. Construíste o teu castelo na areia do mar, foi derrubado pela maré, pelo vento, pelos gatos, pelos ratos, és um homem fraco, um homem pobre, meu Tony (CHIZIANE, 2004, p. 231).

> (...) quero usar o direito que a poligamia confere, como primeira esposa. Decidi que tens que casar com uma nova mulher. (...)
> As palavras doces correm no ar. Cheira a ironia, cheira a hipocrisia que ataca mortalmente como pedradas de granizo. Ele fareja a ameaça e desfaz-se de medo. Nos cantos dos olhos ele pede clemência. Pela primeira vez ele fala baixinho.
> - Deus me acuda, vocês me matam. Fui um homem ávido da vida, mas agora não sou. Estou muito cansado de tanto amar e de tanto sofrer. Por favor, vos imploro, não me dêem esse castigo. Não posso viver emoções fortes, sabem disso. É a minha vida, é a minha saúde. Já amei muito nesta vida. Casei muito, agora basta.
> - Os homens são fortes, Tony, agüentam com o peso do mundo, casa-te mais uma vez – assevero eu.
> - Um rei não pode recusar nem trono nem vassalagem. Recusar a nossa decisão é repudiar-nos. Uma mulher a mais, no lar polígamo, é sempre bem-vinda (...) (CHIZIANE, 2004, p. 321)

> - Hoje, quando fecho os olhos vejo como a vida me estrangulou. Teci sobre mim um manto de espinhos. Sangro. Vivi a vida inteira com uma espada aguçada encostada no pescoço. Não a vi. (...)

> - Fiz do amor um jogo suicida e os vossos choros me perseguem como fantasmas. Ter muitas mulheres não é ser macho, é ser pasto. (...) (CHIZIANE, 2004, p. 331).

Tony, apesar de sua majestade viril alimentada pelo ideário falocêntrico, experimenta um grande desespero e desamparo diante da força que se transformou em fraqueza, da coragem que redundou em covardia, do império que ruiu diante de seus olhos. Depara-se com o desmascaramento do sentimento narcísico masculino e é forçado a assumir-se homem, sem o benefício dos paramentos "reais" legados tradicionalmente pelo poder fálico. Ecoam e transbordam, dessa maneira, as vozes inconscientes constitutivas do "real" masculino e do subjugado feminino silenciadas pelo imaginário androcêntrico: o poder infalível da razão antrophos-lógica[35] é questionado e desbancado e a negada fluidez e insensatez de *Sofia* emerge do submundo da obediência e reivindica sua cidadania negada por falta de reconhecimento sociocultural. A razão gino-simbólica abandona o subterrâneo dos súditos e impõe-se no dito ao exigir que os interesses *logo* e falo-cêntricos não asfixiem suas potencialidades criadoras. Com isso, Tony vê-se diante da impotência reconhecida e amarga suas derrotas e desejo de onipotência frustrado. Cai, portanto, na armadilha do poder natural do varão e somente a partir do despojamento das carapaças esquemáticas varonis é que se reconhece fraco, enganado, ultrajado pela ilusão de um poder de fato inexistente. Confronta-se, nesse momento, com as mulheres que se descobrem e se assumem como tal. Elas experimentam a liberdade de desfrutar de sua invencível condição humana onto-antropológica sem as peias da opressão e do antigo opróbrio ao verem cair do abismo o ciclope que, com punhos de ferro, manteve-as, por muito tempo, cativas e subjugadas numa caverna lutuosa. Por isso declaram:

> Nós, mulheres, vivemos num poço silencioso e profundo e julgamos que o céu tem o diâmetro do nosso ponto de mira. Mas um dia descobrimos que as águas que nos cobrem têm a cor do céu. Os nossos sonhos crescem à altura das estrelas. Descobrimos que os gritos dos homens são o marulhar das ondas, não matam. E a grandeza dos homens simples coroa de pavão. Descobrimos que há coisas extraordinárias no mundo proibido que merecem ser provadas (...) (CHIZIANE, 2004, p. 314).

Contudo, esse vislumbre de poder feminino que se anuncia no romance não impede que, na fonte de Narciso, muitas ninfas, ainda hoje, "engravidem-se", pois reproduzem e

[35] O termo procura expressar a lógica que identifica prioritariamente os varões, presente, inclusive, nas regras morfológicas que apagam as marcas do feminino para designar o gênero humano. O inverso não ocorre e, dessa maneira, parece-nos conveniente afirmar que se trata de um modelo de inteligibilidade pautado, via de regra, na lógica falocêntrica.

reafirmam a força do imaginário coletivo que instituiu estruturalmente o primado da masculinidade. A razão simbólica, na voz das mulheres de Tony, reconhece: “procuramos salvar a vida que resta com garras de Falcão” (CHIZIANE, 2004, p. 314). Elas tentam com este gesto (in)sensato e irônico de *Sofia* preservar, ambiguamente, a fonte de Narciso, já que decidem pela

> busca da mulher ideal, aquela que aceita matar os seus sonhos de menina sem gemidos nem queixumes. Que tem um útero disposto a dar a luz ao mundo. Que obedece e não reclama, voluntária para a tortura. A mulher ideal é um cometa, todos os homens por ela suspiram mas nunca a alcançam, nada é mais difícil do que a busca da mulher ideal. Nós aceitamos o desafio e buscamo-la aos quatro ventos. (...) O casamento é mesmo um emprego, por isso as donzelas se submetem, obedecem, humilham-se, esperançosas de serem escolhidas para o posto de esposa de velho polígamo. Eu olhava para as pobres adolescentes caminhando de olhos fechados nas armadilhas do mundo. É assim que os homens nos querem: cegas, ignorantes, medrosas, tímidas. Eu olhava-as de cima, do meu trono de rainha, meu trono de palha, de fogo, de lágrimas e de espinhos. Exigia delas o impossível (CHIZIANE, 2004, p. 315).

A passagem citada permite considerar que na (re)produção desse cenário viril, muitas mulheres, por ignorar os fundamentos e efeitos da dominação masculina, tentam, com as mesmas estratégias e atributos do universo fálico, marcar seu lugar e autoridade com um balizador androcêntrico: masculinizam-se, perdendo, com isso, a oportunidade de desmascarar os jogos narcísicos nos quais os homens disputam desesperadoramente por privilégios, mas que, como contrapartida, também enfrentam a subordinação. Via de regra, qualquer posição que sinalize para o padrão masculino é recusada como prática cotidiana para o exercício das mulheres; até mesmo entre elas há uma resistência declarada, além, é claro, da necessidade artificialmente construída de assegurar a preeminência dos homens, ainda que de forma inconsciente. Salvo apenas quando a mulher abre-se para o “enfrentamento” e dispõe-se a caracterizar-se como homem para garantir sua emancipação e autonomia em solo viril. Essa reação solitária e ocasional é tolerada por se tratar de uma anomalia “domada” e prevista no código viril: trata-se de uma mulher-macho e não de uma mulher-fêmea. Ser feminina nos limites traçados pelo androcentrismo é, como diz Bourdieu (2005), “ser-percebido pelo olhar masculino, ou por um olhar marcado pelas categorias masculinas” (p. 118). Pode-se dizer que aparentemente os homens desfrutam de uma estrutura que beneficia sobremaneira sua condição ególatra, mas há que se ressaltar também que há um desconhecimento das sutilezas das redes tipificadoras que os enredam nesse jogo de vida e de morte. Permanecem iludidos por uma grandeza simbólica inexistente: são possuidores do *falo*, mas também e inequivocamente, da falta e do desejo.

Na cena enunciativa do romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) esse parece ser o caso de Tony, que, na tentativa de manter seu império, tratou suas mulheres com certa indulgência por considerá-las castradas e/ou destituídas de poder e, principalmente, por essa razão, elas são vistas como portadoras de uma natureza frívola, fútil, tola e pueril. Nessa perspectiva, ao designar as mulheres como objeto castrado e determinar, a partir desse significado, seu lugar na cultura, a ele (na representação da imagem coletiva da masculinidade) foi permitido ignorar sua impotência e não se defrontar diretamente com a falta e o desejo próprio e inerente ao ser humano, pois "um homem com H maiúsculo não se curva, é erecto" (CHIZIANE, 2004, p. 328).

A angústia da personagem, com isso, deporta-se para o exílio interno do universo feminino que, reduzido ao silêncio, assumiu-se como *lócus* de inferioridade e menos-valia. Na voz irônica de Simone de Beauvoir, é como se esse "segundo sexo" fosse movido pelo princípio da passividade, como anunciava com intransigência a tradição aristotélica, porta voz de uma espécie de anti-feminismo, ao defender a importância e positividade do papel do homem na geração e considerar a mulher apenas como receptáculo, o negativo do homem: um "macho deficiente". Nesse sentido, podemos dizer que a grande máquina simbólica de poder imobiliza a ação tanto do homem como da mulher. Silencia, por um lado, a voz feminina, uma vez que seus atributos são considerados bestiais e desprezíveis para a ordem e, por outro, também silencia e submete o homem ao discurso logocêntrico, hostil e indiferente à sua real subjetividade. Exalta-se, com isso, uma outra voz, a do homem, representada pelo poder criado pela estrutura simbólica falocêntrica que submete especialmente o protagonista e/ou porta-voz do inconsciente androcêntrico.

Todavia, como se tem procurado demonstrar ao longo desse trabalho, Paulina Chiziane assume em sua escrita a confluência de uma espécie de ginocrítica ampliada por um olhar crítico e, numa perspectiva de gênero derruba, com ironia, essas balizas androcêntricas. As antigas estratégias de manipulação feminina já não funcionam mais com Rami. Em determinada passagem ela considera:

> Ele (Tony) bate à porta do meu coração, pobrezinho, mas o meu coração já não existe, foi comido pela traça. Bate à porta da minha alma, mas esta vive no alto, numa fortaleza de pedra. (...) Ah, meu amor, minha doce tragédia! Talvez te perdoe noutro dia, mas hoje não (CHIZIANE, 2004, p. 302).

Isso revela a consciência da personagem diante das contradições que faz do universo familiar um microcosmo da cultura que legitima uma ordem instituída.

Essa consciência em expansão ao longo do romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) expressa a inquietação de Rami quando questiona o aprisionamento provocado pela moda que oprime e submete a mulher ao desejo masculino.

> Quem inventou a moda feminina foi um homem, só pode ser. Inventou sapatos de salto alto para que a mulher não corra, e não lhe fuja do controlo. Se pensasse nela, teria inventado umas botas e mocassinos, sapatos do tamanho do chão, para ela poder caminhar, correr e caçar o sustento, como as amazonas. Inventou as saias apertadas para obrigar a mulher a manter as pernas fechadas, coladas. Se pensasse nela, teria inventado umas saias bem rodadas, para andar à vontade e refrescar os interiores, nos dias de verão. No lugar disso, inventou as roupas coladas, atrevidas, para poder deliciar a vista na paisagem ondulada de qualquer uma e masturbar-se como o simples olhar (CHIZIANE, 2004, p. 268).

Nesse sentido, pode-se dizer que jocosamente a personagem alude às marcas da dominação presentes na moda feminina, uma vez que limita os movimentos da mulher e a coloca, mais uma vez, como ser-para-o-outro, refém, portanto, da vontade e do desejo do outro. O homem, por sua vez, na visão de Rami, é posto em liberdade pela moda, o que legitima a sua dominação e hegemonia como denuncia a personagem ao interrogar: "e os homens? Só cuecas, calça e camisa. Livres para saltar, correr e caçar. Que diferença, meu Deus!" (CHIZIANE, 2004, p. 268).

A dominação dos lugares sociais demarcados não é, porém, definitiva, o que nos permite olhar criticamente para essa estrutura e endossar uma *política de transformação histórica* vista, por Bourdieu (2005), como possibilidade de dar maior mobilidade ao desenho social, pois,

> - os gêneros, longe de serem simples "papéis" com que se poderiam jogar à vontade (à maneira das drag queens), estão inscritos nos corpos e em todo um universo do qual extraem sua força. É a ordem dos gêneros que fundamenta a eficácia performativa das palavras – e mais especialmente dos insultos – e é também ela que resiste às definições falsamente revolucionárias do voluntarismo subversivo (BOURDIEU, 2005, p. 123).

Nessa perspectiva há um movimento que distende a força simbólica movida pelo inconsciente androcêntrico que governa não só as relações sexuais, mas fundamentalmente as relações entre os sexos. Cabe ressaltar que a sexualidade, do modo como a entendemos, é uma construção histórica cuja demarcação se dá com o rompimento da ordem mítica (BOURDIEU, 2005). É por isso que,

> a constituição, em domínios separados, das práticas e dos discursos ligados ao sexo é inseparável, de fato, da dissociação progressiva entre a razão mítica, com suas analogias polissêmicas e vagas, e a razão lógica, que, nascida da discussão em um campo escolástico, vem pouco a pouco tomar a própria analogia como objeto. E a emergência da sexualidade como tal é indissociável também do surgimento de todo um conjunto de campos e de agentes concorrendo pelo monopólio da definição legítima das práticas e dos discursos sexuais (BOURDIEU, 2005, p. 123-124).

Dessa maneira, podemos continuar fazendo eco às palavras de Bourdieu (2005) para reafirmar que os "esquemas do inconsciente sexuado não são alternativas estruturantes fundamentais", mas sim e, efetivamente, "estruturas históricas, altamente diferenciadas" concebidas em solo sócio-histórico e cultural também diferenciado e que "se reproduzem através da aprendizagem ligada à experiência que os agentes têm das estruturas desses espaços" (p. 124).

Para melhor esclarecermos o encaminhamento e o propósito da discussão sobre gênero, abrimos um parêntesis, a fim de referirmos-nos aos fundamentos constitutivos da razão mítica por considerar que essa compreensão faz importantes contribuições ao entendimento da razão lógica, bem como das práticas e dos discursos sexuais decorrentes desse raciocínio. Ao nos apropriarmos desse instrumental proposto por Gusdorf (1980), procuraremos reforçar considerações sobre a produção literária de Paulina Chiziane com vistas a enfatizar a importância da razão simbólica na expressão do feminino.

Outrora a razão mítica inscreveu-se num universo marcado pela totalidade concreta, revestida de uma intenção restitutiva e uma segurança cósmica e ontológica de validez permanente. Isso permitia entender esse mundo como um sistema polissêmico, um reservatório inesgotável de arquétipos e símbolos capazes de (re)criar permanentemente o mundo, já que se trata de uma fértil cosmogonia estranha ao princípio da divisão sexual.

A verdade imediata do mito é substituída pela verdade mediatizada pela razão e pela história. A humanidade liberta-se do cativeiro transcendental e descobre-se na autonomia do devir como singularidade e diferença; é liberdade na secularização da inteligência e na objetivação do conhecimento que progressivamente autorizará a transformação de si e do mundo.

O todo passa por um processo de fragmentação e submete-se ao escrutínio do pensamento categorizado pela racionalidade humana que imprime uma nova configuração ao seu mundo visto agora sob uma perspectiva semântica múltipla. Emancipado pelo conhecimento e pela técnica, o homem nega a sujeição passiva dos jogos das forças naturais e torna-se agente da história. Toma, com isso, consciência de si e separa-se da totalidade

absoluta, da ontologia mítica. De posse da consciência histórica, o homem aprecia culturalmente o mundo ao sair da liturgia da repetição própria do universo mítico e capacita-se ao jogo simbólico, à burla e ao manejo e à produção dos acontecimentos históricos. Assim, investiga e interfere no ontologicamente dado ao recusar uma inteligibilidade pronta e objetiva, pois o homem faz-se subjetividade no devir humano visto como espectro de dúvidas e incertezas no contínuo imprevisível do mundo pluridimensional. Com isso, de acordo com Gusdorf (1980), muda-se o critério constitutivo da verdade fundada a partir da consciência histórica e da reflexividade. Pela reflexão o homem histórico se capacita a interpretar o mundo, emancipa-se, como já foi dito, das significações particulares das quais se manteve prisioneiro. Ele busca o sentido de si e do mundo inteligível na razão. Afirma-se como eu, como centro autônomo de sua própria experiência, redescobrindo sua corporeidade, primeira referência de localização territorial de sua independência pessoal. Nesse momento o homem não mais se considera unidade originária da consciência e do mundo, mas percebe-se em descontinuidade com seu entorno. É a eleição do primado da consciência reflexiva em detrimento da inteligibilidade mítica. Assim,

> o pensamento desta idade nova consagra a passagem da comunidade à objetividade. O próprio sentido da verdade mudou: em lugar de o critério de verdade consistir no consentimento mútuo, no acordo tácito sobre a tradição, ele toma para o futuro o sentido da objetividade consciente, da validez impessoal (GUSDORF, 1980, p. 142-143).

Nesse sentido, podemos dizer, reproduzindo Bourdieu (2005), que de fato as estruturas históricas são diferenciadas pela própria constituição da consciência histórica do homem como devenir permanente, o que permite considerar que “os esquemas do inconsciente sexuado são estruturas históricas” (BOURDIEU, 2005, p. 124) construídas a partir do lugar, do olhar, do critério de subjetividade e do modelo de racionalidade em exercício, enfim, é produto reproduzido com base na experiência aprendida dos agentes históricos.

