

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Letras

Francisca Patrícia Pompeu Brasil

QUE LOUCURA É ESSA?

Violência e Gênero nos romances *A Louca de Serrano*, de Dina Salústio, e *Niketche*: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane

Belo Horizonte
2025

Francisca Patrícia Pompeu Brasil

QUE LOUCURA É ESSA?

Violência e Gênero nos romances *A Louca de Serrano*, de Dina Salústio, e *Niketche*: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane

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

Linha de pesquisa: Trânsitos Literários: produção, tradução, recepção.

Área de concentração: Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientadora: Profa. Dra. Terezinha Taborda Moreira

Coorientadora: Profa. Dra. Ana Mafalda de Morais Leite

Belo Horizonte
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B823q Brasil, Francisca Patrícia Pompeu
Que loucura é essa? Violência e gênero nos romances A louca de Serrano, de Dina Salústio, e Niketche: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane / Francisca Patrícia Pompeu Brasil. Belo Horizonte, 2025.
215 f.

Orientadora: Terezinha Taborda Moreira

Coorientadora: Ana Mafalda de Moraes Leite

Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Letras

1. Salústio, Dina - A Louca de Serrano - Crítica e interpretação. 2. Chiziane, Paulina - 1955- - Niketche: uma história de poligamia - Crítica e interpretação. 3. Literatura africana. 4. Mulheres na literatura - África. 5. Loucura. 6. Violência contra as mulheres. 7. Relações de gênero. 8. Patriarcado. I. Moreira, Terezinha Taborda. II. Leite, Ana Mafalda de Moraes. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. IV. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 869.0(6).09

Francisca Patrícia Pompeu Brasil

QUE LOUCURA É ESSA?

Violência e Gênero nos romances *A Louca de Serrano*, de Dina Salústio, e *Niketché*: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane

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

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Terezinha Taborda Moreira - PUC-Minas (Orientadora)

Profª. Dra. Ana Mafalda de Moraes Leite – ULisboa (Coorientadora do PDSE)

Profª. Dra. Algemira de Macêdo Mendes - UESPI / UEMA (Avaliadora)

Prof. Dr. Sávio Roberto Fonseca de Freitas – UFPB (Avaliador)

Profª. Dra. Sara Jona Laisse – UCM (Avaliadora)

Profª. Dra. Norma Sueli Rosa Lima – UERJ – (Avaliadora)

Belo Horizonte, 30 de junho de 2025

AGRADECIMENTOS

À professora Terezinha Taborda Moreira pelas orientações, dedicação e confiança.

À professora Ana Mafalda de Moraes Leite pelas orientações e acolhimento.

Aos (às) professores (as) Algemira de Macêdo Mendes, Sávio Roberto Fonseca de Freitas, Sara Laisse Jona, Norma Sueli Rosa Lima e Luciana Genevan Ferreira por aceitarem participar da banca e auxiliarem na construção de minha pesquisa.

À Secretaria da Educação do Estado do Ceará (SEDUC) e à Secretaria Municipal de Educação de Fortaleza (SME) por possibilitarem dedicação integral aos meus estudos de doutoramento.

Aos professores e colegas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Universidade de Lisboa (ULisboa) pelos conhecimentos compartilhados.

Aos meus familiares, amigas e amigos pelo apoio durante as pesquisas e produção da tese.

Agradecimento ao financiamento da pesquisa:

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação da Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

RESUMO

A presente pesquisa faz uma análise acerca da encenação da loucura feminina em dois romances representativos da literatura africana lusófona: *A Louca de Serrano*, da escritora cabo-verdiana Dina Salústio (1998), e *Niketché*, uma história de poligamia, da autora moçambicana Paulina Chiziane (2021). Com o intuito de corroborar a ideia de que o adoecimento mental das personagens desses romances está estreitamente relacionado a atos de violência física e simbólica, as imagens de controle, construídas a partir dos mitos de feminilidade ocidentais, foram analisadas como uma importante ferramenta de opressão e de silenciamento. Em nossas análises, a imposição de rótulos de loucas e histéricas às mulheres de comportamentos desviantes foi apresentada como uma estratégia, adotada pelos discursos hegemônicos e pelas tradições patriarcais, para invalidar as vozes dessas mulheres e cercar suas ações. Em nossas abordagens acerca da loucura feminina, foi adotada uma segunda perspectiva, na qual consideramos os ataques histéricos e a negação das regras de conduta como uma forma de essas mulheres encontrarem um lugar de fala e um meio de se emanciparem do jugo masculino. O trabalho se justifica pela necessidade de ressaltar as diferenças entre as especificidades identitárias das mulheres africanas e as construções do feminino impostas pela lógica eurocêntrica e pelas tradições autóctones, as quais buscam assegurar a dominação masculina. Com o intuito de alcançarmos um melhor entendimento de como se deu a imposição dos modelos ocidentais do feminino às mulheres de países africanos lusófonos, foram abordados conceitos presentes em textos históricos, religiosos, filosóficos, sociológicos e literários. Entre as obras consultadas, citamos: *O sonho, o transe, a loucura*, de Roger Bastide (2016); *A dominação masculina*, de Pierre Bourdieu (2005); *História da loucura*, de Michel Foucault (2009); *Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos*, de Clenora Hudson-Weems; *Irmã Outsider*, de Audre Lorde (2021); *A Invenção das mulheres*, de Oyèronké Oyěwùmí (2021); *Dororidade*, de Vilma Piedade (2017); e *Violência*, de Slavoj Žizek (2014).

Palavras-chave: Loucura. Violência. Gênero. Vozes Femininas Africanas.

RÉSUMÉ

Cette recherche analyse la mise en scène de la folie féminine dans deux romans représentatifs de la littérature africaine lusophone : *A Louca de Serrano*, de l'écrivaine capverdienne Dina Salústio (1998), et *Niketché*, une histoire de polygamie, de l'auteure mozambicaine Paulina Chiziane (2021). Pour corroborer l'idée selon laquelle la maladie mentale des personnages de ces romans est étroitement liée à des actes de violence physique et symbolique, les images de contrôle, construites à partir des mythes occidentaux de la féminité, ont été analysées comme un outil important d'oppression et de réduction au silence. Dans nos analyses, l'attribut de la folie aux femmes aux comportements déviants a été présentée comme une stratégie, adoptée par les discours hégémoniques et les traditions patriarcales, pour invalider la voix de ces femmes et restreindre leurs actions. Dans nos approches de la folie féminine, nous adoptons une seconde perspective, dans laquelle nous envisageons les crises hystériques et le déni des règles de conduite comme une manière pour ces femmes de trouver une place de parole et de s'émanciper de la domination masculine. Le travail se justifie par la nécessité de mettre en lumière les différences entre les identités spécifiques des femmes africaines et les constructions du féminin imposées par les logiques eurocentriques et les traditions locales, qui cherchent à garantir la domination masculine. Pour mieux comprendre comment les modèles féminins occidentaux ont été imposés aux femmes des pays africains lusophones, des concepts présents dans les textes historiques, religieux, philosophiques, sociologiques et littéraires ont été abordés. Parmi les ouvrages consultés, nous citons : *Le Rêve, la Transe, la Folie*, de Roger Bastide (2016) ; *La Domination masculine*, de Pierre Bourdieu (2005) ; *Histoire de la folie*, de Michel Foucault (2009) ; *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*, de Clenora Hudson-Weems ; *Sister Outsider*, d'Audre Lorde (2021) ; *L'Invention des femmes*, d'Oyèronké Oyèwùmí (2021) ; *Dororidade*, de Vilma Piedade (2017) ; et *Violence*, de Slavoj Žižek (2014).

Mots-clés : Folie. Violence. Genre. Voix Féminines Africaines.

Porque há animais que se deixam exterminar? Porque não ficam loucos e gritam e resistem e matam e defendem o seu espaço, impedindo que os destruam? (Salústio, 1998, p. 87).

O mundo irá compreender-me ou condenar-me? Quem venceu esta guerra? Quem perdeu? Talvez tenhamos ganhado todos. Talvez ambos tenhamos perdido. Que futuro abri eu hoje com estas minhas loucuras? Nem eu sei, doida eu sou, doida me chamam. (Chiziane, 2021, p. 97).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. LOUCURA, SILENCIAMENTOS E TRANSGRESSÕES	18
1.1. A loucura em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	18
1.2. Força vital, possessão e falas compartilhadas: considerações acerca da percepção africana da loucura.....	30
1.3. Loucura e silenciamento em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	42
1.4. Mulheres “desajustadas” aos modelos de feminilidade	58
2. VIOLÊNCIAS, SUJEIÇÕES E RESISTÊNCIAS	77
2.1. Discurso colonial e violência epistêmica	77
2.2. Violência simbólica na construção do conceito de mulher africana.....	92
2.3. Masculinidades tradicionais e violência simbólica em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	108
2.4. Tradição e violência física em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	122
3. GÊNERO, INTERSECCIONALIDADES E O PODER DA AUTODEFINIÇÃO	138
3.1. Notas sobre patriarcado, poligamia e reificação da capacidade reprodutora feminina em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	138
3.2. Notas sobre “matripotência” e empreendedorismo feminino em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia e <i>A Louca de Serrano</i>	152
3.3. A criação de símbolos do feminino como estratégia de combate à violência simbólica	168
3.4. “Dororidades” que adoecem, sororidades que curam	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS	201
BIBLIOGRAFIA	208

INTRODUÇÃO

A loucura feminina, como consequência da imposição de padrões comportamentais, é tematizada em diversas obras africanas. No romance *Niketche: uma história de poligamia* (2021), da escritora moçambicana Paulina Chiziane, a protagonista Rami levanta questionamentos acerca desse tema e aponta como causa a dificuldade em se adequar às regras de conduta adotadas como ideais pela sociedade. A personagem também faz reflexões acerca da necessidade de se libertar das amarras sociais e de buscar uma autodefinição:

A minha vida é um rio morto. No meu rio as águas pararam no tempo e aguardam que o destino traga a força do vento. No meu rio, os antepassados não dançam batuques nas noites de lua. Sou um rio sem alma, não sei se a perdi e nem sei se alguma vez tive uma. Sou um ser perdido, encerrado na solidão mortal. Meu Deus, ajuda-me a descobrir a alma e a força do meu rio. Para fazer as águas correr, os moinhos girar, a natureza vibrar. (Chiziane, 2021, p.17).

A loucura feminina também é tema do romance *A Louca de Serrano* (1998), da escritora cabo-verdiana Dina Salústio. Nessa obra, a personagem-título é assim denominada por expor abertamente questões proibidas e temidas pela sociedade, sendo, por esse motivo, excluída do convívio social:

Uma jovem que não encontrou homem, mulher, bandido ou animal que fosse, que a tivesse chamado filha, que a tivesse feito mulher e por isso, para se vingar, amaldiçoava as criaturas do lugar que, por cumplicidade, tinham torcido o seu destino e a conheciam por Louca de Serrano. (Salústio, 1998, p. 26).

Por seus comportamentos desviantes, as personagens femininas desses romances são vítimas de violências e exclusão. Segundo o sociólogo francês Michel Foucault (2009), a violência é um instrumento utilizado no exercício do poder. O autor observa que: “Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra, destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto a si, outro polo senão o da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la.” (Foucault, 2009b, p. 13). Importa ressaltar que a violência se manifesta não somente através da força física, mas também da

construção de símbolos que reduzem, ou excluem, o campo de atuação e a subjetividade do outro.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek (2014) argumenta que o ato de conceituar é uma forma de violência, e isso se deve à capacidade que a linguagem tem de “essenciar”. Ou seja, a simbolização pela linguagem é um ato de violência, pois, quando nomeamos algo, estamos reduzindo ou destruindo a unidade do ser nomeado através da inserção de características que não condizem com a real essência desse ser. Sabe-se que o conceito ocidental de “mulher africana” foi construído a partir de padrões exógenos, os quais não levam em conta as subjetividades dessas mulheres. Vê-se assim que a imposição de valores e regras promove uma fragmentação identitária, pois a essência construída não faz referência direta ao ser, mas “Difere da coisa, destruindo sua unidade orgânica, tratando suas partes como se fossem autônomas. Insere a coisa num campo de significação que lhe é, em última instância, exterior.” (Žižek, 2014, p. 60).

Importa esclarecer que o nosso interesse em abordar a violência simbólica se deve à sua relação com o adoecimento mental feminino, entendido, em nossas análises, a partir do conceito de “outramento” – termo cunhado pela filósofa indiana Gayatri Spivak (2010). Tal conceito diz respeito à forma como o discurso colonial representa “o outro”, no caso, o colonizado: como um ser inferior e diferente, dominado e excluído, que precisa se adequar aos costumes e regras da perspectiva do colonizador. A hegemonia discursiva é uma das principais ferramentas de dominação, pois fortalece o poder colonial a partir do apagamento dos elementos identitários dos povos subjugados. Tal fortalecimento se dá com a criação de estereótipos de raça e de sexualidade que desvalorizam aqueles que não se adaptam aos modelos apresentados como ideais. Mas a imposição de discursos outros não ocorre de forma pacífica, daí surgirem as ferramentas de subversão que caracterizam as vozes de resistência pós-coloniais.

A partir das considerações apresentadas, buscamos analisar a forma como os discursos hegemônicos ocidentais impuseram os modelos de conduta femininos às mulheres africanas de países lusófonos. Para isso, foram trabalhados os já citados romances *A Louca de Serrano* e *Niketche*: uma história de poligamia. Para a análise desses romances, optamos por abordar os mitos de feminilidade citados na obra *O Mito da Beleza*, de Naomi Wolf (2021). São eles: a maternidade, a domesticidade, a castidade, a passividade e a beleza.

O principal propósito de nossa pesquisa é analisar os recursos usados pelas vozes de resistência femininas desses romances e identificar como tais vozes se comportam diante dos padrões impostos pelos discursos ocidentais – observando como são revelados os pontos de vista e valores divergentes, e ainda, quais estratégias são utilizadas para confrontar os discursos de poder. Neste ponto, é necessário esclarecer que as ficções de masculinidade, baseadas na força e na superioridade masculinas, também serão analisadas como construções históricas que promovem a violência contra as mulheres. bell hooks (2019), ao tratar das ficções do masculino e da naturalização da violência contra a mulher, afirma que:

Os homens precisam começar a desafiar as ideias de masculinidade que ancoram a condição de ser homem à habilidade para exercer poder sobre os outros, especialmente por meio da força coercitiva [...]. A maior parte dos homens que comete violência contra as mulheres não está em busca de ajuda ou de mudança de vida. Eles não sentem que é errado cometer violência contra as mulheres, já que de alguma forma a sociedade os recompensa por isso. (hooks, 2019, p. 182).

Também é importante frisar que o tema “Loucura” ocupa uma posição central em nossas análises. Sendo assim, no capítulo “Violências, sujeições e resistências”, abordamos os diversos tipos de violências como causas do adoecimento mental feminino; enquanto, no capítulo “Gênero, interseccionalidades e o poder da Autodefinição”, foram analisadas as estratégias enunciativas relacionadas à busca de cura e de reequilíbrio emocional pelas personagens dos dois romances em questão. Devido à sua importância para nossas pesquisas, adotamos duas perspectivas distintas relacionadas à loucura feminina: a primeira, como forma de silenciamento/opressão; a segunda, como uma estratégia de resistência e como um lugar de fala.

É lícito afirmar que a personagem Louca de Serrano se apresenta na obra como uma “pessoa-tabu”, uma vez que sofre exclusão por transgredir as normas e por não se ajustar à conduta social desejada. Vale ressaltar que a sacralidade e as doenças mentais decorrentes da violação de tabus são fenômenos de grande relevância para a compreensão da loucura em muitas sociedades da África negra. Por ser essa doença vista como manifestação de ruptura da ordem natural e social, o equilíbrio da pessoa doente precisa ser restabelecido.

A estudiosa Denise Dias Barros (2004) observa que, para as populações negro-africanas de Dogon, a cura do doente mental se dá a partir da harmonização entre este e os outros seres – sejam eles visíveis ou invisíveis; humanos ou não humanos – os quais vão influenciar na

constituição e na compreensão de sua existência. Barros observa que, no contexto da sociedade Dogon, “O adoecer se configura como momento existencial no qual tanto os adivinhos quanto os terapeutas agem como delegados da sociedade, de maneira a reencontrar o equilíbrio da relação entre os diferentes elementos pessoais, sociais e ancestrais.” (Barros, 2004, p. 169).

A repressão sofrida pelas personagens das obras de Salústio e Chiziane ocorre tanto através de atos de violência física, quanto pela violência simbólica. Pierre Bourdieu define esse tipo de violência como sendo “a objetividade da experiência subjetiva das relações de dominação.” (Bourdieu, 2005, p. 46). O estudioso afirma que as estruturas de dominação presentes na sociedade são historicamente construídas e reproduzidas através de um incessante trabalho feito por agentes específicos: homens, através da violência física e simbólica, famílias, Igreja, Escola e Estado. Esclarece ainda que esse trabalho faz com que as mulheres incorporem essas relações hierárquicas de poder:

E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e se afirmar como tal e que se “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre. (Bourdieu, 2005, p. 45, grifos do autor).

Partimos do entendimento de que as escritoras Dina Salústio e Paulina Chiziane, cientes de seu papel de conscientizar as mulheres sobre a necessidade de problematizar os padrões ocidentais impostos e de buscar um lugar de fala, utilizam suas obras como espaços para reflexões e questionamentos. Vemos isso, por exemplo, em *Niketche*: uma história de poligamia, quando a protagonista Rami precisa passar por um difícil processo de conscientização para conseguir se libertar das regras disciplinares às quais é submetida. Através de longas reflexões e de conversas com o seu espelho, a protagonista busca se definir a partir de um maior entendimento de sua subjetividade. A problematização dos modelos de conduta femininos também tem destaque no romance *A Louca de Serrano*. A título de exemplo, podemos citar as diversas reflexões feitas pela protagonista Filipa, que se questiona sobre as dificuldades que sente em se adequar às normas sociais:

Enquanto lembrava a aldeia, decidiu que no novo ano iria meter a casa e a Matilde nos eixos; aliás cada ano, antes da entrada de Janeiro fazia os mesmos planos que esquecia quando Fevereiro saía e a menina dava-lhe voltas ao seu querer. Tinha a

noção de que a sua atitude condescendente devia-se a querer compensar Mate de tudo que não lhe tinha dado ou daquilo que, talvez, lhe tivesse tirado. Por isso era uma mãe permissiva. Porque nunca se mudava? Porque tanta falta de coragem? Porque o apego a coisas e hábitos que não lhe diziam novas? (Salústio, 1998, p. 88).

Em nosso texto, visamos problematizar as seguintes questões: Quais estratégias de resistência são representadas pelas vozes femininas das obras selecionadas e de que forma são apresentadas aos leitores? A loucura e a histeria atribuídas às personagens femininas são uma forma de invalidar seus discursos? A loucura e a histeria das personagens são, também, resultantes dos desajustes aos modelos de feminilidade a elas impostos? A partir das questões apresentadas, levantamos a seguinte hipótese: o comportamento desviante das personagens e a criação de símbolos referentes à condição feminina funcionam, nas duas obras, como estratégias de resistência aos modelos de conduta sociais, sendo a loucura um lugar de fala dessas mulheres.

Ao propor uma investigação das relações entre racionalização e poder, Michel Foucault sugere usar as estratégias de resistência à opressão como ponto de partida dessa investigação, uma vez que tais estratégias seriam uma forma de se enxergar com mais clareza essas relações.

Por exemplo, para descobrir o que significa, na nossa sociedade, a sanidade, talvez devêssemos investigar o que ocorre no campo da insanidade. E o que se compreende por legalidade no campo da ilegalidade. E, para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações. (Foucault, 2009b, p. 5).

Ou seja, segundo Foucault, para se alcançar uma melhor compreensão das relações de poder, é necessário eleger como ponto de partida as estratégias de resistência adotadas pelos oprimidos. Tais premissas corroboram a importância de se analisar as vozes de resistência e o comportamento desviante das personagens dos romances, a fim de se entender como funcionam os mecanismos que asseguram as relações assimétricas entre homens e mulheres.

A fundamentação teórica de nossos estudos parte de dois eixos de análise: o extrínseco e o intrínseco. A análise extrínseca foi calcada principalmente no aparato histórico sobre a colonização portuguesa de países africanos e a condição sociocultural das mulheres desses países. Na análise intrínseca, a obra literária foi abordada como objeto multifacetado, composto por discursos distintos, considerando, para isso, suas características e formas de construção.

Lançamos mão de análises comparativas – como procedimento metodológico, uma vez que buscamos detectar semelhanças na maneira como as vozes discursivas das duas obras problematizam questões relacionadas à dominação masculina. A escolha do método comparativo se justifica pelos pontos de aproximação identificados nas duas obras. Entre outros, podemos citar: a contestação, através das vozes das personagens, aos modelos ocidentais de feminilidade impostos às mulheres africanas; o “discurso do louco”, adotado como forma de silenciamento aos atos de resistência das personagens; os modelos de masculinidade, construídos através dos padrões ocidentais e identificados nos personagens masculinos das obras; a violência simbólica inscrita na linguagem e na construção dos modelos de feminilidade e masculinidade ocidentais.

A literatura se apresenta como um espaço em que se manifestam leituras do mundo sócio-histórico e sociocultural. Em nossas abordagens comparativas, interessa-nos relacionar os romances selecionados com outras áreas de conhecimento (História, Filosofia, Sociologia, Religião e Psicanálise), a fim de entender como se deu a construção dos discursos que encenam as relações de poder. Desse modo, optamos por fazer análises comparativas interdisciplinares, uma vez que:

Os estudos interdisciplinares expressam a tendência comum de ultrapassar fronteiras, sejam elas nacionais, artísticas ou intelectuais, mas igualmente de explorar o imbricamento da literatura com outras formas de expressão artística e outras formas de conhecimento. Acentua-se, então, a mobilidade da literatura comparada como forma de investigação que se situa "entre" os objetos que analisa, colocando-os em relação e explorando os nexos entre eles, além de suas especificidades. Os estudos interdisciplinares em literatura comparada instigam a uma ampliação dos campos de pesquisa e à aquisição de competências. (Carvalho, 2006, p. 74).

Ao optarmos por uma visão comparativa interdisciplinar, buscamos interpretar os contextos em que as obras selecionadas estão inseridas. Por conseguinte, adotamos uma perspectiva mais descentralizada, isso porque, ao voltarmos nossa atenção para romances de diferentes origens (Cabo Verde e Moçambique), consideramos a necessidade de romper com abordagens eurocêntricas e reducionistas do texto literário.

A partir desses pressupostos, entendemos ser a literatura-mundo, ou literatura-mundial, uma proposta de abordagem comparativa que se adequa aos interesses de nossa pesquisa, uma vez que nos orienta a captar os muitos olhares construídos, nos diversos espaços, sobre temas que transcendem as fronteiras nacionais, possibilitando-nos, assim, a escuta e o entendimento de relatos outros.

Em suas análises da literatura-mundo, a pesquisadora Helena Buescu declara:

Os princípios sobre que repousa, por um lado o princípio de inclusão e por outro o de um maior equilíbrio entre as literaturas tradicionalmente consideradas como do centro, e outras provenientes de diferentes periferias (ou semi-periferias) passíveis de consideração (geográfica, cultural ou historicamente), vieram gradualmente chamar a atenção da academia e da pesquisa científica para o facto (esquecido até tempos recentes) de que os mundos da literatura-mundo são um vasto e diverso território, em que podemos encontrar grandes obras, escritas numa grande variedade de línguas, lugares, e tempos. Uma das primeiras consequências de tal variedade reside, precisamente, na consciência de que deveremos aceitar a possibilidade de falar dos mundos (no plural) da literatura-mundo, visto parecer ser de facto impossível, e por isso indesejável, fazer uma representação uniforme e unívoca de um mundo único. (Buescu, 2024, p. 29).

Também adotamos o método conceitual-analítico, uma vez que a fundamentação das ideias apresentadas se realizou a partir de pressupostos teóricos pertinentes à construção de conceitos elencados em nossas análises. Conceitos esses que transitam entre a construção histórica da feminilidade ocidental e as abordagens sociais, etnográficas e filosóficas sobre a condição da mulher em países africanos colonizados.

O trabalho se divide em três capítulos, os quais abordam os seguintes temas: Loucura, Violência e Gênero. O primeiro capítulo apresenta a loucura feminina como o adoecimento mental, ou desequilíbrio emocional, causado pela imposição de modelos ideais de feminilidade - adotados pelos discursos coloniais e repassados pelas tradições locais, que asseguram a dominação masculina. Vale esclarecer que, nesse processo de imposição de valores, reconhece-se a invalidação da fala feminina como um importante instrumento de poder utilizado pelos discursos hegemônicos.

Sobre o tema Loucura, foi consultada, entre outras, a obra *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault (2014), na qual o autor aborda questões como imposição de leis e métodos de punição e de repressão às condutas consideradas inadequadas ao bom convívio social. A partir das considerações apresentadas por Foucault (1996), em seu texto *A Ordem do Discurso*, abordamos o “Discurso do Louco”, como forma de exclusão e de silenciamento.

A fim de se alcançar um maior entendimento sobre questões relacionadas à loucura feminina, foram considerados alguns conceitos apresentados na obra *Totem e Tabu* (2020), de Sigmund Freud – entre eles, citamos, como o de maior interesse, o conceito de tabu, que se associa ao sagrado e diz respeito a uma proibição imposta, ou ainda, a uma interdição que, se violada, acarreta punições. A intenção foi explicar as condutas das personagens femininas das obras selecionadas como uma quebra de tabus – o que faz delas mulheres transgressoras, que

ultrapassam os limites impostos pela sociedade, e, por isso, passam a ser vistas como loucas ou insensatas.

Sabe-se que as interpretações da loucura são significadas a partir das maneiras como uma determinada sociedade pensa a sua realidade, por isso, entendemos ser necessário apresentar as diferentes formas como a doença é vista por ocidentais e africanos. Com o intuito de abordar o confronto entre pensamento europeu e africano, religião e magia, medicina científica e tradicional, consultamos, entre outras, as obras *Itinerários da Loucura em Territórios Dogon*, de Denise Dias Barros (2004); e *O sonho, o transe, a loucura*, de Roger Bastide (2016).

No capítulo que trata do tema “Violência”, buscamos apresentar as diversas formas de violências (epistêmica, simbólica e física) como causas do adoecimento mental das personagens. Por essa razão, foram abordadas questões acerca dos discursos coloniais e da construção dos modelos tradicionais de masculinidades – como conceitos estreitamente ligados à reprodução de atos que violam e fragmentam os corpos e as mentes femininas.

Destarte, discutimos o tema da violência partindo do entendimento de se tratar de um mecanismo de opressão e dessubjetivação feminina. Importa ainda esclarecer que, durante nossas análises, foram consultados textos sobre as estratégias de poder usadas nos discursos androcêntricos, as quais promovem o silenciamento e constroem as relações assimétricas entre homens e mulheres. Citamos, como principais fontes de pesquisa, as obras: *A Dominação Masculina*, de Pierre Bourdieu (2005), e *Violência*, de Slavoj Žižek (2014). Aqui, vale destacar que, ao abordarmos as estratégias de silenciamento feminino, o nosso objetivo foi despertar reflexões sobre as estratégias de resistência feminina, apresentadas pelas vozes enunciativas das obras selecionadas.

No terceiro capítulo, em que se abordam os temas “Gênero, Interseccionalidades e Autodefinição”, foram analisadas as estratégias de resistência adotadas pelas vozes enunciativas das duas obras em análise. Nesse momento, enfatizou-se também a busca das personagens femininas por um lugar de fala. Com esse propósito, destacamos e analisamos alguns símbolos identificados na escrita das duas autoras (rio/água, terra, corpo feminino, maternidade), os quais funcionam como imagens alternativas, cuja função seria, em nosso entendimento, ocupar o espaço de esquemas simbólicos frequentemente utilizados pelos discursos hegemônicos patriarcais. Em suma: símbolos do feminino que se contrapõem à violência simbólica masculina.

Com o propósito de fazer uma abordagem suficiente e coerente acerca da condição das mulheres negras em África, consideramos, em nossos estudos, o Mulherismo Africana – teoria que tem por base questões sociais e que busca promover uma análise crítica das realidades dessas mulheres a partir da observação de situações cotidianas por elas vivenciadas. Ao definir a proposta mulherista, a estudiosa afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems faz a seguinte declaração: “Fundamenta-se em nossa cultura e, portanto, concentra-se necessariamente nas experiências, lutas, necessidades e desejos únicos das mulheres africana.” (Hudson-Weems, 2020, p. 44) Nas abordagens sobre o Mulherismo, também tem destaque a proposta de construção de novas perspectivas acerca das opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade, com o intuito de se combater hierarquias que objetificam as mulheres negras africanas. Citamos, como principal fonte de consulta sobre o tema, a obra *Mulherismo Africana*, de Clenora Hudson-Weems (2020).

Para a produção do terceiro capítulo, também foram considerados conceitos presentes nas seguintes fontes: *What Gender is Motherhood*, de Oyèrónké Oyěwùmí (2016); *Pensamento Feminista Negro*, de Patrícia Hill Collins (2019); *Teoria Feminista*, de bell hooks (2019); *Mulheres, Raça e Classe*, de Ângela Davis (2016); *Irmã Outsider*, de Audre Lorde (2021); *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire (2005), e *O riso da Medusa*, de Hélène Cixous (2022), entre outras.

1. LOUCURA, SILENCIAMENTOS E TRANSGRESSÕES

1.1. A loucura em *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano*

Em sua célebre obra *Elogio da Loucura*, o filósofo holandês Erasmo de Rotterdam destaca a estreita relação existente entre mulher e loucura: “Da mesma forma que, segundo o provérbio grego, ‘a macaca sempre é uma macaca’, mesmo que se vista de púrpura, assim também uma mulher é sempre uma mulher – ou seja, louca -, qualquer que seja a máscara que adote.” (Rotterdam, 2013, p. 60). Sabe-se que os discursos hegemônicos costumam atribuir rótulos de loucas e histéricas às mulheres que transgridem as normas sociais e apresentam comportamentos desviantes. Destarte, abordaremos, em nossas análises, a loucura a partir de duas perspectivas: como estratégia de silenciamento, quando usada pelos discursos androcêntricos; e como busca de um lugar de fala, quando reconhecida na escrita transgressora de autoras africanas lusófonas. Com esse intuito, serão analisadas as obras *Niketche*: uma história de poligamia (2021), de Paulina Chiziane e *A Louca de Serrano* (1998), de Dina Salústio.

A escritora Paulina Chiziane nasceu em Manjacaze, Moçambique, no ano de 1955. Aos seis anos, mudou-se para Maputo, onde aprendeu a língua portuguesa, em uma escola de missão católica. Bastante engajada em questões políticas e sociais, tornou-se membro da Frente Libertadora de Moçambique (Frelimo), movimento em que teve importante atuação. Desiludida com a política do partido no período da pós-independência, Chiziane dedicou-se à escrita e à publicação de suas obras. Em seus textos, demonstra grande interesse pelo universo feminino, focando nos problemas sociais das mulheres africanas e, mais detidamente, nas dificuldades enfrentadas pelas mulheres moçambicanas. Considerada uma das mais importantes vozes femininas das literaturas africanas de língua portuguesa, a autora usa a escrita como forma de questionar a imposição cultural do colonizador, sendo um dos alvos centrais de suas contestações as práticas cristãs trazidas e repassadas pelos povos europeus.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, Chiziane contesta os modelos de feminilidade impostos pelos discursos coloniais e usa a imagem do corpo feminino como símbolo de opressão e de sofrimento, mas também de força e de resistência.

A obra é narrada em primeira pessoa pela protagonista Rami. Mãe de cinco filhos, a personagem tem consciência de seu papel de mãe e esposa, e da necessidade de cumprir adequadamente suas principais funções dentro do lar: agradar ao marido, cuidar da casa e educar os filhos. Ao descobrir que está casada com um polígamo, a narradora busca formas de reconquistar o esposo. Nas tentativas de salvar o casamento, Rami conhece novos espaços e cria laços com as outras mulheres de Tony, seu marido. O contato com ambientes e pessoas desperta-lhe novos interesses e possibilita à personagem levantar questionamentos e fazer reflexões sobre o papel de esposa e sobre a submissão feminina.

A transformação da personagem é um ponto importante no contexto dessa obra de autoria feminina africana lusófona, uma vez que Rami, ao passar por uma espécie de epifania, desloca-se da posição de esposa educada e cristianizada conforme os moldes impostos aos assimilados, para assumir o papel de mulher moçambicana que conhece sua condição e questiona os valores impostos pela sociedade. Tal transformação vai despertá-la, provocando o desejo de resgatar sua identidade através de elementos que constituem sua cultura de origem, ou seja, de buscar o “eu feminino moçambicano/africano”.

Não obstante, antes de pensar na condição da mulher como esposa e mãe, é necessário reconhecer nela a condição de ser mulher. Em *Niketche: uma história de poligamia*, essa condição é construída dentro de uma sociedade patriarcal e poligâmica. A pesquisadora Teresa Manjate, em seu artigo “A ancestralidade e a figura da mulher: entre rupturas e continuidades”, informa que há em Moçambique dois tipos de sociedade: a patriarcal e a matrilinear. Nas sociedades patriarcais, consideradas de forma mais recorrente na obra de Chiziane, enquanto os homens assumem as atividades públicas e a resolução de conflitos; as mulheres são as responsáveis pelas atividades domésticas: “Às mulheres associam-se quase unicamente e de forma natural a vida familiar, as práticas e os saberes que garantem a reprodução da unidade doméstica e, conseqüentemente, de outras esferas da sociedade”. (Manjate, 2023, p. 20).

Sobre o casamento poligâmico, Manjate esclarece que:

As mulheres desempenham um papel em qualquer dessas sociedades. Num casamento poligâmico, por exemplo, as esposas se impõem de forma hierarquizada: a *nsugukati*, a primeira mulher, tem sempre mais poder que as restantes. O lugar de primeiras esposas confere-lhes poderes (quase) inquestionáveis em relação à organização da família e às lidas domésticas, como a organização do espaço e a distribuição de bens produzidos, paralelamente ao papel material de continuidade, concretizado pela maternidade, pela socialização e pela educação. (Manjate, 2023, p. 20).

No romance de Chiziane, há vários momentos em que o corpo feminino se destaca e é visto como um instrumento que tem, como principais funções, gerar e seduzir:

Para a mulher, amar é ser trocada como um pano velho por uma outra mais nova e mais bela – como eu fui. É ser enterrada viva quando a menopausa chega – está seca, está gasta, estéril, não pode produzir nem prazer, nem filhos e já não floresce em cada lua – dizem os homens. (Chiziane, 2021, p. 117).

É importante entender que, por serem mulheres, as personagens femininas do romance são vistas como “o outro”: subalternizadas e oprimidas. Também merece destaque o fato de que as esposas que “vieram depois” vivem uma situação ainda mais difícil, pois não têm reconhecimento legal e outros privilégios que cabem à primeira esposa. Temos ainda que levar em conta que o contexto em que a história se passa é o de um país explorado que, até meados dos anos 70, foi colonizado pelos europeus. A condição da mulher se constrói, então, a partir de características que a definem como mulher negra, vivendo em um período de pós-colonização, em uma sociedade patriarcal que ainda favorece a poligamia. Daí podermos reconhecer, na construção da personagem Rami, uma imagem da mulher negra colonizada, vítima de opressões interseccionais de raça, classe, gênero e nacionalidade.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, podemos destacar dois tipos de vozes que contribuem para o levantamento de questões e reflexões sobre o papel da mulher na sociedade. São elas: as vozes que expressam os valores dos modelos patriarcais (vozes da tradição) e as vozes das personagens femininas que, cientes de sua situação, quebram o silêncio e levantam importantes reflexões sobre o papel de subalternidade da mulher moçambicana (vozes da resistência). Em seu artigo “O Corpo Angustiado em *Niketche*: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane”, A pesquisadora Fernanda Oliveira da Silva afirma que:

Assim como em outros textos literários moçambicanos, a oralidade marca presença nas obras de Chiziane, entretanto, é apresentada de forma inovadora pela autora. Além de estar conectada aos costumes tradicionais, a oralidade pode ser utilizada como uma estratégia para elevar as vozes femininas, fazendo com que escutemos suas histórias e suas posições ocupadas na sociedade de Moçambique. (Silva, 2020, p. 39).

O texto de Chiziane inova ao criar condições para que a voz de mulheres negras moçambicanas seja ouvida. Através dessas vozes, leitores e leitoras passam a compartilhar as reflexões das personagens e a questionar o silenciamento e a exclusão da mulher moçambicana

assimilada, que precisou se anular para assumir, como seus, os valores machistas e patriarcais eurocêtricos.

Nota-se que existe uma estreita relação entre loucura e exclusão social, isso se deve ao fato de o reconhecimento do “sujeito louco” ser determinado, muitas vezes, por seu comportamento opositivo às normas de conduta vigentes – o que significa dizer que a loucura é reconhecida a partir da observação de condutas desviantes daquelas validadas pela comunidade:

Com efeito, os termos segundo os quais se procura dar uma definição da loucura são, explícita ou implicitamente, sempre relacionais. Isto é, designa-se louco o indivíduo cuja maneira de ser é relativa a uma outra maneira de ser. É esta não é uma maneira de ser qualquer, mas a maneira normal de ser. (Frayze-Pereira, 1984, p. 20).

No entanto, alerta o psicólogo Frayze-Pereira (1984), não é tão simples assim alcançar uma compreensão da loucura, pois, para isso, deve-se considerar todo um complexo entendimento daquilo que é considerado “normal”, ou seja, “dentro da norma” estabelecida por um determinado grupo social. O desviante seria assim um “a-normal”, pois, a partir do estabelecimento das normas que regem seu grupo, transgredi-las o qualificaria como um ser inadequado àquele ambiente. Sobre os diversos modelos de loucura, a estudiosa Luísa Gomes Meireles afirma que: “Cada cultura decide de uma maneira absolutamente original onde colocar a fronteira entre ‘normalidade’ e ‘desvio’: o que é considerado ‘loucura’ numa sociedade pode ser absolutamente normal numa sociedade diferente.” (Meireles, 2011, p. 15, grifos da autora).

Basicamente, as normas estabelecidas objetivam eliminar as diferenças, uma vez que valorizam a padronização comportamental. A anormalidade é assim entendida como uma construção sociocultural, e não como um conceito universal, atemporal e imutável. Daí a dificuldade de se definir a loucura em termos objetivos: “O anormal é uma relação: ele só existe na e pela relação com o normal. Normal e anormal são, portanto, termos inseparáveis. E é por isso que é tão difícil definir a loucura em si mesma.” (Frayze-Pereira, 1984, p. 22).

Ora, se cada sociedade apresenta os seus “modelos de loucura”, quando uma cultura se impõe a outra, o esperado é que ocorra um choque entre os diversos saberes. Sobre a impossibilidade de aplicar os critérios ocidentais em contextos não ocidentais, o sociólogo francês Roger Bastide faz a seguinte consideração:

Na realidade, toda sociedade tem seus doentes mentais, e a psicose não parece ser algo próprio das populações evoluídas. É mais correto dizer que nossas categorias psiquiátricas se aplicam mal a sociedades cujas estruturas são diferentes das nossas e, em consequência, apresentam outros pontos fracos que não os nossos. (Bastide, 2016, p. 180).

A fragmentação do feminino e o adoecimento mental são temas abordados na obra *A Louca de Serrano*, da escritora cabo-verdiana Bernardina de Oliveira Salústio. Não obstante, antes de abordarmos a loucura nessa obra, importa destacar alguns dados biográficos da autora.