Pode-se depreender então que o mito, apesar da condenação que recebe do paradigma racional, tem uma visão de totalidade do mundo, pois é a consciência mítica que permite a colocação da razão na existência, ou seja, é ela que insere a razão na totalidade cósmica e ontológica de modo ordenador e sistemático.

Assim, o mito é a medida do limite da razão que, desvinculada do mundo vivido, cria um mundo abstrato, carente de legitimação ontológica e produção histórica do sentido.

A razão categorial, nesse universo pleno, marcado pela indistinção cósmica e ontológica, seria então uma centelha que ganhou prevalência e desonrou o equilíbrio entre a

embriaguez e a forma, como assevera Friedrich Nietzsche,[36] defensor do homem intuitivo avesso à ditadura e hegemonia logocêntrica. O filósofo, em "O nascimento da tragédia" (NIETZSCHE, 1983, p. 5-28), considera que o grande momento da arte grega deu-se na tragédia ática, pois nela se realizou a plena harmonização de seus dois princípios antagônicos: Apolo e Dioniso.

Segundo o mesmo filósofo, a ruptura do equilíbrio grego foi divisada em função das criações de Eurípides, dramaturgo que representou, para Nietzsche, o fim da era trágica e o início decadente da era filosófica. Sob o domínio da indigência racional, a palavra passa a predominar sobre a música e a obra como um todo passa a ser julgada pelo tribunal severo e intolerante da razão. Eurípides, na concepção nietzschiana, é o antecessor do racionalismo socrático, portanto, o responsável pela entronização da lógica, e conseqüente desprezo pelo instinto vital, na medida em que respalda a supremacia do diálogo sobre a música e a hegemonia absoluta da dialética que reinou soberana em detrimento do coral lírico, que foi tiranicamente suplantado. Daí o grande antagonismo postulado por Nietzsche: Dioniso versus Sócrates. E, na sua interpretação, foi sob o peso deste novo antagonismo que a arte trágica naufragou, permitindo, com isso, a morte da tragédia e a conseqüente passagem do homem trágico ao homem teórico.

Consoante Nietzsche, o ideal filosófico seria o regozijar-se dionisicamente na realidade sensível, sem, contudo, considerá-la mera aparência de uma essência oculta e transcendente. De acordo com essa análise, o socratismo parece anterior a Sócrates, mas ainda assim, para esse filósofo, foi ele quem corporificou soberanamente a emergência do *logos*.

Parece, no entanto, que Sócrates apenas professou o que já pensavam os grandes escritores de Atenas. A sua obra foi crítica e positiva. E pelo fato de haver rechaçado tradições, ele provocou rebuliço, uma vez que isso demandava a substituição de uma autoridade por outra.

Nesse sentido, pode-se dizer que o "encerramento" da mentalidade mítica não é atributo socrático, sua reforma se apresenta como uma transferência de poderes pressionada por um novo tempo, cujos valores e certezas mudaram ao se inscreverem na história, na ambigüidade do devir. Isso remeterá o interlocutor para uma autoridade interior, situada no mais profundo de si, que deverá pronunciar-se sobre o que é verdadeiro e falso. Dessa forma,

[36] Nietzsche, filósofo contemporâneo, foi marcado profundamente em sua carreira acadêmica pelo contato precoce e pelo estudo sistemático e contínuo dos poetas, dramaturgos, historiadores e filósofos gregos. Ele acreditava poder reconstituir a verdadeira e autêntica Grécia, minada pelo predomínio da astúcia insana e espúria do socratismo. A Grécia antiga, segundo ele, foi impiedosamente soterrada pelos escombros de uma erudição mórbida, incapaz de apreender em sua essência o esplendor voluntário, transbordante e fulgurante de vida do fenômeno dionisíaco. Desse ponto de vista, Sócrates é execrado por Nietzsche. (NIETZSCHE, 1983).

o indivíduo, e não mais a comunidade, é quem pronuncia a verdade histórica. Analogamente é o que afirma Simone de Beauvoir em sua célebre frase: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. O que se defende, em verdade, é que homens e mulheres são produzidos socialmente nas múltiplas instâncias sócio-históricas, culturais, literárias, cognitivas, dentre outras. Dito de outro modo: ser agente histórico e/ou ser homem e mulher é um processo de construção iniciado antes mesmo da gênese do indivíduo como tal, considerando que a cultura o antecede. Ou seja, no ato do nascimento, imerge-se num conjunto de referências capaz de estruturar a percepção e ação dos modos de organização concreta e simbólica da vida social. Assim nos constituímos humanos ao longo da vida, perpassados pelo atravessamento de variadas influências e instâncias. Nesse sentido, as relações de gênero são constituídas, perpetuadas e determinadas pela cultura e pela história. Diante disso, torna-se importante compreender as diferenças constitutivas do homem e da mulher e analisar porque histórica e culturalmente essas diferenças tornaram-se desigualdades. É certo que houve uma transformação dos conceitos de gênero modelados pelas variadas formas de ser homem e ser mulher ao longo dos tempos e das emergências históricas de cada momento. O que se mostra espantoso é como as construções e reflexões sobre o masculino e feminino reafirmam as desigualdades e instituem antagonismos justificados ideologicamente e condicionados por relações de poder, de mando e de subordinação do homem sobre a mulher, a despeito da diferença de ambos os gêneros e da ascendente emancipação da mulher, marcada, de modo contundente, a partir do século XIX. Este século, pela efervescência dos ruídos e rumores femininos silenciados pela tradição patriarcal que encobriu as desigualdades e naturalizou-as, transbordará as contradições e antagonismos produzidos entre os universos do masculino e do feminino. Malgrado o lugar tradicionalmente ocupado pela mulher e o discurso antifeminista e misógino que atravessou a concepção do pensamento ocidental, ela torna-se, processualmente, responsável pela sua ascensão e liberação histórica. Também articuladora e protagonista das decisões sobre a maternidade e seu próprio corpo e, fundamentalmente, sujeito enunciador da palavra e construtor de cidadania, capaz, portanto, com sua “inofensiva” força, de romper com o férreo círculo cultural e ideológico ao conquistar o direito à palavra e encontrar um lugar onde seja possível situar-se e mover-se como ser construtor de pensamento e ação. Torna-se competente na expressão de si (e não do outro como tradicionalmente fora: ser-para-o-outro) para assim construir uma representação cultural que estruture significados e sentidos, dando, com isso, forma às suas experiências vividas.

O que não se pode perder de vista é que a produção dos repertórios de gênero (masculino e feminino) é construída na interação sociocognitiva de seus agentes e modelos

históricos. É em função dessa especificidade dialética e dialógica do ser como agente sociocultural que o problema do gênero se coloca de modo diferente ao do sexo. Por isso a necessidade de analisar como cada um se identifica e quais implicações são levantadas por se tratar de um problema de alcance político, antropológico e ético, além de verificar quais as expectativas sociais em relação aos seus membros e até mesmo quais forças (ideológicas e persuasivas) permeiam a cultura, tanto para confirmar a ordem quanto para desestabilizá-la. Esse é o caso da influência e resistência típica de movimentos marginalizados de contracultura no exercício de um esforço de auto-afirmação e política de identificação cultural. Cite-se como exemplo o feminismo, que, apesar de todos os seus equívocos, foi marco fundamental, sem o qual o processo emancipatório feminino seria historicamente retardado. Em suma, o que se pretende é demarcar identidades na sua especificidade e diferença sem abrir, como fez a tradição patriarcal, fossos intransponíveis, aberrantes e grandes contradições entre o masculino e o feminino. Em lugar de dicotomizados, os gêneros deveriam ser conjugados num só verbo, como expressão do humano, e não como manifestação de um paradoxo.

Expostos os modos diferentes e desiguais de apropriação da cultura como capital simbólico e como mecanismo de poder, controle e identificação social, faz-se importante ressaltar mais um elemento *primevo*, a propósito da compreensão da totalidade concreta do universo mítico. Embora haja distinções significativas entre o imaginário grego e o africano, consideramos pertinente uma analogia entre as deusas gregas, que projetam arquétipos femininos, na concepção da arguta psiquiatra norte-americana Jean Shinoda, citada por Junito de Souza Brandão (1998) e, Rami, que representa, simbolicamente, as imagens prismáticas e distendidas do universo feminino de seu país. Na mitologia grega a inteligência e o pensamento são representados pela figura “feminina” de Atena que,

> Nascida das meninges de Zeus, “a filha do pai”, identifica-se como deusa da inteligência, da paz, das artes e dos artistas, sobretudo dos tecelões e artesãos. Era a única das olímpicas a aparecer armada: usava capacete, escudo e lança. Para manter a paz, configurada pela oliveira, árvore que lhe era consagrada, estava sempre pronta para ostensivamente defender a tranqüilidade de sua querida cidade de Atenas e de todos os helenos. Estrategista, conservadora e apegada às soluções práticas, simboliza a mulher que se rege mais pela razão do que pelos arrebatamentos afetivos. Mais refletida que impulsiva, a mulher-Atena age mais como animus. Diferentemente da Ártemis e de Héstia, prefere a companhia dos homens, aos quais não raro serve de segura e discretíssima confidente. (...) A mulher-Atena configura-se mais como amiga e íntima dos homens do que das mulheres. Tem uma forte atração pelo poder e pelo mando (...) (BRANDÃO, 1998, v. III, p. 347).

Como se depreende da citação, apesar de ocupar o lugar do feminino, Atena constrói um discurso caracteristicamente falocrático, pois, tendo nascido da cabeça de Zeus e não do corpo de sua mãe, demonstra-nos subliminarmente a incapacidade da mulher gerar sabedoria, pois não realiza a totalidade de sua vocação feminina: é como uma espécie de quase e/ou não-homem, repelida para fora ou à sombra do real. É ela quem diz: "não tive mãe que me desse à luz. Sou a favor do homem (...), Com todas as minhas forças sou pelo pai (...)" (BRANDÃO, 1998, p. 341). A propósito do falocentrismo expresso nas palavras de Atena, que submete a mulher ao domínio masculino, poderíamos convocar mais uma vez Simone de Beauvoir que desabafa: "o homem obriga a mulher ao artifício". A sua sabedoria é temível, daí o desprezo e a hostilidade em seu tratamento, pois abandonar-se à mulher é perder-se, como constata Delumeau (1989), quando afirma que na trajetória "da Índia à América, dos poemas homéricos aos severos tratados da Contra-Reforma reencontra-se esse tema" (p. 313) e esse pavor.

A razão patriarcal assume uma feição totalizante, que submete a mulher a uma rede tipificadora de sentido, capaz de silenciar sua fala no processo de construção da história da humanidade. Entretanto, seus ruídos se fazem ecoar evidenciando a violência da clausura do silêncio a que a mulher foi sentenciada. Tal dedução permite retomar passagem do romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) na qual Rami, com seu ardil, parece resgatar a história não contada através do diálogo com as outras mulheres de seu marido, e assim reconstrói não apenas a sua história, mas também a de suas companheiras, que recontam sob uma nova perspectiva suas experiências enriquecidas pelo amadurecimento interno e pela construção de um novo e outro sentido para suas vidas.

> - Com as tuas mãos transformaste o nosso mundo, não transformaste, Rami? Dominaste as feras que viviam nas nossas almas. Antes de ti, a guerra era brava. Éramos cadelas soltas na lixeira guerreando-nos pelo Tony, esse osso velho. Éramos estrelas errantes, amorfas. Sopraste-nos com a brisa da tua alma e devolveste-nos o brilho. Tiraste um pouco da tua chama e acendeste as nossas velas. (...) Temos segurança, mesmo que o ex-morto morra. (...) O mundo é meu espelho, o meu quarto, o meu sonho. O mundo é o meu ventre. O mundo sou eu. O mundo está dentro de mim.
> - Há maravilhas nas coisas que construíste, Rami. O Tony, coletor de mulheres, e tu, colectora de almas amarguradas, colectora de sentimentos. Congregaste à tua volta mulheres amadas e desprezadas. És brava, Rami. Semeaste amor onde só o ódio reinava. Tu és uma fonte inesgotável de poder. Transformaste o mundo. O nosso mundo (CHIZIANE, 2004, p. 254- 255).

Observa-se no trecho citado um processo de (re)feitura de cada uma das mulheres e a reconstrução do feminino esfumaçado ao longo dos tempos. Rami e as "concubinas" de Tony

fizeram-se no artifício, nos porões da intimidade como “frágil” força feminina, amansada e docilizada pela “forte” força masculina, mesmo considerando que a voz da mulher tenha sido silenciada culturalmente, tratada como frivolidade e combatida pela suposta (des)necessariedade. No entanto, ressequido pela aridez da objetividade manifesta do mundo fálico, convoca-se uma subjetividade polissêmica aparentemente recém-descoberta pela engenhosidade masculina como estratégia de combate ao terrificante círculo de ferro da razão auto-referente. Essa “nova” subjetividade anunciada no exercício de uma autoconsciência pelas mulheres de Tony vem atravessada pela antiga e insustentável identidade paradigmática que se rendeu a desdobramentos e dilaceramentos imponderáveis do acontecer histórico manejado pelo mando masculino e garantida pela razão monológica. Abre-se um hiato entre a concepção de identidade fixa e a nova subjetividade não determinada, *a priori*, por uma identidade que prescinde do jogo tautológico de identificações e inclui a diferença como possibilidade de construção subjetiva do sujeito no processo permanente de criação, legitimação e configuração humana não como determinação identitária, mas como contingência, abertura para o novo, “para além do jogo de espelhos da racionalidade tradicional e das infinitas gradações de violência que ela comporta e justifica em sua hipertrofia tautológica” (SOUZA, 2002, p. 242). Assim é que Rami se faz, anunciando o ocaso do velho estado e o porvir da mulher, demasiadamente mulher, capaz de desagregar a “inteireza” do sujeito tradicional, refém de uma razão objetivante e especializada na verdade científica. Resguardados os quinhões de cada cultura, a africana e a ocidental, pode-se dizer que a protagonista de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) reflete no espelho o reverso do processo de descentramento vivenciado pelo homem ocidental que se considerava soberano e viu-se, com o passar do tempo, em farrapos com a difícil tarefa de (re)encontrar um sentido capaz de superar a dissolução antropológica. Rami é retalho que se constitui a cada dia e acontecimento, é solidão refletida no espelho de si e de sua terra que igualmente luta para afirmar-se como líder de um processo de independência e emancipação, na cumplicidade compreensiva com as diferenças entre as diversas culturas: senas, tsongas, macuas ou macondes.

> (...) o meu espelho (...) reflecte imagens, reflecte segredos. Prediz o futuro e revela-me segredos inconfessáveis. Pergunta-me: - Quem és tu, que não reconheço? Entre lágrimas eu respondo: - Sou aquela que sonhou amada e acabou desprezada. A que sonhou ser protegida e acabou por ser trocada. Sou eu, mulher casada, quem foi violada mal o homem deu sinais de ausência. Sou a Rami. – Não és a Rami. Tu és o monstro que a sociedade construiu. Encostei o meu rosto no espelho e chorei perdidamente. Ganhei o controlo de mim mesma e olhei de novo. A imagem do espelho sorri. Dança e voa com leveza e espuma. Levita como um jaguar correndo

> felino nas florestas do mundo. Era a minha alma fora das grades sociais. Era o meu sonho de infância, de mulher. Era eu, no meu mundo interior, correndo em liberdade nos caminhos do mundo (CHIZIANE, 2004, p. 247).

O espelho revela sua intimidade, sonhos e desejos, além de refletir, na cumplicidade de sua interioridade, suas dores convertidas em liberdade como representação da quebra dos grilhões sociais que aprisionam as mulheres africanas que em coro agradecem: "tu és mulher sobre todas as mulheres do universo" e, com a sua força "conseguimos mudar o curso do nosso destino" (CHIZIANE, 2004, p. 290).

Rami acamarada-se com suas companheiras na medida em que mergulha intransigentemente no interior do universo feminino, experimentando, sem constrangimentos, todos os seus (dis)sabores. E assim vai se fazendo feminina na complexa relação com a alteridade que representa, em última instância, a família africana com todas as suas particularidades culturais já hibridizadas pelas misturas de várias histórias encaixadas numa espécie de democracia conjugal capaz de "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 reflicta os raios de todos os sóis do universo" (CHIZIANE, 2004, p. 105-106) africano, do qual ela funciona como uma grande matriarca que orquestra os costumes nortenhos e sulinos.