Nascida na Ilha de Santo Antão, Cabo Verde, em 1941, Dina Salústio é jornalista, professora, assistente social, prosadora e poeta, tendo sido uma das fundadoras da Associação dos Escritores de Cabo Verde. Produziu um importante e destacado estudo sobre a violência contra as mulheres e, no ano de 1998, publicou a obra *A Louca de Serrano*, considerada o primeiro romance de autoria feminina em Cabo Verde. Sobre essa obra, a pesquisadora Roberta Alves declara:

A Louca de Serrano, de Dina Salústio, recorre a retratos de várias mulheres cujas existências são permeadas pela presença intermitente do desconforto causado pela pobreza, pela solidão e abandono. A aldeia ficcional retratada no romance, configura-se como zona de contato entre os espaços, culturas e discursos, a partir dos relatos de vida de seus habitantes e daqueles que por lá circulam. Tudo isso refletido na narrativa que, alternando entre o cômico e o trágico, nos impede, muitas vezes, de separar o real da ficção, fantasia e a loucura. (Alves, s/d, p. 15).

O romance é narrado em terceira pessoa, por uma voz onisciente e onipresente. O enredo gira em torno das histórias das mulheres de Serrano – cidade fictícia, cercada de mistérios, onde se desenrolam acontecimentos ora triviais, ora fantásticos. A voz narrativa inicia seu texto apresentando o espaço e uma das personagens mais místicas da cidade: a parteira. Já então se percebe a linguagem inovadora de Salústio, que descreve os eventos de forma pormenorizada e mostra um olhar sensível sobre os elementos – olhar que não se limita a observar as ações, pois busca ir além dos fatos corriqueiros – o que pode ser comprovado na passagem em que a personagem Virgínia, ao “ser coberta” pelo sol, pela lua, pelo vento e pela terra, fica grávida de gêmeos. No trecho, identifica-se a presença de elementos sobrenaturais, os quais estão estreitamente relacionados à natureza e ao corpo feminino:

[...] no preciso instante em que era coberta pelo sol que se cruzava com a lua em ritmos profundos que estremeceram o lugar e desnortearam o tempo. O vento, incansável, aproveitou a situação inesperada, despregou do corpo rijo o vestido branco como a separar duas pétalas de flor que se colaram e enlaçou a quase adolescente que não sentiu que o chão e a luz lhe fugiam, aturdida demais para avaliar a fabulosa dança dos seus braços com o ar, das suas pernas com os pedaços de nuvens espalhados à volta, ou dos seus cabelos com a terra intensa e recentemente orvalhada. (Salústio, 1998, p. 9).

A narrativa se apresenta de forma fragmentada, com tempo e espaço indeterminados. Pouco a pouco, os acontecimentos vão se enredando, e o leitor passa a conhecer as histórias dos moradores de Serrano. No romance, tem grande destaque a voz da personagem Louca, que se caracteriza pelo inconformismo e pela inadequação diante das convenções sociais. A postura transgressora dessa personagem se reconhece nas críticas feitas, de forma irônica e humorada, à ignorância e às superstições dos moradores da cidade. De modo semelhante, Filipa, assim como outras personagens femininas da trama, não consegue se adequar às convenções sociais impostas pelas tradições da aldeia:

Um dia, junto da fonte, enquanto Filipa chorava a morte de um peixe, ela disse-lhe que a morte não dá sofrimento e que a única dor é alguém viver a vida que não lhe foi destinada, como ela própria vivia, cumprindo a maldição que caíra sobre si, quando um homem interrompeu seu voo, ainda criatura no saco, em noite de Lua Nova, a caminho da sua verdadeira casa. (Salústio, 1998, p. 33).

Temas como a exclusão do louco, a violência contra as mulheres, o desajuste feminino às normas sociais e as divergências entre tradição e modernidade são abordados na obra de Salústio que, através das vozes de suas personagens, denuncia o silenciamento e a exclusão das mulheres, assim como a violência física e psicológica por elas sofrida:

Apenas uma vez, tempos atrás, tinha levado um corpo, e isso, porque ele albergava a alma selvagem de um bicho feito mulher. Benziavam-se quando pensavam em Gremiana, que para tranquilidade de suas consciências tinham rebaptizada como se de bicho se tratasse. (Salústio, 1998, p. 58).

Na passagem supracitada, identifica-se o isolamento imposto à personagem Gremiana que, por ter se revoltado contra sua condição de mulher silenciada e assujeitada, passa a ser vista como uma “alma selvagem” e tratada pela população como “se de bicho se tratasse”. Para o povo de Serrano, o comportamento desviante dessa mulher justifica a severa punição a ela imposta. E, assim como Gremiana, a personagem Maninha também sofre pressões psicológicas e exclusão social:

Apesar de não se ter conhecimento da existência de estados de depressão em Serrano, aos olhos de Loja, o caixeiro-viajante, Maninha atravessava uma crise aguda de neurastenia depressiva e somente as famosas ervas locais conseguiam animá-la a fazer as lides da casa e a conviver com as mulheres da vizinhança que, maldosamente, conduziam as falas para gravidezes, partos e coisas estéreis. (Salústio, 1998, p. 56).

O adoecimento mental da personagem se deve à sua suposta incapacidade de gerar descendentes. O fato de ser comparada às outras mulheres e de se sentir “menos mulher” por ainda não ter conseguido engravidar faz com que ela desenvolva sintomas de depressão e neurastenia. O silenciamento e o isolamento social seriam, assim, causas relevantes do descontrole emocional dessas mulheres.

O isolamento social, assim como outras estruturas mórbidas das sociedades contemporâneas, tem uma relação direta com o adoecimento mental, segundo observa o pesquisador Roger Bastide em sua obra *O sonho, o transe, a loucura* (2016). Entre tais estruturas, citamos: a impessoalidade das relações humanas, a fria objetividade como ideal científico, a indiferença afetiva e o isolamento nas grandes metrópoles, a fragmentação de nossos comportamentos cotidianos, o pseudorracionalismo, a perda de sentimento de engajamento no mundo social, e a perda do sentimento de nossa identidade pessoal.

Assim como as personagens Maninha e Gremiana, Filipa e a Louca de Serrano também sofrem com a rejeição. A frieza e a falta de afetividade dos serranenses são frequentemente criticadas pela voz narrativa do romance, que os apresenta como seres ineptos, egoístas e desumanizados:

Não tentou mais argumentos porque sentiu a cabeça a querer doer, aviso claro que tinha excedido o limite de sua capacidade de pensar, característica comum a todos os serranenses, o que era bastante saudável porque assim escusavam de aprender novas palavras e criar novos termos de comparação e teorias de análise, que não os levariam a nada. Na verdade, nenhuma coisa levava aqueles indivíduos a lugar nenhum, a não ser ao seu umbigo grosso e saliente. (Salústio, 1998, p. 56).

É válido considerar que a desumanização dos serranenses resulta das estruturas sociais mórbidas, as quais geram a fragmentação do sujeito, que sofre por não se sentir parte de uma comunidade. As violentas cisões identificadas nas sociedades contemporâneas são apontadas por Roger Bastide como causa relevante do adoecimento mental do homem negro. Segundo o estudioso, quando se pensa no homem negro africano, em situação de colonização, percebe-se

que as cisões e a consequente fragmentação identitária impostas pelas estruturas sociais mórbidas ocorreram, para ele, de uma forma ainda mais agressiva e violenta, o que gerou profundos traumas.

Em seu texto “O romance é concebível sem o mundo moderno?”, o estudioso Cláudio Magris defende a tese de que o romance é a própria expressão do mundo moderno, uma vez que traz em si, tanto no conteúdo quanto em sua estrutura, a fragmentação característica do indivíduo, cindido entre o eu interior e uma realidade estranha que lhe é imposta. Ou seja: o romance coloca em cena sujeitos que tentam se ajustar à realidade dada e que estão, por isso, em constante busca de significar sua fragmentação:

O romance é o gênero literário que representa o indivíduo na “prosa do mundo”; o sujeito sente-se inicialmente estrangeiro na vida, cindido entre sua nostálgica interioridade e uma realidade exterior, indiferente e desvinculada. O romance é com frequência a história de um indivíduo que busca um sentido que não há, é a odisseia de uma desilusão. (Magris, 2009, p. 5).

A Louca de Serrano é um bom exemplo de um romance que apresenta, tanto em seu modo de narrar quanto no tema apresentado, a fragmentação do sujeito contemporâneo, assim como o “adoecimento” desse sujeito diante de uma realidade imposta que lhe causa estranhamento. Em sua narrativa, Dina Salústio consegue imprimir à forma do seu texto a angústia de mulheres psicologicamente adoecidas e em constante busca de autoconhecimento. Vemos um exemplo disso no trecho em que a voz narrativa fala sobre a vulnerabilidade da personagem Filipa, que se sente perdida por conta das pressões do seu ambiente e se apavora por não saber como lidar com a gravidez:

A primeira vez que se sentiu assim, já adulta, meio tragada pela terra, num apertado nó, sem conseguir fugir ou ultrapassar a hipersensibilidade que a consumia, incapaz de se prevenir contra os acontecimentos, estava grávida da filha e na altura, não suportando mais a pressão, consultou um especialista em questões da mente e do espírito. (Salústio, 1998, p. 28).

Observa-se, no trecho apresentado, que a justaposição de frases dá ao leitor a sensação de emoções desconexas e confusas – o que aponta para a fragmentação da personagem e expõe sua ansiedade frente a um problema com o qual não consegue lidar. Podemos identificar nessa passagem vocábulos e expressões que reforçam a ideia de aprisionamento e assujeitamento de Filipa: “tragada pela terra”, “num apertado nó”, “sem conseguir fugir ou ultrapassar”. Sabe-se

que, em análises textuais, é importante levar em conta a escolha lexical dos autores na construção de seus textos. No caso de Dina Salústio, tais escolhas confirmam a sua intenção de reforçar os problemas relacionados à opressão e à sujeição femininas, assim como o adoecimento mental que tais imposições desencadeiam. Observa-se que, assim como acontece com a protagonista de *Niketche*: uma história de poligamia, a sensação de “aprisionamento” desperta em Filipa o desejo de se libertar das amarras sociais:

Na parte de trás do medalhão estava escrito F. San Martin, e, ao ser registrada, chamaram-na de Filipa San Martin. Um dia havia de pendurar o seu orgulho ao lado da medalha e sairia pelo mundo à procura de lugares onde não tivesse lembranças a respeitar, gritos a abafar, gentes de quem fugir, onde tudo seria novo e nada ou ninguém lhe falaria do passado ou futuro. Isto sim, era a liberdade. (Salústio, 1998, p. 121).

Reconhecemos que as interpretações da loucura são significadas a partir das maneiras como cada sociedade vivencia a sua realidade. Sendo assim, com o intuito de analisar a loucura nos espaços africanos encenados pelas narrativas em estudo, interessa-nos apresentar algumas oposições existentes entre as perspectivas ocidentais e as africanas na forma de entender e experienciar esse fenômeno.

Segundo a pesquisadora Regina Margareth Pereira, a etnopsiquiatria se apresenta como um instrumento bastante eficaz para os estudos sobre as experiências da loucura em África. Isso porque esse ramo da psiquiatria considera “as diferenças históricas, culturais e sociais de cada território para compreenderem como a loucura é vista em cada contexto.” (Pereira, 2019, p. 86). Segundo essa vertente, os componentes exógenos de cada sociedade atuam na determinação das condutas dos seus indivíduos, daí a necessidade de serem considerados em sua singularidade os diversos “modelos de loucura”:

Nesse sentido, é patológico todo o comportamento que se afasta das normas reguladoras da capacidade universal do ser humano de utilizar os materiais que a cultura (isto é, fenômeno universalmente humano) põe à sua disposição para viver simbolicamente suas experiências e comunicá-las aos outros. (Frayze-Pereira, 1984, p. 34).

Para se alcançar maior compreensão acerca das formas como as sociedades africanas entendem e experienciam a loucura, é necessário que se considere a importância da medicina tradicional nesses espaços:

A Organização Mundial da Saúde (OMS) considera medicina tradicional a soma de todos os conhecimentos teóricos e práticos, explicáveis ou não, utilizados para diagnóstico, prevenção e supressão de transtornos físicos, mentais ou sociais, com base exclusivamente na experiência e observação, e transmitidos verbalmente ou por escrito de uma geração à outra. Ainda segundo a OMS (1976: 3-4), a medicina tradicional da África representa “o conjunto de práticas e medidas, ingredientes e procedimentos de toda classe, sejam ou não materiais, que, desde tempo imemorial, tenham permitido aos africanos proteger-se contra a enfermidade, aliviar seus próprios sofrimentos e curar-se a si mesmos.” (Barros, 2004, p. 72, grifos da autora).

É importante ter em mente que o fator econômico é determinante para a permanência e o fortalecimento da medicina tradicional nessas sociedades. De acordo com Margareth Pereira, são as dificuldades de acesso à assistência médica hospitalar que fazem com que a procura pela medicina tradicional continue existindo, e resistindo, nos espaços africanos:

A medicina tradicional resiste muito em função de que a maioria da população, em muitos territórios da África, não tem acesso fácil aos hospitais ou consultórios, destinados principalmente à população branca mais privilegiada e em geral localizados em centros urbanos e mais distantes das áreas rurais. Dessa maneira, apesar de as práticas tradicionais serem ilegais, por exemplo, em muitos territórios de colonização francesa e inglesa, elas não são necessariamente punidas e acabam auxiliando a população com o conhecimento abrangente das propriedades medicinais de ervas, o qual é comum aos praticantes desse tipo de medicina. (Pereira, 2019, p. 85-86).

Quando se pensa na precariedade econômica de Cabo Verde e na falta de assistência médica nesse país, vê-se como tal contexto socioeconômico foi determinante para a construção da personagem “parteira”, do romance salustiano – personagem que representa a medicina tradicional africana. Trata-se de uma mulher mística, conhecedora de tratamentos terapêuticos e que assume diversas funções, entre elas, a de curandeira. Por falta de uma assistência médica especializada, é a ela que recorrem os habitantes de Serrano sempre que se veem necessitados de auxílio para a cura de seus males:

Consultou a parteira que tinha cura para quase todos os males da aldeia, querendo saber do castigo que pesava sobre Filipa, e apesar de lhe suplicar de todas as formas que sabia, a curandeira não se mexeu, nem lhe disse nada que lhe indicasse tê-lo escutado, como se na mente mágica não coubesse a imagem da menina muda. (Salústio, 1998, p. 99).

Como dito anteriormente, a obra de Salústio tematiza as divergências entre o mundo “primitivo” e o mundo moderno. Desse modo, vale observar que, se na cidade de Serrano, a parteira representa a medicina tradicional africana; na capital, é através de assistência médica especializada que Filipa busca a cura de seus problemas emocionais. Vê-se assim que esses dois espaços servem de cenários para a abordagem das divergências entre a tradição e a modernidade:

O psicanalista lembrou-lhe que já era tempo de decidir encontrar-se com a mãe e, mesmo que o laço que as viesse a ligar não fosse o amor, mesmo que apenas o ódio lhes fosse possível, era conveniente que tivessem uma conversa para de uma vez por todas esclarecerem os espaços obscuros existentes entre as duas. (Salústio, 1998, p. 118).

Nos dois romances em análise, identifica-se a presença de mulheres cujas imagens estão associadas ao curandeirismo e à feitiçaria. Essas imagens estão diretamente relacionadas à busca de cura e à medicina tradicional. Além da já mencionada parteira, podemos citar a conselheira amorosa de Rami, em *Niketche*: uma história de poligamia.

Importa ressaltar que essas mulheres, apesar de possuírem certa autoridade dentro dos seus grupos sociais, também sofrem exclusão, pois a posição de superioridade que ocupam em relação aos outros membros da comunidade faz delas mulheres apartadas e temidas por suas condutas “a-normais”. Isso pode ser confirmado na passagem em que Rami apresenta ao leitor sua conselheira amorosa: “Ela está acima dos problemas das mulheres deste mundo. Em matéria de amor ela está no alto. Invejo-a. Sabe tudo sobre o amor. Deve ter vivido tudo. Ela distingue uma mulher feliz e uma mulher insatisfeita com um simples relance de vista.” (Chiziane, 2021, p. 31). E o mesmo se observa em uma passagem de *A Louca de Serrano* em que a voz narrativa aborda a solidão e o isolamento destinados às parteiras da cidade:

Foi então que um choro forte substituiu as interrogações tímidas, porque em todas as sombras e figuras que passavam junto dela, via a sua própria figura, e todas as visões que chegavam falavam-lhe da solidão em que a outra parteira viveu, do sagrado respeito, quase insulto, com que as pessoas a tratavam e do afastamento que a condenaram. (Salústio, 1998, p. 105).

A conselheira amorosa de Rami assume na trama uma importante função, uma vez que auxilia a protagonista em seu processo de conscientização e transformação. O método terapêutico adotado por ela consiste em fazer perguntas, as quais conduzem Rami a reflexões sobre sua condição de subjugada. Importa salientar que o uso de diálogos e monólogos,

construídos a partir de questionamentos, é uma estratégia narrativa que se apresenta bastante eficaz para a abordagem de temas do universo feminino. Tal recurso aparece com frequência nos dois romances em análise:

- Como foi a preparação do teu casamento? – Comecei a fazer enxoval aos quinze anos – explico. – Bordar naperons. Fiz colchas e toalhas em croché. Toalhas bordadas, com o ponto pé de flor, ponto pé de galo, ponto de cruz, ponto jugoslavo, ponto grilhão. Fiz curso de cozinha e tricô. – Cresci no campo e não conheci nada dessas coisas de bordados e enxovais. Diz-me, como foi a preparação nas vésperas do casamento? – Tinha aulas na igreja, com os padres e as freiras. Acendi muitas velas e fiz muitas rezas. – E o que te ensinava a tua família? – Falava-me da obediência, da maternidade. – E do amor sexual? – Nunca ninguém me disse nada. (Chiziane, 2021, p. 32).

- Que sabem eles do meu casamento? Que direito lhes dei para se imiscuírem na minha vida, perigando um equilíbrio construído, negociado talvez? – Que sei eu da vida de cada um dos trabalhadores da Pensão? – perguntava revoltada à amiga Renata, para logo de seguida, mais calma, comentar que naquela altura do ano não era oportuno dispensar o óptimo chefe de cozinha que era o marido, pois estava-se no pico da estação e não podia comprometer o investimento que lhe estava a custar os olhos da cara, por uns quantos pormenores sem importância. (Salústio, 1998, p. 92).

É legítimo considerar os diálogos e os questionamentos das personagens como uma estratégia para desconstruir os discursos hegemônicos e dar vazão a outras falas. A pesquisadora Maria Rita Kehl observa que é através da linguagem que os doentes mentais conseguem expressar seus recalques. No entanto, aponta ser comum que essas falas se apresentem encobertas por discursos outros, constituídos a partir de jargões e conceitos diversos. Daí a necessidade de se desmontar o discurso assimilado, a fim de que o paciente consiga expressar seus reais desejos e insatisfações:

É frequente ouvirmos aqueles que nos procuram para iniciar uma análise nomearem suas “fixações”, seus “complexos”, seus “delírios”. A aparente facilidade com que esses pacientes “pré-analisados” se oferecem à análise não nos deve iludir: esse discurso pronto, tão alienado a um suposto saber do Outro quanto toda fala neurótica, deve ser desmontado para dar lugar a alguma fala própria do sujeito. (Kehl, 2008, p. 21 - grifos da autora).

Quando trazemos as considerações de Rita Kehl para os contextos das obras analisadas, é possível entender que os questionamentos femininos, apresentados em diálogos, e também

em monólogos interiores, objetivam desmontar os discursos assimilados a fim de dar lugar às falas próprias de mulheres até então silenciadas.

Através dos questionamentos levantados pelas vozes femininas das duas obras selecionadas, é possível afirmar que Dina Salústio e Paulina Chiziane intencionam desconstruir imagens que limitam o campo de atuação feminino, a fim de mostrarem que a identidade das mulheres africanas não pode ser construída “de fora para dentro”, ou seja, a partir de modelos de conduta que desconsideram suas vivências e desejos, uma vez que cabe a elas o direito de serem e de “se dizerem”. A importância dessas obras reside no fato de se apresentarem como relatos “outros”, os quais não se encaixam na “História Única” contada pelo Ocidente. Essas narrativas trazem as vozes femininas africanas e se constroem a partir das angústias e dos questionamentos de mulheres dessubjetivadas e excluídas, em busca de ressignificarem suas existências.

1.2. Força Vital, possessão e falas compartilhadas: considerações acerca da percepção africana da loucura

Uma importante questão a ser considerada, no estudo da loucura em territórios africanos, diz respeito ao conceito de “Força Vital.” (Lopes e Simas 2021). Para os africanos, essa força é responsável pela vida de todos os seres do Universo visível e invisível.

Segundo os estudiosos Nei Lopes e Antônio Simas, essa força está presente em todos os seres. No entanto, alguns a possuem com maior intensidade, e isso os torna seres mais felizes, uma vez que estão em harmonia com o universo. Assim sendo, o adoecer resulta da diminuição da Força Vital. Desse modo, curar-se significa restabelecer a força e a harmonia com os outros seres do universo. A necessidade de se buscar a cura através dos ancestrais se deve à hierarquia na qual os seres se integram, tendo por princípio a qualidade de suas forças vitais:

Acima de tudo está o Ser Supremo, Incrindo e Preexistente. Ele é a Força por si mesma e a origem de toda a energia vital. Depois, vêm os primeiros ancestrais dos seres humanos, os fundadores dos diferentes clãs, que são os mais próximos intermediários entre os humanos e o Ser Supremo. Após esses fundadores, estão os mortos ilustres de cada grupo, por ordem de primogenitura. Eles são os elos da cadeia que transmite a Força Vital dos primeiros antepassados até os viventes. E estes, por sua vez, estão hierarquizados, de acordo com sua maior ou menor proximidade, em parentesco, com os antepassados e, consequentemente, segundo sua Força Vital. (Lopes e Simas, 2021, p. 27-28).

De acordo com o conceito de Força Vital, há no universo uma energia compartilhada por todos os seres, humanos e não humanos. Para os africanos, como sugerem os estudiosos, os seres humanos podem se influenciar mutuamente e podem também, respeitando a posição hierárquica, influenciar animais e vegetais. Isso se deve às inter-relações que os unem através do compartilhamento de energias:

Como todas as forças estão inter-relacionadas, exercendo interações que obedecem a leis determinadas, um ser humano pode diminuir outro em sua Força Vital. A resistência a esse tipo de ação só é obtida por meio do esforço da própria potência, recorrendo-se a outra influência vital. A Força Vital humana pode influenciar diretamente animais, vegetais ou minerais. (Lopes e Simas, 2021, p. 28).

Acerca desse compartilhamento de forças entre os seres, lê-se, em *Niketche*: uma história de poligamia, a seguinte passagem: “Agora entendo. O mundo é este chão que os meus pés pisam. É esta cadeira onde me sento. É o carinho que dou, é a flor que recebo. O mundo é o meu espelho, o meu quarto, o meu sonho. O mundo é o meu ventre. O mundo sou eu. O mundo está dentro de mim.” (Chiziane, 2021, p. 220). Vemos que Rami se reconhece como parte de uma totalidade, ao afirmar: “O mundo sou eu”.

Ao se considerar a percepção africana da loucura, compreende-se que a busca de Rami por seu reequilíbrio emocional se dá a partir do entendimento de que “fazer parte de um todo” é o meio para estar em harmonia consigo mesma. A percepção animista africana, na qual se entende haver uma inter-relação entre todos os seres, tanto visíveis quanto invisíveis, está diretamente ligada ao conceito de Força Vital, ou seja, parte da ideia da existência de uma energia originária compartilhada por todos os seres.

Importa esclarecer que, quando falamos sobre a “percepção animista africana”, estamos nos referindo ao modo como os povos africanos se relacionam com a realidade. Ou seja, em África, as explicações dos acontecimentos fundamentam-se no mítico e em crenças nos poderes dos seres visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. Além da crença nos poderes dos elementos da natureza (água, planta, terra, etc.), e dos objetos (amuletos, imagens, colares, etc.), esses povos atribuem grandes poderes aos ancestrais – daí a importância dos rituais como uma prática ligada à busca pelo auxílio desses seres na solução de problemas e na cura de doenças.

Reconhece-se assim a presença da “Anima”, ou Força Vital, em todos os seres, mesmo naqueles que, para os ocidentais, são tidos como inanimados. A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o conceito de “realismo animista”, aplicado a muitos romances africanos, está ligado a questões artísticas, culturais e religiosas. Acerca desse conceito, a pesquisadora Tábita Wittmann esclarece que:

Nas literaturas africanas, a natureza dos acontecimentos está calcada nas crenças religiosas animistas, nos antepassados e em poderes que existem na natureza, no sobrenatural. Escritores e críticos das literaturas africanas têm proposto a expressão “realismo animista”, como adjetivo adequado a uma formulação teórica para essa realidade cultural e artística. (Wittmann, 2012, p. 33).

Em seu artigo “O realismo animista e as literaturas africanas: gênese e percursos”, o pesquisador Sílvio Ruiz Paradiso aborda algumas questões ligadas ao conceito de “realismo animista” e observa que, ao adotarem, em suas obras, a perspectiva animista, os escritores africanos propõem-se a apresentar o ponto de vista que o “outro” tem da realidade, ou seja, a percepção africana da própria história – a qual se opõe àquela apresentada pelos discursos oficiais. Ao analisar a presença do sobrenatural, no romance *O reino deste mundo*, de Alejo Carpentier, Paradiso destaca que:

A narrativa da revolta dos escravos no Haiti, no fim do século XVIII, tem sua estória a partir do ponto de vista dos escravos, ou seja, dos colonizados, e por isso, a percepção da realidade do “outro” e não do “Outro” fica evidente, na perspectiva da própria história, suas particularidades de crenças religiosas, na participação dos deuses africanos e forças sobrenaturais no enredo. O texto de Carpentier é um resgate da história não-oficial, em oposição à história hegemônica escrita pelo mundo eurocidental. (Paradiso, 2020, p. 100).

Ao abordar questões acerca do inconsciente animista africano, o pesquisador Harry Garuba esclarece que a estrutura colonizadora se apoia na ideia de evolução e modernidade para desqualificar visões de mundo que não se encaixam nos modelos construídos pela lógica ocidental, assegurando, desse modo, a permanência da hegemonia epistemológica. Garuba propõe então a seguinte questão: “Poderia uma visão de mundo animista propiciar uma ordem de conhecimento que nos permitisse pensar fora e além disso?” (Garuba, 2018, p. 125). Ora, “pensar fora e além disso” é interesse de autoras e autores inseridos na chamada literatura pós-colonial. Destarte, é seguro afirmar que, ao fazer uso do animismo em seu romance, Dina

Salústio lança mão de um procedimento que se configura como uma forma de resistência aos discursos hegemônicos ocidentais.

No que concerne à resistência das personagens salustianas às imposições de modelos pré-definidos de feminilidade, vale destacar um símbolo que se constrói a partir do conceito de Anima/Força Vital e que se apresenta como uma representação de potência feminina: a montanha – entidade que se constitui não apenas como parte do cenário de Serrano, mas como uma guardiã da aldeia. É nela que se realizam os rituais fúnebres e as orgias. Reconhece-se, assim, a percepção animista africana na forma como essa entidade não humana é apresentada pela voz narrativa do romance:

Um dia, a jovem louca sentindo-se perseguida por uns garotos que a apedrejavam e não tendo como se defender parou no meio do largo e, olhando para a montanha, gritou que Serrano não tinha sangue. Mal completou a frase a terra tremeu tão forte que por pouco a aldeia não perdia as raízes. Contava-se que as entranhas que estiveram visíveis por algumas horas não eram espetáculo que alguém vivo quisesse ver duas vezes, e felizmente, dizia-se, um novo tremor recolocou-as nos devidos lugares, para sossego da jovem que nunca mais foi fisicamente agredida por ninguém. (Salústio, 1998, p. 15).

Denise Dias Barros, em seus estudos sobre a loucura em territórios Dogon, fala sobre o conceito de Força Vital a partir das diferenças entre as perspectivas ocidentais e africanas. Tais perspectivas, conforme explica a autora, assemelham-se por considerarem essa força como um elemento metafísico; no entanto, elas se diferenciam em relação à forma como entendem a relação entre Ser e Força Vital. Barros observa que, enquanto para a filosofia ocidental a Força Vital tem caráter estático, pois é um atributo do Ser, para as sociedades bantu, essa força tem caráter dinâmico, uma vez que é inerente ao Ser:

Depois dos estudos de Tempels, traduzidos para o francês em 1945, a noção de força vital se tornou centro de um importante debate sobre o pensamento bantu e negro-africano. Para o autor, a concepção bantu quanto à essência das coisas não é diferente da dos cientistas, ou seja, as duas são conhecimentos sobre o Ser: ambas são de natureza metafísica. Entretanto, o Ser, na filosofia ocidental, é estático, segundo Tempels (1961), ao passo que, para os bantu, a noção de força não o é. Os ocidentais entendem a força como atributo do ser; para os bantu, a noção de força é inseparável da noção de ser, ou seja, ser é força e força é ser. (Barros, 2004, p. 68).

Para as populações negro-africanas de Dogon, a cura do doente mental se dá a partir da harmonização entre este e os outros seres – sejam eles visíveis ou invisíveis; humanos ou não

humanos – os quais vão influenciar na constituição e na compreensão de sua existência. Ainda segundo Barros, no contexto da sociedade Dogon, “O adoecer se configura como momento existencial no qual tanto os adivinhos quanto os terapeutas agem como delegados da sociedade, de maneira a reencontrar o equilíbrio da relação entre os diferentes elementos pessoais, sociais e ancestrais.” (Barros, 2004, p. 169).

A comunicação entre os ancestrais e os seres viventes, na busca do restabelecimento do equilíbrio físico e mental, ocorre através do fenômeno da possessão. Tal fenômeno, de acordo com Roger Bastide, tem uma importante função social, pois objetiva, grosso modo, estabelecer uma ligação entre o sagrado e o profano, “onde existe o culto das forças da natureza, o indivíduo é possuído pelos gênios ou pelos deuses. De qualquer modo, toda religião africana é uma religião da encarnação.” (Bastide, 2016, p. 113). O sociólogo também explica que há critérios importantes a serem considerados para a realização dos cultos de possessão:

Como é que se pode saber, no entanto, se alguém é um “escolhido”? Geralmente – mas nem sempre; em todo caso, não mais na possessão do que no xamanismo verdadeiro –, é a doença que serve de critério ao chamado. E é assim que se insere em uma função religiosa outra função, aquela que interessa à psiquiatria: a do estudo dos fenômenos de transe e de iniciação como psicoterapia. (Bastide, 2016, p. 113, grifos do autor).

Com o intuito de apresentar a relevância da possessão para o tratamento da loucura nos espaços africanos em estudo, consideraremos a perspectiva que associa os fenômenos de transe e de iniciação à psicoterapia, ou seja, a possessão vista como uma forma de o africano buscar seu reequilíbrio integral através da conexão entre o sagrado e o profano. Ou ainda: uma forma de possibilitar ao homem negro africano se rearmar com o mundo natural e o sobrenatural, resistindo à fragmentação provocada pela imposição das culturas exógenas.

N’*A Louca de Serrano*, o fenômeno da possessão se manifesta quando a velha parteira dá nome à cidade. A personagem, após entrar em estado de transe, é possuída pela Louca:

[...] depois de num esforço que ultrapassava toda a energia que alguém pudesse imaginar em corpo tão minguado ter erguido a cabeça e contemplado a montanha, a fonte, as serras e o céu, num tempo que parecia ter levado dias a concretizar-se; depois de ter fechado os olhos e adormecido, acordou do sono ao qual os estrangeiros dos binóculos e instrumentos raros atribuíram o estatuto de coma débil, com voz segura, precisamente igual à voz com que a moça louca gritava nas noites negras, falou e disse que o lugar se chamava Serrano. (Salústio, 1998, p. 19).

Nesse ponto, interessa-nos salientar que, nas sociedades africanas, costuma-se atribuir poder e autoridade às mulheres que têm a capacidade de entrar no transe da possessão:

É graças a esses cultos que a mulher reage contra seu estatuto de dependência para tornar-se um ser sagrado, que de agora em diante poderá ser superior ao seu esposo. Em algumas sociedades patrilineares e patrilocais, aliás, a busca da iniciação corresponde ao desejo de independência e de superioridade da mulher: ela se inscreve na luta dos sexos, por exemplo, entre os iorubás. Pode-se dizer que uma das funções da possessão é modificar o estatuto social das pessoas inferiorizadas pelas normas costumeiras. (Bastide, 2016, p. 112).

A autoridade da parteira é assegurada por ser ela uma intermediária entre o sagrado e o profano, ou seja, entre o mundo físico e o sobrenatural:

Ninguém questionava os métodos da parteira que até à data e em todos os anos de actividade só tinha perdido uma mulher e uma criança, numa noite, na hora indecisa em que não é hoje mas também não é amanhã e em que o poder dos humanos desaparece e o controle das situações só é conseguido através de rezas, cânticos vigorosos, amuletos bem manuseados e muita vigilância. (Salústio, 1998, p. 11).

Em determinada passagem de *Niketche*: uma história de poligamia, a personagem Rami se angustia por descobrir que faz parte de uma relação poligâmica e, ao perceber que seu casamento não condiz com os modelos sociais idealizados, descontrola-se. A perda de suas referências como mãe, esposa e dona de casa – criada e educada conforme os padrões ocidentais, promove a ruptura com os papéis sociais que, até então, davam à protagonista uma suposta sensação de pertencimento e segurança. Isso a faz iniciar um processo de ressignificação de sua existência.

A ideia de rejeição faz com que Rami levante questionamentos sobre o seu desempenho no papel de mãe, esposa e dona de casa. Em busca de respostas, ela se dirige ao espelho e se espanta ao ver seu reflexo dançando:

Entro em pânico. Enquanto eu soluço, a imagem dança. Paro de soluçar e fico em silêncio para escutar a canção mágica desta dança. É o meu silêncio que escuto. E o meu silêncio dança, fazendo dançar o meu ciúme, a minha solidão, a minha mágoa. A minha cabeça também entra na dança, sinto vertigens. Estarei eu a enlouquecer? (Chiziane, 2021, p. 15).

O silêncio e a dança são dois significantes de grande relevância para o entendimento da obra, uma vez que representam a tomada de consciência da personagem e a transgressão de um corpo que se expressa. Percebe-se que, no início da trama, Rami se aliena em papéis sociais que a impedem de conhecer sua real condição de mulher assimilada. Isso se explica pela formação ocidentalizada da personagem – que se deu a partir da inculcação de valores sociais e culturais transmitidos pelos aparelhos ideológicos do Estado colonial. Ao entrar em conflito com as percepções imaginárias construídas durante sua formação, a personagem não se reconhece, o que a faz buscar o equilíbrio através das referências identitárias da cultura tradicional moçambicana:

Titubeio uma canção antiga daquelas que arrastam as lágrimas à superfície. Nessa coisa de cantar, tenho as minhas raízes. Sou de um povo cantador. Nesta terra canta-se na alegria e na dor. A vida é um grande canto. Canto e choro. Delício-me com as lágrimas que correm com sabor de sal, com o maior prazer do mundo. Ah, mas como me liberta esse choro! (Chiziane, 2021, p. 14).

Ao afirmar que “Nessa coisa de cantar, tenho as minhas raízes”, a protagonista deixa clara a necessidade que sente de resgatar sua ancestralidade e de encontrar a sua identidade perdida, buscando, desse modo, meios de “autodefinir-se” - sendo o canto e a dança elementos de grande importância nesse processo.

As doenças mentais causadas pelo processo de aculturação e pela consequente perda da identidade pessoal do negro africano é uma questão recorrente e que merece atenção. Sabe-se que os conceitos ocidentais se formam a partir de relações binárias, as quais impõem ao indivíduo uma visão maniqueísta da realidade: bom *versus* mau, belo *versus* feio, racional *versus* irracional, selvagem *versus* civilizado, etc. Dessa visão, resultam os julgamentos de valor, os quais determinam o que deve ser aceito ou rejeitado pelas diversas sociedades. A ideia do diferente como o “outro” a ser rejeitado faz com que o indivíduo busque sua identidade a partir da conduta considerada adequada pelo grupo do qual faz parte.

Roger Bastide adota uma perspectiva estrutural para abordar o tema do adoecimento mental do negro colonizado. O estudioso faz suas pesquisas a partir da observação das trocas existentes entre duas ou mais etnias, para determinar quais são as leis sociológicas que se estabelecem no processo de enculturação: quando a personalidade é construída na etnia de origem; e no processo de aculturação, ou seja, quando ocorre uma pressão para se remodelar a personalidade a partir de imposições de modelos culturais de uma outra etnia. No tocante à

aculturação, o autor cita o exemplo da ocorrência de crises histéricas em cultos de possessão, em mulheres que, com a imposição de novas culturas, não conseguem lidar com a desequilíbrio entre os sexos, problema que não conhecem em sua cultura de origem:

Quando, por exemplo, em uma sociedade democrática, a igualdade dos sexos ou pelo menos sua complementaridade equilibrada, a introdução de valores estrangeiros – Islã, Ocidente – levam o homem a uma situação de superioridade, a mulher reage – e, algumas vezes, ela reage sob a forma de crises histéricas nos cultos de possessão, que hoje estão invadindo toda a África negra, à medida que novos Estados se islamizam ou se ocidentalizam, destruindo o antigo equilíbrio entre os sexos. (Bastide, 2016, p. 346-347).

A reação feminina à imposição de valores e normas pode ser identificada em diversas passagens da obra *Niketche*: uma história de poligamia. Isso porque a protagonista Rami queixa-se constantemente da sua perda de identidade, o que a faz encontrar, no espelho, uma espécie de “alter ego”, que se apresenta como a voz de sua consciência: “Espelho, espelho meu, veja o que fizeram de mim!” (Chiziane, 2021, p. 24). O desejo de resgatar sua verdadeira identidade leva Rami a buscar respostas para seus questionamentos. A imagem especular é considerada um símbolo da autoimagem do indivíduo – símbolo este que também representa a construção de sua identidade, uma vez que o leva a reconhecer-se em sua individualidade. Assim sendo, as alucinações de Rami, diante de seu espelho, podem ser interpretadas como expressões de uma personalidade fragmentada de um corpo em sôfrega busca por emancipação:

Quem se ri agora sou eu. Espelho louco. Eu já ando louca da minha vida e aparece agora este espelho a enlouquecer-me mais ainda. – Oh, espelho meu, o que achas de mim? Devo renovar-me? – Renova-te, sim. Mas antes, procura uma vassoura e varre o lixo que tens dentro do peito. Varre as loucuras que tem dentro da mente, varre, varre tudo. Liberta-te. Só assim viverás a felicidade que mereces. (Chiziane, 2021, p. 30).

No trecho apresentado, é possível reconhecer o processo de constituição do “ego”, ou seja, da busca do ser pelo equilíbrio. No caso de Rami, tal processo ocorre a partir da problematização das imagens que estão sobrepostas ao seu verdadeiro “eu”, sendo por isso necessário que ela se liberte dessas imposições e dos modelos exógenos, a fim de constituir o seu “ego” e, para que isso ocorra, é necessário “varrer” todas as loucuras que traz na mente.

Para os povos africanos, o processo de constituição do ego, ou ainda, o caminho para encontrar o equilíbrio perdido, se dá através do contato com o outro, no caso, família e

sociedade. São esses elementos que vão fornecer ao indivíduo os modelos culturais necessários para sua construção identitária:

No entanto, o que são esses modelos culturais, introjetados no indivíduo, mais exatamente no vazio de seu ser e no chamado para que esse vazio seja preenchido, para que o indivíduo possa completar-se? São, essencialmente, sistemas de significantes. A criança se desenvolve menos pelo processo de identificação com os indivíduos do que pelo processo de identificação com os papéis culturais e com os modelos que os regem, em se tratando desses indivíduos. (Bastide, 2016, p. 349).

Lidar com modelos culturais estranhos agride a personalidade étnica do indivíduo. Sem conseguir entender a nova cultura, o vazio do ser não é preenchido, pois o fornecimento de modelos culturais não se efetiva satisfatoriamente. Isso faz com que “os sentimentos de insegurança, angústia e frustração desenvolvam-se no homem, ao entrar em contato com outra cultura que lhe é ininteligível.” (Bastide, 2016, p. 350).

Nas sociedades tradicionais, o indivíduo se defende “pelo grupo e no grupo”. Sobre os mecanismos de defesa comunitários, Bastide explica que “A terapia tradicional consistirá, portanto, em tratar o grupo familiar, reconstituindo a comunidade, fazendo cessar suas tensões interiores, reconciliando os oponentes e, no limite, criando em torno de uma crise de possessão a comunhão perdida.” (Bastide, 2016, p. 355). É preciso constituir grupos que possibilitem uma proteção da saúde mental, e que tragam o acolhimento necessário: “Pôde-se constatar, na França, que as doenças mentais eram mais numerosas entre os migrantes dispersos do que entre aqueles que, em seus lares, restauraram na terra do exílio o paraíso de seu país perdido.” (Bastide, 2016, p. 356).

Podemos entender que a “cura pelo grupo” é uma das estratégias terapêuticas adotadas por Rami em sua busca pelo reequilíbrio. As falas da narradora apresentam-se como uma voz constituída de várias outras vozes. Através de testemunhos, relatos e contação de histórias, repassadas de geração a geração, o leitor consegue identificar a presença da coletividade moçambicana na voz da narradora, na medida em que ela traz as vozes de todas as mulheres de Tony.

O grupo de mulheres, tanto as esposas de Tony, quanto as suas colegas de trabalho, dá a Rami o acolhimento e a proteção necessária para sua cura, uma vez que, através dessa coletividade, ela consegue reconhecer sua alienação e buscar sua real identidade:

Minha casa tornou-se um lugar onde cada uma vem despejar as suas frustrações. Os meus filhos não gostam disso, mas eu não me importo. Suportam em silêncio os meus caprichos. Mal esse mulherio entra, os meus filhos saem. Deve doer-lhes muito essa realidade. Hoje é sexta-feira. Estão todas elas a chegar para mais um parlamento conjugal. (Chiziane, 2021, p. 225).

Em contrapartida, Filipa, protagonista do romance salustiano, já adulta, mãe e divorciada, vê-se isolada e apartada socialmente – o que faz com que se identifique com a personagem Louca. O isolamento intensifica seu “adoecimento”, fazendo com que se sinta, muitas vezes, desamparada e deprimida. Estados de depressão e euforia são apresentados no romance através de imagens contrastantes: o crescer e o diminuir, o caber e o descaber apresentam-se como reflexos dos estados de espírito da personagem. Enquanto a sensação de apequenamento aponta para sentimentos obscuros e depressivos, os sentimentos relativos à grandeza simbolizam força e liberdade:

Também sabia que era exagerado imputar o desconforto a um estado emocional mais frágil, até porque nem sequer sentia a angústia sufocante, prenúncio dos maus e, felizmente, raríssimos momentos de debilidade que a transformavam em um pedaço de medo que se afundava no chão, seguramente meio metro encurralada e muda. (Salústio, 1998, p. 28).

A movimentação característica dos períodos de festa e as dificuldades acrescidas costumavam animá-la e, nessas ocasiões, sentia-se da altura de uma montanha, a ponto de desafiar o seu feitio perfeccionista a exceder-se, à mínima ameaça de dificuldade. (Salústio, 1998, p. 29).

As construções antitéticas que associam o “crescer” e o “diminuir” às personagens femininas são recorrentes na obra de Salústio. Acerca dessa questão, um elemento com características sobrenaturais que muito se destaca é a porta da casa da parteira, que tem o estranho poder de aumentar e diminuir de tamanho: “Mas a denúncia dessas desconfianças não passava de tímida incursão no mundo secreto da dona da única porta mágica do povoado e arredores que parecia alargar quando as dimensões do corpo que entrava ou saía o exigiam, ou quando ela assim decidia.” (Salústio, 1998, p. 14). Curiosa é a morte da antiga parteira, que se dá “por acidente devido ao fato de ter ficado presa entre a porta de mais de três metros de altura por setenta e um centímetros de largura.” (Salústio, 1998, p. 101).

O fato de não mais caber em determinadas medidas aponta para a transcendência de uma mulher que está situada entre dois mundos: o natural e o sobrenatural. O estudioso francês

Jean Chevalier, explica que a porta simboliza a passagem de um estado a outro, ou seja, representa mudança e transformação:

A porta simboliza a passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas, o tesouro e a pobreza extrema. A porta se abre sobre um mistério. Mas ela tem um valor dinâmico, psicológico; pois não somente indica uma passagem, mas convida a atravessá-la. É o convite à viagem rumo a um além... A passagem à qual ela convida é, na maioria das vezes, na acepção simbólica, do domínio profano ao domínio sagrado. Assim são os portais das catedrais, os *torana* hindus, as portas dos templos ou das cidades *khmers*, os *torii* japoneses, etc. (Chevalier, 2023, p. 811).

Sendo assim, é válido concluir que a morte da personagem também serve para ilustrar os perigos de não se ajustar a um mundo pré-determinado, ou ainda, os perigos de ceder à *húbris* feminina, que leva a mulher a “atravessar a porta” e ir além.

Segundo Maria Rita Kehl, a busca da “cultura psicanalista” ocidental é dar “expressão ao recalçado”, possibilitando a este constituir um significado de existência a partir do autoconhecimento. Sabe-se que a identidade pessoal é constituída de discursos outros que alienam/colonizam mentes, corpos e falas e que, por isso, é necessário identificar os modos como os discursos do Outro se inscrevem no sujeito falante. A partir desse conhecimento, o analista possibilita ao analisando acessar, através da linguagem, o seu verdadeiro “eu”:

A passagem por uma análise deve permitir que cada analisando seja capaz de inserir no muro de certezas e saberes do Outro a sua pergunta, sua perplexidade, sua ignorância fundamental – quem sou? que desejo me concebeu? o que posso saber sobre o desejo que me habita – de modo a que lhe seja possível inscrever, entre as malhas das práticas languageiras, algum significante que oriente suas escolhas de vida. (Kehl, 2008, p. 22).

O “sujeito do desejo” lacaniano é um ser que está em constante busca de um significante que dê sentido a sua existência. Sobre essa questão Kehl afirma: “Esse sujeito, cuja fala corresponde à necessidade de expressar algo que ainda não está inscrito no universo constituído da língua, é o sujeito da teoria lacaniana – o sujeito do desejo, em busca de um significante que o realize.” (Kehl, 2008, p. 24-25). A fala torna-se, assim, um importante elemento para o processo de cura do indivíduo mentalmente adoecido. Importa considerar que o compartilhamento de experiências, entendido como um processo de cura, é um método terapêutico adotado tanto pelos ocidentais, quanto por sociedades africanas.

Vimos que, em *Niketche: uma história de poligamia*, a função terapêutica da fala se mostra como parte fundamental do processo de reequilíbrio emocional da personagem Rami que, a partir de uma situação desestabilizadora, inicia uma contínua busca pelo autoconhecimento. A personagem expõe suas insatisfações ao espelho, a uma conselheira amorosa, às mulheres de Tony, ao pai, à mãe, entre outros. Após ouvir de sua mãe a história sobre a morte violenta de uma tia, Rami declara: “A história tem sobre mim um efeito terapêutico, a minha dor torna-se insignificante. Uma amargura a apagar outra amargura. Um amor curando a dor de outro amor. Ai, mãe, obrigada por me contar essa história.” (Chiziane, 2021, p. 89). Reconhece-se assim o efeito catártico que a narrativa tem sobre a personagem.

Mas o momento em que melhor se identifica o compartilhamento de falas, em um contexto de “escuta acolhedora”, como meio de cura e reequilíbrio feminino, ocorre quando Rami apresenta depoimentos de outras mulheres, com as quais divide o espaço em que trabalha:

Quando o movimento declina, as mulheres sentam-se em roda, comem a refeição do dia e falam de amor. Um amor transformado em ódio, em raiva, em desespero, em trauma. Fui violada aos oito anos pelo meu padrasto, diz uma. O teu caso foi melhor que o meu. Eu fui violada aos dez anos pelo meu verdadeiro pai. Ganhei infecções e perdi o útero. Não tenho filhos, não posso ter. (Chiziane, 2021, p. 103-104).

No romance *A Louca de Serrano*, também se identificam exemplos de falas femininas compartilhadas:

[...] embora sobre a aldeia, preferisse ouvir as histórias das mulheres que não se importavam com a sua presença, julgando-a incapaz de perceber as inúmeras, embora pequenas conversas que tinham umas com as outras, ou mesmo com os vendedores que por lá apareciam. (Salústio, 1998, p. 35).

A partir da leitura dos fragmentos apresentados, é possível reconhecer que as narrativas orais se mostram como um espaço significativo de expressão feminina.

Fizemos até aqui algumas considerações acerca da loucura nos espaços africanos, tanto a partir de alguns estudos que se debruçam sobre o tema, como a partir da encenação da loucura nos romances que estamos analisando. Nossa intenção foi mostrar que, nos espaços africanos, as doenças mentais são entendidas e experienciadas sob um prisma diferente daquele adotado pela medicina científica ocidental. Vimos que, na medicina tradicional africana, é preciso considerar, entre outros, o conceito de Força Vital – que aponta para o adoecimento mental como consequência do desequilíbrio entre homem e seres visíveis e invisíveis – e o fenômeno

da possessão. Vimos também como experiências relacionadas a desequilíbrios emocionais se apresentam em *Niketche: uma história de poligamia* e em *A Louca de Serrano*.

Daremos continuidade aos nossos estudos acerca da loucura tomando-a como um meio de opressão, quando usada para invalidar a fala feminina; e como um instrumento de resistência, quando manifestada através do comportamento transgressor de mulheres desviantes, ou “desajustadas” às normas sociais.

1.3. Loucura e silenciamento em *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*

A pesquisadora Terezinha Taborda Moreira explica, com base nos estudos de Sandra Gilbert e Susan Gubar (2000), que as ideologias falocêntricas e patriarcais produziram, através da literatura canônica ocidental, duas imagens matriciais das mulheres, ou ainda, dois estereótipos femininos, a mulher-anjo e a mulher-demônio, conforme vemos abaixo:

Essas oscilam entre duas imagens matriciais que espelham a projeção que a sociedade patriarcal e falocêntrica faz da mulher ao longo dos séculos: a de anjo, à qual estão associados os atributos da beleza, pureza, bondade, passividade, entrega aos afazeres domésticos, aos filhos e aos maridos; e a de monstro, representada pela bruxa, pela louca histórica, pela *femme fatale*, pela sereia, pela vampira, enfim, a ela associando-se uma autonomia inconciliável com a dependência feminina pressuposta pelo universo patriarcal e falocêntrico. Para Gilbert e Gubar, nos estereótipos do anjo e do monstro a literatura ocidental fixa os paradigmas a partir dos quais a mulher é lida e representada. Nas duas situações, resta à mulher uma condição de silenciamento. (Moreira, s/d, p. 7).

Em seu artigo “Silêncio e trauma na escrita de Paulina Chiziane”, a pesquisadora traz as considerações de Gilbert e Gubar para o contexto das literaturas africanas lusófonas de autoria feminina e faz alguns esclarecimentos acerca da necessidade de se considerar a condição diferenciada das mulheres negras desses espaços, uma vez que elas sofrem, além das opressões de gênero, discriminações de raça e classe.

Ao analisar a construção da personagem Maria das Dores, protagonista do romance *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, Moreira destaca a tripla opressão imposta à personagem e esclarece que o silenciamento se apresenta na obra como uma forma de resistência ao jugo patriarcal e às mentalidades falocêntricas, uma vez que:

Na tecitura narrativa da autora, o silêncio é a resposta que a personagem Maria das Dores oferece a uma condição de subalternidade que lhe é imposta, a qual é de ordem patriarcal, mas também racial e de classe. No contexto narrativo da obra, é pelo silêncio que a personagem resiste a essa condição. (Moreira, s/d, p. 2).

A partir dessas explicações, interessa-nos comprovar que tanto o mito da passividade, que impõe o silenciamento como conduta adequada ao feminino (mulher-anjo); quanto a criação de imagens negativas, que invalidam a fala de mulheres tidas como loucas, bruxas e feiticeiras (mulher-demônio), apresentam-se, nas duas obras em análise, como estratégias discursivas usadas para limitar os espaços de atuação das personagens. Em suma, tais imagens intencionam silenciar as mulheres.

Um tema recorrente, nos romances *A Louca de Serrano* e *Niketché: uma história de poligamia*, é o da invalidação da fala feminina, que se apresenta como causa de exclusão, isolamento e, conseqüentemente, de adoecimento mental das personagens.

Como exemplo da invalidação da voz feminina, podemos citar uma passagem de *Niketché: uma história de poligamia*, em que Rami se vê obrigada a lidar sozinha com um problema familiar: “Digo-lhe que o meu marido, o Dr. Tony, comandante da polícia, irá resolver o problema. Ele diz que sim, mas sinto que não acredita em mim. Qual é o homem de bem que acredita nas palavras de uma mulher desesperada?” (Chiziane, 2021, p. 11). A queixa da personagem faz alusão à opressão e ao silenciamento como conseqüências da nulificação de sua fala. Tal questão nos leva a considerar uma aproximação entre as reflexões de Rami e o “discurso do louco”, termo adotado por Michel Foucault (1996) ao abordar a nulidade do discurso de pessoas mentalmente adoecidas.

Segundo Foucault, há duas formas distintas de recepção do “discurso do louco” pelas sociedades: a primeira diz respeito à anulação ou invalidação da sua fala:

[...] pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo. (Foucault, 1996, p. 10-11).

A segunda faz referência à atribuição de poderes sobrenaturais a essas falas, tais como o de prever o futuro e o de ter uma visão mais clara da realidade e do seu entorno social:

Pode ocorrer também, em contrapartida, que se lhe atribua, por oposição a todas as outras, estranhos poderes, o de dizer uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber. (Foucault, 1996, p. 11).

Ao associarmos as ideias de Foucault à invalidação das falas das protagonistas dos romances em análise, vemos que, enquanto em Rami é possível identificar um exemplo de desautorização da fala feminina, justificada pelos descontroles emocionais, na Louca de Serrano, tem-se a negação da voz feminina como consequência do temor gerado por seus poderes sobrenaturais, o que leva os serranenses a alegarem serem suas previsões frutos de delírios e alucinações:

Ninguém parecia interessar-se pelo que ela dizia mas acusavam-na de ser movida pela inveja por ser excluída da actividade religiosa do povoado, mas no entanto, para que se saiba, as únicas vezes que era permitido ir ao cemitério, sem se esconder, integrada no grupo de mulheres, apesar de ter que aguardar sete metros de distância, era nos enterros das suicidas, embora não pudesse participar nas restantes actividades fúnebres. Ela disse, com a boca encostada a um buraco que fez no chão para desabafar uma conversa incômoda, que o destino a tinha poupado das práticas que diminuían qualquer pessoa com fala e com alma. (Salústio, 1998, p. 100).

Entretanto, o real motivo da exclusão da jovem Louca é o medo que os aldeãos sentem daquilo que é dito por ela.

A Louca de Serrano, conhecedora destes medos, em dias especiais que não se conseguiu localizar nem atribuir uma identidade, gritava que a montanha preparava-se para engolir a aldeia por que não suportava mais a sua burrice. Os aldeãos fingiam não dar ouvidos à jovem desnorreada, mas mal se afastava, corriam a acender tochas e fogueiras, ou sacrificavam uma cabra ou um galo, e em tempo de mais desespero, um ou outro gato que atiravam pelas crateras ameaçadoras, procurando acalmar os espíritos e sossegar aquele corpo disforme, de apetites inimagináveis. (Salústio, 1998, p. 56).

Ao lermos que “os aldeãos fingiam não dar ouvidos à jovem desnorreada”, o que se identifica é o uso da negação como uma estratégia para ocultar algo que lhes causava grande medo e que ameaçava a ordem social da pequena cidade. Ao contrário do que os moradores tentam mostrar, as palavras da personagem surtem neles um efeito devastador, uma vez que os levam a buscarem a remissão de seus erros por meio de sacrifícios e penitências:

Quando ela assim gritava as mulheres corriam a perguntar à parteira se havia alguma verdade naquilo que saía da boca da endemoninhada, espécie que aparecia no povoado, criança desprotegida, para passado pouco tempo erguer o corpo e transformar-se na lembrança ambulante da ameaça que pairava sobre a bela Serrano. (Salústio, 1998, p. 145).

A personagem Rami, em diversos momentos, queixa-se do silenciamento imposto às mulheres. A título de exemplo, podemos citar a passagem em que ela, após a suposta morte de Tony, tenta avisar à família do marido sobre o engano que estão cometendo: “Ó gente cega, gente surda, gente parva! Será que não tenho o direito de ser ouvida pelo menos uma vez na vida? Estou cansada de ser mulher. De suportar cada capricho. Ser estrangeira na minha própria casa. Estou cansada de ser sombra. Silhueta.” (Chiziane, 2021, p. 176). Percebe-se, na fala angustiada da narradora, que a nulificação da sua voz reflete a anulação de sua identidade. Isso faz com que se sinta como uma estrangeira em sua própria casa. Por não conseguir se expressar, torna-se uma sombra, uma “silhueta”.

Em uma outra passagem, Tony questiona Rami sobre o fato de ela não ter avisado à família sobre o engano acerca de sua morte. E novamente a personagem se mostra incomodada pelo descrédito de sua fala: “- Sabia, sim. Mas quem me iria ouvir? Alguma vez tive voz nesta casa? Alguma vez me deste autoridade para decidir sobre as coisas mais insignificantes da nossa vida? O que querias tu que eu fizesse?” (Chiziane, 2021, p. 197).

Abordaremos a loucura como um instrumento de opressão feminina. Para isso, serão adotadas duas perspectivas: na primeira, a loucura será considerada como uma punição consequente da quebra de um tabu; na segunda, será vista como uma forma de violência epistêmica, a qual impossibilita a fala do outro. Vale ressaltar que tais abordagens se justificam, uma vez que é possível reconhecer, nas personagens femininas das duas obras em análise, exemplos de mulheres transgressoras, que não se enquadram nos padrões sociais de feminilidade; assim como também de mulheres-tabu, excluídas, silenciadas e oprimidas devido às suas condutas desviantes. Em nossas análises, daremos um destaque especial às personagens transgressoras, que serão analisadas a partir das considerações feitas por Sigmund Freud (2020) sobre pessoas que, após transgredirem um tabu, tornam-se elas mesmas um tabu: “Quem transgrediu um tabu se tornou ele próprio um tabu [...] Certos perigos que surgem da violação de um tabu podem ser conjurados por meio de ritos expiatórios e de cerimônias de purificação.” (Freud, 2020, p. 60-61).

É necessário esclarecer que a loucura das personagens femininas aqui analisadas não deve ser entendida somente como um estado patológico resultante das pressões sociais, mas antes como uma estratégia de opressão e de silenciamento, uma vez que a imposição de estigmas associados à histeria e ao descontrole emocional configura-se como violência simbólica, já que tem por objetivo assegurar a dominação masculina. Em suma, por não assumirem os padrões sociais impostos, essas mulheres têm suas vozes silenciadas, suas mentes adoecidas e seus corpos subjugados.

Observa-se que, tanto em *Niketche: uma história de poligamia* quanto n' *A Louca de Serrano*, adota-se a perspectiva africana do adoecimento mental como uma punição pela quebra de um tabu. Com o intuito de alcançarmos uma maior compreensão sobre a relação entre loucura e tabu em espaços africanos, tomaremos como ponto de partida alguns conceitos apresentados nas análises da pesquisadora Denise Dias Barros, já citada anteriormente. A princípio, é importante observar algumas expressões Dogon vinculadas à designação e à compreensão da loucura. Uma delas é o termo “wede-wede”:

Wede-wede, loucura, é classificada pelos Dogon entre as grandes doenças; junto com a epilepsia e a hanseníase (lepra), compõe o grupo das doenças consideradas mais graves em 16 localidades pesquisadas (Bamia, 1992). Uma vez assim diagnosticada, as possibilidades de recuperação diminuem consideravelmente. Decorre daí o cuidado mesmo na utilização da palavra que designa a doença, que é denominada muitas vezes de maneira metafórica. (Barros, 2004, p. 205).

Denise Barros cita as razões que desencadeiam as diversas formas de manifestações da loucura (wede-wede). Tais razões não são exclusivas das sociedades dogon, uma vez que podem ser identificadas em outros espaços africanos, daí sua pertinência para as nossas abordagens.

Segundo Barros, a wede-wede apresenta diversas causas, podendo estar vinculada ao destino; ser provocada por uma transgressão; ser enviada por terceiros através de feitiços e bruxarias; ocorrer a partir do encontro com seres invisíveis; e estar vinculada a problemas relacionados à pobreza, religião, migração e outros eventos da vida do ser adoecido. A loucura causada por uma transgressão é denominada “Dama Wede”. O termo “dama” significa “interdição/proibição”, mas também pode designar um lugar sagrado, cujo acesso é limitado àqueles que satisfaçam determinadas condições. Sobre esse termo, lê-se:

A ideia de dama liga-se a existência de objetos e lugares depositários de força que podem ser perturbados em seu equilíbrio pela transgressão de regra de comportamento ou alimentar e exigem a ação do homem num processo continuado de participação e reconfirmação de um pacto que é a um só tempo ancestral-social-pessoal, compondo um complexo processo de formação da pessoa e da sociedade. Uma série de objetos e lugares dotados de nome envolve a problemática das doenças tanto no sentido de provocá-las quanto por possuírem qualidades que os transformam em agentes intermediários da cura. Transgressão, abandono, descuido, roubo ou outro tipo de desordem (provocada por ação voluntária ou não) podem desencadear diversos eventos que põem em risco a pessoa, a família e até mesmo a sociedade. (Barros, 2004, p. 211).

Ao transgredir um pacto ancestral, ou violar um lugar sagrado, o transgressor, ou transgressora, perde sua proteção pessoal e se torna um ser impuro, daí ser acometido pelos mais diversos infortúnios, entre eles, o estado mórbido do desequilíbrio mental. Os ritos adotados por determinados grupos e etnias são responsáveis por moldar o sujeito socialmente, inserindo-o em um grupo, cujas normas estabelecidas se mostram como uma forma de manter a ordem e a harmonia individual e social desse ser.

As narrativas mitológicas de tradição oral têm grande relevância nos espaços africanos, uma vez que são vistas como formas de se adquirir conhecimentos sobre as origens do universo, sobre os mistérios da natureza e sobre o desenrolar dos destinos dos homens. Segundo o pesquisador Reginaldo Prandi, para os povos iorubás, os deuses/orixás sentem, amam, sofrem e agem como os humanos: “Os seres humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.” (Prandi, 2001, p. 24).

A não observância a uma interdição/tabu e o consequente acometimento de doenças mentais pelo transgressor é um tema identificado em alguns desses mitos. A título de exemplo, podemos citar a narrativa intitulada “Iroco engole a devota que não cumpre a interdição sexual.” (Prandi, 2001) Trata-se de um pequeno texto que narra as ações de uma mulher que, por desejar muito ter um filho, decide consultar o babalaô de sua aldeia. O sacerdote então orienta que ela vá à árvore de Iroco para oferecer-lhe um sacrifício. A mulher aceita as condições e tenta cumprir o que lhe foi ensinado, no entanto, esquece de seguir um importante preceito: permanecer três dias sem manter relações sexuais:

O babalaô mandara que nos três dias antes do ebó
ela deixasse de ter relações sexuais.
Só então, assim, com o corpo limpo,
deveria entregar o ebó aos pés da árvore sagrada.
A mulher disso se esqueceu
e não negou deitar-se com o marido

nos três dias que precediam o ebó
(Prandi, 2001, p. 170).

Ao desconsiderar o interdito, mesmo que de maneira inconsciente, a mulher é castigada, pois Iroco, irritado com a ofensa, decidiu se vingar: “Abriu uma grande boca em seu grosso tronco / e engoliu quase totalmente a mulher, / deixando de fora só os ombros e a cabeça.” (Prandi, 2001, p. 170).

Assim como acontece com as narrativas mitológicas, os contos da tradição oral abordam aspectos importantes relacionados aos tabus e à sacralidade neles impressa. Esses contos também fazem referência a interessantes aspectos associados às formas de manifestações e experiências da loucura. Sobre o ato de contar histórias e sua importância para as sociedades orais, Denise Barros afirma que:

O ato de contar coloca no primeiro plano as sensações, os sentimentos, além de processos, histórias e valores. É, também, um saber dizer a partir de códigos muito precisos de uma sociedade. O conto permite dizer sem tudo revelar, criando algo fundamental: a interpretação que cada um pode colher de um ensinamento dialeticamente ligado às possibilidades e ao momento do aprendiz. (Barros, 2004, p. 80).

Destaca-se do fragmento a definição apresentada do “ato de contar”, tido como “um saber dizer a partir de códigos muito precisos de uma sociedade.” Tal definição nos leva a considerar que a organização textual dos contos de tradição oral traz em si marcas identitárias de seus espaços, como o uso de expressões características e o compartilhamento de conhecimentos e saberes locais, os quais conseguem afetar de forma particular o ouvinte/leitor. Isso se deve à “familiaridade” na forma como a mensagem é transmitida – o que aproxima esse ouvinte/leitor da situação narrada e promove uma recepção bem mais significativa. Em um dos contos que abordam o tema da loucura como consequência de uma transgressão, narra-se a história de uma jovem esposa que, devido à rivalidade com a irmã, insiste em usar vestes vermelhas para ir ao campo, desrespeitando assim um interdito:

A jovem que havia se casado por amor tinha muitas roupas por causa da riqueza de sua mãe. Nesse dia, ela saiu para o campo usando objetos vermelhos. Sua co-esposa a interpelou: – Obi! – Hã? Disse ela. – Você está usando lenços, pulseira [e roupas] vermelhos? Não disseram a você que isto é proibido àquele campo? (Barros, 2004, p. 116).

Após sua transgressão, a jovem é acometida de delírios, o que causa grande espanto em sua irmã e nos trabalhadores do campo:

– Obi! – Hã? O que há? – Não vê? O que é aquilo sob a árvore, na moita sob aquela árvore lá? Ela respondeu que não havia nada, e voltou para o campo. Os homens da família que cultivavam eram quatro. Ao chegar, a jovem olhava e via uma multidão como se fossem pessoas chamadas para o dia de trabalho coletivo. – Hoje é dia de trabalho coletivo? Ela se pôs a perguntar. A outra perguntou admirada: – Obi, que palavras são estas? (Barros, 2004, p. 117).

A transgressão a um interdito expõe o transgressor às mais diversas desventuras, sendo a loucura uma forma de punição: “A loucura aparece como resultado da ruptura de interdições e do pacto de sacralização com a terra fértil. Ao violar a terra, a mulher enlouquece, torna a si mesma e ao campo impuros e estéreis.” (Barros, 2004, p. 117).

Assim como a protagonista do conto apresentado, as personagens dos romances *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano* também são acometidas de descontroles emocionais por não se adequarem às regras disciplinares impostas pela comunidade.

Após exigir que o marido assuma as outras esposas, Rami é acusada por Tony e por seus familiares de não se ajustar às normas de conduta validadas pela tradição patriarcal assumidas no contexto da pós-colonialidade moçambicana encenado na obra. As recorrentes pressões e acusações sofridas fazem com que ela perca o controle de suas emoções. O silenciamento prolongado, imposto por agressões verbais e físicas, leva Rami a apresentar um comportamento agressivo e descontrolado em diversos momentos da narrativa.

Ao falar sobre a “comunicação preliminar”, Josef Breuer (2016) explica que as crises histéricas são, por vezes, ocasionadas por afetos suportados em silêncio. Segundo informa o autor, o fenômeno histórico não se dá de maneira aleatória, mas, sim, através de uma conexão causal com um evento traumático, o qual continua atuante no psiquismo, mesmo que inconscientemente. Isso se deve ao fato de a descarga normal da excitação não ter ocorrido no momento original do evento traumático. Sendo assim, a “reação anormal das emoções” se daria quando tais afetos fossem ativados por reminiscências:

Na “Comunicação preliminar” destacamos como é diverso o grau em, por exemplo, o afeto da cólera por uma ofensa é despertado pela lembrança, consoante a ofensa tenha sido revidada ou suportada em silêncio. Se na ocasião original houve realmente o reflexo psíquico, a lembrança desencadeia um quantum de excitação bem menor.

Se não, a lembrança sempre faz retornarem aos lábios as palavras insultuosas então suprimidas e que teriam sido o reflexo psíquico daquele estímulo. (Breuer in Freud, 2016, p. 291-292).

Os traumas vivenciados por mulheres são, às vezes, tão violentos que não permitem o compartilhamento de suas experiências. Walter Benjamin, em seu texto “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, afirma que nem toda experiência é comunicável, as experiências traumatizantes muitas vezes emudecem as narrativas, uma vez que a dor impossibilita o indivíduo de encontrar significantes para expressá-la: “No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável.” (Benjamin, 1994, p. 2).

A partir dessas considerações, é lícito entender que foram os traumas causados pela violência da madrasta e pela hostilidade dos moradores de Serrano que silenciaram a personagem Filipa. Durante os sete primeiros anos de sua vida, a menina não conseguia falar – fato que gerou muita apreensão em Jerónimo, seu pai adotivo, e fez com que ela fosse vista pela sociedade como um ser mentalmente adoecido. O silêncio de Filipa é bem significativo, uma vez que traz à cena um indivíduo que, mesmo convivendo com o mundo da linguagem, não consegue organizar seus medos e traumas para expressá-los:

Os seus primeiros sete anos eram a sua principal referência emocional e tudo que aconteceu depois foram apêndices importantes, muito queridos, também muito custosos, mas sem a força da sua infância. Não disse ao pai do seu querer porque tinha a voz presa e quando se libertou do silêncio a que estava atada não achou necessário dizer-lhe qualquer coisa mais do que a sua própria voz que pela primeira vez dava a alguém. (Salústio, 1998, p. 34).

Nota-se, no trecho, que a mudez de Filipa é comparada a uma prisão: “Não disse ao pai do seu querer porque tinha a voz presa”. Prisão essa que a impede de agir, fazendo dela um ser excluído e recalcado. O silêncio da menina pode ser entendido como resultado dos maus-tratos por ela sofridos, o que faz com que se sinta deslocada, preferindo ocultar-se em um mundo de solidão:

Apenas contou à amiga o que se tinha passado e não disse que a primeira pessoa que a chamasse muda ela pensava matá-la, aos gritos nos ouvidos, como Maninha, a mulher de Jerónimo, tentou fazer uma vez quando a levou para a ribeira e lhe berrou vezes e mais vezes que a mãe era uma cadela da cidade. Logo que ficou boa das dores que lhe arrebentavam a cabeça, começou a pensar na diferença entre uma cadela da

cidade e uma do campo e durante muito tempo não se desgrudava da cadela do vizinho. (Salústio, 1998, p. 125).

Como dito em subcapítulo anterior, o compartilhamento de falas e a troca de experiências são elementos fundamentais para a formação identitária do indivíduo. Dessa forma, a desagregação do grupo constitui-se em uma séria ameaça à saúde mental.

Podemos, assim, entender que a recorrência de eventos traumáticos, suportados em silêncio, predispõe as mulheres a manifestarem sintomas de histeria. Se partirmos desses pressupostos, é possível considerar que os descontroles emocionais de Rami seriam descargas anormais de emoções reprimidas. Podemos citar, como exemplo, a passagem em que a protagonista ataca fisicamente o advogado encarregado do seu divórcio. Ao expurgar suas emoções, mesmo sabendo que não agiu adequadamente, ela admite ter sentido prazer e alívio:

Meu Deus, me ajude. Perdoa-me por esta loucura. Foi a primeira vez que o fiz, eu juro. Mas confesso que gostei. Que maravilha! Sinto-me leve, com se eu não fosse eu. A vida inteira consumi-a sofrendo pancada e fugindo de pancada. É a primeira vez que levanto a mão contra um homem, logo um homem de leis, o que me dá prazer redobrado. Que bom! (Chiziane, 2021, p. 148).

Há, em *Niketche*: uma história de poligamia, uma narrativa que ilustra bem a transgressão feminina ao silenciamento imposto por tabus e suas decorrentes punições. Trata-se de um pequeno relato feito por uma das tias de Tony, cujo intuito é orientar as mulheres do sobrinho sobre a necessidade de serem obedientes e submissas. O conto em questão intitula-se Vuyazi, “A Princesa Insubmissa”:

Era uma vez uma princesa. Nasceu na 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 a 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 para o mundo inteiro. (Chiziane, 2021, p. 136).

A personagem central desse conto é uma mulher desajustada aos padrões de feminilidade adotados por sua comunidade. Por não se calar, revidar as agressões, desrespeitar a tradição e desejar que a filha tivesse os mesmos direitos dos meninos, ou seja, por romper com os tabus e ultrapassar os limites impostos pelas regras de controle social, a “princesa insubmissa” acaba sendo severamente punida pelo pai.

Importa observar que essa narrativa faz remissão às ideias que validaram historicamente a dominação masculina e o patriarcalismo. Isso se vê, por exemplo, quando a voz narrativa afirma que as mulheres tinham por obrigação obedecer aos maridos, pois “é da natureza”. Tal afirmação corrobora a teoria da superioridade biológica masculina, a qual, por muito tempo, serviu como justificativa para a assimetria sexual. Em seguida, ao narrar que a princesa comia as moelas, em vez de guardá-las para o marido, destaca-se a insubmissão da jovem às regras impostas pelas tradições locais.

Da obra de Salústio, podemos citar, como exemplo de mulher transgressora, a personagem Gremiana – cuja importância para construção do enredo é evidente, uma vez que o seu assassinato é uma das causas de a cidade de Serrano ser amaldiçoada. Diferente das outras serranenses, quando a parteira lhe sugere visitar o farmacêutico para conseguir meios de engravidar, Gremiana se recusa e opta por seguir um caminho diferente daquele traçado pelas demais mulheres:

Gremiana nunca aceitou os conselhos da parteira e das mulheres mais velhas que, perante os maus tratos do marido, a aconselharam a procurar um farmacêutico na cidade vizinha que distava o comprimento de uma urgência ou de um querer, nem nunca se mostrou inclinada a desabafar sobre o possível desejo de ter um filho. (Salústio, 1998, p. 64).

Por não suportar mais as pressões, Gremiana tem uma crise histérica e expõe a todos as fraquezas do marido, ameaçando, dessa forma, a honra dos homens da pequena cidade. Assim como acontece com Rami, a “histeria” da personagem é fruto das diversas violências por ela sofridas. Após a transgressão, tanto a personagem quanto o seu assassinato tornam-se tabus, uma vez que, sobre eles, é proibido tecer comentários ou guardar recordações: “Nunca mais se falou no nome da jovem, fosse noite pesada ou dia aberto, salvo quando a ribeira corria mais forte, com desespero, se se pode assim dizer e a terra parecia rebentar por todos os lados.” (Salústio, 1998, p. 73). A morte da personagem tem a função de silenciar as mulheres da cidade,

uma vez que lhes mostra o trágico destino que cabe àquelas que não se ajustam às normas estabelecidas.

Não houve crime, apenas um animal foi morto por ter tentado invadir as suas vidas, ameaçado a sua paz. Não. Ninguém podia ser tão perverso para os pôr dali para fora, pensavam, esquecendo-se de si mesmos, das suas culpas e da maldição proferida contra eles e que a montanha guardava. (Salústio, 1998, p. 58).

A personagem Maninha também é apresentada como uma mulher “desajustada” e, por isso, punida com o adoecimento mental. Devido às constantes pressões sofridas para que se torne mãe, ela passa a ter crises nervosas e descontroles emocionais:

Angustiada porque a criança era a única coisa que faltava para se realizar na moldura da felicidade que construiu, as dores físicas misturando-se à raiva pela falta de compreensão do homem que, lembrava-se bem, quase adoecera quando Fernanda, a estrangeira, esteve em trabalhos de parto, em Serrano, Maninha injuriou o companheiro como nenhuma mulher serrana se atreveria, os insultos passando todos eles por Fernanda e Filipa. (Salústio, 1998, p. 139).

A Louca de Serrano é apresentada como uma “mulher-tabu”, uma vez que, por ser fruto de um incesto, ela já nasce com o estigma da rejeição social. Sobre essa questão, vale destacar o que diz Freud acerca do incesto e de sua importância para a organização social dos povos “primitivos”. Segundo explica, tais povos organizavam-se socialmente através do sistema do totemismo. O totem pode ser um animal, uma planta ou uma força da natureza: “O totem é em primeiro lugar o antepassado da estirpe, mas também seu espírito protetor e seu ajudante que lhe envia oráculos, e, no caso de ser perigoso, conhece seus filhos e os poupa.” (Freud, 2020, p. 39).

Nessas aldeias, era estritamente proibido manter relações sexuais com membros que pertencessem ao mesmo totem – tratava-se da exogamia relacionada ao totem. Assim sendo, quando desrespeitado o tabu do incesto, as punições seriam as mais severas:

A desobediência a essa proibição não é deixada a uma punição por assim dizer automática dos culpados, como no caso de outras proibições totêmicas (por exemplo, matar o animal totêmico), mas é punida da maneira mais enérgica por toda a tribo, como se se tratasse de um perigo que ameaçasse toda a comunidade ou uma culpa que a oprimisse. (Freud, 2020, p. 41).

Dessa forma, é possível concluir que, sendo a personagem Louca de Serrano fruto de um incesto, a ela coube a terrível sina de nascer e renascer diversas vezes, em diversos corpos, até que conseguisse se libertar de todo o peso que carregava pela culpa:

Dentro da geada que obrigava as duas a abraçar-se para se protegerem do frio, a louquinha disse a Filipa que cada um tinha seu destino a cumprir, preço por se ter nascido, tal como ela própria pagava o seu, ou o dos pais que desobedeceram à natureza que os criara. Um dia havia de ir para sempre, mas até cumprir sua viagem, teria de ir e voltar tantas vezes até que o seu corpo perdesse todo o peso que o compunha. (Salústio, 1998, p. 145).

É possível afirmar que o aspecto sobrenatural e o misticismo da personagem devem-se, em parte, a essa condição, pois, “Pessoas ou coisas que são tabu podem ser comparadas a objetos eletricamente carregados; são a sede de uma força terrível que se comunica por contato e é liberada com efeitos funestos se o organismo que provoca a descarga for muito fraco para lhe resistir.” (Freud, 2020, p. 61).

Quando citamos as “mulheres-tabu” como vítimas de silenciamento, é válido considerar que tal condição se constrói a partir de estratégias discursivas, as quais visam invalidar as falas dessas mulheres. Isso se dá através da valoração de saberes e falas social e historicamente determinados como ideais, o que nos leva a entender que a desqualificação da fala feminina é uma forma de violência epistêmica.

A invalidação da fala do louco, abordada por Foucault em sua obra *História da loucura* (2009), faz parte do projeto ocidental de constituição do “outro” como um ser diferente e incapaz. Projeto esse que se efetiva a partir de relações de poder, as quais fortalecem ideias de que há saberes autorizados, que devem ser aceitos; e saberes não-autorizados, que devem ser descartados. Assim como o “sujeito louco”, o sujeito colonial e o sujeito feminino também são vítimas desse tipo de violência.