Em conluio com as outras esposas, Rami, como uma espécie de matriarca, constrói uma trama ardilosa e fulminante para seu opressor. Essa estratégia pode ser comparada, por exemplo, com as deusas gregas Atena, Héstia[37] e Ártemis,[38] que são consideradas deusas *invulneráveis* por não se renderem, em nenhuma circunstância, a seus pares masculinos, sejam

---

[37] (...) "solitária e tranqüila, Héstia é o fogo que alimenta os 'interiores'. Sua presença no arquétipo da mulher faz que esta execute suas tarefas domésticas mais como uma atividade significativa e preazerosa do que como uma incumbência árdua e desagradável. A boa ordem e arrumação de sua casa traduzem-lhe a profunda harmonia e equilíbrio interior. A mulher-Héstia foge às aglomerações, à política, ao aplausos, às disputas e querelas. Introvertida e amante da solidão, é auto-suficiente, diferenciando-se singularmente, sob esse aspecto, de Core-Perséfone. Arredia e 'monastica', prefere sorrir 'para dentro'. Como sabe cultivar o silêncio, tem grande facilidade para concentrar-se. Em geral é muito piedosa e pode consagrar a vida a ordens ou congregações religiosas, cuja norma básica sejam o silêncio, a reflexão e a meditação. (...) Excelente dona-de-casa, ótima 'companheira', não considera as possíveis infidelidades do marido como um problema de crucial importância" (BRANDÃO, 1998, p. 348).

[38] Ainda segundo Brandão (1998) "Ártemis, como deusa da caça e da lua, era a personificação da total independência do espírito feminino. O arquétipo por ela representado capacita a mulher a buscar seus objetivos em terreno de sua livre escolha, conferindo-lhe uma habilidade inata para, através da competição, afastar de seu caminho a quantos lhe desejam embargar os passos. (...) Vigorosa e destemida, a irmã de Apolo traduz qualidades idealizadas por mulheres ativas que não levam em conta as opiniões masculinas. A mulher-Ártemis, com freqüência, se deixa atrair por homens que possua atributos estéticos, criativos e saudáveis ou pendores musicais, como seu irmão Apolo. (...) Para ela o sexo muitas vezes é mais um esporte recreativo e uma experiência física do que uma intimidade emotiva. Normalmente se frustra no casamento e separa-se, mas prossegue buscando seu Apolo, até que encontre alguém que lhe respeite o espírito independente, inquieto, competitivo e compartilhe de seu temperamento contestador. (...)" (p. 349).

os olímpicos ou mesmo os mortais. Há, ainda, um segundo núcleo, formado por Hera, Deméter-Core ou Deméter-Perséfone, que caracteriza as deusas *vulneráveis*, que, submetidas por seus consortes e amantes a todo tipo de humilhação, violência e rapto, curvaram-se, mostrando submissão, complacência e passividade. Afrodite, por outro lado, é classificada pela psiquiatra Jean Shinada (*apud* BRANDÃO, 1998, p. 343) como uma deusa *alquímica*, transmutadora, pois, acompanhada de Eros, torna-se criativa e sempre fecunda. Este, analogamente, parece ser o caso de Rami, que transmuta a sua condição em busca da felicidade e justiça, pois conforme ela salienta: "o mundo é nosso, em cada coração de mulher cabe todo o universo" (CHIZIANE, 2004, p. 293). Assim, cada mulher poderá proclamar a "mensagem da solidariedade e fraternidade às mulheres dos quatro cantos do mundo". Além de poder ensinar "aos homens a beleza das coisas proibidas: o prazer do choro, o paladar das asas e patas de galinha, a beleza da paternidade, a magia do ritmo do pilão a moer o grão" (CHIZIANE, 2004, p. 294).

E para dar seqüência à comparação proposta, é pertinente dizer que em Rami a ênfase transcende o universo feminino estereotipado e aponta para a noção de mulher, de terra e de mãe – "coletora de almas amarguradas" e de nobres "sentimentos" (CHIZIANE, 2004, p. 254).

Para reafirmar a concepção multifacetada e hipertextual do universo e pensamento femininos, utilizo as palavras de Safo de Lesbos (século VII a.C.) descritas por Brandão (1998, v. III): "Como é versátil a alma da mulher" (p. 352) para demonstrar a fluidez que constitui o universo feminino que resiste à razão-cálculo e, em certa medida, ao aprisionamento falocrático.

Dessa maneira é conveniente dizer que se reconhece, culturalmente, por um lado, o beneficio da hierarquia dos gêneros quando essa estratégia confere hegemonia ao homem, mas, por outro lado, a tendência é ignorar a pasteurização das possibilidades humanas que residem fora dessa frágil escultura viril. E, nesse sentido, perdem ambos: homens e mulheres, que têm seu potencial amordaçado e sua liberdade *autopoiética* engessada. Assim, segundo palavras de Paulina Chiziane anunciadas na epígrafe desse capítulo, só será possível ser rei e rainha sozinhos: "as mulheres sozinhas são rainhas e têm orgulho de existir como no princípio do mundo (...). E os homens, esses heróicos vencedores, são reis apenas quando estão sós" (CHIZIANE, 2008, p. 299-301).

Traem-se, com isso, os fundamentos da proposta de *Eros*: aliança amorosa entre *Logos* e *Sofia*, que, pelo encontro, podem abdicar da intenção de dominar própria da *filo-sofia*, a feminina mais ausente de si mesma, uma vez que a necessidade de controlar com

sistematicidade o real suplantou a fluidez criativa e inata da sabedoria. Ao descobrir-se amiga íntima da sabedoria e não apenas do conhecimento, a *filo+sofia* poderá abrir-se para a díade amorosa, amor fecundo e criativo capaz de promover profundamente o ser humano, e não apenas o homem, ao seu real e verdadeiro estatuto onto-antropo e gino-lógico. E daí será possível, como diz Rami, em **Niketche: uma história de poligamia** (2004), fazer uma aliança amorosa e, "ao lado dos nossos namorados, maridos e amantes, dançaremos de vitória em vitória no niketche da vida. Com as nossas impurezas menstruais, adubaremos o solo, onde germinará o arco-íris de perfume e flor" (CHIZIANE, 2004, p. 294).

5. ESTRUTURAS DE DOMINAÇÃO EM ÁFRICA: SUA ENCENAÇÃO ROMANESCA

A história se repete. As lendas antigas se reproduzem e se materializam. Lendas dos tempos em que Deus era uma mulher e governava o mundo.
Era uma vez...
Há muito, muito tempo, a deusa governava o mundo. De tão bela que era, os homens da terra inteira suspiravam por ela. Todos sonhavam fazer-lhe um filho. A deusa, tão maternal e tão carinhosa, jurou satisfazer o desejo de todos os homens do mundo. Mandou dizer pela voz do vento, que numa noite de lua haveria dança. Que ela desceria à terra no seu carrossel dourado para que as mãos humanas pudessem, finalmente, conhecer a macieza da sua pele. O momento chegou. Banhou-se, perfumou-se e usou os melhores ungüentos. Subiu ao pico dos Montes Namuli, tirou o manto e dançou. Nua. Para que todas as mulheres invejassem os seus encantos. Chamou os homens um a um e agraciou-os com a divina dança. Engravidou de apenas um, afinal não tinha poderes para parir o universo inteiro. A descoberta dos seus limites foi fatal. Todos ficaram a saber que afinal a deusa era uma mulher banal e o divino residia no seu manto de diamante. Descobriram ainda que era feita de fragilidade e tinha a humildade de uma criança. Os homens sitiaram-na. Roubaram-lhe o manto e derrubaram-na. Tomaram o seu lugar no comando do mundo, condenando todas as mulheres à miséria e à servidão.
Esta é a origem do conflito entre o homem e a mulher. É por isso que todas as mulheres do mundo saem à rua e produzem uma barulheira universal para recuperar o manto perdido (CHIZIANE, 2008, p. 220-221).

Niketche: uma história de poligamia (CHIZIANE, 2004) protagoniza, através das lentes do gênero, mudanças sociais e políticas pelas quais passou Moçambique com o fim do socialismo de estado unipartidário da FRELIMO. Nesse momento, foi mantida uma política oficial anti-racista e antitribalista, salvaguardando um patriarcalismo autoritário influenciado pelo modelo luso-europeu homogeneizado e pelo discurso marxista alimentado pelo viés nacionalista soviético. Ecoa também a emergência de novas e múltiplas políticas partidárias que esvaziam as ideologias e concepções identitárias monolíticas frente à necessidade de respeito ao recente processo de democratização pluralista de uma nova nação moçambicana mais preocupada com as diferenças regionais, étnicas, lingüísticas e culturais num contexto pós-independência. Nesse sentido, parece pertinente dizer que, no romance de Paulina Chiziane, a idéia de unificação territorial, alardeada pelos discursos nacionais da FRELIMO, é colocada à prova quando a experiência poligâmica transétnica vivenciada por Rami e as outras esposas de Tony parece desconstruir e descentralizar o unipartidarismo representado pela metáfora de "marido nacional". Essa alegoria, sustentada e personificada pelo velho Tony, que se desmorona gradualmente ao longo da trama narrativa, permite-nos relacionar, de modo cuidadoso, à falência paulatina do ideário moçambicano paternalista, nacionalista e monológico que, analogamente à derrocada de Tony, também despenca. Pode-se dizer, então, que a ruína de Tony assume, metaforicamente, os sentidos produzidos pela perda do status de um império político que se engendrou hegemônica e unipartidariamente em Moçambique.

O marido polígamo cai no inferno de uma espécie de ginocracia conduzida pelo "parlamento conjugal" das esposas que discutem, de forma cooperativa, democrática e progressiva, a inserção social e política da mulher no cenário moçambicano. E, dentre outras coisas, acena para a morte figurativa da nação paternalista, pois "quando as mulheres se entendem, os homens não abusam" (CHIZIANE, 2004, p. 103).

Ao ressurgir da morte decretada oficialmente, Tony depara-se com a revolta de suas mulheres, que ignoram sua majestade conquistada e garantida pela cultura falocêntrica, surpreendendo-lhe com seu protesto: "- Fizeste-nos banhar numa piscina de fezes. Enquanto isso tomava banho nas termas francesas, com sabonete francês, perfume francês (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 239). Ele, por sua vez, assustado com a rebelião inesperada recua e *iça a bandeira branca* num tom clemente. Em vão, pois de modo irônico suas mulheres questionam seu poder quando dizem que ele "personifica em si um Sansão sucumbindo de medo perante o poder de mil Dalilas zangadas". Rami desabafa referindo-se à assinatura do divórcio que ele outrora exigia: "- quero assiná-lo já", pois cansada das estultices do marido *paquiderme* revela revoltada: a "verdade e a mentira são retiradas do peito como dois dedos

arrancando os cabelos. Cheira a sangue no ar. Cheira a mentira e hipocrisia. Cheira a mágoa. Cheira a sal das lágrimas" (CHIZIANE, 2004, p. 240). Desse modo, a voz de Rami revela-nos que a dor sofrida pelas mulheres de Tony em seu falso sepultamento parece ter começado naquele momento a sepultar seu império cultural justificado pelo patriarcalismo.

Ao falar da intrepidez e ousadia de Rami ao propor uma espécie de ginocracia, conforme já anunciado e resguardadas todas as proporções e particularidades contextuais, parece-nos pertinente evocar a audácia platônica, quando propõe, na **República** (PLATÃO, 1997), a *sofocracia* em lugar da aclamada democracia ateniense. Para Platão, com a morte de seu magno mestre, só haveria cidade bem organizada e filosofia possível em um contexto de paz e de justiça e, para tal, os filósofos deveriam ser reis e os reis filósofos. Isto é, era forçoso questionar incansavelmente a ordem política instituída e consagrada em prol da liberdade humana, da discussão e deliberação dos cidadãos, dotados de *logos*. Rami, protagonista de **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), comparativamente, ocupa uma posição similar à de Platão, uma vez que, munida não só de ousadia, como também de muita coragem, é quem propõe o aspecto legislado e regulado da assembléia conjugal (espécie de *ágora*) em que a livre discussão é possibilitada com a participação das cinco mulheres de Tony. Rami encabeça a primeira "reunião perguntando a todas o que pensam da vida, do futuro e se eram felizes" (CHIZIANE, 2004, p. 104). Numa discussão firme e desveladora do poder do marido polígamo, as mulheres tentam fazer uma "radiografia do amor e constatam que são como éguas perdidas galopando a vida, recebendo migalhas, suportando intempéries, guerreando-se umas às outras" (CHIZIANE, 2004, p. 105). Dessa assembléia deliberam sobre a necessidade de reunir tanto as mulheres quanto os filhos numa só família na tentativa de construir uma sábia justiça. Isto é, todos os envolvidos precisam da proteção e abrigo familiar, independentemente das convenções oficiais – filhos oriundos do casamento e das outras relações de "concubinagem". Com base nisso, poderíamos dizer que o acordo entre as mulheres de Tony permite, como no caso grego, a conciliação entre *sophós* e *deké* como expressão da vontade da coletividade, pois tradição e convenções morais e jurídicas se interpenetram visando à educação das esposas para uma vida mutuamente justa e responsável (*paidéia*). Parece que essa união das mulheres de Tony consagra o que poderíamos chamar de governança feminina, pois em nossa concepção funda-se, no plano da ficção, um espaço de diálogo com a proposta de (re)instauração da importância histórica das relações de gênero.

Assim, as mulheres do romance de Paulina Chiziane parecem modelar uma espécie de microestado democrático capaz de (re)desenhar e (re)definir semanticamente significados culturais atribuídos aos seus corpos, entendidos como expressão de alteridade negociada e que

faz emergir novas identidades simbólicas capacitadas a explicar e lidar com as misturas étnicas e culturais, colocadas em um padrão móvel, aberto e agenciador de um mosaico cultural. Essa microunidade política feminina parece recusar o padrão autoritário nacionalista fechado na masculinidade para abrir-se às diferenças que não representam oposições, mas encenam suplementaridades. E essas são conjugadas entre as convenções patriarcais sulistas e matriarcais nortenhas, a tradição cristã monogâmica e a estrutura tradicional poligâmica, ambas atravessadas pelos redesenhos da urbanização e pelas modificações modernas e contemporâneas.

Em relação ao diálogo entre norte e sul, faz-se necessária uma ressalva: verifica-se historicamente um processo de "sulificação" de Moçambique, que erigiu antagonismos praticamente intransponíveis entre os povos. Esse processo é evidenciado na narrativa de Paulina Chiziane, que faz menção explícita à ascendência sulista geradora de grande dependência econômica das outras regiões, quando anuncia: "- milhares de homens de negócios de todas as raças invadem as nossas fronteiras, em cada dia, vão e voltam. Isto aqui está cheio de homens por todo o lado, homens só para vocês, mulheres do sul" (CHIZIANE, 2004, p. 56). Isso leva, na maioria das vezes, à captura e confisco das mulheres que se rendem à proteção e aos cuidados de homens solventes, submetendo-se à prostituição e outras formas de sujeição, pois, "muitos homens há, sim, o que falta são homens com dinheiro". Ironicamente a protagonista Rami fala ser comum encontrar "duas leoas famintas disputando a mesma presa. Duas cadelas roendo o mesmo osso" (CHIZIANE, 2004, p. 56). Refere-se também às altas taxas de migração, ao baixo índice de educação, assim como às diferentes oportunidades e às muitas desigualdades vivenciadas pelo contexto de contradições e desestabilizações provocadas pelos novos tempos, sobretudo, pela guerra civil, porta-voz de misérias e carências no período pós-independência. Por isso não há como negar:

> Há fome, no subterrâneo! Há choros, há gritos, há lamentos. Algumas espécies animais estão em extinção. Restam poucos homens nas cidades, nas florestas, nas savanas. Estão a ser devastados pelas guerras, pelas bombas, pelas máquinas e pelos engenhos explosivos que eles mesmos semearam nas matas, quando se guerreavam por ideais que só eles entendem. (CHIZIANE, 2004, p. 187-188).

Esse cenário de devastação provocado pelas guerras parece, então, justificar a busca frenética de Tony por mulheres numa tentativa de cartografar, de maneira especial, os costumes de seu país, marcados pela ginga propriamente africana, que permite com reboleio a dança da coletividade em vários ritmos. É o que se confirma na proposição de Dutra (2006):

> Descendente da etnia machanga, do sul de Moçambique, Tony envolve-se afetivamente com Luiza, proveniente da Zambézia, no centro-norte do país – onde, por sinal, Chiziane, nascida no sul, reside atualmente. Julieta é maconde, assim como Saly. Saluá é oriunda do litoral norte, macua, portanto, e Eva, a mulata, também é nascida no norte (DUTRA, 2006, p. 312).