Pensar a mulher africana colonizada como um ser impossibilitado de falar, por ser oprimida tanto pelo branco colonizador, quanto pelo negro colonizado, leva-nos a destacar o que diz Gayatri Spivak acerca da fala obliterada da mulher subalternizada:

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero

mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (Spivak, 2010, p. 85).

Quando voltamos nossa atenção para a história narrada pelos discursos ocidentais, vemos que, apesar de todas as estratégias discursivas utilizadas para “encenar” algum interesse pela existência do “outro”, as falas dos loucos, das mulheres e dos colonizados sempre estiveram sob custódia.

Como vimos, tanto Chiziane quanto Salústio apresentam em suas obras a obliteração da voz da mulher subalternizada. As vozes narrativas desses romances assumem assim um importante papel ao se mostrarem empáticas aos sofrimentos compartilhados por essas mulheres:

Meu Tony, a tua voz sempre me ditou o que eu devia fazer. O que eu devia pensar. Tu desenhavas o meu presente e o meu futuro. Foste construindo-me grão a grão, meu divino criador. Mas as paredes que me deste são de palha, por onde passam o vento, o frio e a chuva. Construíste em mim alicerces de areia que desabam ao sabor da gravidade. Cobriste-me com um teto de vento, de ar poroso, permeável, vulnerável. (Chiziane, 2021, p. 200).

No que concerne às condutas femininas desviantes e às severas punições impostas às mulheres como forma de anular suas subjetividades, é válido considerar o fenômeno da “Caça às Bruxas”, ocorrido na Europa no período final da Idade Média. Sobre a relação entre mulher e bruxaria, os estudiosos Russell e Alexander fazem a seguinte afirmação: “As pessoas projetam desejos e paixões perversos mais facilmente sobre indivíduos isolados e solitários, como viúvas idosas e velhotas enrugadas. Algumas das acusadas, impelidas pelo medo e pela culpa, acabam acreditando em sua própria culpabilidade.” (Russell e Alexander, 2022, p. 114).

Os autores destacam que os problemas sociais causavam nas populações infortunadas o desejo de culpabilizar alguém, ou seja, de tomar seres vulneráveis como uma espécie de bode expiatório, com a intenção de se livrarem de suas culpas e de seus infortúnios. Tal explicação pode ser considerada para esclarecer a causa que levou a população de Serrano à tentativa de expiar seus pecados através da morte de Gremiana, ou ainda, de culpabilizar a jovem Louca pelos males que recaíram sobre a pequena cidade. Sendo assim, seriam essas ações uma forma de os serranenses buscarem a remissão de seus pecados:

Para onde estava a ir aquela criatura de Deus? As histórias que se contava dos homens do povoado e dos arredores arrepiavam qualquer um, por mais forte que fosse e, imediatamente, sentiu medo, não por ele, mas pelas mulheres como Fernanda e Gremiana, a moça que se revoltou contra a aldeia e os seus costumes e tinha sido atirada às águas em dia claro que se fez escuro. (Salústio, 1998, p. 72).

Aqui vale considerar a estreita relação existente entre bruxaria/feitiçaria e os problemas socioeconômicos vivenciados pelas populações mais vulneráveis, questão essa a ser considerada quando se pensa na precariedade vivenciada em muitos espaços africanos pós-colonização:

Na África Central e na América Central, antropólogos concluíram que as comunidades que são pequenas e nas quais a estrutura social é compacta, mostram-se particularmente propensas a alimentar crenças feiticeiras, porque se sentem cercadas e ameaçadas. Seus temores aumentam sempre que as relações internas são confusas ou quando a sociedade se encontra sob fortíssima pressão externa. É por isso que em algumas sociedades as acusações de feitiçaria recrudesceram, pelo menos temporariamente, durante o período do colonialismo europeu. (Russel e Alexander, 2021, p. 42).

Vistas por muitos como loucas e histéricas, e também como uma ameaça ao *status quo* do patriarcado, as mulheres acusadas de bruxaria, feitiçaria e curandeirismo foram as principais vítimas dos tribunais inquisitórios. Consequentemente, a elas eram impostas duras penas, as quais consistiam em torturas e mortes por seus supostos delitos. É necessário esclarecer que as acusações de bruxaria não recaíam apenas sobre as mulheres; no entanto eram elas as principais acusadas. O discurso androcêntrico se manifestava através das justificativas para a predominância feminina em tais práticas: “A razão pela qual a bruxaria era praticada predominantemente por mulheres, asseverou Institoris, é que elas são mais estúpidas, volúveis, levianas, mais frágeis e mais carnaís do que os homens.” (Russel e Alexander, 2022, p. 126).

De acordo com o discurso misógino da época, a relação da mulher com o misticismo se justificava pelas seguintes razões: elas são mais crédulas, mais impressionáveis e mais loquazes do que os homens:

Três razões levam as mulheres a enveredar pela via da superstição mais facilmente do que os homens. Elas dão provas de uma maior credulidade que os homens – do que Satanás está perfeitamente informado quando se dirige prioritariamente a elas. Elas são também naturalmente mais impressionáveis e, portanto, mais maleáveis pelas ilusões do Diabo. Finalmente, são mais faladoras e não conseguem deixar de falar entre elas e de transmitir os seus conhecimentos de arte e magia. A sua fraqueza obriga-as a utilizar segredos para, através de malefícios, se vingarem dos homens. (Salmann, 1991, p. 522).

A associação entre mulher e magia é citada em *Niketche*: uma história de poligamia quando Tony pede a Rami que busque uma domadora de trovão para que possa impedir o casamento de Lu:

- Vocês, mulheres, sabem muito de magia. Procura-me uma domadora de trovão muito poderosa. – Não conheço nenhuma. - Conheces, Rami, conheces, não queres é ajudar-me. És do sul, nasceste entre os rongas. Vens de Matutuíne, nasceste nas margens do rio Maputo. (Chiziane, 2021, p. 245).

Na fala de Tony se reconhece a ideia de que a mulher, por ser mulher, tem necessariamente maior intimidade com questões sobrenaturais. Se por um lado a relação entre mulher e magia é usada para construção de uma imagem negativa do feminino; por outro, ela é vista como uma forma de resistência à opressão.

Ao falar sobre a relação entre o sagrado e o feminino como uma forma de resistência, Roger Bastide explica que isso se deve ao fato de serem essas mulheres vistas como seres consagrados. Tal condição seria uma forma de resistência ao *status quo*, uma vez que elas conseguiam gozar de certos privilégios e assumir uma posição de autoridade em suas comunidades:

É graças a esses cultos (de possessão) que a mulher reage contra seu estatuto de dependência para tornar-se um ser sagrado, que de agora em diante poderá ser superior a seu esposo. Em algumas sociedades patrilineares e patrilocais, aliás, a busca da iniciação corresponde ao desejo de independência e de superioridade da mulher: ela se inscreve na luta dos sexos, por exemplo, entre os iorubás. Pode-se dizer que uma das funções da possessão é modificar o estatuto social das pessoas inferiorizadas pelas normas costumeiras. (Bastide, 2016, p. 112).

A imagem da mulher como um ser intermediário entre o sagrado e o profano faz parte das mentalidades coletivas e, assim como tantos outros saberes tradicionais, é colocado em destaque, e ressignificado, no texto de Chiziane. Vê-se isso quando Rami propõe uma relação entre mulher, feitiçaria e silenciamento, com o intuito de abordar, cronologicamente, as opressões vivenciadas nas diversas fases de vida das mulheres:

As mulheres são mais fortes, superam o abandono com mais valentia. São trocadas em cada dia. Traídas. Seduzidas. Abandonadas como filhos nos braços. Compradas. Espancadas em cada dia, mas elas resistem. Suportam o licão e os cintos de castidade quando o homem vai para a guerra, ou para qualquer aventura. Na velhice, elas são acoitadas pelos próprios filhos, acusadas de feitiçaria. E elas rezam e agradecem a

Deus por cada tormento. É por isso que elas cantam, e dançam por tudo e por nada. *Quem canta, seu mal espanta*. Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos. (Chiziane, 2021, p. 241).

Vimos, no presente subcapítulo, que os descontroles emocionais das personagens femininas de *Niketche: uma história de poligamia* e d’*A Louca de Serrano* resultam das diversas opressões sofridas por essas mulheres - silenciadas por terem suas falas desqualificadas através de violências físicas e simbólicas. Dessa forma, consideramos a loucura como um meio de silenciamento e opressão.

Não obstante, reconhecemos que a loucura também pode se apresentar como um instrumento de resistência, uma vez que mulheres desviantes são aquelas que não aceitam os limites impostos por outros e buscam transpor barreiras com o intuito de ressignificarem suas existências. Assim sendo, buscaremos apresentar, na continuidade de nossas análises, o desajuste social das personagens como uma estratégia usada para definirem seus espaços e encontrarem o seu lugar de fala.

1.4. Mulheres “desajustadas” aos modelos de feminilidade

As vozes femininas dos romances *A Louca de Serrano* e *Niketche: uma história de poligamia* apresentam reflexões sobre os papéis sociais de mães e esposas. Importa destacar a contribuição dessas vozes para a desconstrução das visões maniqueístas que, nos textos canônicos ocidentais, costumavam imputar às mulheres as imagens estereotipadas de anjo ou demônio e, a partir daí, reconhecer seu caráter transgressor. No romance salustiano, ao apresentar mulheres em conflito com os seus papéis sociais, a voz narrativa onisciente não monopoliza os discursos, mas intercala a sua voz à dessas mulheres, deixando que os conflitos emocionais sejam apresentados pelas próprias personagens, em um processo de compartilhamento de vozes. É isso que se observa, por exemplo, na passagem em que as angústias da protagonista Filipa, acerca de seu casamento, são apresentadas ao leitor:

Filipa e Garcia podiam ser considerados um casal feliz, no hábito que as pessoas têm de rotular casamentos, detergentes e passarinhos. Um mês depois de casada, o ginecologista disse-lhe que estava grávida e ela não sentiu nada especial com a notícia. Não sabia o que eram emoções fortes. O sexo dizia-lhe pouco, o normal, ela

confessou à Renata que lhe pediu para especificar o conceito de normal. (Salústio, 1998, p. 178).

O que chama a atenção do leitor, nessa passagem, é a apatia de Filipa em relação ao seu casamento e à futura maternidade. A voz narrativa deixa claro que a falta de afetividade da protagonista resulta dos traumas vivenciados por ela durante a infância: “Em todos os lares por onde andou encontrou as mesmas brigas, os mesmos problemas e os mesmos ódios. Os mesmos escassos afectos, também.” (Salústio, 1998, p. 158). O descontentamento de Filipa em relação ao “normal” condiz com as violências vividas nos diversos lares por onde passou. Dessa forma, o “casal feliz” seria, para ela, apenas um rótulo social imposto àqueles que tentam se ajustar a certos padrões.

No presente subcapítulo, buscaremos analisar a maneira como os padrões de feminilidade ocidentais são apresentados e problematizados nos dois romances em análise. A intenção é comprovar o desajuste das personagens a tais modelos, a partir de suas condutas transgressoras. Para isso, serão comentadas algumas passagens das obras.

Sabe-se que a imposição dos mitos de masculinidades e feminilidades ocidentais fez parte do projeto colonial de assimilação do outro dominado. Tal projeto encontrou na religião cristã um importante meio de repassar valores e padrões ocidentais aos povos colonizados. Em seu artigo “A missão civilizadora como fator de construção da alteridade colonial em Moçambique”, Denisse Omar (2020) explica que, com o fim de moralizar e civilizar o “indígena” africano, a administração colonial de Moçambique implementou a missão civilizadora como um recurso de grande importância para a construção da alteridade colonial. Os portugueses foram, através dessas missões, autorizados a civilizarem os “indígenas”. O discurso de alteridade referia-se à necessidade de incluir os “outros” no projeto nacionalista português.

Esse projeto focava em dois pontos básicos: valorização do trabalho e ação educativa. Ambos objetivavam humanizar os povos considerados selvagens, através da transmissão de valores éticos, religiosos, cívicos e comportamentais. Durante o período colonial em Moçambique, Angola e Guiné, criou-se a distinção entre as categorias “indígena” e “assimilado”, sendo que o indígena, como selvagem e não-civilizado, tinha a possibilidade de ascender à posição de assimilado através da educação e da adoção dos valores dos colonizadores. Ao adotar a língua e os valores do colonizador, o assimilado poderia beneficiar-se dos direitos concedidos aos cidadãos portugueses, uma vez que “para tornar-se um

assimilado, o africano deveria distanciar-se das suas tradições africanas e converter-se ao cristianismo, aderindo assim às leis e normas de conduta portuguesa.” (Mbembe apud Omar, 2020, p. 76).

No decreto-lei número 39.666, de 20 de maio de 1954, do Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, são apresentadas as condições para que um indígena se tornasse um cidadão:

Art. 56º - Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes : a) Ter mais de 18 anos; b) Falar correctamente a língua portuguesa; c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses ; e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor. (1954, p. 221).

É importante esclarecer que, mesmo com todos os esforços despendidos por negros moçambicanos para ascenderem à condição de assimilados, ser um assimilado não lhes assegurava os mesmos direitos concedidos aos cidadãos brancos, uma vez que as distinções de raça determinavam as posições assumidas por essas pessoas nos espaços colonizados.

Durante a implementação do projeto civilizatório colonial, estabeleceu-se uma aliança entre o Estado e a Igreja Católica, e, com essa aliança, coube aos missionários repassar à administração colonial portuguesa informações sobre os povos autóctones. O discurso dos missionários serviu como fonte de conhecimento para os administradores coloniais. Não obstante, mesmo não sendo condizentes às realidades dos nativos, esses discursos foram adotados como o caminho para se conhecer os costumes e as crenças desses povos. Dessa forma, a visão dos missionários, contrária às crenças não-cristãs, formulou para os ocidentais a compreensão dos espaços e dos habitantes de África. Sabe-se que, durante o período colonial, houve uma forte repressão às manifestações religiosas tradicionais africanas, o que gerou muitos conflitos entre dominados e dominadores. Em relação ao contexto moçambicano, a pesquisadora Alcinda Honwana afirma que:

Os valores sociais e culturais da população nativa, considerados retrógrados e incivilizados, foram reprimidos na tentativa de introduzir novos valores ligados ao Cristianismo. Alvo a abater foram, particularmente, as práticas ligadas aos cultos de possessão pelos espíritos e à feitiçaria. A realização de rituais de possessão, como a adivinhação, os exorcismos e os rituais de cura espiritual foram desencorajados e

reprimidos pelo aparelho colonial. Os colonialistas portugueses tentaram banir a realização destes rituais, dos seus batuques, danças, canções e rezas dirigidas aos espíritos dos antepassados. (Honwana apud Chiziane e Martins, 2018, p. 38).

A religião cristã, como um dos mais importantes aparelhos ideológicos do Estado colonial, teve grande importância dentro do processo de assimilação dos povos conquistados. Com a chegada das missões, os africanos tiveram que aceitar o Cristianismo como religião oficial. Eram cristianizados por missionários, e precisavam aprender a ler, pois seria a partir das narrativas bíblicas que aprenderiam como se comportar de acordo com a moral cristã, o que lhes possibilitaria ascender à condição de cidadãos.

Sobre o cristianismo e a sua relevância para o processo de educação da mulher africana nos moldes ocidentais, é interessante citar o que diz Paulina Chiziane, em entrevista concedida a Rosália Estelita Diogo, para a Revista Scripta:

Eu sou do sul, mas fui criada aqui em Maputo. A região de Gaza é de um machismo terrível. Nasci em um ambiente da religião cristã. Meus pais são presbiterianos. Eu fui para a escola católica e tive a formação de uma identidade feminina bem rígida, patriarcal, etc. Sempre ouvi falar da cultura matriarcal, mas era algo bem longe da minha realidade. (2010, p. 173).

A autora afirma que teve como base de sua formação a religião cristã, trazida e imposta pelo colonizador europeu. Estudante de uma escola católica, aprendeu desde cedo que a mulher deveria ser submissa ao esposo. No entanto, Chiziane esclarece, na entrevista citada, não haver um modelo único de feminilidade em Moçambique: “Quando chego na Zambézia, que é uma província no Norte do país, a trabalho, encontro uma sociedade matriarcal em que os comportamentos masculino e feminino são completamente diferentes do que eu vivia e observava no Sul.” (2010, p. 173).

Vale ressaltar que, além da negação das identidades femininas em África e da criação de imagens negativas, com o intuito de desvalorizar e promover o apagamento dessas identidades, houve também o processo de imposição dos modelos de feminilidade ocidentais. Dessa forma, para ter direito a um mínimo de dignidade social, caberia à mulher africana adotar os mesmos valores morais impostos às mulheres do Ocidente. Para seguirem a moralidade cristã, essas mulheres teriam que adotar como condutas: a castidade, a discrição gestual, a contenção da fala, os cuidados com o ambiente doméstico, a submissão e a passividade.

Os discursos androcêntricos objetivavam manter a mulher sob custódia, fazendo com que aceitasse sua condição inferiorizada e acreditasse ser essa a vontade de Deus e o destino a ela reservado. Daí surgirem os modelos ideais do feminino como formas eficazes de moldar comportamentos. A literatura clerical da Idade Média teve grande relevância nesse processo de educação feminina. Os manuais de civilidade da época fundamentaram-se, principalmente, nos textos das Escrituras Sagradas e na teoria política aristotélica, a fim de distinguirem as funções que cada membro deveria desempenhar na família, vista como uma comunidade política natural.

Baseada nas narrativas bíblicas, a literatura clerical dos séculos XI e XII cultivou, basicamente, uma imagem negativa da mulher. A narrativa da Queda, protagonizada por Adão e Eva, foi utilizada exaustivamente por clérigos e moralistas como um reforço à negatividade do caráter feminino e justificativa para a necessidade de se manter a mulher sob cerrada vigilância:

Inquietas no corpo e irrequietas na alma, as mulheres devem, pois, ser guardadas. Obsessivamente repetida nos títulos, nos parágrafos e nas conclusões dos sermões e dos tratados, a palavra custódia torna-se a palavra de ordem atrás da qual se alinha toda a literatura pastoral e didática dirigida à mulher. (Casagrande, 1990, p. 120-121).

A historiadora Carla Casagrande (1990) explica que as prescrições apresentadas pelas literaturas pastoral e didática do período medieval buscavam limitar cada vez mais o espaço físico ocupado pela mulher, confinando-a à vida privada e separando-a da exterioridade. A autora aponta, como princípios norteadores da boa conduta feminina: a sobriedade na alimentação, a modéstia nos gestos, o uso limitado e parco da palavra, o abandono da vaidade, a restrição nos movimentos e o limitado acesso ao mundo da cultura e do trabalho. Dessa forma, cabia à mulher ocupar-se, sobretudo, dos afazeres domésticos.

Clérigos e leigos medievais produziram textos com a intenção de orientar e cercar as mulheres. De início, foram criados os modelos de feminilidade a partir de características relacionadas à submissão e à castidade de personagens bíblicas, para, em seguida, esses modelos serem repassados como exemplares às mulheres que deveriam assumir adequadamente os seus principais papéis sociais: “É Judite que se refugia num canto secreto da casa para jejuar, é a velha profetisa Ana que nunca abandona o templo onde prega e jejuava

noite e dia, é sobretudo a virgem Maria que na sua casa espera imóvel e silenciosa o anúncio divino.” (Casagrande, 1990, p. 126).

Com o intuito de delimitar nossos estudos, destacaremos cinco princípios norteadores do feminino. Para isso, tomaremos como base a proposta apresentada pela escritora Naomi Wolf (2021), em sua obra *O Mito da Beleza*. São eles: Domesticidade, Passividade, Castidade, Maternidade e Beleza. Acreditamos que esses princípios sintetizam os mais relevantes mitos de feminilidade adotados pela civilização ocidental.

O mito da domesticidade foi construído a partir do que a moral medieval cristã prescrevia sobre a irracionalidade das mulheres, e a necessária limitação de seu espaço de atuação como uma forma de preservar a ordem social. Havia uma forte tendência de valorização do interno em detrimento do externo nos discursos direcionados à educação feminina. Casagrande explica que essa limitação do externo não se resumia ao espaço físico, uma vez que havia também uma preocupação relacionada à postura que a mulher deveria assumir em sociedade. As características ideais preconizadas rejeitavam qualquer tipo de excesso, o qual seria contrário ao retraimento e à sobriedade femininos recomendados pela sociedade. A contenção de gestos ao externar emoções e sentimentos era uma importante característica do ideal feminino:

Uma série de normas, vindas sobretudo da tradição monástica, transferem os gestos das mulheres de uma expressividade de acção e de movimento para uma gestualidade da fixidez e da imobilidade: não rir mas sorrir sem mostrar os dentes, não arregalar os olhos, mas mantê-los baixos e semicerrados, chorar sem fazer ruído, não agitar as mãos, não mover demasiado a cabeça, etc. (Casagrande, 1990, p. 129).

Outra forma de manter as mulheres sob custódia era impedindo que cedessem aos impulsos mundanos. Para isso, era necessário eliminar os seus momentos de ócio, uma vez que o tempo livre se apresentava como um perigo para elas – seres de comportamento tão inconstante. Segundo os moralistas, os momentos ociosos poderiam liberar pensamentos ilícitos e tais pensamentos deixariam as mulheres ainda mais insubordinadas, daí os afazeres domésticos e a limitação espacial serem tão importantes nesse processo de cerceamento:

Em face do especial deleite com que as mulheres parecem abandonar-se aos prazeres da inércia, tornando-se disponíveis para qualquer coisa ou para qualquer um que possa realizar as estranhas fantasias em que gostam de se deixar enleiar, não há outro remédio que não o trabalho: uma série de acções lícitas e honestas, fiar, tecer, coser,

bordar, remendar, que mantenham ocupadas não só as mãos da mulher mas também, coisa mais importante, os seus pensamentos. (Casagrande, 1990, p. 132).

Em *Niketche*: uma história de poligamia, reconhece-se a contestação desse mito, uma vez que a personagem Rami se desvencilha do ambiente doméstico e passa a frequentar espaços públicos. Ao descobrir que está casada com um polígamo, a protagonista sai em busca de estratégias para reconquistar o esposo e, durante suas buscas, mantém contato com as outras esposas de Tony, as quais representam a diversidade cultural dos espaços moçambicanos.

Na tentativa de ressignificar sua existência, Rami decide assumir uma profissão e incentiva suas novas amigas a fazerem o mesmo. Ao ocupar novos espaços, a narradora promove o encontro de várias vozes, as quais relatam suas relações conflituosas dentro de um ambiente limitante e as diversas violências sexuais por elas sofridas.

Após brigar na rua com Luísa, uma das mulheres de Tony, Rami é presa. E, ao se dar conta da gravidade da situação, ela faz a seguinte reflexão: “Eu, Rami, presa, mas quem diria! Eu, mulher casada. Boa dona de casa. Eu, mulher exemplar, meiga, carinhosa, nas grades de uma prisão. Hoje ainda nem cuidei da casa, os meus filhos nem sabem onde estou, não me despedi de ninguém.” (Chiziane, 2021, p. 45). O comportamento inadequado da personagem, não condizente com sua imagem de mulher casada exemplar, vai de encontro às ideias que impõem a limitação espacial feminina.

Em uma outra passagem, Rami faz uma comparação entre a liberdade masculina e o aprisionamento feminino. Segundo a narradora, são os hábitos culturais, repassados pelos mitos, que validam a condição da mulher subalternizada e asseguram os privilégios do homem:

Falámos dos tabus da menstruação que impedem à mulher de aproximar-se da vida pública de norte a sul. Dos tabus do ovo, que não pode ser comido por mulheres, para não terem filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto. Dos mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência. (Chiziane, 2021, p. 33).

Conforme observa a pesquisadora Elódia Xavier, a casa assume, em algumas narrativas, uma função estruturante, “Não apenas um simples cenário da ação narrada, mas uma interseção significativa entre ser e espaço.” (Xavier, 2021, p. 15). Em *Niketche*: uma história de poligamia, observa-se essa relação, uma vez que o espaço doméstico se apresenta como um ambiente

limitante, um agente produtor e reproduzidor da opressão feminina, ou ainda, como um símbolo de fechamento e aprisionamento da personagem:

Dentro de mim cresce a vontade de deixar tudo. Divorciar-me. Estoirar este lar pelo ar. Procurar um novo amor, talvez. Se o deixo, nesta cama dormirão outras mulheres, não vou sair daqui. Se eu me divorcio o meu marido vai casar com a Julieta ou com tantas outras, não vale a pena sair daqui. Se eu vou, os meus filhos serão criados por outras, comerão o pão amassado pelas mãos do diabo, não posso sair daqui. (Chiziane, 2021, p. 25).

No trecho apresentado, merece destaque a repetição das construções condicionais, que ressaltam as dúvidas de Rami acerca da possibilidade de deixar ou não o ambiente doméstico, o que põe em evidência os sentimentos contraditórios da narradora que, ao mesmo tempo que anseia por liberdade, sente-se afetivamente ligada ao lar.

A personagem-título do romance *A Louca de Serrano* é apresentada como uma mulher livre: sem lar, sem família, sem laços que a prendam a coisa alguma. Dessa forma, sua caracterização se fundamenta em elementos que apontam para a relação entre loucura, liberdade e transgressão:

Porque há animais que se deixam exterminar? Porque não ficam loucos e gritam e resistem e matam e defendem o seu espaço, impedindo que os destruam? A Louca do Serrano tinha sabido resistir. Onde seria o lar dela? Em que árvore, em que fonte, em que montanha estaria nesse Dezembro de Natal? (Salústio, 1998, p. 87).

Nota-se, no fragmento, que o comportamento da personagem se opõe ao mito da domesticidade, isso porque a comparação entre animais selvagens e mulheres desviantes, livres das amarras sociais, aponta para a ideia de ser a imposição da domesticidade uma forma de resguardar a sociedade dos perigos das transgressões femininas.

No entanto, importa esclarecer que o desprendimento da Louca se deve, em parte, ao seu desligamento social, imposto por sua condição “a-normal”, que a impediu de criar laços afetivos. O que se percebe, na obra de Salústio, é que a loucura se engendra a partir de uma estreita relação entre a personagem-título e a sociedade/espaço em que ela está inserida, sendo a exclusão e a rejeição fatores que lhe ocasionam a perda da sensação de engajamento no mundo social e o consequente estado de alienação: “Apenas a Louca de Serrano não acompanhou as pessoas na sua debandada, deixando-se estar num buraco, atrás de um pequeno

monte, na linha fronteira da aldeia.” (Salústio, 1998, p. 192). A fragmentação, a indiferença afetiva, o isolamento social e o sentimento de perda de sua identidade pessoal são fatores que levam a personagem a adotar um comportamento desviante.

O mito da passividade faz referência à valorização de uma postura de silenciamento e de submissão. Como já se sabe, o silenciamento e a contenção gestual foram validados pelos discursos androcêntricos direcionados à educação da mulher. Nesses discursos, identificam-se duas estratégias básicas de silenciamento: a primeira diz respeito à concepção negativa da fala das mulheres em espaços públicos; a segunda, ao enaltecimento de uma postura comedida e discreta nos momentos de interação social. A “tagarelice” era reprovada pela Igreja e mostrava-se como resultado de debilidade racional e falta de controle “próprios do sexo feminino”. Para os moralistas, o controle da fala feminina deveria ser ainda mais reforçado em espaços públicos, pois, como orienta São Paulo:

As mulheres estejam caladas nas igrejas, porque lhes não é permitido falar; mas estejam sujeitas como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na igreja. (I Coríntios 14: 34).

A loquacidade feminina era vista com “maus olhos” pela sociedade, uma vez que uma mulher voltada para o exterior se mostrava desejosa a criar e manter vínculos sociais. Daí surgia o perigo: abandonando o ambiente doméstico e interagindo com outras pessoas, ela estaria pondo em risco a sua tão resguardada castidade: “Esta imoderada e perversa tagarelice, além de ser individualizada como fonte de desordem no seio da comunidade familiar e social, representa também um sério perigo para a castidade feminina, nunca suficientemente controlada.” (Casagrande, 1990, p. 134).

No que concerne à contestação e problematização do mito da passividade/silenciamento, nas obras em análise, o que se observa é o uso de uma linguagem simbólica que se realiza, sobretudo, através de metáforas e comparações. As vozes narrativas fazem uso de simbologias a fim de reforçarem a imposição de uma postura silenciada e de corpos subjugados a normas sociais limitantes, as quais desconsideram os desejos e as necessidades femininas. Acerca dessa imposição, lê-se, em *Nikette: uma história de poligamia*, a seguinte passagem:

Cerramos as nossas bocas e as nossas almas. Por acaso temos direito à palavra? E por mais que tivéssemos, de que valeria? Voz de mulher serve para embalar as crianças ao anoitecer. Palavra de mulher não merece crédito. Aqui no sul, os jovens iniciados aprendem a lição: confiar numa mulher é vender a tua alma. Mulher tem língua comprida, de serpente. Mulher deve ouvir, cumprir, obedecer. (Chiziane, 2021, p. 133).

Nota-se que os recorrentes questionamentos ressaltam o interesse da narradora em despertar reflexões acerca da condição de sujeição em que vivem as moçambicanas. Vale destacar, do trecho apresentado, a comparação feita entre a língua da mulher e a da serpente. Tal comparação faz referência à loquacidade feminina como algo negativo, ou seja, ao uso de palavras que envenenam e causam o mal – aqui é possível reconhecer um diálogo com a narrativa da Queda de Adão e Eva.

O silenciamento do corpo é também problematizado no romance. O título *Niketché* refere-se a uma dança apresentada em ritos de iniciação sexual de jovens mulheres. Essa dança simboliza o corpo feminino que se expressa. Ao referir-se ao corpo que dança, a narradora traz à cena uma forma de resistência à subjugação imposta pelo regime colonial e pela dominação masculina, pois um corpo que se expressa recusa a silenciar-se:

O calor, o som, a vibração, tornam os meus passos leves e serpenteio como o vento. Ao som das palmas e das cantigas, giro para cá, para lá, para cima, para baixo, para a esquerda, para a direita, na dança desafoço, dança oração, dança liberdade. As minhas pisadas fortes levantam poeira e fragrância da terra, e recebo do chão a injeção vital da água e do fogo. (Chiziane, 2021, p. 253).

N’*A Louca de Serrano*, o silenciamento da voz feminina é apresentado através das experiências traumáticas vivenciadas por Filipa durante sua infância. Vítima de preconceitos e de exclusão, por conta de sua mudez, a protagonista empenha-se exaustivamente para aprender a falar:

Não disse nada a ninguém, nem mesmo ao Jerónimo, o inferno que passara para poder ser igual aos outros meninos, não explicou que as manchas negras que ainda trazia nos punhos eram mordeduras de raiva por não conseguir articular os sons docemente e não escoriações feitas nas brincadeiras na rua, nem falou das muitas horas, dos dias que passava a treinar-se, semanas e semanas de uma imensidade de meses, para no fim ser capaz de apenas imitar, e mal, o ruído da água a bater numa pedra, sem grito nem choro. (Salústio, 1998, p. 125).

O esforço de Filipa para se expressar e para conseguir ser igual aos outros, assim como as marcas de violência trazidas em seu corpo, podem ser considerados como uma representação

do silenciamento feminino e das dificuldades que as mulheres enfrentam para encontrarem o seu lugar de fala.

Acerca da contestação ao silenciamento gestual, n' *A Louca de Serrano*, é válido considerar os rituais fúnebres, adotados pelos serranenses. Isso por serem tais cerimônias o momento em que tanto os homens quanto as mulheres de Serrano podiam se libertar das amarras sociais. O que chama a atenção, na versão contada pela Louca, é o caráter de desregramento e desmedida que esses ritos apresentam. As orgias tinham como objetivo seduzir as forças do vale para, assim, os serranenses tentarem descobrir algo sobre seus temidos destinos:

[...] a presença da morte transtornava de tal modo os frágeis viventes, suspensos de fatalidade incontornável, que eles se entregavam de forma impudica e total às coisas da vida e misturavam-se uns com os outros em outras cerimônias onde homem não conhecia esposa, e mulher não tinha marido, e os corpos não tinham dono e eram apenas e somente a carga que carregavam sem nome ou marca que denunciasses a origem, a espécie e o destino, procurando com tudo isso, expressão máxima da sua inteligência e criatividade, seduzir as forças do vale e saber alguma coisa do seu futuro. (Salústio, 1998, p. 23).

Acerca do mito da castidade, importa esclarecer que tanto as prescrições relacionadas à domesticidade, quanto aquelas relacionadas à passividade tinham como principal interesse preservar a pureza das mulheres. A historiadora Silvana Vecchio (1990) fala sobre o intenso controle da sexualidade feminina no período da Idade Média. Segundo a autora, o matrimônio era visto pela Igreja como a única possibilidade de se exercer a sexualidade de forma legítima: quando solteiras, as moças deveriam preservar sua castidade, mantendo-se virgens; após casadas, seria através da fidelidade ao marido que conseguiriam preservar-se castas.

A castidade conjugal fazia referência ao cuidado que tanto o homem quanto a mulher deveriam ter a fim de exercerem sua sexualidade dentro dos limites impostos pela doutrina do matrimônio prescrita pela Igreja. Vecchio observa que o controle sexual da mulher se tornou de tal forma importante que era desempenhado por quatro diferentes agentes: Deus, marido, sociedade e leis. Sabe-se que o grande interesse em vigiar as atividades sexuais da mulher tinha como causa primeira assegurar a legitimidade da descendência:

O bem da descendência coloca-se, assim, no centro do discurso que regula as relações entre marido e mulher, e a procriação, como elemento de legitimação da relação conjugal, transforma-se na pedra angular que rege todo o sistema da ética familiar;

colocado nesses termos todo o discurso moral acerca do casal é forçado a modelar-se sobre a natural diferença de papéis que marido e esposa desempenham na reprodução. (Vecchio, 1990, p. 154).

O mito da castidade, ou da fidelidade conjugal, é apresentado no romance de Salústio através da história de Gremiana. Os moradores de Serrano sofrem com a dificuldade que as mulheres têm para engravidar – fato que as obriga a buscarem auxílio com o farmacêutico de uma cidade próxima. No desenrolar da trama, descobre-se que os inférteis eram, na realidade, os homens. Sendo assim, Gremiana foi castigada por ter se recusado a trair o marido e por ter colocado em risco o segredo guardado pelas mulheres. A decisão fatídica acaba causando sua morte.

Nesse jantar a que só os homens tiveram direito, decidiram reabilitar o nome de Gremiana e deixar bem vincado o seu arrependimento, através de uma romaria à barragem que dela passou a ter o nome. Tinha sido a única mulher que se negou a se deitar com um macho qualquer, somente para ter um filho para oferecer ao seu Valentim, porque de um homem ela queria mais, até do seu homem de Serrano ela queria mais do que um filho. Queria um grande sentimento, uma espécie de amor. (Salústio, 1998, p. 193).

Em *Niketche*: uma história de poligamia, o tema da castidade é abordado em diferentes passagens. Optamos por destacar o trecho em que a narradora questiona as violações sexuais sofridas pelas mulheres em nome da pureza e da fidelidade conjugal. Ao fazer suposições do que diria o corpo feminino se pudesse falar, Rami cita o ventre, as mãos, os braços e o coração, mas a maior ênfase é dada à “linguagem da vagina” e ao que seria dito por esta se pudesse relatar as muitas violências e mutilações sofridas:

Ah, se as... pudessem falar! Contar-nos-iam histórias extraordinárias do *licaho*, o canivete da castidade. O que nos contariam as... medievais que conheceram o cinto da castidade? O que nos diriam as excisadas? O que nos dizem as que celebram as orgias xi-maconde, xi-sena, xi-nyanja? As... que desafiaram o *licaho* 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. (Chiziane, 2021, p. 161).

Vê-se, no fragmento supracitado, a confirmação dos atos de violência validados pelas tradições locais. A fim de se preservar a castidade feminina e assegurar a dominação masculina, são impostas às mulheres moçambicanas severas formas de mutilação vaginal e violências

físicas. Podemos citar, do trecho, o *licaho* e a excisão. O primeiro refere-se a um objeto mágico, uma espécie de canivete que serviria para proteger a castidade feminina e que faz parte do imaginário moçambicano:

Não acreditas? Nunca ouviste falar no licaho? É verdade, sim, existe. É um canivete mágico. Quando um intruso penetra nos aposentos alheios, o canivete fecha-se por magia e, nesse instante, os dois amantes permanecem colados um no outro, sem poderem mover-se e ficam assim, dias e dias, até que a morte os leva. (Chiziane, 2021, p. 164).

Nota-se que as narrativas orais também servem como um meio de inculcar nas mulheres medos que servirão para impedi-las de agir de forma inadequada aos valores das tradições locais. No tocante à excisão, ou à mutilação genital, é importante esclarecer que se trata de uma prática controversa, vista por muitos como uma violação aos direitos das mulheres.

Não obstante, identifica-se, no romance de Chiziane, um trecho que merece atenção. Ao falar sobre a necessidade de agradecer ao homem, a narradora cita a prática da mutilação genital. O que se observa é a tentativa de problematizar as visões antagônicas acerca dos ritos e tradições, uma vez que, de acordo com a fala da personagem Saly, a condenação dessas práticas se deve à ignorância sobre os costumes adotados no norte do país:

- Rami, és boa de coração – desafia-me a Saly. – Mas o teu corpo é ainda criança. És virgem apesar dos teus cinco filhos. Mas ainda vais a tempo de conhecer o mundo. O que me aconselhas então? – Faz o alongamento genital, que é bom. Esta prática, que muitos condenam sem conhecer, traz mais soluções que problemas. (Chiziane, 2021, p. 157).

Nos discursos religiosos e morais, a imagem da mulher se alternava: ora se apresentava de forma mais positiva; ora, mais negativa. Como essa imagem foi construída tomando por base, sobretudo, a função materna, vemos que essa alternância ocorre também em relação à maternidade: ora vista como um prestígio feminino (Deusa-Mãe); ora, como uma forma de punição (Eva); ora como graça divina (Maria).

Sobre o mito da maternidade, sabe-se que, a partir do século XII, ocorre uma revalorização da imagem feminina. Isso se dá através do culto mariano – quando Maria se torna o modelo ideal do feminino: pura, devotada e, sobretudo, Mãe do Salvador. Na imagem atribuída à Virgem, vemos que, mais uma vez, será o papel de mãe que irá determinar a imagem feminina e a sua importância para a sociedade. Sendo a maternidade tão necessária para a

aceitação social da mulher casada, ser infértil tornava-se, para ela, motivo de culpa e de grande sofrimento.

O tema da maternidade ocupa um espaço privilegiado nos textos pastorais, os quais orientam as mulheres que, além dos cuidados com a casa, ocupem-se da instrução dos filhos, ressaltando que sejam mães zelosas para que a irracionalidade e o excesso de amor não prejudiquem a formação da criança: “O dever da instrução moral e religiosa dos filhos pode ser assumido pela mãe com a condição que esta consiga controlar e temperar o amor carnal que por eles sente, acompanhando-o com uma atitude de temor espiritual.” (Vecchio, 1990, p. 166).

Também é função da mãe orientar as filhas a fim de que estas saibam como evitar as tentações mundanas e consigam preservar a castidade: “É sobretudo sua específica missão vigiar a conduta das filhas, que deve ser mantida longe da frequência de companhias inadequadas e da participação em festas ou danças.” (Vecchio, 1990, p. 167). Acerca da função materna de educar as filhas, lemos em *Nikette*: uma história de poligamia:

Penso um pouco. Aos rapazes ensino o amor-próprio, nunca disse nada sobre o amor ao próximo. Às minhas filhas ensino o amor ao próximo e pouco digo sobre o amor próprio. Transmito às mulheres a cultura da resignação e do silêncio, tal como aprendi da minha mãe. E a minha mãe aprendeu da sua mãe. (Chiziane, 2021, p. 221).