As mulheres de Tony, oriundas de norte a sul do país, parecem, então, representar os contrastes de um Moçambique pós-colonial que ainda ecoa os dramas das imposições coloniais que desconsideravam as diferenças regionais, étnicas e de gênero. Daí o poder desse changana que luta obstinadamente para manter, com a autoridade da qual é porta voz e com a conveniência da tradição cultural que responde aos seus interesses já urbanizados, suas prerrogativas fálicas. Todavia, sua supremacia é colocada em questão no momento mesmo em que conquista uma mulata que, para a surpresa de todos, era maconde, intelectualizada e independente financeiramente. Parte para outra viagem mais ambiciosa na companhia de Gaby, uma mulher branca, descomprometida do ideal de devoção e de submissão da negra-escrava-concubina e do papel de objeto sexual, já que não está submetida à dupla estigmatização colonizadora de negra e de mulher. Com isso, pode-se dizer que Tony, ao som e ao ritmo da tradição polígama bricolizada pelos novos tempos, enuncia perspectivas multirraciais: por um lado, parece submeter e escarnecer dos negros como expressão de sua indignação e revolta contra o servilismo e a submissão do dominado, que, contraditoriamente, revela seus medos de ocupar esse desprestigiado lugar. Dado esse componente,[39] obriga-se a esconder sua fragilidade, o que de certo modo justifica a naturalidade de seu comportamento no trato com suas mulheres, uma "cambada de pretas" (CHIZIANE, 2004, p. 140). Por outro lado, parece expressar seu desejo de conquistar a cumplicidade e reconhecimento dos homens para alimentar o ideal utópico de felicidade harmônica. Movido por esse espírito conquistador, desbravador e expansionista, Tony retorna a sua pátria depois da lua-de-mel com Gaby. Espera, obviamente, beneficiar-se de seu posto de soberania garantido culturalmente, pois receber sempre as melhores porções e viver no regalo sob cuidados para ele já era uma conquista realizada. As suas mulheres seguiam as recomendações tradicionais: o serviam de joelhos! Além de "nunca servi-lo na panela, mas sempre em pratos". E, dados os preceitos culturais, ele jamais poderia "tocar na loiça nem entrar na cozinha (...) Aos homens se servem os melhores nacos: as coxas, o peito, a moela (...) O seu prato deve ser o mais cheio e o mais completo, para ganhar mais forças e produzir filhos de boa saúde, pois sem ele a

[39] O desconhecimento do registro "psíquico de alienação" como salientou Frantz Fanon (1968) impede que os indivíduos compreendam a natureza de sua subalternização de modo que os discursos ideológicos assumem um poder invisível de aplainar, por meio dos viciados registros históricos, as diferenças subjetivas e culturais dos corpos físicos e sociais.

família não existe" (CHIZIANE, 2004, p. 126). Apesar dessas prerrogativas, depara-se, entretanto, com os desdobramentos de sua aparente despretensiosa prática polígama. Utilizando-se do recurso da ironia como artifício pontual de rasura da tradição, a voz autoral o tempo inteiro rouba a palavra de suas personagens ao mostrar-se assaltada pela inquietude e indignação frente às práticas masculinas autoritárias e patriarcais que se encenam na história contada.

O olhar irônico que perpassa a narrativa e que pontua os conflitos da tradição não desconsidera as frestas que se abrem no discurso autoritário e por onde ecoam as vozes discordantes.

A escala construída pelas várias esposas é ironicamente narrada, de modo que em alguns momentos fica explícito o poder velado das mulheres e a astúcia com que constroem suas estratégias que burlam a ordem tradicional instituída. O deslizamento pendular do poder que ora concentra-se em mãos masculinas ora em mãos femininas é narrado com a combinação de recursos textuais enriquecidos por metáforas, metonímias, comparações e alusões. No capítulo vinte e quatro, tais recursos ajudam a construir uma descrição poética, retórica e sensual do órgão genital feminino e, de certa forma, alude ao prazer de ser e descobrir-se mulher, contrastando com visões detratoras também presentes no romance.

> Sorrio. A... é fantástica. Fala todas as línguas do mundo, sem falar nenhuma. 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 (...) (CHIZIANE, 2004, p. 190-191).

Ecoa nesse capítulo a voz da autora implícita, que, lastreada na oratura africana, conta estórias para celebrizar não só a genitália feminina, como também para dar forma à redescoberta do feminino de modo sensual e erótico, como acontece no ritual do *kutchinga* que permite a Rami um momento de prazer em desmesura –"o paraíso está dentro do meu corpo. Tenho fogo aceso no meu forno, eu ardo, eu enlouqueço, eu me afundo (...)" (CHIZIANE, 2004, p. 225). É pelo erotismo que se enuncia, no ritual, a libertação feminina que se redefine e regenera dialeticamente a prática tradicional do *levirato*. Com a mesma ironia já apontada, rasura-se o poder do marido polígamo: os dias de visita são estabelecidos pelas mulheres "numa escala rotativa", já que quem "menstruar na semana de escala deve notificar-se" para não correr o risco de "conspurcar o corpo do Tony com as impurezas das menstruações" (CHIZIANE, 2004, p. 126), por um lado, mas, por outro, evitar que ele possa surpreender as mulheres com visitas inesperadas. Por isso o recurso ardiloso da senha, ou seja,

o telefonema imediato para avisar sobre o descumprimento e a necessidade de enjaular e amordaçar o *leão*, pois "preso ele, nós em liberdade" (CHIZIANE, 2004, p. 260). Deve-se ler a iniciativa das mulheres de Tony em seu duplo significado: ao mesmo tempo em que se servem da tradição ancestral para prestar homenagem à grande família africana, desarranjam os moldes tradicionais, já que é a voz da mulher que comanda a ação.

Tony torna-se vítima de sua própria trama polígama, que vai se desbaratando dramaticamente ao longo de todo o romance. Diante da união de suas mulheres, vê-se tolhido de reagir frente à perda do poder e da reputação. Agora são suas mulheres é que decidem sobre sua rotina diária, que antes era protagonizada por ele mesmo e tinha, por isso, sabor de sedução e conquista. Elas abalam sorrateiramente sua soberania hegemônica que fora alimentada culturalmente pela lógica impositiva do ideal patriarcal.

Tony sente-se capturado pela impossibilidade de reagir, pois além do fato de sua legítima esposa estar grávida de seu irmão, como conseqüência da prática tradicional do *levirato*, ainda insiste na recusa de assumir publicamente a falsa paternidade. Com isso, uma cadeia de acontecimentos inesperados e trágicos surpreende o velho Tony e o conduz a um súbito infarto que, de certa forma, pode ser visto como uma pausa conveniente para reorganizar estrategicamente o caudal que o submeteu e o sobrepujou. Também pode ser lido como uma forma de representação do seu fracasso, vergonha e incapacidade de incorporar a masculinidade homossocial assumida. Ele desequilibra-se e, em sua fragilidade, suas mulheres ocupam posição de poder e retrucam: "Fecha a boca, Tony, que o diabo te leve, tu és um morto" (CHIZIANE, 2004, p. 237).

É interessante considerar, de acordo com Hamilton (2006), que o simbolismo dos nomes das personagens do romance em análise também confirma alguns aspectos da *hibridez cultural* presente na obra de Chiziane.

> O nome de Rami, por exemplo, que deriva duma combinação apocopada de Rosa Maria, sendo um nome comum em várias sociedades da Europa e das Américas, soa hibridamente africano. Assim o nome de Rami exprime uma espécie de medida redefinida do tradicional. Por outro lado, Tony, a alcunha de Antonio Tomás, é um nome muito comum nos países anglófanos da Europa e América do Norte e cuja ortografia e, presumivelmente, a sua pronúncia são pouco africanas. Nesse romance moçambicano, Tony é a designação do mulherengo cuja promiscuidade vai do transregional, da multietnicidade nacional e duma obcecação por mulatas até a uma aventura amorosa internacional e inter-racial. Levy, o nome do irmão de Tony, também se destaca na história por ter um nome não comum em Moçambique, nem em outros países da África ao sul do Saara. Alguns leitores com certeza presumirão que Levy é um nome bíblico, precisamente do Velho Testamento ou Tora. Como já observamos, porém, sendo Levy o irmão que recebe Rami como herança, é bem provável que seu nome seja baseado em "levirato", o termo português equivalente a kutchinga, este sendo um vocábulo de um dos idiomas indígenas de Moçambique (HAMILTON, 2006, p. 327).

Segundo Hamilton a etimologia dos nomes parece ressaltar a preocupação de Paulina Chiziane em ambientar o legado cultural da oratura moçambicana às novas necessidades dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP), bem como aspectos sócio-históricos e culturais relevantes que confirmam os costumes hibridizados pelo multiculturalismo e multiconjugalismo vigentes, atualmente, em Moçambique.

É bom salientar, nesse momento, que a Constituição de 1990, em Moçambique, sinaliza para um grande avanço em relação aos direitos universais, que garantem aos cidadãos direito à vida, à dignidade, ao respeito e à igualdade, comparado à antiga Constituição de 1975. Entretanto, há que se ressaltar que, na prática, a situação continua absolutamente precária, pois, apesar da guerra civil fazer parte do registro histórico passado do país, prevalecem os fatores relacionados à falta de infra-estrutura básica, que garantiria minimamente os bens essenciais à vida. Segundo Olga Iglésias (2006), "hoje Moçambique é considerado um dos países mais pobres do mundo, um país onde de três em três minutos morre um criança". Verifica-se espantosamente que "a taxa de mortalidade infantil é de 130,79, isto é, mortes por cada mil nascimentos" (ROQUE, 2005, p. 74) o que impede, entre outros fatores, o exercício e ampliação dos direitos universais dos moçambicanos (IGLÉSIAS, 2006, p. 143). Nesse contexto, onde as desigualdades sociais moçambicanas agravam-se assustadoramente, parece ser possível afirmar que as mulheres de Chiziane constroem uma resposta política no momento em que exercem seus direitos de cidadania num parlamento democrático que permite a tomada de decisões mostrando, efetivamente, a importância da participação cidadã da mulher na construção de um mundo que precisa ser despatriarcalizado e desmasculinizado dadas as novas tendências pluriversais. Elas são capazes, portanto, de incluir a alteridade e o gênero no projeto de nação e de desenvolvimento sustentável inserido num processo inexorável de globalização que ao invés de marginalizar o papel da mulher deveria promovê-lo, já que esta seria uma resposta aos direitos constitucionais assegurados à igualdade da Mulher e do Homem.

Apesar do registro sócio-histórico e cultural de cidadania restrita das mulheres, que foram socializadas como sujeitos apolíticos, submetidos aos mecanismos de regulação social, marcadamente masculino, Paulina Chiziane, ao criar posições de autoridade feminina ativa, mostra que é possível tornar as estruturas de poder mais inclusivas e flexíveis. Revaloriza o universo feminino e apresenta um novo olhar sobre a sociedade que demonstra, de modo evidente, a insuficiência das respostas tradicionais dos antigos padrões ideológicos confundidos com a ilusão do saber absoluto, empecilho real ao movimento do pensamento e da reflexão.

Mais uma vez procurando reforçar a argumentação que vem sendo construída, queremos remeter à leitura platônica da "Alegoria da caverna" – VII livro da **República** (PLATÃO, 1997), e com ela construir uma aproximação com as ações realizadas por Rami no romance **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004). Platão fala de um prisioneiro das malhas do poder que, libertado, volta à caverna com o intuito de alertar seus compatriotas. Entretanto, ao reentrar na caverna, choca-se com o efeito da escuridão e provoca risos irônicos e zombeteiros. Seus companheiros, no entanto, desconhecem o fulgor das luzes e, presos à escuridão e aos grilhões da ignorância não são capazes de perceber que o que tomam por realidade não passa de ilusão e farsa de onipotência. Revelar essa informação perturbadora levou Sócrates à morte. É preciso ressalvar que, como nosso intento não é discorrer sobre as inúmeras possibilidades filosóficas que essa questão levantada permite, já que não entram no quadro das orientações aqui definidas, ocupar-nos-emos, exclusivamente, da relação entre Sócrates, prisioneiro liberto da escuridão da caverna, e Rami, protagonista do processo de autolibertação da condição de sujeição feminina. É ela quem, em conluio com as outras mulheres de Tony, realiza uma dança catártica que desnuda e expõe emoções silenciadas pelas fendas discursivas da escrita chiziana, arrancando todos da letargia do dogmatismo ideológico: ela, as segundas esposas e os próprios leitores. Expostas as vísceras e mazelas dos porões recônditos, torna-se possível realizar dialeticamente o reconhecimento das contradições internas e enfrentar uma espécie de dor epifânica que conduz a consciência das nervuras e do sentido do eu. Essa viagem interior e exterior se dá por meio do diálogo entre os temas levantados por Paulina Chiziane: a guerra, a fome, a miséria, a tradição com todas suas nuances e contradições, o amor, a condição feminina, enfim, os signos socioculturais em confronto com visões hegemônicas, totalizadoras e reducionistas da própria história de seu país. Pode-se dizer, então, que, respeitando os limites cabíveis às comparações feitas em contextos e tempos diferentes, Rami, com sua astúcia e engenhoso ardil, foge ao confronto com o poder instituído e lança-se no poderoso "Conhece-te a ti mesmo", buscando a cura e o cuidado consigo mesma de modo a conciliar corpo e alma que opera uma catarse emocional e ideológica dos sujeitos que povoam a narrativa, fazendo, com isso, jus ao grande ensinamento socrático: a ironia e a *maiêutica*. Por meio do diálogo consigo mesma enfrenta-se dramaticamente, confronta suas opiniões e, nesse embate, liberta-se de si mesma e da ilusão romântica que a encarcerava. Nasce, finalmente, de si mesma, e progressivamente vai tomando posse de si, de tal forma que nesse caminho do autoconhecimento e consciência livra-se do entorpecimento do ideário falocêntrico sem recorrer a disputas retóricas que confundem e ridicularizam o outro. A sua refutação à ordem instituída é purificadora para si e

para as outras esposas que, no contato com a grande sábia e parteira de vidas e almas, realizam um trabalho construtivo de dar à luz vidas já sepultadas por férreas estruturas de poder que capturam tanto homens quanto mulheres. Aos poucos vai desmanchando os consensos pré-reflexivos e torna-se capaz de fazer contemplação das luzes objetivas e subjetivas (contemplar + ação = ação humana de encontrar-se a si mesmo). Desse modo sorrateiro alerta suas companheiras aprisionadas pelas correntes e sombras da caverna, dosando o conteúdo perturbador do aprendizado para que ela não corra o risco de sucumbir à missão libertadora de si e das outras mulheres. Prepara gradual e dialeticamente os passos da difícil caminhada pessoal e coletiva com a "inocência" do "Só sei que nada sei" para atingir sua meta: diálogo democrático bem conduzido visando à demolição das pré-noções e padrões equivocados, para finalmente dar à luz a verdadeira vida, livre da sub-humanidade ou da subalternidade dos antigos padrões agrilhoadores da estrutura de poder.

Rami, então, com persistência e tenacidade, enfrenta as suas próprias contradições e as da sociedade atravessadas pelas diferentes mundividências culturais. É com esse espírito inquieto, combativo e engajado que ela anuncia, muitas vezes, em parceria com a voz autoral, valendo-se de uma retórica subversiva para construir um discurso capaz de abalar as estruturas do poder instituído. Nas palavras de Robson Dutra (2006), a tentativa de Rami de redefinir e reconstruir seu próprio espaço e percurso como mulher:

> (...) diante do espelho e das múltiplas refrações que esta superfície metaforiza, interroga a sociedade moçambicana e os estatutos que asseguram ao homem o direito de possuir várias esposas; é ali que se dá o locus de questionamento que a faz indagar o porquê de, apesar de seu casamento ser urbano e realizado segundo premissas cristãs, a personagem tem de enfrentar a poligamia do marido. É ali, por fim, que a personagem tenta entender as razões pelas quais as amantes aceitaram Tony em suas casas, apesar das suspeitas acerca de seu casamento e aventuras (DUTRA, 2006, p. 312).

O espelho, nesse caso, integra uma espécie de dança rítmica embalada pela musicalidade acústica do *Niketche*, que permite a constituição de um universo móvel, pois a melodia entoada reconduz seus antigos passos e ensina-lhe, numa atitude griótica de recontagem amorosa da partitura da vida, a apologia da diferença cantada e contada pela letra e cultura musical da escritora Paulina Chiziane. Nesse canto das margens muitos ritmos musicais e transculturais se encenam, vozes múltiplas revezam-se, ora com emissões sonoras, ora com pausas para que o silêncio expresse suas sutilezas inefáveis. Essa convivência entre toadas rítmicas e literárias, permeada pela globalização cultural das ex-colônias e pelas novas demandas modernas e urbanas, expressa uma atitude catártica e uma libertação do olhar

unidimensional. Isso se traduz, em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), quando se verifica a possibilidade de reinventar costumes e assimilar novas modalidades comportamentais, haja vista a atitude de Rami frente ao seu casamento oficialmente instituído e a liderança exercida por ela para salvaguardar os direitos das "amantes" e filhos de acordo com os costumes e tradições africanas. Nesse caso, nota-se uma modificação na estrutura tradicional da poligamia quando se constata que Rami exige o *lobolo* para as amantes instituindo um campo de autoridade aberto e móvel, já que oficialmente a lei constitucional e jurídica não pode sustentar nem legitimar práticas tradicionais mantidas pelos costumes. Isso evidencia, paradoxalmente, a iniciativa empreendida por Rami em, por um lado, juntar as famílias numa grande família primordial e, por outro, protagonizar a precipitação do processo de desintegração da família polígama tradicional já que "custa muito aceitar a poligamia, numa era em que as mulheres se afirmam e conquistam o mundo" (CHIZIANE, 2004, p. 311). Daí o desespero de Tony quando percebe que, apesar de ter *lobolado* suas "amantes", não poderia, malgrado sua reputação, servir-se dos benefícios constitucionais da lei jurídica para castigá-las quando se viu abandonado por uma após a outra, mulher a mulher, que partia rumo a casamentos monogâmicos oficiais, demarcadores de uma clara oposição à exploração sexual da mulher que sai do silenciamento e toma a voz em desforra:

> Ah, meu Tony! Eram de areia os teus castelos no alto do monte. Era de barro o teu bico de abutre e se desgastava em cada bicada. Nasceste homem mas puseram-te asas de cera, voavas para os teus castelos, derreteu a cera, caíste em terra e quebraste o focinho como um ovo de galinha. Meu Tony, tudo o que começa acaba, como o vento que corre, como o sol que nasce e morre, como a primavera que vem e a primavera que vai (CHIZIANE, 2004, p. 327).

A alusão feita ao mito de Ícaro, embora não seja o foco da discussão, permite-nos compreender o trágico drama de Tony. É importante lembrar que Dédalo, pai de Ícaro na mitologia grega, alerta o filho para os perigos do uso das asas de cera. Essa era apenas uma estratégia do pai, genial e engenhoso arquiteto, que ao ser impedido de sair da ilha de Creta, por ordem do rei Minos, por terra, aventurou-se com ousadia pelo céu. Ícaro, por sua vez, deslumbrado com a beleza do firmamento esqueceu-se das recomendações do pai e aproximou-se temerariamente do Sol. A intensidade do calor derreteu-lhe as asas, levando-o à morte. Tony de modo análogo, mesmo tendo construído uma grande família e se tornado um grande patriarca, não escapou da ruína. Esqueceu-se do jogo dinâmico e dialético entre a tradição e a destradicionalização que compõem a clave da historicidade, apesar do desejo

africano sempre presente de restituição da inteireza da unidade cósmica e ontológica da ancestralidade. Deslumbrado como Ícaro com os benefícios do legado ancestral e com a hipocrisia dos arranjos contemporâneos, desconsiderou a dicotomia entre essas duas matrizes. Isso o levou a um lancinante desenlace narrado com recursos próprios à poesia, ao drama e ao ludismo. Com a tradição desarranjada, nem os deuses poderiam vir ao seu encontro para salvá-lo desse triste desfecho: reinvenção vingativa de suas mulheres da prática de poligamia.

Segundo Hamilton (2006), a atitude estratégica de Rami chama atenção nesse processo de construção da libertação feminina, pois

> em vez de tentar fugir da rede da poligamia, Rami deseja exercer a autoridade inerente a seu estado civil de nkosikosi, sendo este o título que designa a primeira mulher a entrar numa relação conjugal múltipla. Tony, desejoso de vingança, tenta divorciar-se de Rami, quem ele identifica como a conspiradora principal. Mas a nkosikosi recusa agir de acordo com o desejo de seu marido. Logo depois de organizar a tal conspiração, Rami empreendeu várias atividades libertadoras (...) (p. 321).

Revestida de um poder invisível, e, por isso mesmo desconsiderado pelo Tony, Rami realiza sua iniciação na vida plena. Recorre à magia, à religião, à feitiçaria, à tradição, aos recursos modernos de autonomização feminina, ao sonho, ao amor, ao erotismo, ao questionamento, à denúncia, enfim, à conscientização de si como mulher e como ser humano.

Desse modo, o ódio inicial das rivais converte-se em uma tentativa obstinada de questionamento do papel e da condição da mulher moçambicana. Isso se traduz de maneira especial no seu processo de autoconhecimento que, de uma forma dialética, constrói uma imagem alterada de seu antigo si e, diante do espelho e suas refrações, confronta-se com *Logos* que racionalmente ajuda-a a desdramatizar sua experiência de mulher subalternizada, instando-a ao questionamento propiciador do resgate e do contato com a silenciada dimensão de *Sofia*, ou seja, com a sua consciência feminina resultante, consoante Hamilton (2006), de "uma combinação de vingança, pragmatismo financeiro e considerações maternais, mas também auto-estima feminista, paixão amorosa" (p. 327).

Ainda segundo Hamilton (2006) até mesmo a própria epígrafe telúrica e feminista zambeziana que introduz a obra **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) "Mulher é terra. Sem semear, sem regar, nada produz", já prepara o leitor a apreciar o tema e o discurso que atravessa as estórias de modo consciente e subversivo tanto pela narradora quanto pela autora implícita, além de "estabelecer a tonalidade para a oralidade e o tratamento

da tradicionalidade que permeiam a linguagem das estórias e seus temas sociais e culturais" (HAMILTON, 2006, p. 319).

Desse modo, o traçado do legado cultural ancestral imprime suas marcas no registro histórico, social e cultural em África. Obviamente que esses contornos, hoje, já não têm poder de emoldurar essencialmente a vida, pois com todos os deslizamentos enfrentados pelas estruturas de dominação o poder não pode ser considerado soberano e totalizador, haja vista, a propósito da atual necessidade de (des)construção, revisão e releitura da própria história que se hibridizou em todas as suas dimensões e a título de exemplo, a derrocada sofrida pela tirania de Tony. Ele desconsidera os desmembramentos provenientes da adoção de uma perspectiva mais dialética, transcultural e sincrética da tradição, das etnias, da política, da economia, da cultura e da própria vida.

5.1 Dessimetria entre lugares: passos em descaminho

O processo narrativo de que lançamos mão neste trabalho privilegiou margear com as representações de *Logos* e *Sofia* os lugares ocupados por homens e mulheres numa perspectiva filosófica, social, história e cultural. Assim, essa construção permeia e dá suporte à análise dos romances de Paulina Chiziane além de permitir demonstrar os desarranjos e esfacelamentos dos lugares fixos que promoviam direta ou indiretamente polarizações e dicotomias inaceitáveis e inconcebíveis à narrativa literária. Nesse sentido, a rigidez classificatória e a dessimetria entre os sexos passam por um desengessamento das concepções do masculino e do feminino e abre perspectiva para um olhar e análise de gênero, cuja diferença torna-se capaz de preencher o espaço de imponderabilidade entre o eu e o outro.

Nessa medida, faz-se oportuno ressaltarmos, ainda, alguns questionamentos em relação aos critérios de significação que perpetuam estereótipos modelizantes na tentativa de ratificar o que se propõe: a desconstrução e a ruptura do binarismo dominador/dominado e a quebra da oposição entre *Logos* e *Sofia* – homem e mulher.

Os questionamentos ora feitos dialogam com os sentidos produzidos pela obra de Paulina Chiziane, particularmente, **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), que, como se vem demonstrando, encena o desequilíbrio da ordem patriarcal.

De acordo com Mattos (2006), acordos tácitos essencializam e reificam o feminino e o masculino de modo que a dimensão pré-reflexiva do discurso irrefletido do senso comum

torna-se responsável pela manutenção e legitimação de papéis sociais que resistem a uma perspectiva hermenêutica. À guisa de uma formulação preliminar, pode-se dizer que aqueles papéis alimentam-se dos preconceitos que perpetuam estereótipos relacionados aos acordos (in)conscientes do imaginário social do homem e da mulher. Nessa perspectiva a dominação é vista como um problema da vulnerabilidade inerente à natureza da fêmea vitimizada pelo macho opressor. Dada a sua suposta fragilidade, não se espera de uma mulher que ela seja capaz de ponderar, aquilatar, julgar ou refletir sobre suas próprias experiências. Cabe a ela, então, ser compreendida como "repositária das virtudes afetivas e emocionais por oposição às virtudes intelectuais e racionais do homem" (MATTOS, 2006, p. 156). Tais critérios e consensos intersubjetivos e pré-reflexivos assumem um papel classificatório de cidadão e subcidadão, agente ativo e passivo. Diante dessas condições instituídas, como desconstruir a crítica de consensos pré-reflexivos? Como reconstruir hermeneuticamente o social, para reduzir a glorificação alegórica do oprimido e erradicar a perpetuação de estereótipos do feminino infantilizado? Como realizar mudanças nos contratos homem/mulher que não sejam de superfície ou que apenas invertam a relação dominador/dominado? Como não masculinizar o feminino ativo? Como construir simbolicamente uma consciência do feminino e do masculino fora dos limites estreitos da opacidade e da inarticulação contemporâneas? Como identificar os fios invisíveis de uma eticidade intersubjetiva que permeia e constitui simbolicamente as relações sociais?

Por via de regra, esses questionamentos e inquietações impõem-se de maneira decisiva quando o objetivo é criticar a férrea lógica sistêmica que corrói as possibilidades hermenêuticas ampliadoras do horizonte semântico das práticas sociais e institucionais.

Para Mattos (2006),

> as mulheres têm em comum, independentemente de sua classe social, o fato de estarem separadas dos homens pela divisão de universos de domínio – os homens, o domínio público, e as mulheres, o domínio privado. O que está por trás dessa "divisão de trabalho" é um consenso intersubjetivo que percebe os homens como sendo os detentores, por excelência, de capacidades como autodomínio, racionalidade e competitividade, necessárias para a realização do desempenho diferencial no trabalho, enquanto as mulheres, diferentemente dos homens, são mais guiadas pelo coração, pelas emoções e pelos sentimentos. Portanto, as mulheres são mais "dadas" aos cuidados da casa, dos filhos e do marido (p. 171).

Tendo como base esse argumento fica explícito o poder do mecanismo multiplicador e legitimador da dominação entre as classes: à mulher compete a emotividade e como decorrência um menor autodomínio, ao homem a racionalidade e, consequentemente, um

maior autocontrole. Daí a constituição reincidente de uma intersubjetividade caracterizada pela baixa auto-estima feminina consolidada tanto pelos homens quanto pelas próprias mulheres, que, malgrado a proliferação de novos e libertários "discursos", constroem um imaginário social ancorado nos antigos valores descompassados de uma ação consciente, reflexiva, operadora e operante de mudanças. Por isso justificam-se as alianças: dominador e dominado, vítima e algoz; já que ainda prevalece a opacidade e a grande confusão entre o tradicional e o moderno, o discurso e a ação que obscurecem as bases do contrato homem/mulher essencializando funções, idealizando o oprimido e instrumentalizando o outro como se o jogo social se constituísse apenas por uma via de mão única. Diante disso, algumas perguntas impõem-se: como sair dos consensos pré-reflexivos e ideológicos de uma abordagem sexista e (re)pensar articulada e reflexivamente as relações de gênero sem a perspectiva pendular vigente? Como construir uma subjetividade reflexiva que permita a constituição de uma mulher racional sem ser vista como mulher-homem e um homem sensível sem o rótulo de homem-mulher?

As bases da discriminação e da segregação social, bem como o papel desses mecanismos ideológicos reguladores e construtores de um imaginário social estereotipado e enraizado num contexto marcadamente masculino projetam um falso modelo de neutralidade de gênero, relegando de modo aparentemente despretensioso a mulher para os espaços marginais da esfera política, submetendo-a a uma perspectiva normativa e passiva de cidadania.

Niketche: uma história de poligamia (CHIZIANE, 2004), como vimos demonstrando, é um exemplo de crítica das estruturas formais do poder no momento em que a sub-representação e a passividade tradicional das mulheres sofre uma vertiginosa viragem que permite o desaprisionamento e a organização cidadã e democrática das esferas do público e do privado. Nessa obra as mulheres flexibilizam, com isso, o pragmatismo da lógica férrea dos interesses patriarcais e desestratificam os papéis sociais ideologicamente estabelecidos pelo binarismo dominador/dominado, criando suas próprias estratégias políticas que as revestem de um representativo poder de participação nos espaços de tomada de decisão familiar e social. Observa-se que ocorre no romance apontado uma desmistificação da natureza da subalternidade feminina presa aos aspectos biológicos e sociais dos consensos pré-reflexivos que realçam o vocacionamento das mulheres às atividades domésticas e maternais fundamentalmente em relação ao homem. Este que sempre desfrutou quase que exclusivamente do direito deliberativo, do poder de construção e uso da palavra e do conhecimento, enfim da entronização em espaços de superioridade logocêntrica diante do

questionamento desses consensos, vê sua autoridade em desequilíbrio e ruína. Afinal de contas os padrões pré-refletivos defendem os "Tonys" sociais, por isso, conforme se acentua no romance, utilizando-se de linguagem proverbial, "os homens andam de cabeça erguida para o céu, visto como a estrada láctea, eterna passagem" (CHIZIANE, 2004, p. 154). E foi exatamente essa condição de passagem que surpreendeu o velho Tony, que não havia considerado o movimento dialético da vida que conjuga tirania e democracia, amor e ódio, cidadania e subalternidade, como reversos possíveis da mesma moeda. A travessia para Tony foi interrompida porque ele acreditou na fixidez da história e na garantia eterna da superioridade patriarcal. Quando ele se dá conta e percebe que estava chegando o fim de seu reinado, transtorna-se.

> Seu rosto era pesado e denso como uma fera. Ainda assim retruca raivoso: vocês todas sabiam disto. Sabiam e não me preveniram. Nas vossas reuniões semanais riam-se de mim nas costas. Arquitetavam os planos de fuga e traição. Conspiravam contra mim, matavam-me aos poucos sem eu perceber, eu estava cego, cego, cego! (CHIZIANE, 2004, p. 269).

Diante dessa manifestação inconformada de Tony pode-se verificar a força assimilada dos mecanismos ideológicos que constroem e regulam um imaginário social estereotipado pela masculinização social. Por isso Tony recusa-se a admitir que suas mulheres pudessem ousar sair do lugar de passividade a elas delegado tradicionalmente, "- atacado pela dor de perder" (CHIZIANE, 2004, p. 269), ele amofina-se em desespero.

Esse não é o lugar de discorrer longamente sobre a situação de desigualdade e discriminação sociopolítica das mulheres nas nações africanas, já que esse assunto extrapola o objetivo desse capítulo. Contudo, falaremos de forma panorâmica a respeito das condições gerais da mulher, atentando para alguns aspectos de Cabo Verde e da Guiné-Bissau, acompanhada pelos passos marcados por Borges (2006), Duarte (2006) e Valentim (2006) com vistas a ampliar e verticalizar as reflexões propostas até aqui, tomando em consideração lugares culturalmente demarcados em outros espaços da África de Língua Portuguesa. Com base no exposto e com fim a uma compreensão maior desse aspecto já citado que complementa a discussão que temos feito até aqui, pretendemos enfatizar aspectos teóricos e estatísticos do tema que permitirão uma melhor compreensão do lugar ocupado pela mulher em África e também entender a repercussão dos romances de Chiziane fora da África. Interessa-nos, nesse momento, discutir como as condições históricas, sociais e políticas interferem na construção de consensos pré-reflexivos que se cristalizam ao longo dos tempos transformando-se em padrões ideológicos de comportamentos.

Pode-se dizer que, consoante Manuela Borges (2006),

> apesar das políticas educativas africanas programaticamente procurarem erradicar as assimetrias entre os sexos, na prática, o acesso à oferta de serviços educativos das meninas é relativamente muito limitado, (...) em comparação com o dos rapazes e homens. De fato a procura, persistência e sucesso escolar dependem da interação de muitos fatores: econômicos, sócio-culturais, institucionais, infraestruturais, assim como dos recursos humanos e dos conteúdos programáticos, e afetam de forma diversa os gêneros (p. 73).

Para ampliar a discussão a mesma autora aponta para a comparação entre as práticas patriarcais européias e as africanas que se reforçam mutuamente. Isso permite a compreensão do enfraquecimento do estatuto e autonomia social feminina, o que confirma o fato de que a tradição africana estratifica lugares e funções que justificam o fato de as mulheres ficarem, geralmente, restringidas à vida doméstica e ao espaço privado. Entretanto, não há como desconsiderar que "a assimetria sexual não é uma condição necessária, mas uma construção cultural e como tal variável e sujeita à mudança" (BORGES, 2006, p. 75).

Borges (2006) afirma que a colonização impactou de modo decisivo o sistema educativo na Guiné-Bissau uma vez que regido pelos interesses da administração colonial e pelos da missão cristã os nativos foram submetidos a um modelo segregacionista e tutelar. De modo que,

> os homens foram identificados como o grupo alvo das ações desenvolvimentistas, nomeadamente no setor educativo, e foram os primeiros beneficiários da escolaridade formal. Enquanto os homens aprendiam a ler, escrever e aritmética, as mulheres eram ensinadas a tornarem-se boas donas de casa segundo o modelo português (BORGES, 2006, p. 77).