Destaca-se desse trecho o dever da mãe de transmitir valores patriarcais e androcêntricos às mulheres mais jovens. Isso porque enquanto aos homens é ensinado o amor-próprio, às mulheres ensina-se a necessidade de amar o próximo. Assegura-se, assim, pelas vozes dos próprios oprimidos, a permanência dos discursos opressores, vistos como saberes fundamentais à harmonia social.

Pode-se afirmar, com segurança, que o tema da maternidade é recorrente no romance de Salústio. Como vimos, as personagens Gremiana e Maninha sofrem pressões psicológicas para engravidar e, por isso, desenvolvem estados de depressão e histeria. Por outro lado, Filipa desmistifica a ideia da plenitude feminina alcançada pela maternidade:

A madrastra estava ao lado dela quando a médica a anestesiou. Pouco depois tiraram-lhe a filha e ninguém reparou que ao voltar-lhe a lucidez se esqueceu de perguntar pela criança. Com o tempo compreendeu que a maioria dos gestos não passa de rituais arquitectados. (Salústio, 1998, p. 35).

Os traumas vivenciados por Filipa impedem-na de desenvolver sentimentos de afetividade e fazem dela uma mãe desajustada aos padrões sociais desejados. O estranhamento da personagem por não ter encontrado sua realização pessoal “ao ter parido” reflete a necessidade que as mulheres têm de se ajustarem a imagens pré-determinadas, as quais ensinam que toda mulher, para se realizar, precisa tornar-se mãe e vivenciar essa experiência como algo sagrado.

A sacralidade materna, personificada pela imagem da Deusa-Mãe, tem destaque no texto de Chiziane. É importante esclarecer que, na obra, a referência a essa imagem aponta para as diferentes perspectivas moçambicanas acerca da maternidade. Isso porque, enquanto no sul do país, onde a colonização portuguesa apresentou maior poder de assimilação cultural, a mulher foi destituída do seu poder sagrado; no norte de Moçambique, a sacralidade feminina, relacionada à capacidade de gerar, permaneceu atuante nas mentalidades coletivas.

Citamos, como exemplo dessas diferentes perspectivas, a passagem em que a conselheira amorosa de Rami se refere à potência sagrada da maternidade:

A primeira filosofia é: trata a mulher como a tua própria mãe. No momento em que fechares os olhos e mergulhares no seu voo, 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. O homem deve agradecer a Deus toda a cor e luz que a mulher dá, porque sem ela a vida não existiria. (Chiziane, 2021, p. 36-37).

Por ser a maternidade um tema recorrente nas duas obras em questão, a análise desse mito será retomada posteriormente, quando abordarmos o conceito da “matripotência”.

Sobre o quinto e último mito, o da beleza, vale salientar que os textos pastorais e didáticos faziam relevantes considerações acerca da aparência das mulheres. Para o futuro marido, além de características como honestidade e passividade, também era necessário considerar os atributos físicos da futura esposa. Para alguns clérigos, a beleza mediana seria a ideal, ou seja, a mulher não deveria ser nem muito bela, nem muito feia: “Justamente a meio caminho entre uma beleza demasiado difícil de guardar e uma fealdade demasiado fastidiosa de suportar.” (Vecchio, 1990, p. 158-159). Para outros, a beleza feminina seria um critério fundamental, uma vez que os atributos físicos da mãe seriam repassados à prole.

Do final do século XII até o final do século XV, houve um recrudescimento do interesse dos moralistas pela maneira como as mulheres se vestiam e se ornavam. Isso porque o excesso

de ornamentos e o uso exagerado de cores e decotes nas vestimentas colocariam em risco a tão valorosa castidade, dificultando, assim, a necessária limitação espacial que era reservada às mulheres. Era, pois, fundamental reprimir a exposição do corpo feminino. As mulheres falam através da linguagem dos seus corpos. Por isso, o processo de silenciamento não poderia se limitar à fala e à escrita, deveria atuar também no gestual, na escolha das vestimentas, no uso de maquiagem e dos ornamentos:

As mulheres agem e falam na sociedade com a linguagem dos seus corpos adornados e pintados, mas trata-se de uma linguagem que subverte frequentemente as regras sociais, levando à comunidade corrupção e desordem. Há mulheres que usam roupas faustosas e ornamentos preciosos para parecerem mais nobres e mais ricas do que são na realidade, há mulheres que para satisfazerem os seus vãos desejos arrastam a família para a ruína econômica, há mulheres enfeitadas e pintadas que acendem a luxúria dos homens, perdem a castidade, destroem a paz familiar e provocam lutas entre as famílias. (Casagrande, 1990, p. 127).

Na Idade Moderna, as mulheres burguesas, economicamente dependentes e ociosas, viam o casamento como uma forma de realização pessoal e econômica. Aquelas que não conseguissem se casar seriam consideradas pela sociedade como fracassadas e, para que isso não acontecesse, faziam uso da principal arma que tinham à disposição: a sedução. Quanto mais belas fossem, mais possibilidades teriam de alcançar seu objetivo. A aparência tornou-se algo extremamente importante para a mulher, que viu na moda um forte aliado para se tornar mais bela e atraente.

Na Contemporaneidade, após importantes conquistas dos movimentos feministas no combate à opressão das mulheres, o mito da beleza se fortaleceu, limitando a liberdade feminina de escolha e impedindo a mulher de alcançar uma real emancipação. Conforme observa a autora Naomi Wolf, em sua obra *O Mito da Beleza*:

A reação contemporânea é tão violenta porque a ideologia da beleza é a última remanescente das antigas ideologias do feminino que ainda tem o poder de controlar aquelas mulheres que a segunda onda do feminismo teria tornado relativamente incontroláveis. Ela se fortaleceu para assumir a função de coerção social que os mitos da maternidade, domesticidade, castidade e passividade já não conseguem impor. Ela procura neste instante destruir às ocultas e em termos psicológicos tudo de positivo que o movimento proporcionou às mulheres abertamente e em termos tangíveis. (Wolf, 2021, p. 27).

A contestação ao mito da beleza também se reconhece nas obras em análise. Em *Niketche*: uma história de poligamia, Rami se mostra insatisfeita com seu corpo, sobretudo ao fazer comparações com a aparência de suas rivais. Por várias vezes, a personagem faz comparações entre as diferenças dos padrões de beleza ocidentais e africanos:

O que acha do meu peso, mãe? Devo emagrecer como essa Julieta? Isso também é fácil, posso corrigir o corpo com massagens e ginástica aeróbica. Mas tenho medo de emagrecer. Os homens pretos gostam de mulheres rechonchudas, com almofadas para a frente, almofadas para trás, assim como eu. (Chiziane, 2021, p. 87).

No trecho apresentado, nota-se que a narradora tem ideias conflitantes acerca do seu corpo: deve emagrecer ou ficar “rechonchuda”? Ao dizer que pode “corrigir o corpo”, ficando magra, o que se percebe é uma comparação entre o padrão ideal, imposto pelos discursos coloniais, e o corpo real, que agrada aos homens pretos. Ora, se emagrecer significa “corrigir o corpo”, o que se pode concluir é que o padrão de beleza africano não é, para a personagem, o “correto”; no entanto é o corpo mais “rechonchudo” que desperta o desejo dos homens – daí os sentimentos conflitantes de Rami. Ressalta-se também que, em nenhum momento, a protagonista revela que tipo de corpo ela realmente desejaria ter.

Ao refletir sobre sua aparência, a partir de comparações com outras mulheres, Rami expõe sua insegurança. É o olhar do outro que mobiliza as suas atitudes em relação ao seu corpo. Não é o seu olhar que importa, nem o que ela pensa sobre si mesma, mas como ela é vista pelo marido. Tal atitude aponta para a postura submissa da personagem que, na condição de ser objetificado em que se encontra nesse momento da narrativa, não tem autonomia para decidir ou opinar sobre a própria imagem. Sentir-se preterida por outras a incomoda de tal maneira que a leva às mais diversas tentativas para conseguir mudar sua aparência e tornar-se mais agradável e interessante para o marido. Acerca do “corpo-para-o-outro”, Pierre Bourdieu afirma:

Tudo na gênese do habitus feminino e nas condições sociais de sua realização, concorre para fazer da experiência feminina do corpo o limite da experiência universal do corpo-para-o-outro, incessantemente exposto à objetivação operada pelo olhar e pelo discurso dos outros. A relação com o próprio corpo não se reduz a uma “imagem do corpo”, isto é, à representação subjetiva (self-image ou looking-glass self), associada a um determinado grau de self-esteem, que um agente tem de seus efeitos sociais (de sua sedução, de seu charme, etc.) e que se constitui essencialmente a partir da representação objetiva do corpo, feedback reenviado pelos outros (pais e pares etc.). (Bourdieu, 2005, p. 79).

A reflexão sobre a beleza física, feita a partir de comparações com outras mulheres, também ocorre n' *A Louca de Serrano*. E, assim como em *Niketche*: uma história de poligamia, identifica-se, na obra de Salústio, a relação entre mulher e espelho:

Apesar de não se considerar um espanto de mulher, como Renata se considerava, Filipa aceitava-se com muito carinho e todos os dias quando se olhava ao espelho dizia: - Fipa, estás a ficar uma mulher com muito charme. Talvez não muito muito bonita, mas muito muito aceitável. Achava-se mais bonita do que a mulher do Jerónimo que era um horror; mais bonita do que a mãe dele que era mais ou menos. (Salústio, 1998, p. 165).

O padrão ocidental do corpo feminino magro também é destacado na obra: “Com esse pensamento foi buscar um pedaço de queijo de cabra que comeu sofregamente e quando pensou nas calorias já era tarde e apeteceu-lhe uma taça de vinho tinto.” (Salústio, 1998, p. 93). Segundo Naomi Wolf, a vigilância exagerada com o peso é uma forma de loucura, uma vez que esse tipo de pressão social altera o funcionamento do cérebro das mulheres:

É de conhecimento geral que essa vigilância faz com que elas se sintam ligeiramente loucas. O que ainda não foi reconhecido é como de fato as torna ligeiramente loucas. Quando nós, mulheres, achamos que não conseguimos parar de pensar em comida, não estamos neuróticas – estamos, sim, demonstrando uma total conscientização. Essa forma de repetição, imposta a alguém que já esteja sob pressão, de fato altera o funcionamento do cérebro. (Wolf, 2021, p. 182).

Pode-se concluir que a ideia que prevalece, em sociedades ocidentais, é a da mulher como detentora de um corpo e a do homem como detentor de uma mente, como observado por Oyèrónké Oyěwùmí: “Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminantes.” (Oyěwùmí, 2021, p. 33-34).

Vimos que a violência simbólica, inscrita nos discursos androcêntricos, atua de forma tão eficiente que consegue a adesão dos oprimidos, os quais repassam conceitos e validam a dominação. Segundo Naomi Wolf, o mito da beleza oprime as mulheres e as torna tensas, ansiosas e emocionalmente descontroladas:

É então de surpreender que, duas décadas depois do surgimento da qualificação de beleza profissional em termos jurídicos, as mulheres continuem tensas a ponto de atingirem a insanidade com relação a sua aparência? Suas neuroses não são fruto do desequilíbrio da mente feminina, mas são reações normais a uma situação deliberadamente manipulada de se-correr-o-bicho-pega-se-ficar-o-bicho-come. (Wolf, 2021, p. 69).

Castidade, passividade, beleza e domesticidade são atributos femininos constituídos e repassados como mitos sociais. Sendo assim, obras que apresentam vozes que contestam e problematizam tais modelos são, sem dúvida, necessárias para a desconstrução de imagens que oprimem e desqualificam as mulheres.

Por fim, vale reforçar que os discursos que circulavam pelas sociedades ocidentais, sobretudo durante a Idade Média, veiculavam modelos do feminino bem consistentes, estruturados e com propósitos bem definidos. Tais modelos, como já dito, foram utilizados como poderosas imagens de controle, as quais tinham por finalidade subjugar as mulheres dos países colonizados, como as africanas, assimilando-as à cultura dos colonizadores.

2. VIOLÊNCIAS, SUJEIÇÕES E RESISTÊNCIAS

2.1. Discurso colonial e violência epistêmica

Em sua obra *Dialética da Colonização*, Alfredo Bosi faz menção ao fato de serem as palavras “cultura”, “culto” e “colonização” derivadas do mesmo verbo latino “colo”:

Colo significou, na língua de Roma, “eu ocupo a terra”, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo. Um herdeiro antigo de *colo* é *incola*, o habitante; outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia. Quanto a *agricola*, já pertence a um segundo plano semântico vinculado à ideia de trabalho. (Bosi, 1992, p. 10).

O vocábulo *colo* traduz-se como “tomar conta de”. No entanto, tal sentido não se restringe a “cuidar”, uma vez que também pode significar “mandar”, “impor”, “obrigar”. Sabe-se que a colonização do continente africano se caracterizou como um violento processo de dominação e ocupação territorial. Daí reconhecermos o sentido de “imposição” como o mais adequado a se usar nesse contexto.

Devido às crises políticas, econômicas e sociais, que surgiram a partir da independência do Brasil, em 1882, o império português voltou sua atenção aos territórios africanos, como observa o pesquisador Mário César Lugarinho:

Como se sabe, com a independência do Brasil, Portugal atravessou o século XIX como uma nação em quase permanente crise política, social, cultural e, sobretudo, econômica. (...) Os historiadores do período são quase unânimes em afirmar que as saídas encontradas pelos sucessivos gabinetes ministeriais e pela população apontaram para o exterior (a imigração, notadamente para o Brasil) e a ocupação e exploração efetiva das colônias africanas. (Lugarinho, 2013, p. 21-22).

Foi somente a partir do século XIX que os países europeus iniciaram a ocupação efetiva da África, o que fez desse continente um dos últimos a serem colonizados. Os europeus se dedicaram então a introduzir suas culturas aos povos subjugados, além de explorar as riquezas naturais desses espaços e a mão de obra dos seus habitantes. O discurso civilizatório foi usado como argumento para defender e legitimar a colonização.

Durante o processo de ocupação colonial em África, estereótipos de raça, classe e gênero foram construídos com o intuito de difundir imagens negativas dos povos subjugados. A ideia era convencê-los de serem moral, intelectual e biologicamente inferiores aos europeus, pois, dessa forma, o processo de exploração das riquezas naturais e da mão de obra nativa seria aceito como natural e necessário. O discurso colonial baseou-se na existência de raças superiores para justificar como factual a necessidade de assimilação cultural dos povos colonizados. Como um veículo de ideologias de opressão e dominação, tornou-se ele um poderoso instrumento para legitimar valores, crenças e costumes ocidentais.

Michel Foucault, ao falar sobre o discurso em sua materialidade, ou seja, em “sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita”, (Foucault, 1996, p. 8) observa que há poderes e perigos que cercam o ato de enunciar. Daí haver, em qualquer sociedade, o controle, a seleção, a organização e a redistribuição dos discursos. Tais processos ocorrem através de procedimentos externos e internos. O nosso interesse é apresentar o discurso colonial como um “discurso de verdade”, por isso, daremos destaque aos procedimentos externos, que são: a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade. Esses procedimentos são denominados, por Foucault, como sistemas de exclusão.

A palavra proibida, ou interdita, diz respeito ao que pode ou não ser dito em determinadas circunstâncias, isto é, por estar o indivíduo sujeito a sanções, não lhe é permitido dizer tudo aquilo que deseja, nem da forma como deseja. Segundo Foucault, o sistema de interdição atua com maior frequência sobre temas relacionados à política e à sexualidade. Existem três tipos de interdição: o primeiro se refere ao objeto, o segundo à circunstância e o terceiro ao enunciador: “Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar.” (Foucault, 1999, p. 9).

O segundo sistema de exclusão aponta para a oposição entre razão e loucura e diz respeito ao “discurso do louco”, o qual foi, durante muito tempo, invalidado pelas instituições sociais:

Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício

da missa permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo. (Foucault, 1999, p. 11).

O terceiro e último sistema de exclusão refere-se à oposição entre aquilo que é validado como verdadeiro e o que é excluído e cerceado por não condizer com a verdade instituída. Assim como os dois primeiros tipos, o “discurso de verdade” se caracteriza como arbitrário, mutável e sustentado por instituições, ou seja, é exercido sob controle, pressão e, em alguns casos, violência. Ao ser validado pelos sistemas de instituições, ele passa a ter o poder de cercear e de silenciar outras falas, uma vez que busca se afirmar a partir de uma fundamentação “racional” que corrobore a necessidade de sua existência para o desenvolvimento das sociedades.

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também, em suma, no discurso verdadeiro. (Foucault, 1999, p. 18).

A vontade de verdade se consolida não apenas naquilo que é observado e institucionalizado como verdadeiro, mas também “pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído.” (Foucault, 1999, p. 17).

Com base nas considerações apresentadas, reconhecemos que o discurso colonial se fundamenta em “discursos de verdade”, uma vez que busca legitimar-se através de explicações “científicas”, as quais validam ideologias de dominação e subalternizam saberes desviantes da lógica ocidental.

Ideias sobre a inferioridade da raça negra foram fundamentadas em discursos considerados “científicos”. A título de exemplo, é interessante observar o que diz o filósofo Immanuel Kant, em seu texto “Das Diferentes Raças Humanas”, ao apresentar os motivos das diferenças entre o branco e o negro. O filósofo aponta como causas da suposta indolência do negro as suas características físicas e a constituição da raça:

[...] A pele teve de se tornar oleosa, a fim de que essa transpiração fosse mitigada. (A cor preta desse povo pode ser vista como um efeito secundário da diminuição das partes de ferro que estão contidas no sangue de todo animal, mediante a particular propriedade transpirante dos fluidos.) O crescimento das partes esponjosas do corpo teve de aumentar no clima quente e úmido; por isso, o volumoso nariz arrebitado e lábios grossos. Breve, surgiu o Negro, que está bem adaptado ao seu clima: é forte, corpulento, ágil de sangue quente, mesclado, e indolente, devido à flacidez do recipiente. (Kant, 2010, p. 21).

Discursos filosóficos, jurídicos, religiosos e literários foram (e são) frequentemente usados para legitimar ideologias de dominação. No entanto, é importante esclarecer que, para se entender as condições de produção desses discursos, deve-se atentar para os contextos socioculturais, econômicos e históricos em que as ideias das classes dominantes foram reproduzidas, observando-se, para isso, a identidade social dos sujeitos enunciadore; os veículos utilizados para a divulgação dessas ideias; suas instituições legitimadoras, etc. Com o intuito de sistematizar nossa exposição e de delimitar o escopo de nossa pesquisa, destacaremos quatro recursos utilizados pelos discursos coloniais/civilizatórios portugueses. São eles: a amalgamação das diversas culturas dos povos da África; a desvalorização dos elementos identitários desses povos; a exaltação da civilização portuguesa; e a negação das existências africanas, como forma de defender e legitimar o processo de assimilação dos colonizados.

A sujeição do negro africano se dá a partir de processos de amalgamação, categorização e desvalorização de suas identidades culturais e sociais. A socióloga Oyèrónké Oyěwùmí faz importantes considerações acerca do que denomina “teoria amalgamada da África”. Sua crítica recai sobre a “homogeneização desenfreada” que se faz das culturas africanas, sem que se leve em conta o fato de tais culturas não apresentarem uma mesma história. Segundo observa, há, entre os africanos muita coisa em comum e, por isso, não se deve negar a possibilidade de que sejam feitas generalizações; no entanto, é muito importante haver um embasamento teórico, o que não é tão simples, uma vez que os estudos culturais e históricos sobre a África são bastante escassos:

Mas é preciso ter cuidado ao decidir como essas afirmações devem ser feitas e em que nível serão aplicadas, dada a insuficiência de estudos detalhados, historicamente fundamentados e culturalmente informados das muitas sociedades africanas. (Oyěwùmí, 2021, p. 22).

A pesquisadora Fernanda Nascimento Thomaz, compartilhando das ideias de Oyèwùmí, explica que, no final do século XIX e início do século XX, havia uma grande variedade de povos e grupos em Moçambique. A autora cita: os muanis, os macuas, os ajuas, os macondes, os filhos de Ibo, entre outros. Os agrupamentos se formavam a partir das diferenças étnicas desses grupos e dos espaços geográficos por eles ocupados; já para a construção de suas identidades sociais, o que se considerava era a dicotomia “livre” *versus* “escravo”. A pesquisadora observa que a ideologia de dominação colonial ignorou os elementos identitários desses povos, uma vez que, para os dominadores, não havia distinção entre essa ou aquela “tribo”, nem entre esse ou aquele povo, o que se tinha era um grupo homogeneizado de “indígenas”:

O racismo e as políticas coloniais caminharam juntos durante o colonialismo português em Moçambique, o qual, através do respaldo científico, fez um esforço para criar imagens de pessoas e culturas homogeneizadas (Zamparoni, 2008a: 20-21). Desse modo, os agentes coloniais classificaram um “outro” inferiorizado e ridicularizado como forma de implementar a exploração do território a ser colonizado (Macagno, 2006: 34). Em uma região que comportava grupos de diferentes origens, desde os próprios africanos até asiáticos e europeus, tais ideias hierarquizaram as identidades criadas. (Thomaz, 2012, p. 315, grifos da autora).

Questões raciais definiram as relações entre negros e brancos nos espaços africanos colonizados. A distinção de raça servia para identificar e classificar o “outro” a ser explorado e oprimido, sendo, por isso, necessário que houvesse orientações legais para definir os “indígenas”, uma vez que as penas de trabalho eram a eles aplicadas. O uso do significante “indígena”, para nomear os diversos grupos africanos, resultou de uma tentativa de apagamento dos elementos identitários desses povos.

Vemos, no artigo 2º do *Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, a seguinte definição:

Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses. (1954, 201).

Observa-se assim que os critérios usados para definir o indígena estavam relacionados à raça e ao comportamento adotados, os quais deveriam ser condizentes às normas sociais

repassadas pelos colonizadores. Identificam-se, nos discursos civilizatórios coloniais, termos que refletem e reproduzem constructos mentais de opressão e estigmatizam os habitantes da África negra. As palavras são signos carregados de intenções. Por isso, consideramos necessário analisar alguns termos e expressões usados como uma forma de inferiorizar e desumanizar o colonizado.

O significante “indígena”, usado para categorizar o africano não assimilado, traz em si diversos atributos negativos, os quais detratam a imagem do negro colonizado. Entre esses atributos, citamos “preguiçoso” e “selvagem” como dois dos mais insistentemente associados a essa categoria. Tais usos tinham como intuito revestir de negatividade a imagem do homem africano, reafirmando a superioridade física e intelectual do colonizador português.

Já nos discursos de exaltação da superioridade intelectual e moral dos europeus, destacam-se dois significantes: “civilização” e “trabalho”. Observa-se que há entre eles uma estreita relação, pois, de acordo com a ideologia colonial, o trabalho possibilitaria o progresso econômico, moral e cultural das civilizações. Teóricos ocidentais construíram a ideia de serem as atividades laborais a forma ideal de se evitar a criminalidade decorrente da “vadiagem” do negro africano. Além disso, o trabalho passou a ser visto como sinônimo de civilização, sendo considerado não apenas uma forma de educar, mas, sobretudo, de humanizar as populações selvagens:

A partir das últimas décadas do século XIX, foram crescentemente criadas tipologias das sociedades não ocidentais, percebendo a “civilização” como algo igual a “trabalho”. O desenvolvimento tecnológico dos europeus simbolizava “civilização” e significava “trabalho”. Como uma atitude humanitária, os administradores e teóricos coloniais afirmavam que deveriam impor o trabalho aos povos não ocidentais. (Thomaz, 2012, p. 321, grifos do autor).

A ideologia do trabalho foi repassada, sobretudo, através de discursos jurídicos, morais e literários. A título de exemplo, apresentamos um fragmento de um texto escrito por António Enes, comissário régio português. Nesse texto, identifica-se a intenção do autor de defender a atividade laboral em Moçambique como uma forma de recuperação moral dos detentos:

O trabalho é a missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, a autoridade mais disciplinadora, a conquista menos exposta a revoltas, o exército que pode ocupar os sertões ínvios, a única polícia que há-de reprimir o escravismo, a religião que rebaterá o maometismo, a educação que conseguirá metamorfosear brutos em homens. (Enes apud Thomaz, 2012, p. 11).

Na sequência, vemos um fragmento retirado de uma crônica de viagem, na qual o cronista reflete sobre a necessidade de cultivar, nos povos autóctones, o “culto nobre pelo trabalho”. É importante ressaltar que, por trás dessa ideologia, estava a necessidade de explorar a mão de obra dos colonizados:

Nenhuma ideia de carácter social vingará entre os nativos se não lançar raízes, pelo menos, no “clã”. O objetivo, neste caso, é o de criar entre os indígenas um culto nobre pelo trabalho; a consciência de que o trabalho não é um servilismo necessário e inferior, mas uma função elevada e distinta. No dia em que se conseguir enraizar no espírito nativo a ideia de que os trabalhos da colonização são tão dignos como os da caça, da pesca ou de artífices das artes indígenas, estará dado um passo do maior alcance social e econômico. (Fonseca, 2020, p. 19, grifo do autor).

Sabe-se que os discursos coloniais buscavam exaltar a coragem e a superioridade dos dominadores, ao mesmo tempo em que desumanizava os povos dominados, atribuindo-lhes imagens negativas e estigmatizadas. Costumeiramente, dava-se ênfase à dicotomia mundo civilizado *versus* mundo selvagem, sendo o primeiro apresentado como modelo a ser seguido, e o segundo, como um mal a ser eliminado. Construiu-se, assim, a ideia de inferioridade a partir de uma diferenciação racial branco superior *versus* negro inferior, cabendo aos negros a imagem de selvagens e primitivos. Caracterizar os africanos como seres culturalmente atrasados era uma forma de justificar a necessidade de assimilá-los, ou seja, cabia ao homem branco, europeu e civilizado, a “nobre tarefa” de capacitar moral e intelectualmente o negro africano:

A dicotomia passava a ser entre civilizado europeu e selvagem (ou bárbaro) africano. Assim ficava mais fácil justificar a exploração e o domínio colonial como ações humanitárias, através do discurso de que pessoas “evoluídas” levavam a razão e a ciência aos povos incivilizados. (Thomaz, 2012, p. 314, grifo do autor).

O objetivo do discurso colonial era impor uma ideologia de dominação, baseada em oposições de raça, classe e etnia. A estratégia usada era a de apresentar a cultura do dominador como superior, sendo que somente através do acesso a essa cultura seria possível ao negro subjugado assumir um papel humanizado dentro da sociedade.

Segundo o filósofo francês Paul Ricoeur (apud Brandão, 2004), a ideologia apresenta três funções. São elas: função geral, de mediadora nas relações sociais; função de dominação,

ligada à hierarquia das organizações sociais; e função de deformação, baseada nas ideias marxistas sobre ser a ideologia um instrumento de distorção da realidade por impor determinados valores como universais. De acordo com a segunda e a terceira funções apresentadas, é lícito afirmar que um dos principais objetivos dos discursos ideológicos é legitimar os valores e interesses das classes dominantes. Reconhece-se, na ideologia colonial, a função de deformação, uma vez que nega as ideias desviantes da lógica ocidental e distorce a realidade, com o intuito de dominar as mentes dos subjugados, conseguindo, dessa forma, produzir a imagem do sujeito branco como um modelo universal da humanidade a ser seguido.

Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Valentin Volóchinov afirma ser a criação ideológica um fato material, uma vez que é composta por signos específicos; e social, por ser produto de interações humanas. Enquanto o signo linguístico, tal como é apresentado pela Linguística, volta-se para si e para os elementos internos da língua, o signo ideológico liga a palavra à própria vida, pois não se limita a ser apenas uma parte da realidade, uma vez que “reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante.” (Volóchinov, 2018, p. 93). A partir dessas considerações, é legítimo afirmar que a produção literária de uma sociedade é um eficiente meio de transmissão de ideologias.

Segundo Marx e Engels, a ideologia se define como um conjunto organizado de ideias e normas produzidas por teóricos, ideólogos e intelectuais, os quais, por não terem ligação direta com a realidade das existências, produzem e repassam ideias desvinculadas, em certo grau, dessas realidades. Sendo assim, as representações ideológicas cultivadas e transmitidas pelas classes dominantes não refletem as vivências e necessidades reais das diversas classes sociais, uma vez que são utilizadas pelos detentores de poder como instrumentos de dominação.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (Marx e Engels, 2007, p. 47).

O desconhecimento de teóricos e intelectuais sobre as realidades dos povos nativos da África é apontado como um fator bastante prejudicial, pois reproduz preconceitos e estereótipos relacionados à raça, costumes e crenças desses povos.

Oyèrónké Oyěwùmí observa que nem mesmo os pesquisadores africanos conseguem analisar as culturas autóctones de forma autêntica, ou seja, livre de preconceitos e estereótipos, uma vez que não as olham de “dentro para fora”, mas “de fora para dentro”, colaborando dessa forma para o apagamento dos valores locais e para o fortalecimento da hegemonia ocidental: “Até hoje, muito pouco foi escrito sobre as sociedades africanas em e por elas mesmas; em vez disso, a maior parte dos estudos é um exercício de propor um ultramoderno, ou algum outro, modelo ocidental.” (Oyěwùmí, 2021, p. 53). A autora orienta que os intelectuais africanos busquem conhecer as culturas nativas a partir dos seus próprios termos, desprendendo-se dos fundamentos teóricos ocidentais, pois o que vemos é uma história única da África construída pelos discursos coloniais e repassada por teóricos africanos.

Ao falar sobre os perigos da história única da África, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adiche relata que, quando deixou a Nigéria para estudar nos Estados Unidos, percebeu que os americanos já tinham em suas mentes uma narrativa pronta sobre o continente africano, ou seja, uma concepção sobre a língua, os costumes, as crenças e a situação econômica, social e cultural dos seus povos. Amalgamavam, assim, todos esses países em uma única história, repleta de mitos e preconceitos. Em seu depoimento, a autora lamenta o fato de sua identidade ser pré-determinada pelos americanos, mesmo antes de ela ter a oportunidade de se apresentar oficialmente:

Se eu não tivesse crescido na Nigéria e se tudo o que eu soubesse sobre a África viesse das imagens populares, também ia achar que se tratava de um lugar com paisagens maravilhosas, animais lindos e pessoas incompreensíveis travando guerras sem sentido, morrendo de pobreza e de aids, incapazes de falar por si mesmas e esperando para serem salvas por um estrangeiro branco e bondoso. (Adichie, 2019, p. 19).

É possível reconhecer, nas palavras de Adichie, as duas principais imagens construídas pelos discursos ocidentais: a do africano selvagem e a do bondoso e heroico colonizador civilizado. Da fala da escritora, destaca-se uma estratégia de opressão, denominada pela socióloga indiana Gayatri Spivak (2010) como “outramento”. Tal estratégia refere-se ao silenciamento do outro e ao apagamento dos rastros do seu passado. O discurso colonial, ao contar e recontar sua versão da história da África tantas vezes, fez com que essa história se

transformasse em uma narrativa única: “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.” (Adichie, 2019, p. 22).

Spivak explica que a construção do sujeito colonial como Outro é uma das principais formas de violência epistêmica, e que o grande problema está em se oferecer um único relato como narrativa universal das diversas realidades, como forma de fundamentar e estabelecer as normas adequadas de conduta social. Sendo assim, o outramento resultaria de ideologias que autorizam o sujeito branco ocidental a falar em nome do outro colonizado, impondo seu conhecimento como único, válido e legitimado e, como já se sabe, para haver a supremacia de uma cultura, é necessário que outras sejam desacreditadas, ridicularizadas e revestidas de negatividade. A pesquisadora identifica as culturas excluídas como “o centro silencioso e silenciado” (Spivak, 2010, p. 69). Destarte, a questão crucial colocada é: “Pode o subalterno falar?”. Tal questão aponta para o silenciamento do outro a partir da negação de sua voz e do cerceamento de suas ações pelos poderes dominantes, os quais não lhe permitem encontrar um lugar de fala no contexto das sociedades coloniais:

Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, *pode o subalterno falar?* (Spivak, 2010, p. 70).

É necessário considerar ainda o papel das elites nativas na produção da historiografia do nacionalismo – tanto o elitismo colonialista, quanto o burguês-nacionalista. As elites nativas africanas se mostravam muitas vezes mais interessadas em ouvir a voz do Outro colonizador e repassar seus valores, do que em ouvir as vozes das classes subalternizadas. Ao trazer a questão para o contexto indiano, Spivak afirma que: “Certas variedades da elite indiana são, na melhor das hipóteses, informantes nativos para os intelectuais do Primeiro Mundo interessados na voz do Outro. Mas deve-se, não obstante, insistir que o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo.” (Spivak, 2010, p. 73). A autora observa que, para os grupos dominantes em nível local e regional (intermediários), os interesses se identificavam mais com os das classes opressoras de toda a Índia, e não com os dos grupos dos oprimidos. Para esses, não havia representação: “Para o verdadeiro grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo.” (Spivak, 2010, p. 77-78).

Daí a necessidade de o historiador “suspender o clamor da voz de sua consciência”, (Spivak, 2010, p. 83) a fim de não transformar as consciências subalternas em meros objetos de investigação ou “modelos de imitação”. Ocorre que, na historiografia colonialista, os sujeitos subalternizados são silenciados: não têm voz e nem história:

Na semiose do texto social, as elaborações de insurgência permanecem no lugar da “declaração”. O emissor – “o camponês” - está marcado apenas como um indicador de uma consciência irrecuperável. Quanto ao receptor, devemos perguntar quem é “o real receptor” de uma “insurgência”? O historiador, transformando a “insurgência” em um “texto para conhecimento”, é apenas um “receptor” de qualquer ato social pretendido coletivamente. (Spivak, 2010, p. 83, grifos da autora).

Vale ratificar que, sendo a hegemonia discursiva uma das principais ferramentas de dominação, o que se identifica nos discursos coloniais é uma tentativa de apagamento dos elementos identitários dos povos assimilados, como forma de fortalecimento dos valores ocidentais – fortalecimento esse que resulta, em grande parte, da criação de estereótipos de raça e de sexualidade que desvalorizam aqueles que não se adaptam aos modelos apresentados como ideais.

Acerca dos estereótipos construídos com o intuito de desvalorizar a mulher negra africana, pesquisadores apontam dois atributos recorrentes nos discursos coloniais: força física e lascividade.

Sobre o atributo da força física, bell hooks esclarece que a imagem da mulher negra forte e resistente está associada aos trabalhos braçais a ela impostos. A imposição desses trabalhos se deu tanto pela necessidade de mão de obra, quanto pelo interesse de preservar as mulheres brancas do desgaste físico e de atividades consideradas degradantes, havendo, assim, uma masculinização da mulher negra africana:

E qualquer mulher branca forçada pelas circunstâncias a trabalhar no campo era considerada indigna do título de “mulher”. Apesar de mulheres africanas escravizadas terem trabalhado no campo em comunidades africanas, lá essas tarefas eram vistas como extensão do papel feminino de uma mulher. As mulheres africanas realocadas logo se deram conta de que eram vistas por homens brancos escravizadores como “substituições de homens.” (hooks, 2022, p. 48, grifos da autora).

hooks explica que a construção da imagem sexualizada das mulheres negras se deve, sobretudo, à excessiva exploração sexual sofrida por elas durante o período da escravidão. De

acordo com a pesquisadora, o estupro teria sido um importante instrumento de dominação e opressão imposto a essas mulheres como forma de exauri-las de sua humanidade, objetificando-as e paralisando-as através de atos de extrema violência. hooks também esclarece que tais atos não ficaram no passado histórico, uma vez que tiveram grande repercussão com o passar do tempo, estigmatizando as mulheres negras a partir da imposição de uma imagem negativa e limitante:

A designação de todas as mulheres negras como depravadas, imorais e sexualmente desinibidas surgiu no sistema de escravidão. Mulheres e homens brancos justificaram a exploração sexual de mulheres negras escravizadas, argumentando que elas iniciavam o envolvimento sexual com homens. Desse pensamento, emergiu o estereótipo de mulheres negras como selvagens sexuais e, em termos sexistas, uma selvagem sexual, não humana, animal não é estuprada. (hooks, 2022, p. 93).

Já em relação à estereotipização do espaço físico africano, a relevância deve ser dada à dicotomia mundo civilizado *versus* mundo selvagem, uma vez que os habitantes desses espaços assumem características baseadas em valores e antivalores referentes às suas origens, tais como: racionalidade *versus* irracionalidade; riqueza *versus* pobreza; trabalho *versus* ócio; bondade *versus* maldade; beleza *versus* feiúra; entre outros. Constrói-se, assim, o mundo colonizado a partir de supostas diferenças desse espaço em relação ao mundo ocidental. Ou seja, trata-se de “um outro” que causa estranhamento e aversão, sendo por isso desumanizado e excluído. Frantz Fanon, ao falar sobre a lógica maniqueísta desumanizadora e “bestializante” dos discursos coloniais, explica que o colono adota uma linguagem “zoológica” para se referir ao colonizado:

Essa demografia galopante, essas massas históricas, esses rostos desprovidos de humanidade, esses corpos obesos que não se assemelham a mais nada, essa coorte sem pé nem cabeça, essas crianças que não parecem pertencer a ninguém, essa indolência estendida ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial. (Fanon, 2022, p. 39).

Como pudemos observar, a hegemonia discursiva é uma das principais ferramentas de dominação, uma vez que se identifica, nos discursos dominantes, o esforço em apagar os elementos identitários dos povos dominados. Mas a imposição de discursos outros não se dá de forma pacífica, daí surgirem as ferramentas de subversão que caracterizam as vozes de resistência pós-coloniais, as quais intentam resgatar, através de um processo de revalorização

de dizeres e saberes, as identidades sociais e culturais de sujeitos silenciados pelos discursos de poder.

Com o intuito de desconstruir imagens estereotipadas ocidentais, a escritora Paulina Chiziane adota, em seu romance, uma perspectiva diferente daquela apresentada pelos textos coloniais, no que diz respeito ao espaço e à mulher africanos. A partir da ideia de mundo “primitivo” e selvagem, a autora constrói uma imagem idílica do espaço e cita a nudez dessas mulheres como espontânea e natural, com o intuito de ressignificar a sensualidade do corpo feminino negro: “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.” (Chiziane, 2021, p. 129). Vemos, assim, que tais imagens opõem-se aos estereótipos ocidentais que apresentam o espaço africano como inóspito, e a mulher africana como lasciva e hipersexualizada.

Em seu romance *A Louca de Serrano*, Dina Salústio também faz referência à imagem estereotipada do espaço africano. Isso se dá por exemplo no momento em que chega a Serrano um grupo de forasteiros a fim de analisar o espaço. A hostilidade que os camponeses demonstram em relação aos visitantes se reflete nos elementos naturais que compõem o cenário: “[...] E o calor abrasivo que saía do chão e obrigava os forasteiros a estar o tempo todo com o pé no ar enquanto o outro era assado sem compaixão, da sola dos sapatos à carne tenra dos pés dos funcionários públicos da cidade.” (Salústio, 1998, p. 17).

É importante ressaltar que, no texto de Salústio, o espaço assume um importante papel, uma vez que ora se mostra como uma extensão dos sentimentos dos moradores; ora reage às injustiças sociais sofridas pelas mulheres; ora reflete as ações dos personagens. Vê-se assim que, tanto em *Niketche*: uma história de poligamia quanto n’*A Louca de Serrano*, é possível reconhecer a contestação às imagens negativas do espaço e da mulher negra africanos, constituídas pelos discursos coloniais a partir de estereótipos e repassadas como discursos de verdade.