Destaca-se dessa maneira o modelo europeu de divisão sexual do trabalho que circunscreve a mulher à esfera privada, isto é, ao trabalho doméstico e reprodutivo, prescindindo inclusive da autoridade familiar atribuída ao homem, chefe de família. Entretanto, pode-se dizer que essa concepção sexista do trabalho e dos papéis atribuídos ao feminino pela ordem colonial, que deteriorou o estatuto assim como a condição de vida das mulheres na Guiné-Bissau,

> desconheceu a preexistência de um modelo de relações de gênero em que as mulheres desenvolviam importantes papéis produtivos e reprodutivos, simultaneamente nas esferas pública e privada (...) as atitudes etnocêntricas das autoridades coloniais, em que as diferenças encontradas relativamente ao paradigma europeu, eram interpretadas como sinal de inferioridade, a importância do papel

> produtivo feminino foi considerada como a evidência da opressão das mulheres e da exploração masculina do seu trabalho (BORGES, 2006, p. 77).

Esse sistema binário e hierárquico colonial corrompeu, enfraqueceu e marginalizou o feminino no quadro do sistema educativo oficial, relegando a mulher à inatividade e ao estereótipo ocidental de mulher inadequado à antiga realidade cultural da mulher africana, que desempenhava outrora um papel autônomo na vida econômica de sua família e terra de acordo com os ideais de uma prática cooperativa dos recursos e dos rendimentos.

Com a política liberalizadora e desintervencionista do governo guineense, a partir dos anos 80, um conjunto de fatores, agravados pela crise econômica e a não intervenção governamental no setor educativo, contribuiu decisivamente para o aumento da descolarização e da desistência precoces dos efetivos escolares. Nesse contexto, o trabalho feminino ganha destaque, pois as meninas, "desde aos 6 ou 7 anos começam a ajudar a mãe nas suas tarefas", daí a inevitabilidade da convergência "com os modelos assimétricos que beneficiam os rapazes no acesso aos recursos, para que sejam as raparigas as primeiras a sair da escola" (BORGES, 2006, p. 84). Há que se considerar, entretanto, que tanto mulheres quanto homens são sugados pelos setores informais de trabalho em vista de atender as precoces necessidades de participação econômica no rendimento familiar, gerando, na maioria das vezes, a compulsoriedade do trabalho infantil. Em relação às meninas, são levadas a assumirem as responsabilidades domésticas, o que desobriga as mães do desempenho das tarefas do lar em vista de outras atividades que possam reverter-se em benefícios econômicos. Obviamente que, segundo Borges (2006), as mulheres guineenses são as mais afetadas: "51,2% das mulheres nunca freqüentaram o ensino contra 21,9% dos homens" (p. 84). De acordo com a mesma autora,

> a iliteracia atinge a maioria das mulheres com 12 e mais anos (53,6%), o que reflete o baixo nível de escolarização que atinge especialmente as mulheres em sociedades, como a guineense, em que é atribuído um valor econômico e social mais elevado aos rapazes e onde as crianças do sexo feminino são objeto de diversas formas de discriminação (BORGES, 2006, p. 84).

Além do que já foi dito, não há como ignorar, consoante Manuela Borges (2006), que,

> segundo os dados do recenseamento de 1991, as mulheres em Bissau, tendem a ocupar os níveis mais baixos, da hierarquia sócio-profissional, os cargos que não exigem escolarização (comércio e vendas, serviços pessoais e domésticos), e aqueles

> que só exigem uma formação média (enfermeiras, professoras, empregadas de escritório), ou a trabalharem, por conta própria, no setor informal da economia (p. 85).

Com efeito, diante desse cenário que relega a participação da mulher africana ao espaço da informalidade e à condição de "apoio" às atividades importantes da logística política do país tanto no período da luta contra o colonialismo e libertação do país quanto no período pós-independência, há variadas limitações, como já foi dito, que se exercem, sobremaneira, sobre a capacidade das mulheres de assumirem-se como sujeitos políticos capazes de exercerem uma liderança relacional e cidadã desaprisionada dos moldes coloniais.

Duarte (2006), jurista caboverdiana, defende que Amílcar Cabral, voz dissonante e solitária na defesa de uma perspectiva de gênero, e, em decorrência disso mesmo, líder político militante e engajado nos movimentos de libertação dos povos guineenses e caboverdianos,

> sabia que a luta pelos direitos civis e políticos tinha de estar ligada às lutas pela independência nacional e que nos países onde a mulher participou nos movimentos de libertação nacional, lutando e sacrificando-se ao lado dos homens, conseguiu obter o reconhecimento dos seus direitos legítimos (DUARTE, 2006, p. 169).

Cabo Verde, dados alguns fatores que citaremos a seguir, fazendo eco às palavras de Duarte (2006), desfrutou de um campo fértil para o desenvolvimento do discurso emancipador que contribuiu para a expressão da igualdade de gênero. Vejamos:

> 1. Ausência ou quase ausência de costumes tradicionais considerados atentatórios aos direitos das mulheres, como sejam as mutilações genitais femininas, a poligamia, os casamentos forçados, a herança da viúvas.
> 2. População essencialmente cristã com grande preponderância da religião católica e conseqüente divulgação dos princípios da dignidade e igualdade da pessoa humana.
> 3. Hábitos arraigados de trabalho na luta pela sobrevivência que uma natureza avara e uma administração colonial negligente tinham criado na generalidade da população cabo-verdiana, seja homem ou mulher, obrigando esta a trabalhar fora de casa (DUARTE, 2006, p. 170).

As condições diferenciadoras de Cabo Verde, sobretudo a necessidade de emancipação da mulher, bem como a promoção e divulgação de sua dignificação cidadã efetivada por Cabral, não foram suficientes para consagrar de fato uma realidade pautada no princípio da igualdade entre homens e mulheres. O descompasso entre o legal e o real

permanece responsável pela subordinação feminina, já que as mulheres continuam sacrificando suas carreiras em favor do lar e dos filhos, além de contarmos ainda com práticas de violência doméstica contra a mulher, sobrecarga de trabalho (dupla ou tripla jornada diária de trabalho), desvantagens e discriminações salariais, preconceitos em relação ao potencial materno no caso das mulheres mais jovens e o baixo índice da presença de mulheres em cargos públicos proeminentes. Nesse sentido, pode-se dizer que, "a visão de Cabral sobre a mulher embora extremamente pragmática em termos de convicção do seu valor, do seu papel e da sua dignidade, era, ao mesmo tempo, uma visão poética" (DUARTE, 2006, p. 173).

Essas barreiras (in)visíveis de sujeição e aprisionamento do potencial feminino estigmatizam e capturam sua autonomia dificultando a sua assunção aos cargos decisórios e de poder. Isso fica mais evidente, como se procurou mostrar aqui, quando se considera a situação da mulher em espaços africanos continuamente alterados pela interferência de diferentes poderes.

Na contramão desses passos contidos, demonstrando rompimento do silêncio forçado e premência da força questionadora e pulsante da mulher, Paulina Chiziane, mulher africana, assume as manifestações culturais da ancestralidade para sinalizar, no espaço da literatura, uma mudança no interior desse processo. Daí a visibilidade dada aos intensos conflitos vivenciados por Rami e pelas outras mulheres de Tony. Em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), a consolidação do parlamento poligâmico empreendido por Rami na constituição de uma espécie de microestado democrático, cooperativo, inclusivista, transétnico e multicultural representa esse desamordaçamento do feminino.

Constata-se, como vimos reafirmando, que nesse romance, no diálogo com a mundividência feminina, o corpo africano, especialmente o moçambicano, com seus registros culturais, orais, gestuais e musicais, vai sendo erigido contínua e crescentemente de modo a revelar a construção referenciada de um retrato de mulher, espelho de Sofia e de uma autoconstrução das mulheres, de um modo geral, e da própria autora na tessitura da narrativa, pois, como considera Valentim (2006),

> é de mulher que se quer falar, mas é também a mulher que quer falar e que urge romper a pausa e a inação impostas. Destarte, não há mais som nos tempos pesados, mas há uma música do silêncio, cuja voz faz calar a parte forte e preenche com pausa o tempo masculino. Agora, os sons são femininos, o ritmo dado ao contado é feminino, porque é a mulher que narra e não abre mão de escolher sobre aquilo que vai falar (p. 264).

5.2 Vozes reivindicantes: mudanças dialéticas e inclusivas

Como já foi dito, em seus romances Chiziane faz exsurgir com voz irônica, polêmica e questionadora o universo do feminino, contrastando de maneira sutil ideologias e códigos androcêntricos com ginocêntricos, ou seja, faz movimentar a tessitura narrativa que se constrói no movimento interdialético de vozes e forças de subjetivação masculinas e femininas. A multiplicidade do feminino impõe-se quebrando preconceitos, questionando o cânone de perfil marcadamente androcêntrico, estraçalhando o paradigma patriarcal e recuperando sonhos no rastilho dos discursos de gênero. Ao anunciar esse jogo de vozes convulsionadas, sorrateiramente desconstrói a hegemonia do discurso masculino não para proceder a uma virada preconceituosa, reversa e estereotipada ideologicamente visando o esvaziamento ou banimento do espaço do masculino, mas para construir ainda que metaforicamente a possibilidade da alteridade e o respeito à diferença no jogo complexo de gêneros. Outrossim, não se pode dizer que a história das mulheres, dos homens ou dos gêneros possa ser simplificada na forma de painel episódico, anedótico ou fragmentário. O que se observa na produção literária de Chiziane, como já foi comentado em outro momento, não é a criação de uma versão feminina da história com vistas ao soterramento da dimensão do masculino, mesmo porque seu olhar em perspectiva não permitiria tal reducionismo ingênuo e equivocado, muito menos dominador e antropofágico. Isso comprometeria, por suposto, a reflexão histórica e fragilizaria a ficção, que se apropria transversalmente do histórico, não como prerrogativa da verdade, mas do verossímil. Por outro lado, há que se considerar o interesse e o gosto do leitor pelas artimanhas construídas pelo romance, composto de episódios peculiares que corresponde a um intuito reflexivo, ilustrativo e valorativo do papel da mulher na história e na cultura. Por essa perspectiva elimina-se a possibilidade equivocada de narração de uma versão feminista panfletária, ideológica e estereotipada da história do homem e da mulher, construindo, a partir daí, uma abordagem de gênero discursiva ou hermenêutica capaz de tornar inteligível a variabilidade cultural tanto da voz individual e identidade pessoal, quanto das vozes coletivas.

Representante do espaço privado e interior, a mulher, conforme já salientado em capítulos anteriores, foi excluída culturalmente dos assuntos públicos e, por decorrência, dos econômicos, o que a confinou ao universo doméstico e às atividades associadas à reprodução biológica e social da descendência. Tais atividades, ainda que aparentemente reconhecidas e celebradas, atingem *estatus* meritocrático enquanto permanecem estritamente subordinadas às

atividades de produção que são demarcadoras dos interesses materiais e simbólicos (em nome, é claro, da ordem econômica representada essencialmente, numa sociedade patriarcal, pelos homens).

Contudo, não se pode negar o conjunto de mudanças visíveis em todas as esferas sociais que afetaram a condição feminina em nosso século. É o que se mostra em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004), quando Tony desabafa amargando já a rejeição de suas mulheres que começam a priorizar o trabalho em detrimento dele – "ontem, vendedeiras de esquina, eram submissas e me adoravam. Hoje, empresárias, já não me respeitam" (CHIZIANE, 2004, p. 304). O seu lamento expressa inconformação com os processos de mudanças realizados por suas mulheres, que já não querem mais render-se aos caprichos de um velho polígamo.

Ao revés, não há como desconsiderar o risco da permanência mascarada da subordinação feminina em função do poder das estruturas simbólicas invisíveis que permitem mudanças apenas na ordem deontológica pela restritiva observância do ideal normativo, isto é, acatamento de um dever distante da consciência e da necessidade da realidade factual de cidadania. Esse pode ser o caso, por exemplo, das jovens que, por viverem na penúria econômica ou afetiva, ou mesmo por acreditarem na importância da permanência da tradição poligâmica, foram caçadas pelas esposas de Tony, considerado estorvo, *ferro-velho* que nenhuma delas gostaria de herdar (CHIZIANE, 2004, p. 312). Elas já não precisavam fazer do casamento negócio nem emprego por já estarem emancipadas, mesmo assim sabiam que "as donzelas se submetem, obedecem, humilham-se (...) como desempregados na fila do emprego" (CHIZIANE, 2004, p. 315).

Contudo, há que se ressaltar que as estruturas simbólicas invisíveis podem tornar-se refratárias das operações ontológicas, ou seja, podem comprometer a reflexividade que é transpassada pela subjetividade consciente do processo sociocultural de engendramento do sujeito ôntico, e impedir, como afirmamos anteriormente, o exercício consciente da cidadania. O tio do Tony afirma que "ter um marido é sorte nos dias que correm" e ainda chama seu sobrinho de "pérola no meio do deserto", ou seja, com sua fala compromete uma possível reflexão sobre as estruturas simbólicas do poder patriarcal, de modo que, para as mulheres, submeter-se passa ser escolha inteligente. Nesse caso, "o casamento ganha características de emprego" não restando, daí, alternativa às mulheres, senão "suportar as birras de um marido rabugento, para garantir o salário seguro no final do mês" (CHIZIANE, 2004, p. 158). De posse desse argumento e admitindo que o engendramento do sujeito ôntico, na sua subjetividade, passa pela reflexividade, permitimo-nos afirmar que somente assim as

condições de possibilidade de mudança poderão ser processadas efetivamente, de modo real e decisivo, já que as bases fundacionais da divisão de trabalho e de poderes que caracteriza os diferentes setores públicos e privados, principalmente o mercado de trabalho em que estão situados tanto os homens quanto as mulheres, serão, de fato, questionadas e alteradas em seus fundamentos. A propósito das mulheres de Tony, é possível e conveniente afirmar, na pessoa de Rami, que elas assumem esse posicionamento reflexivo do qual falamos e, num crescendo de consciência, vai tomando forma e corpo uma nova identidade feminina, consciente de si, de seus sonhos, de suas tristezas e alegrias, enfim, de sua subjetividade. É oportuno frisar, diante das afirmações feitas anteriormente a respeito das personagens de Paulina Chiziane, que a autora não anuncia, evidentemente, em seus romances, rupturas radicais, pois parece optar, nos seus arranjos narrativos, por estratégias discursivas que conjugam o novo e o velho de modo deslizante e flexível. A ironia e o motejo caminham paralelamente, mesmo em situações que se parecem absolutamente dramáticas e escatológicas. A delicadeza de sua escrita se choca, não raras vezes, com a densidade e a aspereza das vergastadas de seu tom incisivo e cortante. Tudo isso parece acenar para uma perspectiva mais reflexiva e crítica, do que propriamente para uma proposta de ruptura realizada precocemente sem as condições necessárias e suficientes para que o corte aconteça de modo satisfatório e realmente retrate a realidade de seu país. Mas isso não a impede de denunciar o agrilhoamento que engessa o corpo feminino na carapaça da subserviência e dos padrões instituídos e convencionados pela ordem opressora.

Nesse contexto de busca das condições de libertação consciente de si, do corpo e da condição opressiva que esmaga o ser feminino numa rede de obstáculos e convenções naturalizadas socialmente, tomo as palavras de Inocência Mata[40] e as faço minhas, por isso dou eco às suas linhas e entrelinhas:

> Libertação que passa também pela conciliação entre corpo e alma e que opera uma catarse emocional e ideológica do sujeito, enquanto ser social que vive no espartilho da sua condição biossocial, através do reconhecimento das contradições interiores, e internas, de sujeitos que não têm mais constrangimentos. Por isso, o(s) sujeito(s) de enunciação (...) já não se constrangem em expor a dor da sua condição feminina, uma dor que já não é infrutífera, "uma dor epifânica, a dor da auto-consciência que constrói um sentido individual, numa progressão consciencializadora do eu" (...), uma terrível necessidade de purificação por viver num status de universos proibidos (MATA, 2006, p. 432).

[40] O texto "Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença" continua a reflexão sobre "A vez e a voz da mulher escritora na África de língua portuguesa: trajectória literária de mulheres na África de língua portuguesa" – II Congresso: A vez e a voz da mulher em Portugal e na diáspora – Universidade da Califórnia, Berkeley, 21-25 de abril de 2005. (2006. p. 421-440).

Verifica-se que os sujeitos femininos deparam-se com sua própria condição de subalternidade não para endossá-la; ao contrário, progressivamente, com a construção da ação auto-reflexiva podem abdicar da condição de marionete do marido polígamo e da vida, pois empreendem um processo de desmistificação e libertação das convencionalidades sociais e culturais. Como foi afirmado anteriormente, não se pode desconsiderar as forças atuantes numa sociedade patriarcal regida por forças expressivamente masculinas, mas também não se pode ignorar o empreendimento realizado pelas mulheres, personagens de Paulina Chiziane, em seus romances, que apresentaram, apesar das limitações reconhecidas pela sua "tímida" e "fraca" voz, a possibilidade de renovação cultural e releitura de seu próprio lugar e nação.