A pesquisadora Ana Mafalda Leite (2013) explica que, a partir da década de setenta, a crítica adotou uma visão mais globalizante do termo *Post-Colonial*, que deixou de ter um caráter estritamente histórico, associado às produções do período pós-independências das ex-colônias, para assumir um sentido analítico. Tal mudança de perspectiva ocorreu devido ao fato de os interesses dos estudos da pós-colonialidade terem se voltado à análise de discursos de áreas diversas, cuja visão crítica, tanto do período colonial quanto dos efeitos culturais do

colonialismo, possibilitou uma abordagem mais significativa e autêntica das culturas híbridas dos povos colonizados:

O termo Pós-colonialismo pode entender-se como incluindo todas as estratégias discursivas e performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial, incluindo, obviamente a época colonial; o termo é passível de englobar além dos escritos provenientes das ex-colônias da Europa, o conjunto de práticas discursivas, em que predomina a resistência às ideologias colonialistas, implicando um alargamento do corpus, capaz de incluir outra textualidade que não apenas das literaturas emergentes, como o caso de textos literários da ex-metrópole, reveladores de sentidos críticos sobre o colonialismo. (Leite, 2013, p. 12).

A literatura pós-colonial se caracteriza pela abrangência de temas e formas. Trata-se de textos híbridos, produzidos por escritoras e escritores que, mesmo “bebendo de fontes” das culturas hegemônicas, buscaram, tanto no período colonial quanto no pós-colonial, trabalhar essas influências de forma criativa - recriando, mesclando e redefinindo formas e temas, a fim de resgatarem a ancestralidade e produzirem obras mais condizentes às realidades de seus espaços. Ainda segundo Ana Mafalda Leite, se por um lado, as recentes literaturas africanas têm suas raízes nas memórias constituídas em seus espaços, “Por outro lado, o surgimento das literaturas africanas é em simultâneo momento de (in)definição, de partilha e de ruptura com a literatura do colonizador [...]” (Leite, 2013, p. 35).

Nesse sentido, observa-se que os romances *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano* caracterizam-se como obras pós-coloniais não somente pelo fato de estarem cronologicamente situadas no período pós-independências, mas por serem textos nos quais se reconhecem estratégias de resistência às ideologias colonialistas, como, por exemplo: ressignificações de termos e simbologias, uso de ironia e humor, comentários das vozes narrativas acerca das imposições dos discursos dominantes, entre outras.

As estratégias discursivas de resistência às ideologias coloniais se revelam, nessas duas obras, sobretudo nas vozes narrativas que, através de digressões e comentários, opinam e levantam questionamentos acerca do assujeitamento feminino. Sobre o papel do narrador comentador, no romance *Niketche: uma história de poligamia*, Leite observa que as digressões feitas instauram na narrativa espaços de reflexão e informação, encenando a oratura na escrita e dando ao texto um caráter moralizante:

Digamos que o núcleo principal, da narrativa, é alargado, distendido capítulo a capítulo, através de digressões e de comentários deste narrador moralizante, que ora se distancia, numa espécie de monólogo dialogante com o ouvinte/leitor, expressando opiniões, expondo teorias, ora se desdobra em voz exemplar, relatando outras pequenas narrativas que ilustram o decorrer dos acontecimentos. (Leite, 2013, p. 80).

Desse modo, para a abordagem das relações de poder nos romances em análise, é necessário que seja dada uma atenção especial ao modo como os discursos de resistência se manifestam, a fim de se identificar como os mecanismos de imposição e sujeição atuam no cotidiano das personagens e quais estratégias são adotadas por elas para combaterem as diversas opressões das quais são vítimas. Destarte, os comentários feitos pelas vozes narrativas, dos dois romances em análise, são de grande importância, uma vez que neles se reconhecem estratégias de resistência, entre as quais citamos os questionamentos e as críticas aos valores patriarcais.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, a voz narrativa apresenta diversos questionamentos acerca do poder patriarcal e da forma como esse poder é exercido:

O casamento é isto mesmo. Aceitar apagar a tua vela, para usar a tocha do companheiro, que decidirá a quantidade de luz que te deve ser fornecida, as horas, os momentos. No casamento, as mãos das mulheres são conchas abertas sobre a areia do mar, mendigando amor, pão, sal e sabão. O casamento significa subir para um trono de lenha e aguardar a hora da fogueira. O casamento é romântico. Nos homens, inspira mel e doçura. Inspira felicidade e ternura. Nas mulheres, inspira lágrimas, mágoas, desterro e morte. Inspira um mundo de loucura como este que estou a viver agora. (Chiziane, 2021, p. 212).

Já n’*A Louca de Serrano*, a voz narrativa assume, muitas vezes, a função de porta-voz dos oprimidos, ora mostrando-se empática aos seus sofrimentos, ora criticando os seus comportamentos e ações, com a intenção de abordar questões relacionadas ao poder colonial e à necessidade de os dominados tomarem consciência de suas condições, a fim de transformarem suas realidades:

Tinha sido uma grande conquista, a manipulação do pensamento, e não há dúvida, que se a sua história não tem sido alterada, quem sabe, acabassem por descobrir gargalhadas, abraços e palavras, perdessem a letargia que os fazia insignificantes e subservientes e aprendessem, eles próprios, a desenhar o seu destino. Mas isso seria pedir demais porque, na fase da esfera vital em que se encontravam, não teriam essa capacidade. (Salústio, 1998, p. 136).

No trecho citado, a voz narrativa, insere, através da conjunção “mas”, o seu ponto de vista acerca da incapacidade de os serranenses pensarem de forma crítica sobre suas existências. Desse modo, observa-se que tais intrusões auxiliam o leitor a alcançar uma maior compreensão acerca do modo como ocorrem, nos romances em análise, as imposições dos opressores e o assujeitamento dos oprimidos.

2.2. Violência simbólica na construção do conceito ocidental de mulher africana

Em uma passagem da obra *Niketche: uma história de poligamia*, a protagonista Rami se surpreende ao ser criticada por sua conselheira amorosa: “Então não és mulher – diz-me com desdém – és ainda criança.” (Chiziane, 2021, p. 32). A fala da personagem faz com que a protagonista se recorde de uma frase: “De repente lembro-me de uma frase famosa – *ninguém nasce mulher, torna-se mulher*” (Chiziane, 2021, p. 32). A citação de Simone de Beauvoir refere-se ao conceito de mulher construído pelos discursos androcêntricos ocidentais. Ao afirmar que as mulheres se tornam mulheres, Beauvoir refere-se ao fato de estas precisarem se ajustar aos moldes do feminino para serem aceitas pela sociedade. Dessa forma, “ser mulher” não é uma condição natural, mas socialmente construída e imposta.

Os modelos de racionalidades ocidentais, em busca de promover uma padronização comportamental, desconsideram as subjetividades africanas, uma vez que tentam invalidar as percepções que esses indivíduos têm de seu “mundo interno”. Sobre o conceito de “subjetividade”, a pesquisadora Cressida J. Heyes explica:

“Subjetividade” e seus cognatos são termos filosóficos que descrevem uma possibilidade de experiência vivida em um contexto histórico e político maior. “O sujeito” (*le sujet*) não é simplesmente um sinônimo de “pessoa”; antes, o termo captura a possibilidade de ser um certo tipo de pessoa, o qual para os teóricos que tendem a usá-lo, é tipicamente uma possibilidade histórica contingente, em lugar de uma verdade universal ou essencial acerca da natureza humana. (Heyes in Taylor, 2018, p. 203).

A teórica acadêmica Clenora Hudson-Weems chama a atenção para a necessidade de se considerar as subjetividades das mulheres pretas a fim de se fazer uma abordagem mais autêntica das realidades africanas. A estudiosa afirma ser o termo “mulherismo”, usado na denominação do conceito “Mulherismo Africana”, mais adequado do que “feminismo”. Isso

porque, enquanto o termo “mulher” é unicamente atribuído a membros da raça humana; o termo “fêmea” tanto pode ser atribuído à raça humana, quanto a membros dos reinos animal e vegetal:

Mas há outra questão crucial que explica o termo mulher(ismo). O termo “mulher” e, por extensão, “mulherismo” é muito mais apropriado do que “feminino” (feminismo) por causa de uma importante distinção – somente uma fêmea da raça humana pode ser considerada uma mulher. “Fêmea”, por outro lado, pode se referir a um membro do reino animal ou vegetal, bem como a um membro da raça humana. Além disso, na terminologia eletrônica e mecânica, há um contrapeso feminino ao correlativo masculino. Portanto, a terminologia derivada da palavra “mulher” é mais adequada e mais específica ao nomear um grupo da raça humana. (Hudson-Weems, 2020, p. 43).

Desse modo, na denominação do conceito “Mulherismo Africana”, identifica-se a reivindicação da mulher preta africana pelo direito de se nomear, ou seja, pela possibilidade de optar por um nome que leve em conta sua condição de mulher, africana e preta. Nesse sentido, a “Autonomeação”, um dos mais importantes conceitos do movimento mulherista, aponta para a necessidade de se combater a violência simbólica, uma vez que esta impõe à africana uma identidade forjada a partir de discursos e simbologias que veiculam valores exógenos e desumanizantes. A estudiosa também destaca a necessidade que as africanas têm de serem validadas a partir do resgate de suas origens:

Na cosmologia Africana, é por meio da nomeação adequada de algo que a sua essência passa a existir – Nommo. Este é o primeiro e poderoso ponto que está intimamente ligado à auto-definição, a chave que compõe a vida que dá o status de prioridade máxima. Sua responsabilidade, então, é nomear a nós mesmos, para que ninguém faça isto, e então seguindo, e definindo a nós mesmos e a nossa realidade, exercitando conscientemente esses elementos a partir de nossa própria perspectiva, autêntica Africana. (Hudson-Weems, 2020, p. 72).

O filósofo e psicanalista esloveno Slavoj Žižek, em sua obra *Violência: seis reflexões laterais* (2014), aborda três tipos de violências: a subjetiva, a sistêmica e a simbólica – as duas últimas são caracterizadas pelo autor como violências objetivas. A violência subjetiva é mais visível, uma vez que se manifesta através de atos de terror, crimes e conflitos civis. Žižek alerta que, por trás das manifestações visíveis desse tipo de violência, há outras formas que, mesmo atuando com maior discrição, são responsáveis por engendrar tais manifestações. São elas: a violência sistêmica, que diz respeito “ao funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político.” (Žižek, 2014, p. 17). e a violência simbólica, que se encarna na linguagem através da imposição de um universo de sentidos. É sobre essa última que iremos tratar, uma vez que

a imposição de modelos e estereótipos na construção do conceito ocidental de mulher africana se dá, sobretudo, através da linguagem.

O ato de conceituar já é em si uma forma de violência, como observa Zizek ao falar sobre a capacidade que a linguagem tem de “essenciar”. Segundo ele, a simbolização pela linguagem é um ato de violência, uma vez que, quando damos nome a algo, reduzimos, ou destruímos sua unidade, inserindo, muitas vezes, características construídas por instâncias sociais de poder: “Como Hegel já sabia, há algo de violento no próprio ato de simbolização de uma coisa, equivalendo à sua mortificação. É uma violência que opera em múltiplos níveis. A linguagem simplifica a coisa designada, reduzindo-a a um simples traço.” (Zizek, 2014, p. 59-60). Partiremos do pressuposto de que a criação do conceito de “mulher africana”, a partir de padrões impostos pela cultura ocidental, leva à perda de identidade e à fragmentação feminina, uma vez que a essência construída não faz referência direta ao ser. Zizek também argumenta que, através do processo de simbolização, a linguagem determina a maneira como vemos e sentimos o mundo:

Outro exemplo: uma voz de castrato era outrora a própria voz dos anjos antes da Queda; para nós, hoje, é uma criação monstruosa. Essa transformação de nossa maneira de sentir é sustentada pela linguagem; depende de uma viragem que teve lugar no nosso universo simbólico. Existe uma violência fundamental nessa capacidade de “essenciar” da linguagem: nosso mundo sofre uma torção parcial, perde sua equilibrada inocência, e uma cor particular passa a dar o tom do todo. (Zizek, 2014, p. 64, grifos do autor).

O ato de nomear/conceituar determina o devir do sujeito nomeado, desconsiderando seus desejos, tornando-o objeto do desejo do outro. Ao se pensar o conceito de “mulher”, logo vêm à mente os atributos a ele relacionados, os quais são culturalmente construídos e socialmente impostos. Sobre o poder da linguagem na constituição de identidades de gênero, Rita Kehl informa:

As formações de linguagem precedem os indivíduos e os inscrevem em determinadas posições na ordem simbólica: “homem” e “mulher” são os primeiros significantes que nos designam assim que chegamos ao mundo, antes de qualquer possibilidade de escolha, antes que o “infans” nos constitua em sujeito do desejo. Somos desde o início e para sempre “homens” ou “mulheres” porque a cultura assim nos designou e nossos pais assim nos acolheram a partir da mínima diferença inscrita em nossos corpos, com a qual teremos de nos haver para constituir, isto sim, o desejo, a posição a partir da qual desejamos, o objeto que haveremos de privilegiar e o discurso a partir do qual enunciaremos nossa presença no mundo. (Kehl, 2008, p. 9).

O aprisionamento do sujeito nomeado/conceituado e sua busca por libertar-se das amarras sociais são abordados por Rami:

Ganhei o controlo de mim mesma e olhei de novo. A imagem do espelho sorri. Dança e voa com leveza de 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, 2021, p. 214).

Importa destacar do fragmento a seguinte frase: “Era a minha alma fora das grades sociais”. Ao afirmar que, para ganhar o controle de si mesma, é necessário se libertar das imposições da sociedade, a narradora deixa claro o quanto os discursos hegemônicos impõem normas limitantes, que aprisionam e retiram do ser assimilado sua capacidade de se reconhecer como sujeito dos seus desejos.

Vê-se assim que o significado de “ser mulher” se constitui a partir de determinadas condições. Entre elas, a principal é a de “ser mãe”. Não obstante, além das condições biológicas, há também de se considerar os papéis sociais femininos, os quais, para serem adequadamente desempenhados, impõem à mulher o ajuste a modelos repassados pelos discursos androcêntricos. Acerca dessas questões, lê-se, em uma passagem de *A Louca de Serrano*, que a protagonista Filipa se mostra incomodada pelo fato de não se reconhecer como mulher, pois, segundo afirma, apesar de ter se tornado mãe, não foi bem-sucedida em suas tentativas de “tornar-se mulher”:

Filipa, uma mulher. Quem dera que fosse! Quem dera que dissessem isso! Mas não. Ela tinha sido uma trabalhadora impenitente que, a pulso conquistou relativo sucesso, mas como mulher não tinha nada de especial a marcá-la. Nem cicatrizes, nem lembranças maiores, nem um só amor dos que levam ao paraíso e ao inferno e matam e dão vida. Milhares de vidas. Claro que não se sentia um fracasso, mas como fêmea, apenas o facto de ter parido, embora nem sequer tivesse conhecido as dores do parto que dizem rasgam as entranhas das mulheres e as marcam para sempre com o estilete da maternidade. (Salústio, 1998, p. 34-35).

Oyèrónké Oyěwùmí faz interessantes considerações acerca da generificação em sociedades iorubás. Em seus estudos, a pesquisadora destaca a importância da linguagem para a construção de conceitos que impactam os comportamentos dos colonizados. Conforme suas observações, na língua dos povos iorubás, não há generificação, pois, para eles, a identidade

social não era essencializada, mas relacional. Daí a necessidade de se observar com atenção o papel da linguagem nas relações de poder entre colonizadores e colonizados, tendo em vista as consequências dessas imposições como forma de apagamento das referências identitárias na construção de uma “essência” que não condiz com a realidade cultural e social do colonizado.

Segundo a pesquisadora, é a partir do conceito de gênero que as sociedades ocidentais se organizam. Tal conceito traz em si dicotomias fundamentadas nas categorias “macho” e “fêmea”, sendo que, intrínsecas a essas categorias, estão associadas divisões hierárquicas, nas quais ao macho cabe uma posição mais privilegiada do que a atribuída à fêmea. O interesse de Oyěwùmí é apontar o equívoco no modo como as sociedades ocidentais consideram a categoria gênero como atemporal e universal. Daí resultar a aplicação indiscriminada de conceitos nas análises das diversas sociedades, sem que se leve em consideração a maneira própria que cada uma delas tem de perceber o mundo e de vivenciá-lo.

Nas sociedades africanas iorubás, em período anterior à colonização, a organização social divergia, em muitos aspectos, da ocidental. Uma das diferenças principais estaria no fato de não existirem as categorias “homem” e “mulher” nessas sociedades, pois o princípio adotado pelos iorubás era o da senioridade. Desse modo, a crítica feita por Oyěwùmí recai sobre a falta de conhecimento de estudiosos e o pouco cuidado desses ao analisarem sociedades a partir de uma visão única e, muitas vezes, equivocada:

O impulso original de aplicar essa suposição transculturalmente está enraizado na noção simplista de que gênero é uma maneira natural e universal de organizar a sociedade e que o privilégio masculino é sua manifestação derradeira. Mas o gênero é socialmente construído: é histórico e ligado à cultura. (Oyěwùmí, 2021, p. 70).

A solução para legitimar essas análises seria considerar as culturas dos diversos povos africanos “de dentro para fora”, uma vez que a violência epistêmica, imposta pelos conceitos ocidentais, construiu uma visão equivocada da África negra. A título de exemplo, tem-se nas palavras “okùnrin” e “obìnrin” – categorias que remetem a “macho adulto” e a “fêmea adulta” respectivamente –, um mesmo sufixo “rin”. Esse sufixo “sugere uma humanidade comum; os prefixos *obin* e *okun* especificam a variedade de anatomia.” (Oyěwùmí, 2021, p. 71). Ou seja, em iorubá a palavra que faz remissão a “macho adulto” não aponta para um padrão de humanidade – como acontece com a palavra inglesa “man” –, muito menos para uma categoria social mais privilegiada. Esse é apenas um dos muitos exemplos dados pela pesquisadora para corroborar sua tese de que não se deve considerar os conceitos ocidentais como atemporais e

universais. Vale ainda destacar suas considerações acerca dos equívocos de tradução do iorubá para o inglês:

[...] devo assinalar, desde já, que o habitual destaque das categorias iorubás obìnrin e okùnrin, respectivamente, como “fêmea/mulher” e “macho/homem” é um erro de tradução. Esse erro ocorre porque muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubás, influenciados pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas. (Oyèwùmí, 2021, p. 71).

Vemos assim que a categoria “mulher”, quando aplicada às culturas africanas pré-coloniais, traz em si diversas questões que devem ser revisadas e problematizadas, a fim de que não sejam impostas como verdades universais.

O vocábulo “conceituar” apresenta diversos significados:

Formar ou exprimir conceito, definição ou explicação para. 2. Formar opinião ou conceito de; julgar. 3. Contribuir para formação de conceito (bom ou mau) sobre; avaliar. 4. Atribuir valor, qualidade, defeito etc. a; qualificar ou classificar (algo ou alguém) como. 5. Atribuir conceito, nota a. (“Conceituar”. In: Dicionário online Caldas Aulete. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/conceituar>. Acesso em: 20.04.2025).

Consideraremos, em nossa abordagem, tanto os sentidos de “definir”, quanto os de “atribuir valor” e “qualificar”. Em *Niketche: uma história de poligamia*, Rami faz considerações acerca da narrativa bíblica da Criação e do papel que o homem assume na geratividade. Em sua fala, a narradora contesta a história de Adão e Eva, e problematiza o fato de ter que aceitá-la como a única válida. Segundo observa, é necessário que sejam apresentadas e validadas outras narrativas, nas quais se considerem os elementos identitários de outros espaços; e nas quais o papel histórico da mulher seja creditado:

O pecado original, quando o cometem, não é para ter prazer, é só para a reprodução. Pode falar dos castigos, das dores, que essa linguagem as mulheres conhecem bem. Não fale da maçã, que cá não existe. Fale antes da banana, que faz mais sentido nessa história. Ou então do caju, se a banana não dá. Serpentes há muitas, só que as nossas não falam, neste éden tropical. E tu, meu Deus, nós te pedimos: Liberta a deusa – se é que existe – para mostrar o rosto só por um segundo. (Chiziane, 2021, p. 83).

A narrativa da Criação se apresenta como um dos mais potentes discursos usados na construção da “História Única” do homem branco ocidental. Nela, o próprio Deus dá ao homem o poder de nomear e de significar todos os seres vivos. A fala de Rami contesta essa visão e

se apresenta como uma proposta de combate à violência epistêmica através da validação dos diversos saberes e culturas.

Destarte, ao tratarmos da violência simbólica na construção do conceito ocidental de mulher, e de mulher africana, é interessante, a princípio, destacar algumas passagens apresentadas na narrativa bíblica da criação. Isso por ser essa narrativa uma das fontes básicas utilizadas para justificar a atribuição de determinadas características e funções a cada um dos sexos. No livro de Gênesis, lê-se que Deus fez uso da palavra para dar origem à terra e a todos os seres vivos: “E disse Deus: Haja luz. E houve luz.” (Gênesis 1:3). Após criar o dia e a noite; os céus e a terra; as ervas e as árvores; o sol, a lua e as estrelas; os répteis e as aves; o gado e os outros seres vivos, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, e deu-lhe vida através do sopro divino: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra.” (Gênesis 1:26).

Dessa forma, o homem foi criado com a função de dominar todos os seres da terra. Tal domínio se efetivou a partir do momento em que Deus deu a Adão o poder de nomear cada um desses seres, atribuindo-lhes significados: “Havendo, pois, o SENHOR Deus formado da terra todo animal do campo e toda ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo que Adão chamou a toda alma vivente, isto foi o seu nome.” (Gênesis 2:20). Com a função de ser companheira do primeiro homem, foi criada Eva, a quem Adão chamou “varoa”: “E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne; esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada.” (Gênesis 2: 23). Identifica-se assim, na história da criação de Adão, um exemplo da “história única”, na qual o homem é visto como padrão da existência humana.

Gerda Lerner (2019), ao abordar o tema bíblico das alianças feitas entre Deus e o homem, coloca a seguinte questão: “Quem cria a vida?”. A autora parte desse questionamento para explicar que o ato de gerar pode remeter tanto à ideia de “criar”, quanto à ideia de “procriar”. Conforme observa, durante a história da humanidade, o princípio da geratividade foi destituído do feminino e atribuído ao masculino. Vê-se que, na narrativa da criação, não houve participação feminina, uma vez que Jeová é apresentado como o gerador da vida, e Adão, o seu representante na terra, é quem com ele compartilha do poder de gerar, nomear e significar:

Sendo assim, o sopro divino cria, mas o ato humano de nomear dá significado e ordem. E Deus dá a Adão o poder desse tipo de nomeação. Ao interpretarmos a

palavra hebraica *adam* como “humanidade”, consideramos que Deus tenha dado o poder de nomear tanto para o macho como para a fêmea da espécie. Mas, nesse caso, Deus concedeu o poder somente, e de modo específico, ao ser humano do sexo masculino. Isso pode ter ocorrido tão somente porque a fêmea ainda não havia sido criada, mas o padrão se repete após a criação de Eva, quando Adão lhe dá um nome, assim como havia feito com os animais. (Lerner, 2019, p. 226).

Segundo informa Lerner, nos tempos dos patriarcas bíblicos, o nome ou o “novo nome” dados tinham importantes funções, assumindo muitas vezes qualidades místicas, como as de prever e traçar o futuro do ser nomeado, atribuindo-lhe novos papéis dentro da comunidade. Essa última função também pode ser observada nos eventos que se seguem depois da Queda: a primeira mulher recebeu de Adão o nome Eva, o qual significa “aquela que dá vida”. Daí poderemos reconhecer que, além da função de companheira de Adão, a Eva caberia o papel de conceber a vida e de cuidar dos filhos:

Isso acrescenta um significado adicional ao fato de Adão, o primeiro a usar o poder de nomear na história da criação citada acima, renomear a mulher, Eva, após a Queda. Isso nos passa uma impressão forte e reiterada de que o macho compartilha do poder divino de nomear e renomear. (Lerner, 2019, p. 227).

Ao fazermos referência à violência simbólica presente no ato de nomear, consideramos que seja válida uma aproximação entre a violência desse ato e uma passagem do romance *A Louca de Serrano*, em que se narra como se deu o “batismo” da cidade:

Tinha sido apenas algumas gerações atrás, num dia descascado, com o sol a meio do céu, em inclinação estranhamente ameaçadora, que apareceram no povoado cinco homens, todos de chapéu, carregados de óculos, binóculos, papel, lápis e pastas e outros instrumentos raros, cuja intervenção inoportuna, segundo se veio a saber, teria levado ao registro do lugar. (Salústio, 1998, p. 16).

Identifica-se, no trecho apresentado, uma analogia entre o espaço e a situação narrada, ou seja, a natureza compartilha das impressões dos habitantes acerca do perigo que representa a chegada de estrangeiros àquele local. Vale destacar o uso da expressão “intervenção inoportuna”, que caracteriza a chegada dos estrangeiros como uma intromissão forçada, que perturba e ameaça a ordem social do lugarejo. A importância desse trecho está no fato de trazer à cena uma das principais dicotomias constituintes dos discursos coloniais: tradição *versus* modernidade/ciência, sendo que a primeira faz referência às sociedades primitivas, e a segunda

às sociedades civilizadas. Dessa forma, é possível reconhecer, nessa passagem, o uso de metáforas representativas das missões portuguesas aos territórios africanos:

Com os acontecimentos que envolveram a chegada do grupo de funcionários da cidade, os camponeses não se lembraram de perguntar o motivo da sua presença e só duzentos anos mais tarde quando voltou nova missão, desta vez com forte protecção militar, ficaram a saber que aquele local tinha sido destinado a obras de importância vital para o desenvolvimento da zona e para a segurança do país. (Salústio, 1998, p. 20).

Durante o batismo da cidade, identificam-se, em diversas passagens, críticas direccionadas ao cientificismo e aos saberes formais valorizados pela cultura eurocêntrica. Vemos isso na descrição feita dos visitantes: “Cinco homens, todos de chapéu, carregados de óculos, binóculos, papel, lápis e pastas e outros instrumentos raros.”. E na forma como suas ações são narradas: a partir de construções hiperbólicas, cômicas e insólitas, que desqualificam e ridicularizam os “guardiões” dos saberes formais:

Depois de algum tempo em que mediram e tornaram a medir o imenso espaço à volta, em comprimento, largura e fundura, depois de terem trocado entre si complicadíssimos cálculos e de terem limpo vezes incontáveis a água que o seu sangue rejeitava, o que fez com que em menos de meia hora, sob os olhares atônitos dos camponeses, tivessem emagrecido vários quilos, dignaram-se reparar no grupo, engolindo por momentos a humilhação de serem obrigados a forçar a garganta a respirar, o que os colocava em posição de inferioridade, como comentou um deles, em tom enxofrado, entre três ataques de tosse fraccionada. (Salústio, 1998, p. 16).

Na sequência, o chefe do grupo, após fazer diversas “somas e multiplicações”, deseja saber o nome do lugar. Sem receber uma resposta imediata, ele volta a perguntar. A insistência do visitante causa embaraço e ira nos moradores: “A essa segunda forma de entabular os contactos não devia ser de todo alheios a atitude irada dos camponeses apanhados de surpresa pela questão sobre o nome da sua terra [...]” (Salústio, 1998, p. 17). A voz narrativa faz referência aos saberes da tradição, destacando a importância desses saberes para a compreensão humana, o que aponta, novamente, para a relação dicotômica entre tradição e ciência:

Alguém mais estudado nas ciências de adivinhar a alma e o pensamento dos outros que não os naturais de determinadas zonas e regiões sobejamente conhecidas, teria percebido certa agonia nos olhos e pernas de todos quantos ouviram a insolente questão e que, apressadamente, se acercaram mais da parteira que se encontrava encostada, ou melhor cosida a uma jovem alta e forte, autêntica coluna de pedra que

não se mexia para nenhum lado, nem mesmo para enxotar três abelhas que resolveram sacaneá-la diante dos desconhecidos. (Salústio, 1998, p. 18).

Através do humor e da ironia, a voz narrativa desabona o cientificismo e mostra a inadaptação dos estrangeiros a um ambiente que, para eles, apresenta-se como rude e pouco hospitaleiro:

Passados alguns segundos de interrogação íntima, sem interromper a luta com os mosquitos que o elegeram doador oficial de sangue para a continuação da espécie mosquiteira do local, o estrangeiro voltou-se para a velha-velha e colocou de novo a pergunta, em tom que não sendo receoso, mostrava, contudo, sinais de alguma ansiedade. (Salústio, 1998, p. 17).

Aqui vale destacar o que diz o pesquisador Osiris Borges Filho sobre as funções do espaço nos textos literários. Conforme explica o autor, a analogia entre o espaço e os sentimentos vividos pelos personagens é um recurso de grande relevância para o entendimento do enredo, sendo por isso sempre necessário atentar-se à forma como o cenário se apresenta:

Assim, em determinadas cenas, observamos que existe uma analogia entre o espaço que a personagem ocupa. Por exemplo, teremos uma cena de alegria que se passa sob um sol fresco de um fim de tarde, brilhante, num céu com poucas nuvens e passarinhos voando. Parece que, como a personagem, a natureza está alegre, portanto, há uma relação de homologia entre personagem e espaço. (Borges Filho, 2007, p. 40).

Há em seguida uma passagem que resume bem a perturbação dos serranenses diante da inesperada visita dos estrangeiros: “Compreende-se o espanto e a confusão que se instalaram na cabeça dos autóctones, porque até à data jamais tinham sequer pensado na hipótese de dar um nome, o mais singelo que fosse àquela terra que, aliás, nunca reclamara por uma identificação.” (Salústio, 1998, p. 18). Reconhecemos, nessa metáfora da invasão colonial, o ato de nomear como uma forma de violência simbólica.

Em muitas sociedades africanas, o nome assume grande importância para a construção da identidade dos indivíduos, uma vez que mostra a eles “sua origem, sua atividade e sua realidade.” (Lopes e Simas, 2021, p. 37). Os pesquisadores Lopes e Simas falam sobre a relevância do ato de nomear nessas sociedades e explicam que, durante a escolha de um nome, é necessário que sejam feitas várias considerações, atentando-se para: o momento do nascimento, o dia da semana, se é o(a) primogênito(a), se são ou não gêmeos, etc. Isso se deve

ao fato de que, em África, os nomes são escolhidos em consonância às diversas situações relacionadas ao nascimento e à origem do ser nomeado. Seria essa uma forma de individualizar esse ser. Identificam-se assim qualidades místicas nesse ato, isso porque:

Conhecer o nome de uma pessoa é também conhecer uma parte de sua vida, sua origem, sua divindade protetora, sua situação no seio de sua família; e, mais ainda, ter acesso à essência espiritual da pessoa. Por isso é que certos nomes permanecem secretos, principalmente aqueles que expressam um traço íntimo da personalidade. Os nomes atribuídos em função do sexo e dia de nascença seguem procedimentos semelhantes aos povos Akan. (Lopes e Simas, 2021, p. 39).

Sendo assim, ao desconsiderarem o nome de origem dos africanos, dando a eles um novo nome, conforme valores e crenças ocidentais, os colonizadores estariam desumanizando-os e extraindo desses seres suas essências e seus elementos identitários. Daí ser esse ato uma forma de violência simbólica. O rito batismal imposto aos escravizados seria mais um instrumento de opressão: “A Igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma Igreja de estrangeiros. Chama o homem colonizado não para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, para o caminho do senhor, para o caminho do opressor.” (Fanon, 2022, p. 38-39).

Há, no romance de Salústio, uma passagem em que a personagem Filipa confessa sentir dificuldades para se definir e se reconhecer como “mulher”. Para ela, tal condição nunca lhe despertou nenhum desejo ou curiosidade, uma vez que não consegue reconhecer nas outras mulheres nenhum tipo de satisfação pelo fato de serem mulheres: “Queria muito saber o que era ser mulher em toda a dimensão da palavra, se de facto era verdade que havia dimensões dignas de espanto na existência da mulher. Não se lembrava de nada especial na vida das mulheres que conheceu.” (Salústio, 1998, p. 206).

Percebe-se, na fala da personagem, que a violência subjacente à imposição de um novo nome ao escravizado também se reconhece na imposição do conceito de “mulher” às africanas. Isso se deve ao fato de tal conceito se constituir a partir de discursos androcêntricos de matriz ocidental, validados e repassados por tradições patriarcalistas locais. Por ser um conceito social e culturalmente produzido por discursos alheios, “ser mulher” não assegura a satisfação e a realização pessoal de alguém. As ficções de feminilidade são assim contestadas por não condizerem com os reais desejos e necessidades das mulheres.

Vimos anteriormente que as imagens de controle surgiram como uma forma de manter a mulher sob custódia. A construção dessas imagens estava diretamente relacionada aos atributos negativos inscritos no conceito ocidental de “mulher”. Entre esses atributos, podemos

citar: a irracionalidade, a inépcia, a loquacidade, o desequilíbrio e a sensualidade. A inscrição de tais características à imagem do feminino deu-se através do recurso da estereotipização:

O estereótipo pode ser definido, ainda que de forma superficial, como um conjunto de conceitos descritivos e características associados ao pertencimento a uma categoria social (Bodenhausen & Macrae, 1998) e aplicados a um indivíduo pertencente a esta, na suposição de que esse indivíduo compartilhe com seus semelhantes, outros membros do mesmo grupo, essas características de categoria. (Santos, 2008, p. 6).

Entende-se gênero como uma categoria social aplicada a um corpo sexuado; enquanto o estereótipo é definido como um grupo de características associadas a determinadas categorias. Tais características são compartilhadas socialmente e afetam a forma como o indivíduo decodifica o mundo. A palavra “estereótipo” tem origem grega e significa: *stereo*: rígido e *tupos*: forma. Ao pé da letra, trata-se de uma “forma fixa”, “engessada”. Quando pensamos a estereotipização como um recurso utilizado na construção da imagem de “mulher”, reconhecemos a carga negativa inscrita nesse signo, uma vez que ele promove um aprisionamento das mulheres a uma identidade pré-determinada.

Processo semelhante se deu com a criação do conceito/ideia ocidental de mulher africana, uma vez que sua imagem foi construída a partir de estereótipos relacionados ao gênero, à raça e ao espaço. A intenção era limitar o campo de atuação feminino, uma vez que a identidade dessas mulheres já havia sido construída “de fora para dentro”, não lhes cabendo o direito de “ser” ou de “se dizer”, mas simplesmente de aceitar. Utilizando a estratégia de construir a imagem da mulher negra africana a partir da estereotipização, o homem branco hétero ocidental estaria assegurando a permanência da “história única do Ocidente”.

Para se entender como se deu a construção e a disseminação da imagem ocidental da mulher negra africana, é necessário considerá-la em situação de sujeito diaspórico escravizado, uma vez que foi a partir dessa condição que se criaram os principais estereótipos definidores de sua imagem. No tocante a essa questão, merecem destaque duas imagens apontadas pela pesquisadora Lélia Gonzalez. São elas: a da mulata e a da doméstica. A primeira faz referência à mentalidade de que a sexualidade das mulheres negras é mais afluída do que a das mulheres brancas; já a segunda relaciona-se à subserviência e à obrigação de cuidar, como atributos inerentes à condição de mulher negra. Sobre o sentido do vocábulo “mucama”, Gonzales faz o seguinte esclarecimento:

[...] Constatamos que o engendramento da mulata e da doméstica se faz a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. (Gonzales, 2020, p. 82).

A imagem da mulata sensual surge, em *Niketche*: uma história de poligamia, personificada na amante do marido polígamo. Eva é temida pelas rivais por representar um maior perigo devido à cor de sua pele – seria ela uma perdição para os homens. Interessante observar como as imagens ocidentais se fazem presentes nas mentalidades colonizadas das personagens do romance. A passagem a seguir faz referência ao momento em que as esposas de Tony conversam sobre a mais nova rival:

- A mim não me supera. Comparada comigo, ela é mais velha, mais gorda, feia até. Por que me deixa a mim e prefere a ela? Por ser mulata? O entusiasmo desaparece. Uma mulata é uma rival a sério. Os homens negros são obcecados pelas peles claras, como os brancos são obcecados pelas cabeças loiras. Mas na verdade as escuras têm mais calor, eles sabem disso. - Mulata? – diz a Ju, mais curiosa. – Não gosto de mulatas. Elas são a perdição dos nossos homens. (Chiziane, 2021, p. 115).

A reificação do corpo feminino também se identifica nessa passagem. Isso porque, ao se compararem à rival, as personagens ressaltam os atributos físicos, a fim de desqualificá-la: “mais velha, mais gorda, feia até”. Segundo Mauá, por ser mais bela e mais jovem do que Eva, não vê motivos para se preocupar. A fala da personagem reduz a mulher a um “corpo-para-outra”. O discurso de Mauá pode ser visto como um exemplo do que Pierre Bourdieu denomina de adesão dóxica aos discursos de poder:

Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamentos que são produto dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. (Bourdieu, 2001, p. 45).

Ao serem destituídas de suas identidades, as africanas e afrodescendentes viram-se forçadas a renunciarem suas origens e, na tentativa de escaparem das violências a elas impostas, restava-lhes adotar os costumes e crenças dos colonizadores. Conforme os discursos coloniais, caberia à mulher africana, a fim de se libertar da negativa imagem a ela imposta (mulher-

demônio), redimir-se, assumindo as condutas valoradas pelo homem branco ocidental e construindo para si uma imagem positiva (mulher-anjo). Sobre essa questão, lemos em *Niketche*: uma história de poligamia:

Penso na minha situação. Este é o preço de tantos anos de dedicação. Sou uma boa mulher. Fui sempre uma boa moça. As boas moças são as mais caçadas, casadas, guardadas em casa como tesouro. Vivem num cofre sem luz nem ar, entre o amor e a submissão. As más moças são repudiadas e deixadas em liberdade. Voam para qualquer lugar que lhes dá na gana, como as borboletas. (Chiziane, 2021, p. 189).

Importa ainda ressaltar que a recorrência do estupro de mulheres em situação de vulnerabilidade social é uma realidade nos espaços africanos e deve ser considerada. As violações sexuais impostas a essas mulheres durante as guerras coloniais são abordadas no texto de Chiziane, que reforça a ideia do estupro como uma estratégia de subjugar o outro colonizado:

Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos, 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 comandados rodesianos brancos, que arrasaram essa terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbábue. (Chiziane, 2021, p. 241).

Nos dois romances selecionados para nossos estudos, as protagonistas tentam se libertar dos essencialismos impostos por uma sociedade patriarcal e misógina. Na tentativa de se desvencilharem das imagens de controle que limitam sua capacidade de atuação social, as vozes femininas dos romances revelam um processo de difícil transformação e conscientização, em que a revolta contra os discursos androcêntricos que “colonializam” seus corpos e suas mentes se manifesta: “Fecho os olhos e escalo o monte para dentro de mim. Procuo-me. Não me encontro. Em cada canto do meu ser encontro apenas a imagem dele. Solto um suspiro e só me sai o nome dele. Desço até ao âmago do meu coração e o que é que eu encontro? Só ele. (Chiziane, 2021, p. 13).

Destaca-se, no romance *Niketche*: uma história de poligamia, a maneira como a voz narrativa consegue problematizar a situação da mulher moçambicana, com ênfase naquelas que habitam o sul do país. Através de estratégias narrativas como a ironia e o humor, a personagem traz à tona questões relacionadas à colonização e à forma como os modelos ocidentais de

feminilidade se impuseram às mulheres dentro do espaço moçambicano. A personagem apresenta diversas discrepâncias entre os modelos apresentados pelos livros e saberes formais e as realidades vivenciadas pelas moçambicanas. Isso pode ser notado com clareza nas conversas que a narradora tem com sua conselheira amorosa.

Em determinado momento, Rami questiona o padrão do corpo feminino europeu, fazendo questão de destacar como esse padrão se distancia do corpo feminino africano: “Tem a imagem da Rainha de Sabá - os livros apresentam uma Sabá magra e sem curvas, corpo europeizado, mas as rainhas africanas são gordas, pois são bem abastecidas tanto no amor como na comida.” (Chiziane, 2021, p. 31).

Aqui vemos o uso da estereotipização como uma estratégia de resistência utilizada pela voz narrativa, uma vez que, ao caracterizar a mulher europeia como “magra” e “sem curvas”, ou ainda, desnutrida de amor e de comida, a narradora está fazendo uso do mesmo recurso utilizado pelo europeu colonizador. Ou seja: com o intuito de resgatar os valores da mulher africana, a voz narrativa faz uma comparação entre esta e a mulher europeia, desvalorizando o “outro diferente” através da evocação de uma imagem estereotipada: a da mulher assexualizada. Tal recurso seria um exemplo do que Pierre Bourdieu define como “luta cognitiva” do oprimido como forma de resistência à imposição simbólica:

Porém, por mais exata que seja a correspondência entre as realidades, ou os processos do mundo natural, e os princípios de visão e de divisão que lhes são aplicados, há sempre lugar para uma luta cognitiva a propósito do sentido das coisas do mundo e particularmente das realidades sexuais. A indeterminação parcial de certos objetos autoriza, de fato, interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica. (Bourdieu, 2005, p. 22).

A narradora também aborda questões relacionadas à divisão de tarefas e às divisões hierárquicas associadas às categorias “homem” e “mulher” impostas pelos discursos androcêntricos: “Dos mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência.” (Chiziane, 2021, p. 33).

Nas conversas entre Rami e a conselheira, são enfatizadas as diferenças culturais entre o norte e o sul de Moçambique. A protagonista se queixa por ter sido influenciada pelos costumes ocidentais e justifica que isso se deve ao fato de ser sulista, uma vez que foi no sul que a influência colonial se fez mais presente: “- Frequentaste os ritos de iniciação? – Pergunta

a conselheira. – Não – explico -, o meu pai é um cristão ferrenho, de resto, a pressão do regime colonial foi muito mais forte no sul do que no norte.” (Chiziane, 2021, p. 34).

A violência epistêmica, associada à imposição e valorização dos conceitos ocidentais, é destacada nas falas de Rami, que critica a “cegueira” do colonizado diante dos saberes institucionalizados dos colonizadores:

Diziam eles que essas escolas tinham hábitos retrógrados. E têm. Dizem que são conservadoras. E são. A igreja também é. Também o são a universidade e todas as escolas formais. Em lugar de destruir as escolas de amor, por que não reformá-las? O colonizado é cego. Destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo. E agora? Na nossa terra há muito desgosto e muita dor, as mulheres perdem os seus maridos por não conhecerem os truques de amor. (Chiziane, 2021, p. 41).

Dessa forma, reconhece-se, na obra de Chiziane, a problematização do conceito ocidental de “mulher” como uma estratégia de resistência. Pode-se perceber isso com maior clareza nas passagens em que a protagonista fala sobre a permanência de ritos e costumes relacionados ao feminino africano:

Estas aulas são os meus ritos de iniciação. A igreja e os sistemas gritaram heresias contra estas práticas, para destruir um saber que eles não tinham. Analiso a minha vida. Fui atirada ao casamento sem preparação nenhuma. Revolto-me. Andei a aprender coisas que não servem para nada. Até a escola de ballet eu fiz – imaginem! Aprendi todas aquelas coisas das damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas de sala. Do quarto, nada! (Chiziane, 2021, p. 40).

Assim como no romance de Chiziane, as vozes femininas do romance *A Louca de Serrano* são as principais responsáveis por trazerem questionamentos e reflexões acerca do conceito ocidental de mulher e da percepção da mulher africana. Acerca do ato de nomear/conceituar ser uma forma de violência simbólica, vale evidenciar a passagem que mostra o exato momento do “batismo” da cidade:

A palavra que se ouvia pela primeira vez vibrou poderosa na cabeça dos camponeses que levaram as mãos ao peito, onde o sangue bate mais forte, e por largas horas, a montanha, as serras, o vento, a ribeira, e os animais da terra, do ar e das águas, as folhas das árvores, as fontes e a fonte repetiram Serrano para que o nome da povoação ficasse gravado em tudo que tivesse vida e igualmente em tudo que não a tivesse. (Salústio, 1998, p. 19).

Após ser dado um nome para a cidade, a voz enunciativa destaca como a “moça louca”, personagem mística que causava temor aos serranenses, foi nomeada. Aqui é necessário salientar que o nome escolhido pelos habitantes para essa personagem reflete um dos atributos constitutivos do conceito de mulher ocidental: a irracionalidade.

Nada se sabe sobre os afectos de cada um dos serranenses, mas contou-se que durante pelo menos cinco dias, eles olharam para a jovem e pensaram nela como se fosse uma parte deles, até que movidos não se sabe por que destino a repudiaram de novo, não antes de terem decidido que ela passaria a chamar-se Louca de Serrano. (Salústio, 1998, p. 19).

Finalizamos com uma consideração sobre a expressão “de Serrano”, a qual compõe o nome da personagem. bell hooks, ao abordar a hierarquia baseada na raça, chama a atenção para a violência simbólica presente na prática que havia, durante o período da escravidão, de se denominar a mulher escravizada a partir do nome do marido, o que fortalecia sua condição de ser objetificado: “A prática de senhores e senhoras de identificar as mulheres escravizadas pelo nome do marido (Jane de Scipio ou Sue de Jonh) indica que os brancos concederam ao homem negro escravizado um status maior do que o da mulher escravizada.” (hooks, 2022, p. 82).

Dessa forma, ao atentarmos para o nome “Louca de Serrano”, é possível identificar não somente o atributo da loucura imposto à personagem, mas também o de pertencimento ao lugar “Serrano”, o que promove uma junção entre a identidade dessa mulher com o espaço/natureza. Não obstante, ressaltamos que, além da negatividade que o significado de “pertença” possa trazer ao conceito de mulher, como ser objetificado, o nome da personagem também faz referência ao corpo feminino em metonímica relação com a terra/natureza.

2.3. Masculinidades tradicionais e violência simbólica, em *Niketche*: uma história de poligamia, e *A Louca de Serrano*

Em *Niketche*: uma história de poligamia, as contestações da personagem Rami são apresentadas sobretudo a partir de comparações entre os privilégios concedidos aos homens e as dificuldades enfrentadas pelas mulheres. Em um desses momentos, a protagonista lamenta a ausência de uma deusa que possa interceder pelas mulheres. Na sequência, ela dirige a essa suposta deusa seus desejos e pedidos:

Madre nossa que estais no céu, santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso reino – das mulheres, claro -, venha a nós a tua benevolência, não queremos mais a violência. Sejam ouvidos os nossos apelos, assim na terra como no céu. A paz nossa de cada dia nos dai hoje e perdoai as nossas ofensas – *fofocas, má língua, bisbilhotices, vaidade e 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, divorciar, violar, escravizar, comprar, usar, abusar e nem nos deixes morrer nas mãos desses tiranos* – mas livrai-nos do mal, Ámen (Chiziane, 2021, p. 62 – grifos nossos).

Identificam-se, na prece de Rami, atributos negativos frequentemente associados às mulheres: “fofoca, má língua, bisbilhotices, vaidade e inveja”. Tal associação, como já vimos, deve-se à construção dos discursos ideológicos androcêntricos, os quais visavam ao fortalecimento do patriarcalismo. No entanto, interessa-nos aqui enfatizar os atributos masculinos apresentados, os quais a narradora identifica como “loucuras”, por representarem a agressividade e a violência masculinas. Rami pede paz e roga à deusa que não permita às mulheres adotarem os comportamentos abusivos dos homens: “beber, maltratar, roubar, expulsar, casar, divorciar, violar, escravizar, comprar, usar, abusar”.

Sabe-se que significantes relacionados à violência e à dominação foram (e são) frequentemente utilizados nas constituições das masculinidades hegemônicas. No romance *A Louca de Serrano*, também se identifica uma estreita relação entre masculinidade e violência. A voz narrativa, por diversas vezes, desaprova o comportamento dos homens da pequena cidade, retratados como seres ineptos, insensíveis e incapazes. Homens brutos e pouco afeitos a mudanças, que rejeitam tudo aquilo que não condiz com seus códigos e suas normas:

Abriam pequena exceção para os vendedores ambulantes por causa dos negócios, mas mesmo esses, não os queriam muito por perto e quando ultrapassavam o tempo necessário para as transações a que vinham, depressa corriam a indicar-lhes o caminho de volta, com modos que não se esforçavam por amenizar, dentes arreganhados e punhos ameaçadores, atitudes censuradas pelas mulheres, em cochichos umas com as outras [...]. (Salústio, 1998, p. 21).

Quando se aborda o tema da violência contra as mulheres, deve-se levar em consideração que os diversos tipos de opressões a elas impostos não ocorrem isoladamente. Trata-se de um fenômeno que deve ser analisado tomando-se por base construções históricas e sociais decorrentes do patriarcalismo. Ou seja: as ações de violência contra as mulheres são

engendradas a partir de interseções de raça, classe e gênero, diretamente ligadas a um sistema que se fundamenta no poder dos homens e na divisão sexual do trabalho.

Vimos anteriormente que foi a partir da criação de estereótipos – os quais caracterizavam as mulheres como seres débeis intelectualmente, frágeis emocionalmente e fracos fisicamente – que os modelos ocidentais de feminilidade foram construídos. É importante destacar que as imagens que condicionam a mulher a uma situação de submissão estão diretamente ligadas aos modelos que atribuem aos homens características de força, poder e dominação, ou seja, aos modelos hegemônicos de masculinidade. Temos assim, na construção dos símbolos da superioridade masculina, representações da violência simbólica sofrida pelas mulheres. Tais símbolos limitam a participação feminina na sociedade e capacitam o homem a agir de forma opressora e violenta contra o sexo oposto.

Os modelos tradicionais de masculinidade apresentam o homem ideal como um ser forte e racional, que não se deixa dominar pelas emoções. No entanto, tais atributos, ainda que implicitamente, determinam comportamentos violentos, os quais levam os homens a assumirem, muitas vezes, condutas agressivas e abusivas em seus relacionamentos afetivos. Não obstante, é importante esclarecer que as masculinidades não cabem em modelos pré-definidos, uma vez que, sendo realidades sociais, elas se apresentam como diversas e mutáveis. Por isso, os estudos que se propõem a analisar os modelos de masculinidades e de feminilidades devem atentar para o fato de que os padrões comportamentais e culturais sofrem constantes modificações.

Nosso interesse, no presente subcapítulo, é mostrar como comportamentos e condutas tradicionalmente atribuídos aos homens são representados nos dois romances em análise. Objetivamos também analisar como a violência simbólica sofrida pelas personagens femininas dessas histórias se apresenta como resultado de mentalidades misóginas e androcêntricas, construídas, ao longo da história, a partir de símbolos de poder, força e dominação, os quais legitimam a supremacia masculina.

Ao falar sobre os modelos identitários associados ao homem moderno, o pesquisador Mário César Lugarinho adverte que as pesquisas das masculinidades não devem se basear em conceitos reducionistas, ou seja, deve-se refutar a ideia de que a lógica bélica foi simplesmente substituída pela lógica capitalista – uma vez que essa visão desconsideraria as complexidades existentes na formação das diversas identidades masculinas: “Reconhece-se que as identidades

de gênero, mesmo quando tomadas a partir da constituição do patriarcado ocidental, variam de acordo com as diferenças históricas e geográficas dos povos.” (Lugarinho, 2013, p. 19).

César Lugarinho destaca algumas características masculinas consagradas pela lógica bélica. São elas: a proteção da família, a defesa da coletividade, a submissão a um soberano e a defesa da honra. O autor destaca essa última como uma das mais importantes: “Daí, a honra ser virtude e considerada, durante a Idade Média, nas ordens equestres, como a submissão e a fidelidade ao soberano, ao mesmo tempo em que essa mesma honra estava comprometida com a fidelidade a uma dama.” (Lugarinho, 2013, p. 16).

É seguro afirmar que as características constituintes das masculinidades ocidentais se adaptaram aos novos contextos históricos e sociais de suas épocas e que, mesmo após sofrerem modificações, comportamentos e condutas cultivados pela lógica bélica ainda são considerados definidores do universo masculino, uma vez que a imagem de homem como protetor do lar permanece viva nas mentalidades contemporâneas. A título de exemplificação, vemos, em *Niketche*: uma história de poligamia, uma passagem em que a protagonista lamenta a má sorte de ter um marido sempre ausente, que não protege o lar e os filhos dos perigos, e nem impõe ao ambiente doméstico o respeito necessário:

Um marido em casa é segurança, é proteção. Na presença de um marido, os ladrões se afastam. Os homens respeitam. As vizinhas não entram de qualquer maneira para pedir sal, açúcar, muito menos para cortar na casaca da outra vizinha. Na presença de um marido, um lar é mais lar, tem conforto e prestígio. (Chiziane, 2021, p. 11).

Tony, marido de Rami e protagonista masculino de *Niketche*: uma história de poligamia, caracteriza-se como homem viril, uma vez que é possível reconhecer nele códigos legitimadores das masculinidades tradicionais, tais como: ter muitas mulheres, gerar muitos filhos, rejeitar o ambiente doméstico, ser um policial, não expor sentimentos, etc. Por outro lado, quando se trata de suas obrigações como esposo e pai, o personagem “deixa a desejar”, uma vez que se ausenta frequentemente dos seus lares, deixando as esposas e os filhos em situação de vulnerabilidade.

Sabe-se que a proteção do lar é um dos atributos constituintes dos modelos de honra masculinos. Um outro modelo faz referência à função de provedor: o homem honrado, além de proteger seu lar, precisa sustentar sua família. Sobre essa questão, vale frisar que as mulheres

de Tony apresentam, como justificativa para aceitarem fazer parte de uma relação poligâmica, a necessidade de ter um homem provedor:

Na história da nossa terra, mulher nenhuma morreu virgem por falta de homem. Para todas essas mulheres o Tony é emprego, fonte de rendimento. O mundo acha que as mulheres são interesseiras. E os homens não são? Todo homem exige da mulher um atributo fundamental: beleza. As mulheres exigem dos homens outro atributo: dinheiro. Qual é a diferença? Só os homens podem exigir e as mulheres não? (Chiziane, 2021, p. 61).

A pesquisadora Miriam Pillar Grossi destaca um outro aspecto da honra masculina. Segundo afirma, um dos pontos cruciais para a manutenção da honra do marido diz respeito à conduta da mulher (esposa e filhas). Ter capacidade de controlar as mulheres de sua família, evitando que assumam algum tipo de comportamento leviano, torna o homem honrado e digno de respeito: “Como vimos, são as mulheres (mãe, filhas, irmãs) as responsáveis pela honra familiar. Cabe, portanto, aos homens (pai, filhos, irmãos) o controle sobre a virtude feminina. Virtude que é reconhecida publicamente pela categoria respeito.” (Grossi, 1995, p. 13).

Daí a grande preocupação dos patriarcas de manterem suas mulheres sob custódia. É por esse motivo que, muitas vezes, ao ameaçarem a honra dos seus maridos com comportamentos socialmente inadequados, as mulheres são violentamente reprimidas. A necessidade de manter o *status quo* do patriarcalismo leva os homens a respaldarem mutuamente seus discursos e atitudes a fim de garantirem a opressão feminina. Tal fraternidade, aqui tomada como o oposto de sororidade, identifica-se na fala do pai de Rami, quando esta busca conselhos sobre os problemas que enfrenta em seu casamento e acaba sendo acusada de ser a única culpada pelo fracasso da relação:

- Se teu marido não te responde, é em ti que está a falta. – Que falta, pai? A voz dele é áspera e corrosiva como veneno espalhado ao vento. Fala com desprezo, como quem diz: ó menina, não me traz mais problemas, que já tive tantos nesta vida. E continua o seu discurso: - As mulheres de hoje falam muito por causa dessa coisa de emancipação. Falas demais, filha. No meu tempo, as mulheres não eram assim. (Chiziane, 2021, p. 86).

E na atitude dos homens de Serrano, quando Gremiana é violentamente reprimida por contestar a conduta opressora de seu marido:

[...] ela esqueceu a vergonha de mulher humilde, perdeu o medo às pancadas que viriam e às injúrias que iriam acontecer e gritou as verdades, todas elas, aos homens da região, a todos eles, que na mesma hora, juntos, marido, pai, irmãos, amigos, inimigos e parentes e os demais companheiros, velhos e novos, escorritos e desarticulados, sóbrios e bêbados, correram atrás dela aos insultos e à paulada desde o largo da Casa da Luz, como era conhecida a casa da parteira, até a ribeira-rio onde as correntes eram mais bravas, gritando possessos que Gremiana era uma vagabunda, desavergonhada de barriga oca. (Salústio, 1998, p. 65).

Nota-se que, tanto em *Niketche: uma história de poligamia* quanto n'*A Louca de Serrano*, é possível identificar a relação entre as violências impostas às mulheres e os modelos tradicionais de masculinidade. Enquanto o povo de Serrano silencia suas mulheres através de atos de violências física e simbólica em nome da honra dos homens da cidade, vemos, no romance de Chiziane, diversas personagens femininas que sofrem por não terem seus direitos respeitados, sendo obrigadas a conviverem com violências e humilhações, por medo do desamparo social.

A família nuclear burguesa foi tomada como paradigma para a construção das masculinidades e das feminilidades do mundo moderno ocidental. Destarte, buscaremos identificar como se estabelece a relação entre os valores cultivados pela família burguesa e a construção dos modelos ocidentais de masculinidades, posteriormente repassados aos povos colonizados. Para isso, destacaremos os conceitos de dominação masculina e violência simbólica abordados por Pierre Bourdieu.

A princípio, é necessário observar que a violência simbólica se apresenta muitas vezes inscrita na aparência dos ambientes domésticos/familiares e públicos/sociais. Bourdieu cita alguns símbolos que representam as oposições do espaço masculino externo *versus* o espaço feminino doméstico: os ambientes domésticos, ou espaços femininos, são geralmente compostos por cores suaves e delicadas; enquanto os “lugares do homem”, ou espaços externos, apresentam cores escuras e móveis pesados e rústicos. O que significa que a fragilidade da mulher e a força do homem determinam as formas e as cores como os ambientes são apresentados:

Entre os lugares destinados sobretudo aos homens, como os bares e os clubes do universo anglo-saxão, que, com seus couros, seus móveis pesados, angulosos e de cor escura, remetem uma imagem de dureza e de rudeza viril, e os espaços ditos “femininos”, cujas cores suaves, bibelôs e rendas ou fitas falam de fragilidade e de frivolidade. (Bourdieu, 2005, p. 72).

De acordo com as mentalidades coletivas ocidentais, coube às mulheres ocuparem o espaço doméstico, devido ao fato de serem fisicamente mais frágeis e necessitarem de maior proteção; já os homens, por sua força e coragem, poderiam dispor dos espaços públicos sem maiores reservas. A violência manifestada através de símbolos de fechamento, como aqueles relacionados ao ambiente doméstico, é contestada na obra *Niketche*: uma história de poligamia:

Que bom seria segurar o amor num punho fechado. Mas o amor é um punhado de água escapando nos interstícios da mão. Qualquer dia me pedem para segurar as rédeas do mundo. Segurar os raios do sol. Segurar uma rajada de vento. Para as mulheres, o eterno conselho é: segura, fecha, cobre, esconde. Para os homens é larga, voa, abre, mostra – pode alguém compreender as tradições deste mundo?” (Chiziane, 2021, p. 87-88).

Rami aborda questões acerca da divisão sexual do trabalho e contesta a forma como a educação e a limitação dos espaços aprisionam as mulheres, impedindo-as de atuarem socialmente. Ao refletir sobre os privilégios que a poligamia dá aos patriarcas, a personagem declara ter dificuldade para entender a lógica por trás de sua condição de vulnerabilidade, imposta pelos costumes e regras sociais:

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, pelo simples facto de ter nascido homem. (Chiziane, 2021, p. 82).

Bourdieu destaca o fato de as divisões sexuais dos espaços terem sido naturalizadas pelas sociedades. O autor também observa que essas divisões arbitrárias agem como poderosos meios de construção de mentalidades, as quais organizam o mundo a partir de uma lógica androcêntrica. Ocupar o espaço externo confere ao homem maior poder e autonomia, sendo que muitos rituais masculinos fazem uso de simbologias que fortalecem e legitimam o poder masculino.

Em *A Louca de Serrano*, Dina Salústio faz referências a diversos ritos masculinos, os quais conferem ao homem a condição de ser social e o “autorizam” a agir de forma violenta contra as mulheres. Referente à violência simbólica contida na dicotomia interno *versus* externo, lemos, nesse romance, a seguinte passagem:

A princípio, as pescarias aconteciam com intervalos muito grandes, mas com o andar dos tempos a sua frequência aumentou e devia ser por culpa das coisas que amarguravam e desnorteavam o planeta, diziam os pescadores ocasionais, a rebentar de ignorância. As mulheres não participavam dos ritos de pescaria, ocupando-se nessas noites com afazeres que nem mesmo a Louca de Serrano, única perita na história do lugar, disse ter conhecimento. (Salústio, 1998, p. 58).

O trecho apresentado aborda a divisão sexual dos espaços e faz referência à pescaria como esporte no qual a masculinidade está social e culturalmente inscrita. Esse esporte, com seus códigos e regras, apresenta-se como um rito de fortalecimento das mentalidades androcêntricas. Aqui vale destacar a relação dos espaços e das atividades masculinas com os ritos de iniciação, os quais têm por função separar o homem do mundo feminino da mãe e inseri-lo no mundo dos homens.

Vemos em Jerónimo, protagonista masculino de *A Louca de Serrano*, um interessante modelo de masculinidade. São descritos na obra os diversos ritos de iniciação pelos quais o personagem passa a fim de “tornar-se um homem”. O primeiro desses ritos diz respeito à sua iniciação sexual. Jerónimo insere-se no “mundo dos homens” pela parteira da cidade – mulher responsável por trazer as crianças ao mundo, cuidar dos doentes e iniciar sexualmente os jovens de Serrano: “Precisamente treze anos mais nove meses depois de Jerónimo ver e ouvir o mundo, numa noite sem lua, sem grilos e sem vento, seguindo-se ainda a tradição, o rapaz foi feito homem por uma nova parteira que um dia se chamou Gregória.” (Salústio, 1998, p. 25). Temos assim, na figura da parteira, a representação do duplo nascimento do homem.

Além de frequentar espaços masculinos, participar das pescarias e ser iniciado na vida sexual pela parteira, Jerónimo é enviado pelo pai para servir às forças armadas, outro espaço definidor das masculinidades hegemônicas:

Jerónimo, como todos os varões, foi registrado por um funcionário por um funcionário da localidade mais próxima, situada a muitas dúzias de quilómetros, viu uma cidade quando fez a tropa e projectou ir viver para a capital, pelas possibilidades que se multiplicavam para todos em promessas de sucesso, sonho que ele atraíçou na primeira oportunidade em que se atreveu a decidir. (Salústio, 1998, p. 24).

Os homens de Serrano se conformam em um padrão pré-determinado do masculino: pensam e agem da forma como todos da comunidade esperam. Jerónimo não se adequa a esses padrões. Apesar de ter passado por todos os ritos necessários para a constituição de sua identidade de homem, o personagem mostra-se deslocado e desejoso de seguir seus próprios

caminhos. Casado com Maninha, ele precisa lidar com o problema da suposta infertilidade da esposa, uma vez que, tendo já se passado o “prazo de honra”, código que dá aos casais da cidade um limite de três anos para que ocorra a primeira gestação, o casal sofre violenta pressão da comunidade. Maninha, por ser mulher, sofre pressões bem mais intensas do que as impostas ao marido. Gerar filhos se apresenta como um compromisso da família honrada serranense, daí o “prazo de honra” ser motivo de tanto sofrimento para o casal.

No tocante à importância da família para as formações das identidades masculinas e femininas, César Lugarinho cita o fato de a imagem da família honrada e subserviente ao Estado estar diretamente ligada ao conceito do homem moderno, colado à ideia de nacionalidade:

O homem moderno serviria ao Estado, à família e ao trabalho e não a si mesmo e aos seus interesses particulares. Assim passa ser considerado o novo sentido ao conceito de honra: seu serviço a essas instâncias sociais confere ao indivíduo o reconhecimento coletivo e, quanto menos interesse individual demonstrar, maior será a sua honra e o seu valor. Nos espaços laborais de toda a sorte, a honra deveria estar presente, ressaltava-se, na medida em que os atos especulativos deveriam ser reprovados e condenados, bem como a preservação da propriedade e a lógica da acumulação, porque as fortunas deveriam se formar tendo em vista o bem da família e do estado. (Lugarinho, 2013, p. 17).

O homem ideal deveria visar ao bem-estar da família e do Estado. Dentro do lar, caberia ao patriarca assumir as funções de provedor e de protetor, a fim de ter uma conduta honrada e ser bem aceito pela sociedade.

No entanto, é importante esclarecer que essa realidade dizia respeito ao mundo do colonizador. Faz-se necessário lembrar que, no mundo do colonizado, o negro não era visto como um ser provido de humanidade, por isso, não cabia a ele o papel atribuído ao homem branco. Enquanto o europeu era considerado como um ser superior, digno de ser admirado, respeitado e imitado, o africano, na condição de escravizado ou colonizado, ocupava um lugar subalternizado e “animalizado”. Daí ser sua masculinidade invalidada pelo colonizador europeu.

Como já se sabe, o colonialismo buscou eliminar as identidades culturais dos povos dominados e impor novas identidades a partir de valores e condutas ocidentais. De acordo com César Lugarinho, a anulação da masculinidade do homem negro no contexto colonial se deu a partir de estratégias de feminilização e de infantilização desse homem:

O colonialismo, de forma geral, apagou as culturas dominadas, submetendo-as ao sistema cultural do dominador. O processo de submissão de populações, e aí é englobada tanto a população catequizada (ameríndios), quanto a escravizada (africanos e ameríndios), era baseado numa concepção de humanidade e masculinidade próprias que estabeleciam o homem europeu como superior porque dotado de humanidade e, também, de masculinidade enquanto a população submetida, se não era dotada de humanidade, era desprovida de “autêntica” masculinidade e, por isso, considerada feminilizada ou infantilizada, o que justificava a sua submissão. (Lugarinho, 2013, p. 19, grifos do autor).

A “feminilização” e a “infantilização” do negro colonizado tinham por objetivo justificar o processo de dominação dos territórios africanos, uma vez que, sendo visto como um ser de natureza débil, sexualmente patológico e incapaz de tomar suas próprias decisões, esse homem precisava ser submetido e oprimido, assim como eram as mulheres.

Ao falar sobre a racialização dos corpos, a historiadora Françoise Vergès destaca as violências sofridas pelos negros durante a escravidão. Segundo a autora, “ser um homem” e “ser uma mulher”, para a cultura dominante, é ser branco, de classe alta e gozar de boa saúde. O homem negro e a mulher negra, vistos como “outro”, tiveram suas identidades construídas a partir de atributos negativos, os quais iam de encontro aos modelos ideais eurocêtricos: “A invenção de uma virilidade branca repousa sobre a criminalização dos corpos masculinos racializados, sobre a misoginia, a negrofobia e o orientalismo. A capacidade dos homens racializados de amar e de produzir discursos complexos é colocada em dúvida.” (Vergès, 2021, p. 136).

A imagem estereotipada do homem negro hipersexualizado é representada e ridicularizada na obra de Chiziane através do personagem Tony. Sempre em busca de novas conquistas, o marido de Rami tem sua virilidade exaltada em diversas passagens do romance: “O Tony é um homem que ama a vida e por isso a multiplica. Ele não se acobarda, mas impunha a sua espada e afirma-se através de cinco mulheres e dezasseis filhos.” (Chiziane, 2021, p. 95).

Não obstante, é a partir da sexualidade que o personagem é confrontado pelas suas cinco esposas, que caçoam da sua virilidade e exigem que prove ter capacidade de satisfazê-las, todas de uma vez: “Se cada uma te realiza um pouco de cada vez, então realiza-te de uma só vez, com todas nós, se és capaz. O Tony fica atrapalhado. Somos cinco contra um. Cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia.” (Chiziane, 2021, p. 124).

O mundo feminino provoca no homem o medo de perder sua virilidade, daí a necessidade de se afastar de tudo o que, de alguma forma, possa invalidar sua “macheza”.

Durante a “rebelião sexual” de suas mulheres, Tony se apavora ao se deparar com a nudez feminina e teme ser castigado com alguma maldição:

Nudez de mulher é mau agouro, mesmo que seja uma só esposa, no ato da zanga. É protesto extremo. Protesto de todos os protestos. É pior que cruzar com um leão faminto na savana distante. É pior que o deflagrar de uma bomba atômica. Dá azar. Provoca cegueira. Paralisa. Mata. (Chiziane, 2021, p. 125).

Vemos que a aversão do protagonista pela nudez feminina é fruto de superstições, ou seja, são os conhecimentos informais que, muitas vezes, fortalecem e justificam os seus comportamentos misóginos. Importa ainda destacar que a misoginia é definida como uma aversão que resulta do medo que os homens, colonizadores e colonizados, têm de se associarem ao universo feminino. Ao falar sobre comportamentos misóginos, Welzer-Lang faz a seguinte consideração:

É verdade que na socialização masculina, para ser um homem, é necessário não ser associado a uma mulher. O feminino se torna até o pólo de rejeição central, o inimigo interior que deve ser combatido sob pena de ser também assimilado a uma mulher e ser (mal) tratado como tal. (Welzer-Lang, 2021, p. 465).

A misoginia é um tema recorrente no romance de Salústio. Identificam-se, em diversas passagens da obra, manifestações do ódio que os homens de Serrano nutrem pelas mulheres – sentimento que faz com que a opressão feminina ocorra em vários níveis. É o medo que a mulher provoca, por ser uma ameaça a sua masculinidade, que faz do homem serranense um ser agressivo e violento:

Vendo o seu orgulho de macho e o poder tão dolorosamente conquistado ameaçados de cair por terra, sem conseguirem esconder nos berros o medo que os diminuía, gritavam todo ódio que sentiam por Gremiana, afinal todo o ódio que sentiam por todas as mulheres de Serrano, por todas as mulheres do mundo. (Salústio, 1998, p. 65).

Em *Niketche*: uma história de poligamia, Paulina Chiziane propõe uma desconstrução dos modelos de masculinidades ocidentais, impostos aos assimilados africanos. Isso porque, ao dar voz à protagonista Rami, autorizando-a a narrar sua história a partir de suas percepções, a autora possibilita à mulher/esposa questionar a autoridade do marido no lar:

Ninguém pode entender os homens. Como é que o Tony me despreza assim, se não tenho nada de errado em mim? Obedecer sempre obedeci. As suas vontades sempre fiz. Dele sempre cuidei. Até as suas loucuras suportei. Vinte anos de casamento é um recorde nos tempos que correm. Modéstia a parte, sou a mulher mais perfeita do mundo. Fiz dele o homem que é. Dei-lhe amor, dei-lhe filhos com que ele se afirmou nesta vida. Sacrifiquei os meus sonhos pelos sonhos dele. Dei-lhe a minha juventude, a minha vida. Por isso afirmo e reafirmo, mulher como eu, na sua vida, não há nenhuma. (Chiziane, 2021, p. 13).

Do trecho citado, destacamos a seguinte passagem: “Fiz dele o homem que é. Dei-lhe amor, dei-lhe filhos com que ele se afirmou nessa vida”. Com base nessa afirmação, a questão que se coloca é: Qual a importância da paternidade para a construção dos modelos de masculinidade? Ora, como já se sabe, a capacidade de gerar filhos é, seguramente, um dos mais importantes atributos de validação da virilidade. A necessidade de perpetuar a espécie já era reconhecida desde os tempos primitivos, como observa Simone de Beauvoir:

Quer que o trabalho familiar que utiliza em proveito de seus campos seja totalmente seu e, para isso, é preciso que os trabalhadores lhe pertençam: escraviza a mulher e os filhos. Precisa de herdeiros através dos quais se prolongará sua vida terrestre – pelo fato de lhes legar seus bens – e que lhe renderão além-túmulo, as honras necessárias ao repouso da alma. (Beauvoir, 2016, p. 114).

É no símbolo genital que estão concentradas as fantasias coletivas sobre a potência e a vitalidade masculinas. A capacidade que esse órgão tem de “encher-se” (levantar-se e crescer) é associada à fecundação, como observa Pierre Bourdieu. Ao falo estão relacionados diversos símbolos de enchimento e de fecundação – o que remete à imagem da semente que fecunda a terra e produz vida. Assim sendo, a vitalidade fática é um poderoso símbolo de força, poder e superioridade. Vale destacar que, nas mentalidades coletivas, atuam diversos símbolos que conferem a supremacia masculina, valorizando o que é “cheio”, “alto” e “fecundo”, como signos de potência e virilidade; em detrimento dos símbolos que reduzem a capacidade feminina e que fazem remissão ao “seco”, “baixo” e “estéril”:

Ao associar a ereção fática à dinâmica vital do enchimento, que é imanente a todo processo de reprodução natural (germinação, gestação, etc.), a construção social dos órgãos sexuais registra e ratifica simbolicamente certas propriedades naturais indiscutíveis: ela contribui, assim, juntamente com outros mecanismos, dos quais o mais importante é, sem dúvida, como vimos, a inserção de cada relação (cheio/vazio, por exemplo) em um sistema de relações homólogas e interconectadas, para converter a arbitrariedade do *nomos* social em necessidade da natureza (*physis*). (Bourdieu, 2005, p. 22).

A personagem Maninha sofre com as pressões impostas pelos moradores da cidade. Isso faz com que se veja como incapaz e diminuída em seu papel de mulher. A violência simbólica se manifesta quando a personagem é apontada como única responsável pelo “fracasso” do casal por não gerar descendentes, uma vez que, em Serrano, não se permitia creditar a um homem tal debilidade.

Em diversas passagens de *A Louca de Serrano*, veem-se exemplos de insultos direcionados às mulheres serranenses por conta da dificuldade que estas têm de engravidar. Os símbolos relacionados aos “esquemas de enchimento”, presentes nas mentalidades coletivas, podem ser identificados nos insultos direcionados a Maninha: “Já lá vão muitos anos que vocês estão juntos e quem a mandou ser mais seca do que as outras.” (Salústio, 1998, p. 59); e a Gremiana: “[...] que Gremiana era uma vagabunda desavergonhada de barriga oca.” (Salústio, 1998, 65). Os termos “seca” e “barriga oca” são usados para desvalorizar e inferiorizar a mulher, mostrando-a como uma “coisa” sem utilidade.

No tocante à simbologia do “enchimento”, lemos, na obra de Salústio, um trecho que destaca o orgulho fálico dos homens de Serrano. Trata-se de uma espécie de “apologia ao falo”, visto como um signo legitimador da superioridade masculina:

Sim, porque nas suas poucas falas, os homens de Serrano diziam que as mulheres é que podiam falhar na procriação, pois os machos, estes, nada tinha a ver com tal tarefa e bastava ver o mecanismo visível da sua sexualidade que, de cada vez que enchia e desenchia, um filho poderia nascer; dezenas, centenas, milhões de filhos poderiam nascer. (Salústio, 1998, p. 63).

Quando se relaciona a simbologia do enchimento à reificação do corpo feminino, é possível reconhecer, nas falas das mulheres de Tony, imagens que apontam para “secura” e “infertilidade” das mulheres como forma de desvalorização dos seus corpos e, conseqüentemente, como manifestação da violência simbólica:

Para a mulher, amar é ser trocada como um pano velho por uma outra mais nova e mais bela – como eu fui. É ser enterrada viva quando a menopausa chega – está seca, está gasta, estéril, não pode produzir nem prazer, nem filhos, e já não floresce em cada lua – dizem os homens. (Chiziane, 2021, p. 117).

Se Tony assume o modelo tradicional do “macho” viril e provedor, sendo pressionado para sustentar filhos e esposas, Jerónimo sofre com as pressões para gerar um descendente. O pai de Jerónimo se apresenta como o paradigma do macho serranense. Trata-se de um senhor de idade, que ensina ao filho questões acerca da superioridade masculina, da objetificação do corpo da mulher, do respeito às tradições e da necessidade de ser forte e controlar suas emoções. Jerónimo discorda das posições assumidas pelo pai e sente-se deslocado por pensar e sentir diferente do que espera a sociedade de Serrano. Vemos um exemplo desse conflito na passagem em que o personagem se recusa a ter relações extraconjugais, mostrando-se surpreso quando o pai o aconselha a trair a esposa e buscar uma mulher que tenha capacidade de lhe dar filhos:

- Arranja uma mulher que te dê um filho, homem. Maninha não tem razão para ficar ofendida. Já lá vão muitos anos que vocês estão juntos e quem a mandou ser mais seca do que as outras? Era a primeira vez que chegava-se assim tão perto do pai e sentiu-se chocado, sem saber se pela intimidade havida, se pelas palavras que pensava ter acabado de ouvir. Deitar-se com outra mulher para engravidar...fazia um grande esforço para perceber as razões do pai. (Salústio, 1998, p. 59).

A negação da sensibilidade e o controle das emoções também são atributos dos modelos tradicionais de masculinidades. Segundo Míriam Grossi, os sentimentos não são naturais, mas aprendidos socialmente; e as emoções são expressões de sentimentos culturalmente determinados. O choro seria assim uma manifestação de fraqueza, sendo por isso, ensinado aos homens que não se deve chorar:

“Homem não chora” é uma das afirmações mais recorrentes na formação dos meninos; modelo de gênero que obriga os homens a controlarem suas emoções, a não chorarem. Mas o que faz a gente chorar? Tem coisas e motivos que nos fazem chorar, mas de onde vem o choro? (Grossi, 1995, p. 24).

A expressão “Homem não chora” ainda se impõe nas mentalidades coletivas. Por ser o pai de Jerónimo um modelo de masculinidade tradicional, fica fácil compreender por que o filho se sente tão afetado pelo seu choro, a ponto de fazer o juramento de nunca o abandonar:

Logo após ter regressado da tropa, numa madrugada em que os sons harmoniosos não o deixavam ficar na cama, saiu para o quintal e surpreendeu o pai sentado debaixo de uma árvore, descomposto na dor, a chorar desconsoladamente, como se naquele princípio de dia nada mais tivesse importância senão dar vida às gotas que caíam rosto abaixo e se perdiam nas rugas. (Salústio, 1998, p. 49).

O choro associado à fraqueza emocional fez com que essa forma de expressão fosse atribuída unicamente às mulheres, como um símbolo de sua debilidade, por isso a necessidade que o homem tem de não demonstrar suas emoções.

Abordamos alguns dos atributos masculinos constituintes dos paradigmas tradicionais de masculinidades, para isso, foram citados os modelos de honra, que apresentam o homem no papel de protetor, provedor e guardião da casa, da esposa e dos filhos. Falamos também sobre as simbologias presentes na divisão sexual dos espaços, nos ritos de iniciação e nas imagens masculinas, as quais fazem referência à fertilidade e à potência sexual.