É exatamente isso que afirma Duarte (1993) em "Momento XII":

> Como diria o poeta, choro da dor de me saber mulher feita não para amar mas para ser amada. Choro porque sou e amo. E esterilizam-se-me as forças. Uma melancolia sem princípio nem fim possui-me e quedo-me impotente.
> Um súbito regato de águas claras inundara-me. Dei-me sorrindo. Mas as águas avolumaram-se e senti perder-me a minha alma.
> Por isso choro. Por me saber mulher e não poder amar. Contudo amo.
> E na solidão meus soluços se sucedem em canção desesperada.
> Sinto-me escravizada, tiranizada, violentada. E meu ser nascido livre se revolta. Na impotência se mata. Quem depois se acusará?
> Por isso quero desvendar os universos proibidos e purificar-me. Penetrar nos bastidores da minha condição humana e lutar contra os preconceitos e a opressão que castram. Desprezar, com ódio acumulado, os fariseus da minha história e voar, na plenitude do meu ser nascido livre, de encontro às aspirações da alma (DUARTE, 1993, p. 40).

A voz da mulher, incontida, ecoa tonitruante na demarcação das múltiplas figurações do feminino que se manifesta em todo seu esplendor e vivacidade intimista, expressando sua subjetividade consciente e sua invencível condição humana recuperada das margens do anonimato.

Assim, pode-se dizer que as personagens femininas de Paulina Chiziane, apesar dos trilhos demarcadores do viés masculino, deslizam nas fendas do poder instituído e nas lacunas de uma narrativa cheia de intercessões, interjeições, monólogos densos, vivências poéticas e dramáticas, figurações eróticas do corpo com intensidades febris e avassaladoras. Enfim, elas seguem no rastilho do desejo de libertação do peso esmagador da tradição e das convenções e, estrategicamente, constroem uma ação auto-reflexiva e introspectiva "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" (MATA, 2006, p. 438). Desse modo, essas mulheres inscrevem-se na história reescrevendo e redefinindo suas vidas e seus destinos numa multiplicidade de sons e vozes resistentes e reivindicantes de um tempo de

mudanças dialéticas e inclusivas. Nesse momento indicado pelo devir, quem sabe estaremos preparados para ouvir as palavras, a exemplo da Ju, a sofrida esposa *lobolada* de Tony, soando “vigorosas da boca feminina num tropel de cavalos de batalha. Da boca solta um vapor imenso, um furação de fumo e cores. De fel. De coágulos de todas as feridas e navalhas que engoliu desde os momentos do primeiro beijo até o amor de espinhos” a revelar corajosamente a libertação e purificação “da carga interior” e poder “voltar a ser uma mulher” (CHIZIANE, 2004, p. 312).

CONCLUSÃO

- ...?!
- *Era uma vez uma princesa. Nasceu da nobreza, mas tinha o coração de pobreza. Às mulheres sempre se impôs a obrigação de obedecer aos homens. É a natureza. Esta princesa desobedecia ao pai e ao marido e só fazia o que queria. Quando o marido repreendia, ela respondia. Quando lhe espancava, retribuía. Quando cozinhava galinha, comia moelas e comia coxas, servia ao marido o que lhe apetecia. Quando a primeira filha fez um ano, o marido disse: vamos desmamar a menina, e fazer outro filho. Ela disse que não. Queria que a filha mamasse dois anos como os rapazes, para que crescesse forte como ela. Recusava-se servi-lo de joelhos e a aparar-lhe os pentelhos. O marido, cansado da insubmissão, apelou à justiça do rei, pai dela. O rei, magoado, ordenou ao dragão para lhe dar um castigo. Num dia de trovão, o dragão levou-a para o céu e a estampou na lua, para dar um exemplo de castigo ao mundo inteiro. Quando a lua cresce e incha, há uma mulher que se vê no meio da lua, de trouxa à cabeça e bebê nas costas. É Vuyazi, estátua de sal, petrificada no alto dos céus, num inferno de gelo. É por isso que as mulheres do mundo inteiro, uma vez por mês, apodrecem o corpo em chagas e ficam impuras, choram lágrimas de sangue, castigadas pela insubmissão de Vuyazi* (CHIZIANE, 2004, p. 157).

Paulina Chiziane, conforme já foi dito, intitula-se como uma contadora de estórias. E, de posse desse lugar, transmite sua oralidade *autopoiética* através da literatura. Reencontra, reconta, reconstrói e reinventa, numa atitude *griótica*, suas raízes africanas. Sua escrita é polissêmica, povoada por intertextualidades, ambivalências, usos retóricos e poéticos, além de ser marcada por um forte erotismo verbal, que se expressa ora com doçura, ora com muito amargor, demonstrando as dores da realidade sócio-histórica e cultural de sua terra e da mundividência feminina. Escolhe, sem cerimônia, refletir sobre sua sociedade a partir das figurações do feminino e de elementos correlatos e, a partir daí, com gestos de poesia reinventa imagens, mitos, ritos, fazendo-os dialogar com as tradições e as contradições atuais num jogo dinâmico e dialético. Assim, é capaz de conjugar sonho e realidade, esperanças e desesperanças. Desse modo sua atitude é de reflexão e denúncia da autoridade patriarcal em seus excessos: assimetrias da posição das mulheres, desigualdades, discriminações, enfim, a subalternidade ocupada pela mulher silenciada por padrões e hábitos castradores de sua liberdade. Com intencionalidade textual, o sujeito poético busca moldar uma identidade feminina capaz de projetar a mulher num outro devir, mais cidadão e mais consciente de si, embora não renuncie às cores, aos sabores e cheiros da terra. Nesse sentido, a lenda de Vuyazi parece propor em **Niketche: uma história de poligamia** (CHIZIANE, 2004) a reinvenção poética das tradições ancestrais densificadas por todas as contradições, ambigüidades, esperanças e desesperanças de um novo e desafiador tempo.

A lenda de Vuyazi, a princesa insubmissa, é narrada tendo em vista uma multiplicidade de elementos e padrões que se conjugam: presentes e passados, históricos e míticos, por isso, ela apresenta-se como um mosaico multicor a ser decifrado em seus vários contornos, demonstrando, assim, a inventividade da requintada escrita de Paulina Chiziane. Diante dessa mistura realizada na recontagem da lenda, autorizamo-nos, da mesma forma, a transitar livremente pelos trilhos da história e do mito concomitantemente, sem preocuparmo-nos em ressalvar os limites dos mesmos.

Inserida num espaço social eminentemente masculinizado, Vuyazi parecia ignorar as imposições sociais e o tradicional alijamento da práxis social feminina. Desconhecia o fato de que as prerrogativas do homem no processo de engendramento do sistema de representações culturais legitimarem a sujeição e exploração feminina, condenando a mulher à invisibilidade social como procuramos mostrar ao longo desta tese. Nesse sentido, seu papel simbólico reduz-se à condição de reprodutora e repositória dos códigos que definem a cultura. Não obstante isso, Vuyazi, a princesa insubmissa, rejeita as ordens tradicionais de permanecer na passividade e rompe com a falta de direitos ao recusar a subalternidade tradicional que

aprisiona as mulheres e as submete às imposições dos costumes patriarcais. Tal como a mulher de Lot, que por sua insubmissão a Deus e ao marido, em retirada de Sodoma ante o aviso de uma iminente destruição, olha para trás e é transformada numa estátua de sal como punição pela sua prática subversiva, Vuyazi também é silenciada exemplarmente de modo que a obediência feminina prevaleça no reinado falocêntrico. Ambas, Vuyazi e a mulher de Lot, são petrificadas e aprisionadas nas cadeias punitivas que abjetam a insubordinação feminina. Ao desafiar a ordem instituída, apesar de seus arreios, tanto Vuyazi quanto a Mulher de Lot (que é definida na relação com o marido, por isso a subtração do nome – uma vez que seu plano é secundário e estigmatizado) expõem as vísceras da violência intrínseca das relações de poder denunciando, com isso, o que foi negado e silenciado histórica e culturalmente. À primeira vista, o amordaçamento dessas mulheres tem característica peremptória e exemplar, anulando qualquer contrapartida. Entretanto o que se percebe é um eco desestabilizador e desafiador do silêncio tradicionalmente imposto, abrindo uma fenda jamais amalgamada pela estrutura fálica, pois uma vez cindida terá que conviver com a resistência e os deslocamentos provocados pela reação das mulheres que tentam permanentemente redefinir a si próprias e criar novos sistemas de significação de gênero.

As "mulheres" de Tony, por sua vez, inspiradas na coragem de Vuyazi, demonstram que é possível fraturar a suposta naturalidade e essencialidade das relações de poder ao quebrar o elo mantenedor da estrutura simbólica do poder fálico que engessa submissamente a mulher e a sujeita à obediência dos mecanismos ideológicos projetados pelo androcentrismo. Inspiradas nesse exemplo de ousadia da princesa que fora severamente punida na tentativa obstinada de confirmação do silenciamento feminino – já que fora literalmente banida do convívio social e jaz "para sempre" em exílio na lua – as mulheres aprendem a lição com Vuyazi. E, ao invés de confrontar com o poder instituído, pirracenta e intempestivamente, como apregoa a cultura quando define o comportamento excessivamente emocional e descontrolado do padrão feminino, as "mulheres" de Tony ardilosamente servem-se dele para conquistar seus direitos, municiando-se paulatinamente da consciência de si e da situação vigente para finalmente anunciarem suas decisões cidadãs e inalienáveis. Nessa altura já não necessitam confrontar com o outro para provar ou pedir reconhecimento de suas conquistas, elas mesmas reconhecem-se "plenas" de direitos, por isso tomam posse deles e decretam-se livres. Permitimo-nos dizer, seguindo os rastros da proposta chiziana, que se beneficia frequentemente do mágico, do paradoxal e do bizarro, que Vuyazi, a princesa insubmissa, de seu posto instituído pela lenda, assiste a esse espetáculo inédito na história falocêntrica e, em seu trono majestoso, aplaude e compartilha com suas compatriotas. E, ao cantar

apologeticamente a magia feminina, Rami diz, inclusive, que é possível retirar Vuyazi de sua "estática posição", para que juntas, as mulheres possam dançar "com ela na lua imensa". Então, diz a personagem, "gravitaremos no céu" e, enfim, descobriremos que,

> cada estrela é uma mulher semeada no alto. A terra é de barro e tem a forma de mulher. A lua é nossa, colonizamo-la, foi-nos conquistada por Vuyazi, pioneira, heroína, princesa e rainha, primeira mulher do mundo que lutou pela felicidade e pela justiça. O mundo é nosso, em cada coração de mulher cabe todo o universo. Retiramos a sua alma do inferno do céu para o paraíso da terra à volta da fogueira, e com ela serpenteamos nas ruas da cidade. Juntas celebramos o porvir e juramos: a partir de hoje, caminharemos na marcha de todas as mulheres desprotegidas pela sorte, multiplicaremos a força dos nossos braços e seremos heroínas tombando na batalha do pão de cada dia. A cantar e a dançar, construiremos escolas com alicerces de pedra, onde aprenderemos a escrever e a ler as linhas do nosso destino (CHIZIANE, 2004, p. 293).

Nessa grande celebração, percebe-se o resgate e a assimilação da força de Vuyazi que pode ser canalizada para a construção da práxis histórica fora dos essencialismos hierárquicos da estrutura opressora de poder feminino. Esse conjunto de forças pode descomprometer-se, dessa vez, da violência simbólica das práticas e discursos patriarcais e realizar *autopoieticamente* uma inserção dialética da perspectiva de gênero em que o feminino possa revelar-se não mais como recipiente passivo de idéias e normas, mas com cidadania ativa, múltipla e dinâmica.

Assim, as "mulheres" de Tony, especialmente Rami, vaidosamente, entoam um hino de louvor e agradecimento àquela que inspirou e encorajou a sintonia feminina, orquestrando melodiosamente o ritmo e a dança da vida, à semelhança das cantigas de *mandjuandadi*,[41] cantadas por mulheres e consideradas por Semedo (2006), por essa peculiaridade, como "ecos da terra" (p. 103) já que falam do cotidiano dessas mulheres através de ditos, provérbios, parábolas, preces e até mesmo de suas pragas entoadas por vários tons: confidencial, intimista, lamentoso, exclamativo, dramático, vocativo, com valor, muitas vezes, crítico e contestatório dado seu forte conteúdo metafórico, irônico e escarnecedor. Nesse sentido, pode-se dizer, consoante Odete Semedo, que:

[41] De acordo com Semedo (2006) as "cantigas de *ditu* ou de *mandjuandadi*, diz-se de pequenos textos cantados em certas colectividades por ocasião de celebrações especiais, tais como festas de noivado, de casamento, cerimônias de choro e muitas outras. A maioria delas é cantada por mulheres e inventada na ocasião. É de ditu porque se trata em regra de respostas a uma situação: necessidade, por exemplo, de acabar com uma contradição ou desavença entre duas ou mais pessoas (as assim chamadas cantigas de harmonia), resposta a recriminação ou ofensa que nos é dirigida directa ou indirectamente (ditu pa ditu - dito por dito), intrigas domésticas, ou, ainda, críticas a uma situação que nos desestabilizou a nível conjugal ou laboral (bota ditu, lançar indirectas)" (p. 104).

> a voz individual permite que o outro que está na margem seja escutado e que, através de seu texto, conte a sua própria história, facilite a propagação de eco da terra. Essas cantigas, elaboradas como uma enunciação coletiva, ainda que encaminhadas por uma individualidade, mostram-se prenhes de intenção política e social e propiciam a emergência das vozes, muitas vezes silenciadas, de um determinado fragmento comunitário (SEMEDO, 2006, p. 109).

Desse modo, o hino entoado pela voz feminina africana conjuga o sentimento e o valor negado à mulher e, na relação com a terra, ela anuncia e enuncia o contexto social subjacente de modo jocoso e lírico, desconsiderando e subvertendo as margens instituídas e reguladoras de seu limite de inserção sociocultural.

Assim, *Eros* não precisa mais submeter-se à tirania de *Logos* e aos ordenamentos patriarcais do logocentrismo, conforme discutido no primeiro capítulo e no decorrer desta tese quando nos valemos de uma "narrativa" reflexiva que pontuou, ao longo dos vários momentos históricos, as representações do masculino e do feminino. *Sofia* pode finalmente manifestar-se em toda sua engenhosidade criativa, emotiva e "louca" aos olhos tiranos da razão puramente lógica, desprovida de sua dimensão corpórea. Nessa instância criativa e utópica ela poderá declarar-se definitivamente desaprisionada das perspectivas discriminatórias das abordagens grega (heráldica e logo-falocêntrica), medieval (compassiva e submissa), moderna (alienada e reificada) e contemporânea (performática e curto-prazista). E, enfim, proclamar-se desestereotipada da carapaça enganosa de uma razão que se declarou monolítica e soberana, de um corpo dócil e regulado e do amor ideal romântico, cortês e edênico, como apregoou a tradição falocêntrica em resposta à emergência e configuração do ideal patriarcal e burguês de família. Enfim, ela poderá livrar-se do espartilho social e ser SABEDORIA e AMOR e não apenas RAZÃO e LÓGICA férrea ao ritmo e ao som incansável do *NIKETCHE*, pois com ele "ensinaremos aos homens as belezas das coisas proibidas: o prazer do choro, o paladar das asas e patas de galinha, a beleza da paternidade, a magia do ritmo do pilão a moer o grão" (CHIZIANE, 2004, p. 294). E, nesse sentido, todas as mulheres, numa convocação aberta, dinâmica e dialética, à semelhança do final em aberto do último capítulo de **Niketche: uma história de poligamia** (2004), conclamam a participação e interação dos leitores com objetivo de compartilhar da reflexão acerca dos muitos desdobramentos que a abordagem de gênero ainda pode suscitar na compreensão da emancipação antropológica do homem e, especialmente, da mulher. Nesse sentido, a ultrapassagem de padrões instituídos do papel do masculino e do feminino abre-se a novos diálogos e à criação de espaços alternativos de convivência capazes de possibilitar a transgressão e transposição dos limites impostos, para anunciar *poiética* e esperançosamente a todas as mulheres e a quem quiser ouvir que oxalá

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, como soldados fardados de suor e lama, na machamba, na mina, na fábrica, na construção, e levaremos um beijo de mel à boca de cada criança. Seremos mais ricas de pão e de paixão. Olharemos para os homens com amor verdadeiro e não para as cifras das notas de banco que pendem nos bolsos das calças. Ao lado dos nossos namorados, maridos e amantes, dançaremos de vitória em vitória no niketche da vida. Com as nossas impurezas menstruais, adubaremos o solo, onde germinará o arco-íris de perfume e flor (CHIZIANE, 2004, p. 294).

FIGURA 03 – Dança - Cia. Baobá de Arte Africana e Afro-brasileira (Direção Junia Bertolino)
Fonte: Fotografia de Netum Lima, 2007. Contato: http://www.myspace.com/ciabaoba

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1983. p. 601-602, 604-646.

ADÃO, Deolinda M. Novos espaços do feminino: uma leitura de Ventos do apocalipse de Paulina Chiziane. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 199-207.