Delimitamos nossas análises às condutas dos personagens masculinos das duas obras selecionadas, a fim de mostrar como os modelos de masculinidades tradicionais, historicamente construídos e socialmente validados, asseguram a dominação masculina e evidenciam as diversas violências sofridas pelas mulheres. Enfim, vale destacar que os modelos de masculinidades, além de serem construções simbólicas legitimadoras da hierarquia sexual, também foram usados para justificar o uso da força física como forma de manter a dominação masculina, evidenciando-se como tais modelos se fazem presentes nas narrativas das autoras africanas.

2.4. Tradição e violência física em *Niketche*: uma história de poligamia, e *A Louca de Serrano*

A pesquisadora Miriam Pillar Grossi, em seu artigo “Masculinidades: uma revisão teórica” (1995), aborda questões relacionadas aos ritos de iniciação masculinos, prática comum em sociedades tribais, e sua importância para a construção das masculinidades. Grossi observa que essas cerimônias visam separar o menino do “mundo da mãe”, ou seja, do “mundo feminino”, e têm por finalidade construir a identidade de gênero a partir dos valores simbólicos cultivados pelo grupo. A estudiosa também chama a atenção para o fato de que, quando se trata da iniciação de meninos, as tarefas e provas impostas se caracterizam por atos de violência e agressividade, o que não ocorre nos ritos de iniciação femininos, uma vez que, por não haver necessidade de se separarem do “mundo da mãe”, as meninas não precisam ser expostas às violências decorrentes desse processo de cisão.

Conforme explica o pesquisador João Alberto de Sá Bonnet (2002), os ensinamentos repassados, durante o processo de iniciação masculina, ocorrem em três fases distintas: na primeira, os iniciados são confrontados com situações práticas do mundo masculino: caça, pesca e jogos, os quais visam capacitá-los para perigos e enfrentamentos de adversidades; na segunda fase, eles devem aprender sobre a origem da vida - nessa etapa, também são repassadas orientações sobre “os tabus e proibições referentes ao período de poluição e contaminação, o processo de lavagem e sepultamento de um cadáver.” (Bonnet, 2002, apud José, 2016, p. 231-232). Na terceira e última fase, os jovens são ensinados sobre a necessidade de se ter coragem em qualquer circunstância da vida.

Além da exposição à violência, nesses ritos, os meninos também são orientados sobre a importância de guardar segredos sagrados, os quais não podem ser revelados às mulheres. Aqui nos interessa observar que tais rituais instruem e autorizam os jovens a fazerem uso da força física contra as mulheres sempre que se sentirem ameaçados em sua honra masculina:

Em geral, nesses rituais de sociedades tribais, os homens mais velhos pegam os meninos e os levam para florestas, onde são feitas inúmeras provas para que os meninos se tornem adultos. Aqui no Brasil, nas tribos indígenas do alto Xingu, onde as mulheres não podem ver as flautas porque as flautas são sagradas, os meninos aprendem, nesses rituais de iniciação, mitos associados a esse poder masculino representado pelo uso das flautas e aprendem a punir, pela violência do estupro, as mulheres que ousarem olhar para estes objetos sagrados. (Grossi, 1995, p. 7).

Como já visto, a separação dos espaços masculinos e femininos é legitimada pelo sistema patriarcal e justificada pela necessidade de preservar a hierarquia sexual. O medo da eliminação das fronteiras que separam o masculino do feminino é o que leva os homens, muitas vezes, a fazerem uso da força física como uma estratégia de opressão e dominação.

Ao falar sobre as neuroses que acometem o homem de cor, o filósofo Frantz Fanon levanta uma importante questão sobre a necessidade que o negro tem de separar-se do seu mundo para inserir-se no mundo do homem branco. Segundo Fanon, essa separação provoca traumas que geram comportamentos agressivos. O autor explica que, enquanto na Europa a família patriarcal representa um pedaço da nação, uma vez que se mantém sob uma autoridade centralizadora, isso não ocorre para o homem de cor, quando desligado do seu espaço para vivenciar o mundo do homem branco: “Porém, e este é um ponto muito importante, vemos o oposto no caso do homem de cor. Uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco. (Fanon 2022, 159)

O homem negro seria assim submetido a duas cisões violentas. A primeira durante o processo de separação do mundo da mãe, em que precisa se desligar dos símbolos do universo feminino para construir sua masculinidade; e a segunda quando, na condição de colonizado, viu-se obrigado a abandonar o seu mundo para ingressar no mundo do branco. Assim sendo, consideraremos esse duplo trauma, causado pela cisão de mundos, como uma importante causa da agressividade masculina, reconhecida nos atos de violências contra as mulheres.

Tanto em *Niketche*: uma história de poligamia quanto n' *A Louca de Serrano*, identifica-se a agressividade masculina como um elemento constituinte das masculinidades tradicionais. O comportamento agressivo dos personagens se manifesta através de atos de violência física contra suas esposas e companheiras. Com o intuito de delimitar nossa exposição, faremos a abordagem do tema tomando por base três formas de violência física. São elas: o estupro, como um meio de subjugar o corpo feminino; o espancamento, como um instrumento do poder disciplinador; e o assassinato, como consequência da misoginia.

Ao abordarmos o tema da violência física no romance *A Louca de Serrano*, importamos, a princípio, considerar alguns aspectos do espaço-referência da autora Dina Salústio.

Cabo Verde se destaca por seu diversificado patrimônio cultural, que resulta, sobretudo, das influências africanas, europeias e sul-americanas. Tal diversidade está presente nas artes, na culinária, nas vestimentas, nas tradições e na língua. A pesquisadora Norma Sueli Rosa Lima, em sua análise do conto “Um galo que cantou na baía”, de Manuel Lopes, destaca importantes elementos da cultura crioula cabo-verdiana:

Neste conto, como já observado em “Bíbia”, o crioulo é a expressão das personagens, na referência da identidade cabo-verdiana, acrescida às referências já citadas como o grogue, a bebida nacional, a da pesca, principal atividade econômica de Cabo Verde. Gomes (2008) acrescenta que o conto é “exemplo revelador da aproximação das artes – música, pintura e literatura – que baliza aquele marco da modernidade cabo-verdiana” (Gomes, 2008, p. 184) e do cruzamento das culturas africana, europeia e sul-americana, no traço de união dos cabo-verdiano/as de todo o mundo. A morna, misto de modinha brasileira com o lundum, o fado, o samba, o foxtrote e o mambo, na relação estabelecida com Vênus, além da alusão a Botticelli, estabelece a referência com a estrela d'alva. (Lima, 2024, p. 110).

A cidade fictícia de Serrano se configura, segundo diversos pesquisadores, como uma metáfora de Cabo Verde, país em que os problemas socioeconômicos ganham contornos dramáticos, devido às suas condições climáticas, as quais obrigam a camada mais vulnerável da população a vivenciar experiências diaspóricas em busca de melhores condições de vida.

Entre os principais problemas enfrentados pelos cabo-verdianos, podemos citar o desamparo das famílias, as quais são muitas vezes chefiadas por mulheres socialmente desassistidas; e a violência doméstica, estreitamente associada às precárias condições econômicas dos povos autóctones. Para Dina Salústio, a pobreza, a violência e o desamparo social são estigmas que acompanham a mulher cabo-verdiana desde o momento do seu nascimento: “Em Cabo Verde, quando nasce uma menina, ela já é uma mulher.” (Apud Souza, 2013, p. 156).

Interessa-nos também destacar que Dina Salústio, além de escritora, também exerceu a função de assistente social, profissão que a levou a publicar, em 2001, um estudo sobre a violência contra as mulheres. Em suas obras literárias, fica claro o interesse da autora pelo tema da violência de gênero. A título de exemplo, identifica-se, no conto “Foram as dores que o mataram”, uma voz narrativa que declara amar o marido e, por isso, não ter sido ela quem o matou, mas as dores por ele provocadas: “Eu amava-o. Por que matá-lo? Ele matou-se. Criou um espaço onde coabitavam a violência, a destruição, a miséria, o animalesco. E nós. Deu-me as armas e fez-me assassina.” (Salústio, 2019, p. 24). O tema é também ostensivamente apresentado em seu mais conhecido romance *A Louca de Serrano*. Sobre a sensibilidade da escritora frente aos problemas sociais enfrentados pelas mulheres cabo-verdianas, Brito e Lima fazem a seguinte consideração:

Percebe-se na prosa salustiana as pegadas dos avanços à emancipação das mulheres, as violências sociais, as discriminações sofridas, a iniciação sexual, assim como a gravidez precoce, a falta de planejamento familiar, a prostituição, os emblemas sociais ainda visíveis no quadro de exclusão das mulheres cabo-verdianas. As figuras femininas expostas na escrita de Salústio são diferenciadas e representam um amplo apanhado de todas as classes sociais e de diferentes idades. (Brito e Lima, 2015, p. 56).

Na obra, a abordagem da temática do estupro é feita no momento em que o protagonista Jerónimo expõe seus medos acerca da mudez de Filipa, após ele ter socorrido Genoveva, mãe da menina. Jerónimo teme que aconteça com a filha o mesmo que ocorreu, anos antes, a uma jovem muda da cidade, que cometeu suicídio após ter sido vítima de estupro. Sem maiores detalhes, a voz narrativa faz menção ao fato como mais um dos muitos atos de violência sofridos pelas mulheres da cidade:

Nenhum rapaz da aldeia casaria com a filha, como nunca ninguém se tinha casado com qualquer mulher muda do lugar. Talvez até alguém a violasse e a abandonasse, como aconteceu com a última que se matou. Ao seu enterro apenas tinham comparecido as mulheres da aldeia, já que em caso de suicídio, eram outras as

cerimônias fúnebres que, por decreto da parteira que baptizou Serrano, apenas as mulheres podiam acompanhar quando a viajante definitiva fosse fêmea, protegida pelo silêncio sobre os acontecimentos vividos nas viagens de ida e de volta do cemitério. (Salústio, 1998, p. 99).

Vemos, no trecho apresentado, manifestações de diversas violências: o estupro, o abandono, o suicídio e o silenciamento dos moradores sobre o acontecimento. Aqui se identifica a reificação do corpo feminino, visto como um meio de se obter satisfação sexual e, logo em seguida, descartado como algo sem valor. Também vale destacar a condição de vulnerabilidade da personagem que, por não ter voz, já trazia em si o estigma da rejeição social. A mulher é assim duplamente subjugada: através da dominação do seu corpo e do descaso das pessoas diante do ocorrido.

Quando voltamos nossa atenção para o espaço-referência da escritora Paulina Chiziane, torna-se necessário considerarmos, a princípio, a multiplicidade cultural que caracteriza o seu país de origem, Moçambique. A diversidade de valores é responsável pelas variadas mentalidades que constituem seus diversos espaços e suas múltiplas etnias. Em *Niketche*: uma história de poligamia, essa diversidade é representada pelas esposas de Tony, as quais são identificadas pelos diferentes grupos étnicos de que fazem parte, o que faz com que Tony seja definido como “um marido-nacional”:

O meu cunhado perde a força do argumento. Começa com os lamentos. Diz que a culpa é do Tony, homem sem vergonha, cujos amores não conhecem o norte nem o sul. Que ama as mulheres de todo o país como se pudesse ser um marido nacional. Diz que os amores de Tony não conhecem nem fronteiras, nem raça, nem grupo étnico, nem região, muito menos religião. (Chiziane, 2021, p. 181).

Nesse hibridismo de culturas, identifica-se a permanência de valores simbólicos da tradição. A kutchinga, a poligamia e o lobolo são exemplos dessas manifestações, que legitimam atos de violações e abusos do corpo feminino.

A gravidade e a permanência da violência contra a mulher, em Moçambique, motivaram a criação da lei número 29/2009 como instrumento de combate a tais abusos. O artigo 3 da referida lei prevê: “proteger a integridade física, moral, psicológica, patrimonial e sexual da mulher, contra qualquer forma de violência exercida pelo seu cônjuge, ex-cônjuge, parceiro, ex-parceiro, namorado, ex-namorado e familiares.” (In: José, 2016, p. 227). Ao fazerem considerações sobre a lei 29/2009, os pesquisadores Meque e Maloa apontam, como causas principais da violência doméstica em Moçambique, o poder da tradição e as questões de gênero:

Para Osório e Silva (2009), Cezerilo e Franze (2020), não há uma explicação única para a existência da violência contra a mulher. Contudo, algumas causas que têm sido frequentemente apontadas no país, justificando a ocorrência de vários tipos de violência contra a mulher encontram-se estreitamente relacionadas a aspetos culturais, traduzidos em hábitos e crenças intimamente ligados a desigualdade sexual, em crenças de que a mulher é inferior ao homem, portanto, relacionadas especialmente às questões de gênero. (Meque e Maloa, 2021, p. 101).

No tocante à relação entre tradição e violência doméstica, é importante considerar a prática do lobolo, cerimônia de consagração do casamento, realizada no centro e no sul de Moçambique. Nessa cerimônia, a entrega da noiva se dá “por troca de diversos presentes e de outros produtos em diferentes momentos, que revelam que as alianças não são apenas uma questão matrimonial mas, também, de reprodução social.” (Loforte apud José, 2016, p. 226). No contexto moçambicano, a cerimônia do lobolo parece resultar não só do poder da tradição, mas também da precariedade econômica vivenciada por parte considerável da população. Assim como em Cabo Verde, e demais países da África negra, as violências cometidas contra as mulheres estão estreitamente relacionadas às dificuldades financeiras enfrentadas por essas sociedades. Em *Niketche: uma história de poligamia*, a voz narrativa explica que Julieta e Luísa, esposas de Tony, foram obrigadas a passar por esse ritual:

Depois fez-se lobolo da Lu e dos filhos. As nortenhas espantaram-se. Essa história de lobolo era nova para elas. Queriam dizer não por ser contra seus costumes culturais. Mas 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. Quando se trata de benesses, qualquer cultura serve. Elas esqueceram o matriarcado e disseram sim à tradição patriarcal. (Chiziane 2021, p. 108).

A relação sexual que ocorre sem o consentimento ou vontade da mulher se configura como estupro e é uma das formas mais comuns de violências impostas ao sexo feminino. Importa observar que a violação ocorre não somente através da força física, mas também de imposições culturais e sociais. Além do lobolo, identifica-se no romance de Chiziane vários outros exemplos do uso da tradição como forma de legitimar a opressão e de subjugar as personagens femininas.

Após a suposta morte do marido Tony, Rami é obrigada a passar por um ritual de purificação sexual, a “kutchinga”, cerimônia praticada no sul de Moçambique, que consiste em obrigar a viúva a manter relações sexuais com o irmão do falecido marido, a fim de preservar a herança na família:

Agora falam em kutchinga, purificação sexual. Os olhos dos meus cunhados, candidatos ao sagrado ato, brilham como cristais. Cheira a erotismo no ar. A expectativa cresce. Sobre quem cairá a bendita sorte? Quem irá herdar todas as esposas de Tony? Fico assustada. Revoltada. Minha pele se encharca de suor e medo. (Chiziane, 2021, p. 184).

Assim como no caso da jovem muda de Serrano, reconhece-se a violência desse ato a partir da reificação do corpo feminino. Vale destacar, do trecho apresentado, o uso do verbo “herdar”, o qual rebaixa a mulher à condição de uma propriedade a ser repassada. Ou seja, não cabe a Rami tomar decisões sobre seu corpo, uma vez que este é visto como um objeto: “Kutchinga é carimbo, marca de propriedade. Mulher é lobolada com dinheiro e gado. É propriedade. Quem investe cobra, é preciso que o investimento renda (Chiziane, 2021, p. 184). A despersonalização da personagem através da violação do seu corpo é reforçada quando esta descreve o processo de preparação ritualística pelo qual foi obrigada a passar:

Fizeram-me isto porque sou viúva. Porque é tradição. Banharam-me com óleos e sebos que cheiram a fezes. Meteram-me num quarto cheio de fumos de incensos e outros cheiros estranhos que pioraram a minha sinusite. Rasgaram-me a pele com lâminas para esfregar pomadas ardentes cujos efeitos desconheço. (Chiziane, 2021, p. 187).

Vale ainda considerar o uso da ironia e do humor como estratégias utilizadas pela voz narrativa para criticar a ignorância por trás de determinadas tradições: “Mas nem tudo é mau. No meio desta desgraça, há uma coisa boa. Com a falta de homens que dizem haver, é bom saber que a viuvez me reserva um outro alguém, mesmo que seja de vez em quando.” (Chiziane, 2021, p. 184).

No relatório alternativo sobre a situação dos direitos das mulheres em Moçambique, apresentado ao Comitê de Eliminação de Discriminação contra as Mulheres, em maio de 2007, lê-se:

Todas as associações que se reuniram com a missão citaram a violência doméstica, o SIDA e a questão das viúvas como os principais casos que requerem uma ajuda jurídica para as mulheres. Isto mostra a gravidade do problema cuja extensão está apenas a começar a vir à luz. De acordo com a ONG WLSA, a violência doméstica é bastante aceite pela sociedade, legitimada pela ideologia patriarcal que dá ao marido autoridade de usar a força para resolver os problemas conjugais. A violência doméstica constitui a metade de todos os tipos de violência registados no país. (Pimentel, 2007, p. 16).

Ao relacionarmos o fragmento supracitado do relatório aos trechos destacados de *Niketche*: uma história de poligamia, podemos identificar a violência presente no ritual da Kutchinga. Vimos que a tradição, legitimada pelo sistema patriarcal, dá ao homem o poder de decisão sobre o corpo feminino, assim como o direito de usar a força física como instrumento para efetivar sua dominação. A propagação da SIDA citada no relatório como um dos principais problemas enfrentados pelas moçambicanas, foi o que motivou a interdição do ritual da Kutchinga nesse país. Em depoimento apresentado na reportagem “Ritual que propaga a SIDA interdito em Moçambique”, uma viúva fala sobre as consequências nefastas dessa cerimônia em sua vida e declara-se aliviada por sua extinção:

Perdi o meu marido há anos e a família obrigou-me a fazer kutchinga com o meu cunhado. Nessa relação contrai uma tosse que não passava. No hospital diagnosticaram-me tuberculose e Sida. Daí já não conseguia fazer mais nada para o meu sustento. Mas a família do meu marido abandonou-me e não deu qualquer tipo de assistência nem a mim nem aos meus filhos”. Deolinda Khossa é clara: “Estou feliz pelo fim da kutchinga.” (Matia, 2012).

O silenciamento imposto pela inculcação de símbolos do poder patriarcal fortalece as violências e resulta das imagens estereotipadas do feminino que justificam as diversas formas de opressão. Por compartilhar dos sofrimentos das moçambicanas, Rami apresenta falas de mulheres vítimas dos mais diversos abusos:

Quando o movimento declina, as mulheres sentam-se em roda, comem a refeição do dia e falam de amor. Um amor transformado em ódio, em raiva, em desespero, em trauma. Fui violada sexualmente aos oito anos por meu padrasto, dia uma. O teu caso é melhor que o meu. Eu fui violada aos dez anos pelo meu verdadeiro pai. Ganhei infecções e perdi o útero. Não tenho filhos. Não posso ter. (Chiziane, 2021, p. 104).

bell hooks, ao abordar o tema da desvalorização da mulheridade negra, chama a atenção para o fato de que o estupro não deve ser visto somente como um instrumento de opressão, cujo principal objetivo foi destruir a integridade das mulheres negras durante o período da escravidão. Segundo hooks, é necessário compreender que a violência sexual contra essas mulheres as acompanhou no decorrer da história de forma consistente e traumática, uma vez que serviu para moldar negativamente a sua imagem social. Os estereótipos atribuídos às negras caracterizavam-nas como mulheres sexualmente permissivas e desumanizadas. Tais imagens

se configuram como um estigma social limitante e opressor, que coloca essas mulheres em uma situação de extrema vulnerabilidade:

A designação de todas as mulheres negras como depravadas, imorais e sexualmente desinibidas surgiu no sistema da escravidão. Mulheres e homens brancos justificaram a exploração sexual de mulheres negras escravizadas, argumentando que elas iniciavam o envolvimento sexual com homens. Desse pensamento, emergiu o estereótipo de mulheres negras como selvagens sexuais e, em termos sexistas, uma selvagem sexual, não humana, animal não é estuprada. (hooks, 2022, p. 92).

Interessa-nos destacar, da fala de hooks, duas imagens que são frequentemente associadas à mulheridade negra pelas mentalidades coletivas ocidentais. São elas: a da “selvagem sexual” e a de ser “não humanizado”.

É seguro afirmar que tanto Salústio quanto Chiziane buscam construir, em suas obras, imagens mais humanizadas das mulheres. Ao retratar em seu romance o suicídio de uma jovem que não conseguiu lidar com o peso de um estupro e com a indiferença da sociedade, Salústio mostra a sensibilidade de um ser humano que sente e sofre como todos os outros. Da mesma forma, Chiziane, ao dar voz às vítimas de violências domésticas, está expondo os diversos traumas e angústias suportados cotidianamente por elas. O que leva as vozes femininas a abordarem esse tema em suas produções é a necessidade urgente de expor a gravidade da situação, uma vez que, para a mentalidade coletiva, o estupro de uma mulher negra é, muitas vezes, considerado como um evento de menor importância, quando comparado ao de uma branca.

Na hierarquia social do período da escravidão, as escravas negras ocupavam a base da pirâmide, ficando atrás dos homens brancos, das mulheres brancas e dos homens negros. hooks aponta essa hierarquia, construída a partir de diferenças de raça e gênero, como causa da pouca relevância dada à violência sexual sofrida por essas mulheres: “E, por essa razão, ao longo de toda a história estadunidense, o estupro de mulheres brancas perpetrado por homens negros atraiu muito mais atenção e é visto como muito mais significativo do que o estupro de mulheres negras, por homens brancos ou negros.” (hooks, 2022, p. 93-94).

Além do estupro, o espancamento se apresenta, nos dois romances em análise, como uma estratégia usada para assegurar a dominação masculina. Ao conversar com o amante de Luísa, Rami é informada sobre uma violenta surra que esta levou, tempos atrás, de Tony. O nível de agressividade contra uma mulher vulnerável, no período final de gestação,

impressiona: “Ela vai contar-te como esse brutamontes do vosso marido se embebedava, a espancava, durante a gravidez, a fechava num quarto e nem lhe dava comida. E ela nada fazia para inverter as coisas porque dependia dele para comer, para existir.” (Chiziane, 2021, p. 77).

O espancamento, como exercício do poder disciplinador, está diretamente relacionado ao poder simbólico e à sua importância para a construção dos “corpos dóceis”, citados por Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir* (2014). Para se compreender tal conceito, é importante observar o que diz Foucault sobre as diferenças entre a disciplina, a escravidão e a domesticidade:

Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos; é até a elegância da disciplina dispensar essa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grandes. Diferentes também da domesticidade, que é uma relação de dominação constante, global, maciça, não analítica, ilimitada e estabelecida sob a forma da vontade singular do patrão, seu “capricho”. (Foucault, 2014, p. 134, grifos do autor).

Destarte, é possível concluir que, quando se trata da identidade corpórea feminina, engendrada a partir de sua relação com o ambiente doméstico, pode-se reconhecer características tanto dos “corpos disciplinados”, cumpridores de regras, mantidos sob contínua vigilância e suscetíveis a punições, como dos “corpos domesticados”, subjugados e dependentes da vontade de um outro autoritário.

Os métodos adotados para punir os corpos desviantes das normas funcionam como mecanismos penais. Foucault esclarece que, a partir da construção de regras próprias, os desvios são definidos e as sanções são validadas de acordo com a natureza de cada delito: “O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado à regra, tudo que se afasta dela, os desvios.” (Foucault, 2014, p. 176). O mecanismo da “punição” se afirma, segundo Foucault, como elemento de um sistema duplo, denominado “gratificação-sanção”. Tal mecanismo permite operações características da penalidade disciplinar. Entre essas operações, o autor destaca a “qualificação dos comportamentos e dos desempenhos”. Processo que toma por base a divisão dos indivíduos em dois polos, os quais são caracterizados a partir de valores e antivalores: bom e mal; positivo e negativo:

Em primeiro lugar, a qualificação dos comportamentos e dos desempenhos a partir de dois valores opostos do bem e do mal: em vez da simples separação do proibido, como é feito pela justiça penal, temos uma distribuição entre polo positivo e polo

negativo; todo o comportamento cai no campo das boas e das más notas, dos bons e dos maus pontos. (Foucault, 2014, p. 177).

Foucault chama ainda a atenção para as diferenças entre a justiça judiciária, que visa à separação entre o permitido e o proibido; e a justiça escolar, que objetiva aprimorar as condutas dos indivíduos, aperfeiçoando seus corpos a fim de que ocorra um adequado cumprimento de regras e, conseqüentemente, um maior aproveitamento de habilidades:

Opõe-se então termo por termo a uma penalidade judiciária que tem a função essencial de tomar por referência, não um conjunto de fenômenos observáveis, mas um corpo de leis e de textos que é preciso memorizar; não diferenciar indivíduos, mas especificar atos num certo número de categorias gerais; não hierarquizar, mas fazer funcionar pura e simplesmente a oposição binária do permitido e do proibido; não homogeneizar, mas realizar a partilha, adquirida de uma vez por todas, da condenação. (Foucault, 2014, p. 180).

Quando Gremiana, personagem d'*A Louca de Serrano*, transgredir a regra de silenciar-se diante das opressões, imediatamente sofre uma punição: é agredida pelos homens da cidade e, em seguida, assassinada. A punição dada à personagem pode ser associada à justiça penal, uma vez que, ao quebrar um tabu e aproximar-se do proibido, a mulher é punida severamente pela sociedade, a qual busca apartar-se desse mal:

[...] Ela esqueceu a vergonha de mulher humilde, perdeu o medo às pancadas que viriam e às injúrias que iriam acontecer e gritou as verdades, todas elas aos homens da região, a todos eles, que na mesma hora, juntos, marido, pai, irmãos, amigos, inimigos e parentes e os demais companheiros, velhos e novos, escorregados e desarticulados, sóbrios e bêbados, correram atrás dela aos insultos e à paulada desde o largo da Casa da Luz, como era conhecida a casa da parteira, até a ribeira-rio onde as correntes eram mais bravas, gritando possessos que Gremiana era uma vagabunda desavergonhada de barriga oca. (Salústio, 1998, p. 65).

O caso de Gremiana remete ao que foi dito anteriormente sobre os rituais adotados em cerimônias de iniciação masculina, os quais autorizavam os homens a fazerem uso da força física contra as mulheres sempre que estas ameaçassem seus segredos sagrados.

O castigo de Gremiana foi devido ao fato de esta ter exposto, em voz alta, algo que deveria permanecer silenciado, uma vez que ameaçava a honra masculina e a ordem social: “A única serrana que se rebelou contra a prática organizada na aldeia para diminuir o sofrimento das mulheres, apaziguar os humores de seus homens, ou afagar o ego oculto das serranas, não

se sabe bem, foi Gremiana [...]”. (Salústio, 1998, p. 64). Pela gravidade do crime cometido, a personagem sofre a pior das punições: o assassinato. Ou ainda, por ter violado um tabu, teve que ser castigada:

O tabu violado vingava a si mesmo. Quando entram em cena as ideias de deuses e demônios, com os quais o tabu entra em relação, espera-se do poder da divindade uma punição automática. Em outros casos, provavelmente devido a um desenvolvimento posterior do conceito, a sociedade assume a punição do temerário cujo proceder colocou seus companheiros em perigo. (Freud, 2020, p. 60).

A morte da personagem faz com que recaia uma maldição sobre a população de Serrano. Gremiana é então associada ao mal que acomete o lugar, condição que a define como uma mulher-tabu, uma vez que deve ser mantida no esquecimento.

Ao lançarem Gremiana no rio, os homens de Serrano estariam realizando um ritual de purificação, daí a simbologia da água, usada para limpar o lugar, contaminado por um ser impuro que violou o sagrado. De origem polinésia, a palavra “tabu” tanto pode significar “sagrado”, como “proibido/impuro”. Manifesta-se essencialmente, segundo Freud, em restrições e proibições. O corpo dócil/feminino é ensinado a silenciar-se e a manter-se afastado da sacralidade do mundo masculino. Sendo assim, cabe aos homens a função de preservarem-se puros, anulando todas as ameaças a sua sacralidade, inclusive aquelas que se associam ao mundo feminino. Os atos de violência física seriam assim um instrumento usado para assegurar suas virilidades, legitimadas pela separação do feminino: “A seguir ao crime, perdida a violência que os tornava viris, os homens pareciam ratos encouchados, enquanto as mulheres rezavam, não podendo fazer mais, não querendo fazer algo.” (Salústio, 1998, p. 73).

A impureza do corpo da mulher está muitas vezes associada à menstruação, citada por Freud como um tabu temporário: “tabus temporários se associam a certos estados como a menstruação e o puerpério, à situação do guerreiro antes e depois da expedição, às atividades de pesca, caça e afins.” (Freud, 2020, p. 61). Superstições acerca desse tema são abordadas em *Niketche*: uma história de poligamia, e criticadas pela voz narrativa que, de maneira irônica, aponta a violência e a ignorância que estão por trás dessas ideias: “Quem menstruar na semana da escala deve notificar-se imediatamente. Não podem conspurcar o corpo de Tony com as impurezas das vossas menstruações. Isso pode-lhe provocar aquelas doenças que fazem os testículos ganhar o tamanho das abóboras.” (Chiziane, 2021, p. 109).

Vimos, em capítulo anterior, que, com o intuito de assegurar a legitimidade dos descendentes, os homens precisavam manter as mulheres sob custódia, daí a construção dos mitos da passividade, da domesticidade e da castidade. De maneira geral, esses modelos do feminino moldavam (e moldam) os corpos a partir de signos de fechamento, limitando-os ao ambiente doméstico e silenciando-os através da contenção gestual. Seria essa, como argumenta Bourdieu, uma forma de criar barreiras para impedirem o acesso aos órgãos sexuais femininos:

A cintura é um dos signos de fechamento do corpo feminino, braços cruzados sobre o peito, pernas unidas, vestes amarradas, que, como inúmeros analistas apontaram, ainda hoje se impõe às mulheres nas sociedades euro-americanas atuais. Ela simboliza a barreira sagrada que protege a vagina, socialmente constituída em objeto sagrado, e, portanto, submetido, como o demonstra a análise durkheimiana, a regras estritas de esquiva ou de acesso, que determinam muito rigorosamente as condições do contato consagrado, isto é, os agentes profanadores. (Bourdieu, 2005, p. 25).

Em sociedades onde as mentalidades tradicionais ditam as regras, a mulher que não guarda sua castidade se torna alvo de severos castigos. Vimos que a tradição oral é um meio eficaz de construir e repassar mitos e superstições, os quais podem ser usados para impor medo às mulheres, impedindo-as de transgredirem as normas e colocarem em risco a ordem social. Tais narrativas agem, em certos casos, como mecanismos de reforço da submissão feminina e de subjugação de seus corpos. Como destacamos anteriormente, o *licaho*, “canivete da castidade” é citado em um dos depoimentos das trabalhadoras, colegas de Rami, como um instrumento que simboliza a crueldade dos castigos impostos às mulheres em nome da castidade:

Aguardo sempre as ordens do meu senhor. Tenho medo do licaho, o canivete da castidade. Não acredita? Nunca ouviste falar no licaho? É verdade, sim, existe. É um canivete mágico. Quando o intruso penetra nos aposentos alheios, o canivete fecha-se por magia e, nesse instante, os dois amantes permanecem colados um no outro, sem poderem mover-se e ficam assim, dias e dias, até que a morte os leva. (Chiziane, 2021, p. 164).

Bourdieu cita a importância das regras para a proteção da barreira sagrada do corpo feminino. Conclui-se dessa forma que o corpo dócil é disciplinado por meio de normas específicas, repassadas por vozes de autoridade/tradição, as quais ensinam como a boa mulher deve se comportar.

Após tomar consciência das traições de Tony, Rami busca conselhos em diversas fontes: conselheira amorosa, vizinhas, mãe. No entanto, a fala do pai, como principal representante do patriarcalismo, vale ser destacada: “- Se teu marido não te responde, é em ti que está a falta.” (Chiziane, 2021, p. 86). Ao culpar a filha pelo desinteresse do marido, o pai faz referência à necessidade que esta tem de seguir as regras disciplinares da boa esposa: amar o marido e ser-lhe obediente, cuidar zelosamente da casa e dos filhos, abster-se de seus desejos e vontades. Sobre as normas de conduta, vemos que, em *Niketche: uma história de poligamia*, as regras são construídas a partir de elementos das tradições locais. Esses elementos são muitas vezes criticados pela narradora por serem fruto de superstições que visam preservar a pureza do marido e assegurar-lhe o vigor e a fertilidade:

- Devem servir o vosso marido de joelhos, como a lei manda. Nunca servi-lo na panela, mas sempre em pratos. Ele não pode tocar na loiça nem entrar na cozinha. Quando servirem galinha, não se esqueçam das regras. Aos homens se servem os melhores nacos: as coxas, o peito, a moela. Quando servirem carne de vaca, são para ele, os bifes, os ossos gordos com tutano. É preciso investir nele, tanto no amor como na vida. (Chiziane, 2021, p. 110).

Os deveres da esposa são mostrados como cerimônias ritualísticas, o que imprime sacralidade às ações: “servir de joelhos”, “não pode tocar na loiça nem entrar na cozinha”. Em certas culturas moçambicanas, o marido se apresenta como um ser superior e sagrado, que não pode ser profanado.

Em um país culturalmente heterogêneo como Moçambique, faz-se necessário dedicar uma atenção especial aos rituais consagrados em seus diferentes espaços, uma vez que, através deles, é possível compreender os comportamentos e condutas adotados por seus habitantes e os mecanismos responsáveis pela construção de símbolos que validam o poder de alguns e legitimam a subordinação de outros. Como dito, os ritos de iniciação masculinos investem poder aos homens, enquanto os femininos moldam as condutas das mulheres de acordo com expectativas socioculturais das comunidades em que estão inseridas. A importância dos rituais está no fato de serem responsáveis pela construção de identidades e de assegurarem a pertença dos indivíduos a um coletivo. Em sociedades patriarcais, eles funcionam também como potentes mecanismos de legitimação da dominação masculina.

Como se pode observar - é por razão da preservação de valores que os homens atuam de maneira bárbara, contra as mulheres, porque também o contexto social em si cria condições para tal. Assim, os ritos de iniciação atuam como um mecanismo que

confere poder, poder este que atua pela ‘obediência’ consentida, pelo controlo da ação do outro, tendo em conta os contextos em que se reproduzem as estratégias e as respostas que são dadas pelo dominado. (José, 2016, p. 229).

Sobre as práticas culturais, socialmente instituídas, associadas à violência contra a mulher, destacamos uma pequena narrativa apresentada em *Niketche*: uma história de poligamia, a qual ilustra bem essa questão. Rami ouve da mãe a história da tia que morreu por causa de uma moela de galinha. Sendo por costume reservar a moela ao marido, a vítima acaba sendo espancada por não cumprir a regra – ainda que não tenha sido culpada do “crime”, uma vez que foi o gato que comeu a moela. Silenciada, espancada pelo marido e expulsa de casa, a mulher acaba sendo morta por um leopardo.

- Era domingo e a minha irmã preparou o jantar. Era galinha. Preparou a moela cuidadosamente e guardou numa tigela. O marido regressou e perguntou: a moela? Ela explicou, foi inútil. O homem sentiu-se desrespeitado e espancou-a selvaticamente. Volta para casa da tua mãe para ser reeducada, disse ele. Já! Ela estava tão agoniada que perdeu a noção do perigo e meteu-se em marcha na calada da noite. Eram cerca de dez quilómetros até ao lar paterno. Caiu nas garras do leopardo nas savanas distantes. Morreu na flor da idade por causa de uma imbecilidade. Morreu ela e ficou o gato. (Chiziane, 2021, p. 88).

Assim como o assassinato de Gremiana, a morte da tia de Rami tem como causa primeira a misoginia. Como dito anteriormente, os sofrimentos impostos aos homens, no processo de inserção destes no mundo masculino, e, no caso do negro, de sua inserção no mundo do homem branco, imprimem agressividade em suas condutas, levando-os a fazerem uso da violência como um meio de assegurarem suas masculinidades: “De violência inicialmente contra si mesmo. A guerra que os homens empreendem em seus próprios corpos é inicialmente uma guerra contra eles mesmos. Depois, numa segunda etapa, é uma guerra com os outros.” (Welzer-Lang, 2021, p. 463).

Segundo Welzer-Lang, a violência física imposta ao sexo feminino pode ser definida a partir de duas ideias que atuam consistentemente nas mentalidades tradicionais, resumidas nos seguintes ditos populares: “Ser homem é ser diferente de mulher” e “A melhor defesa é o ataque”. O autor afirma que os abusos físicos cometidos por homens refletem os abusos vivenciados por estes durante a construção de suas masculinidades:

Que se pense nos diferentes golpes: socos, pontapés, empurrões. As pseudobrigas nas quais, na realidade, o maior mostra sua superioridade física para impor seus desejos. As ofensas, o roubo, a ameaça, a gozação, o controle, a pressão psicológica para que o pequeno homem obedeça e ceda às injunções e aos desejos dos outros... Há um conjunto multiforme de abusos de confiança violentos, de apropriação do território pessoal, de estigmatização de qualquer coisa que se afaste do modelo masculino dito correto. Todas as formas de violência e de abuso que cada homem vai conhecer, seja como agressor, seja como vítima. Pequeno, fraco, o menino é uma vítima marcada. Protegido por seus colegas, ele pode agora fazer os outros sofrerem o que ele tem ainda medo de sofrer. Exorcizar o medo agredindo o outro e gozar dos benefícios do poder sobre o outro é a máxima que parece estar inscrita no frontal de todas essas peças. (Welzer-Lang, 2021, p. 464).

Desse modo, podemos afirmar que os mitos de masculinidade e os rituais de iniciação causam comportamentos misóginos, isso porque tais elementos têm como função preservar a separação dos mundos masculinos e femininos. Reconhecemos, nos abusos físicos impostos às personagens femininas das obras selecionadas, uma representação da misoginia, constituída a partir das masculinidades tradicionais, as quais buscavam a separação dos mundos masculino e feminino. É importante destacar que tais violências, se considerarmos os espaços-referência de produção das duas obras estudadas, são apresentadas, também, como consequências das precárias condições de vida das populações autóctones. Vimos ainda como o peso das tradições, que reforçam as ideias patriarcalistas, atuaram nas construções das masculinidades e na consequente submissão/objetificação dos corpos femininos.

3. GÊNERO, INTERSECCIONALIDADES E O PODER DA AUTODEFINIÇÃO

3.1. Notas sobre patriarcado, poligamia e reificação da capacidade reprodutora feminina em *Niketche*: uma história de poligamia, e *A Louca de Serrano*

A palavra “patriarcado” deriva de *Pater* - vocábulo que apresenta o mesmo significado em grego e em latim. Segundo explica o historiador francês Fustel de Coulanges, o significado primitivo dessa palavra continha a ideia de poder e de autoridade e não fazia referência direta à figura do homem no papel de genitor. Dessa forma, o conceito de “patriarcado” remetia ao domínio masculino dentro de um sistema social ou familiar:

A palavra *Pater* tinha outro sentido. Na língua religiosa, aplicava-se a todos os deuses; na língua do direito, a todo homem que não dependesse de outro, e que tinha autoridade sobre uma família: *pater familias*. Os poetas nos mostram que a empregavam a respeito de todos quantos queriam honrar. O escravo e o cliente davam-no ao mestre. Era sinônimo dos vocábulos *rex*, *anax*, *basileus*. (Coulanges, 2006, p. 133).

É importante esclarecer que, no tocante à organização familiar, há diferenças entre a forma como o poder patriarcal é exercido em sociedades ocidentais e a forma como esse poder opera em sociedades africanas. Para exemplificar tais diferenças, a pesquisadora Marina Bueno Carvalho cita o modelo de organização de uma família senegalesa:

Pode-se identificar