AFONSO, Ana Elisa de Santana. **Eu, mulher em Moçambique**. Maputo: UNESCO: CNUM: AEMO, 1994.

ANDRADE, Mário Pinto de (Org.). **Antologia temática de poesia africana I** – na noite grávida de punhais. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

APPIAH, Kwane Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASSMANN, Hugo. **Paradigmas educacionais e corporeidade**. 3. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1995.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARBO, Daniel. **O triunfo do falo**: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas clássica. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BESSE, Maria Graciete. **Percursos no feminino**. Lisboa: Ulmeiro, 2001.

BEZERRA, Kátia da Costa. **Vozes em dissonância**: mulheres, memória e nação. Florianópolis: Mulheres, 2007.

BHABHA, Homi K. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 198-238.

BORGES, Manuela. Educação e gênero: assimetrias e discriminação na escolarização feminina em Bissau. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 73-88.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega I**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRASÃO, Inês Paulo. **Dons e disciplinas do corpo feminino**: os discursos sobre o corpo na história do Estado Novo. Lisboa: Gráfica 2000 – Cruz Quebrada, 1999.

CAMARGO, Fábio Figueiredo. Monta-se uma mulher. **Cardernos Cespuc de Pesquisa PUC-Minas**, Belo Horizonte, n.16, p.164-172, set. 2007.

CARDOSO, Boaventura. Nostempo de miúdo. In: CARDOSO, Boaventura. **Dizanga Dia Muenhu**. 4. ed. Luanda: União dos Escritores Angolanos: Prosa, 1988. p. 46-50.

CARDOSO, Boaventura. O sol nasceu no poente. In: CARDOSO, Boaventura. **A morte do velho kipacaça**. Luanda: União dos Escritores Angolanos: Prosa, 1987. p. 18-25.

CARVALHO, Tida. A recusa do português em Mia Couto. **SIBILA** – Revista de Poesia e Cultura, ano 1, n. 1, p. 74-79, 2001.

CASSAMO, Suleiman. Ngilina, Tu vai morrer. In: CASSAMO, Suleiman. **O regresso do morto**: contos. Lisboa: Caminho, 1997. p. 13-18.

CASTELLO BRANCO, Lúcia. João Vêncio: suas femininas alíneas amoráveis. In: ENCONTRO DE PROFESSORES DE LITERATURA AFRICANA DE LÍNGUA PORTUGUESA, 1, Niterói. **Anais...** Niterói: Imprensa Universitária da UFF, 1995. p. 301-310.

CASTELLO BRANCO, Lúcia; BRANDÃO, Ruth Silviano. **Literaterras**: as bordas do corpo literário. São Paulo: ANNABLUME, 1985.

CASTELLO BRANCO, Lúcia. **O que é escrita feminina**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CHIZIANE, Paulina. **Balada de amor ao vento**. Lisboa: Caminho, 1990.

CHIZIANE, Paulina. Entrevista a Revista Leituras. **Jornal Público**, Leituras, Lisboa, p. 4-5, 1999a.

CHIZIANE, Paulina. Escrevo estas coisas e fico arrepiada. **Expresso**, Lisboa, 4 dez. 1999b. Entrevista concedida a José Moreira.

CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. In: AFONSO, Ana Elisa de Santana (Coord.). **Eu, mulher em Moçambique**. Maputo: Comissão Nacional de Moçambique para a UNESCO: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1994.

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

CHIZIANE, Paulina. Nunca houve arma mais fulminante que a mulher. **Público** – Suplementos Leituras, p. 1-5, 13 nov. 1999c. Entrevista concedida a Kathleen Gomes.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Lisboa: Caminho, 2008.

CHIZIANE, Paulina. **O sétimo juramento**. Lisboa: Caminho, 1999d.

CHIZIANE, Paulina. Paulina Chiziane a escrita no feminino. **Revista Moçambique,** Seção Literatura – Câmara de Comércio Portugal Moçambique, n. 23, dez 1999e. Entrevista concedida a Manuela Sousa Guerreiro. Disponível em: <http:/www.ccpm.pt/paulina.htm>. Acesso em: 12 jan. 2004.

CHIZIANE, Paulina. **Ventos do apocalipse**. Lisboa: Caminho, 2000.

CIPIRE, Felizardo. **Educação tradicional em Moçambique**. Maputo: EMEDIL, 1992.

CORÍNTIOS I. In: A BÍBLIA SAGRADA: trad. Centro Bíblico Católico. 49ª.ed. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1985.

COSTA, Márcio. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

COUTO, Mia. Afinal Carlota Joaquina não chegou de voar? In: COUTO, Mia. **Vozes anoitecidas**. Lisboa: Caminho, 1987. p. 83-95.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CUNHA, José Auri. **Filosofia**: iniciação à investigação filosófica. São Paulo: Atual, 1992. p. 50-75, 209-238.

DEIFELT, Wanda. O corpo e o cosmo. In: TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali de; EGGERT, Edla (Org.). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 255-270.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Aurélio G. Neto; Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. l, p. 11-37.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O que é uma literatura menor? In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka, por uma literatura menor.** Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 24-42.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente** – 1300/1800. Trad. Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIDIER, Béatrice. **L'ecriture** – Feme. Paris: PUF, 1981.

DUARTE, Vera. Momento XII. In: DUARTE, Vera. **Amanhã amadrugada**. Lisboa: Vega, 1993.

DUARTE, Vera. Cabral, gênero e desenvolvimento. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 169-175.

DUARTE, Constância Lima; DUARTE, Eduardo de Assis; BEZERRA, Kátia da Costa (Org.). **Gênero e representação na literatura brasileira**. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras: Estudos Literários/UFMG, 2002. (Mulher & Literatura; II).

DUARTE, Constância Lima; SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). **Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África**. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras: Estudos Literários/UFMG, 2002. (Mulher & Literatura; III).

DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; FREITAS, Verlaine; KANGUSSU, Imaculada (Org). **Kátharsis**: reflexões de um conceito estético. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. p. 182-204; 321-328.

DUTRA, Robson. Niketche e os vários passos de uma dança. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 309-315.

EFÉSIOS. In: A BÍBLIA SAGRADA: trad. Centro Bíblico Católico. 49ª.ed. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1985.

ENGEL, M. G. **Meretrizes e doutores**: o saber médico e a prostituição na cidade do Rio de Janeiro, 1895 a 1890. Dissertação (Mestrado) – Niterói, 1985.

ESTÉR, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e história do arquétipo da mulher selvagem. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Campos de guerra com mulher ao fundo no romance Ventos do apocalipse. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 302-313, 2. sem. 2003.

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

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa**: percursos da memória e outros trânsitos. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. O corpo feminino da nação. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 225-236, 2000.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. **Cardernos Cespuc de Pesquisa PUC-Minas**, Belo Horizonte, n.16, p.13-69, set. 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. A vontade de saber (I). Trad. Maria Thereza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. O cuidado de si (III). Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade.** O uso dos prazeres (II). Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCO, Jean. **Marcar diferenças, cruzar fronteiras**. Trad. Alai Garcia Diniz. Florianópolis: Mulheres; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2005.

GHILARDI-LUCENA, Maria Inês (Org.). **Representações do feminino**. Campinas: Átomo, 2003. (Coleção Mulher & Vida).

GOMES, Simone Caputo. Óleo sobre tela: mulher com paisagem ao fundo (a prosa literária de autoria feminina em Cabo Verde). In: **A MULHER na literatura**. Boletim do GT. Maceió: EDUFAL/ANPOLL, 2000. p. 128-136.

GONÇALVES, Regina Célia Vaz Ribeiro. Vozes do silêncio africano: uma busca de identidade. **Cadernos Cespuc de Pesquisa PUC-Minas**, Belo Horizonte, n.16, p.127-140, set. 2007.

GROSSI, Mirian Pilar; PEDRO, Joana Maria (Org). **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Mulheres, 1998.

GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. Trad. Hugo di Primio Paz. São Paulo: Convívio, 1980.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial: pensando no limite. In: HALL, Stuart. **Da diáspora**: **identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 101-128.

HAMILTON, Russel G. Niketche: a dança de amor, erotismo e vida: uma recriação novelística de tradições e linguagem por Paulina Chiziane. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 317-330.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). **Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982. (História geral de África, v. 1).

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Palavra africana. **Correio da UNESCO**, ano 21, n. 11, p. 16-26, nov. 1993.

HELD, David; MCGREW, Anthony. **Prós e contras da globalização**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

IGLÉSIAS, Olga. Na entrada do novo milênio em África, que perspectivas para a mulher moçambicana? In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 135-154.

JOHNSON, Richard et al. **O que é, afinal, estudos culturais?** 3. ed. Org. e trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

KAUFMANT, Anee-Marie. África: as palavras que curam. **Correio da UNESCO**, ano 21, n. 4, p. 30-33, maio 1993.

KIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata ou a epopéia mandinga**. Trad. Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 16. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LARANJEIRA, Pires. As literaturas africanas de língua portuguesa – identidade e autonomia. **Scripta**, Belo Horizonte, v.3, n.6, p.237-244, 1. sem. 2000.

LARANJEIRA, Pires. O feminino da escrita: espinhoso marfim. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 527-534.

LARANJEIRA, Pires. Paulina Chiziane – O polígono polígamo. **Jornal de Letras, Artes e Idéias**, n. 839, p. 21, 27 nov. 2002.

LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias** – Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2003.

LEITE, Ana Mafalda. Lee-Li Yang, um heterônimo feminino de Virgílio de Lemos. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 381-390.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**, USP, São Paulo, v. 18-19, n. 1, p. 103-118, 1995/1996.

LIMA, Maria Eugênia. Nasci mulher, nasci na dor. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 253-266, 2. sem. 2004.

LOPES, José de Souza Miguel. Cultura acústica e cultura letrada: o sinuoso percurso da literatura em Moçambique. In: LEÃO, Ângela Vaz. **Contatos e ressonâncias; Literaturas Africanas de Língua Portuguesa**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2003. p. 265-310.

LÓPEZ IBOR, José Juan. **El cuerpo y la corporeidad**. Madrid: Paz Montalvo, 1974.

MACEDO, José Rivair**. A mulher na Idade Média**. 5ª.ed. São Paulo: Contexto, 1999.

MACEDO, Tânia. Estas mulheres cheias de prosa: a narrativa feminina na África de língua oficial portuguesa. In: LEÃO, Ângela Vaz. **Contatos e ressonâncias; literaturas africanas de língua portuguesa**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2003. p. 154-168.

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **O sexo dos textos**. Lisboa: Caminho, 1995.

MARCOS. In: A BÍBLIA SAGRADA: trad. Centro Bíblico Católico. 49ª.ed. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1985.

MARTINHO, Ana Maria Mão-de-ferro. **Contos de África escritos por mulheres**. Évora: Pendor, 1994. (Coleção Ao Sul; 2).

MATA, Inocência. A condição pós-colonial das identidades africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares comuns. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias**: Literaturas de Língua Portuguesa. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2003. p. 43-72.

MATA, Inocência. Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 421-440.

MATA, Inocência. O sétimo juramento, de Paulina Chiziane – uma alegoria sobre o preço do poder. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 187-191, 1. sem. 2001.

MATA, Inocência. Paulina Chiziane: uma colectora de memória imaginadas. **Metamorfoses: Revista da Cátedra**, Lisboa, p. 135-142, 2000.

MATEUS. In: A BÍBLIA SAGRADA: trad. Centro Bíblico Católico. 49ª.ed. São Paulo: Editora Ave Maria Ltda, 1985.

MATTOS, Patrícia. A mulher moderna numa sociedade desigual. In: SOUZA, Jessé (Org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p. 153-196.

MENDONÇA, Fátima. A literatura moçambicana em questão. **Discursos: Estudos de Língua e Cultura Portuguesa**, n. 9, p. 37-51, fev. 1995.

MENESES, Adélia Bezerra de. **Figuras do feminino na canção de Chico Buarque**. Cotia: Ateliê; São Paulo: Boitempo, 2000.

MENESES, Paulo. Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 27, n. 88, p. 245-254, 2000.

MILLER, M. S. **Feridas invisíveis**: abuso não-físico contra mulheres. São Paulo, Summus, 1999.

MOREIRA, Terezinha Taborda. A palavra em exílio. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 365-377.

MOREIRA, Terezinha Taborda. Escrita e performance na literatura moçambicana. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p. 250-257, 1.sem. 2001.

MOREIRA, Terezinha Taborda. O trânsito da memória. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 356-367, 2. sem. 2003.

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

MURARO, R. M. **A mulher no Terceiro Milênio**: uma história da mulher através dos tempos e uma perspectiva para o futuro. 8. ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2002.

NIANE, Djibril Tansir. A palavra do griot Mamadu Kuyatê. In: NIANE, Djibril Tansir. **Sundjata ou a epopéia mandinga**. Trad. Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo** – como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Max Limonad, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

OLIVEIRA, Rosiska D. de. **Elogio da diferença**: o feminino emergente. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

OLIVEIRA, Vicente Geraldo Amâncio Diniz. Cultura material, oralidade e simbologia – Existe uma filosofia em África? **Scripta**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 368-373, 2. sem. 2003.

PADILHA, Laura Cavalcante. Alteridade e significação. **Scripita**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 260-268, 2. sem. 1999.

PADILHA, Laura Cavalcante. Bordejando a margem. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 8, n.15, p. 253-266, 2004.

PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006.

PEREIRA, Antônio. **A analítica do poder em Michel Foucault**: a arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica. Belo Horizonte: Autêntica: FUMEC, 2003.

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Círculo do Livro:Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

PONTY, Maurice Merleau. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papirus, 1990.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RAINHO, Patrícia. A escrita no feminino e a escrita feminista em Balada de amor ao vento e Niketche: uma história de poligamia. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 519-525.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990. 3 v. (Coleção Filosofia).

REMÉDIOS, Maria Luíza Ritzel. O eu possível na dança do amor: Niketche: uma história de poligamia. **Veredas**, Porto Alegre, ano 5, n. 7, p. 209-218, 2006.

ROJAS, Enrique. **O homem moderno**: a luta contra o vazio. Trad. Wladir Dupont. São Paulo: Mandarim, 1996.

ROQUE, Fátima Moura et al. **O desenvolvimento do continente africano na era da mundialização**. Coimbra: Almedina, 2005.

RUIZ DE ASÚA ALTUNA, Raúl. **Cultura tradicional banto**. Lisboa: Secretariado Arquidiocesano de Portugal, 1983.

RUIZ, Castor. Os desencontros e paradoxos de logos e sofia: um conflito anthropo-lógico ou gineo-simbólico? In: TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali de; EGGERT, Edla (Org.). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 145-171.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Equidade e paridade para obter igualdade. **Revista – O Social em Questão,** ano 1, n. 1, jan./jun. 1997.

SECCO, Carmen Tindó Ribeiro. **A magia das letras africanas**. Rio de Janeiro: Barroso, 2003.

SECCO, Carmen Tindó Ribeiro. Mãos femininas e gestos de poesia. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 391-403.

SEMEDO, Odete da Costa. Ecos da Terra. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 103-133.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

SOJA, W. Edward. **Geografias pós-modernas**: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Trad. Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUSA, Noémia de. Negra. In: SOUSA, Noémia de. **Sangue negro**. Maputo: AEMO, 1988.

SOUZA, Ricardo Timm de. Identidade e diferença: da mera identificação ao diferencial de gênero. In: TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali de; EGGERT, Edla (Org.). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 237-242.

SPINSANTI, S. **Il corpo nella cultura contemporânea**. Queriniana: Brescia, 1983.

SUSIN, Luiz Carlos et al. (Org). **Éticas em diálogo**: Lévinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2003.

TAVARES, Paula. A abóbora menina. In: TAVARES, Paula. **Ritos de passagem**: poemas. Lisboa: Caminho, 2007.

TAVARES, Paula. Cerimônia de passagem. In: TAVARES, Paula. **Ritos de passagem**: poemas. Luanda: Cadernos Lavra & Oficina: União dos Escritores Angolanos, 1985.

TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali de; EGGERT, Edla (Org.). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

VALENTIM, Jorge. Do conto ao canto: as mornas cabo-verdianas na voz feminina de Dina Salústio. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 253-268.

VALENTIM, Jorge. Paulina Chiziane: uma contadora de histórias no ritmo da (contra)dança. **Revista do Núcleo Estudos de Literatura Portuguesa e Africanas da UFF**, v. 1, n.1, ago. 2008.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia filosófica I e II**. São Paulo: Loyola, 1993.

VICTORINO, Shirlei Campos. A geografia da guerra em Ventos do apocalipse de Paulina Chiziane. In: PADILHA, Laura Cavalcante; MATA, Inocência (Org). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri: Centro de Estudos Africanos – FLUL, 2006. p. 351-364.

VIEIRA, José Luandino. **João Vêncio**: os seus amores. 2. ed. Lisboa: Ed. 70, 1987.

WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**. Petrópolis: Vozes, 1999.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo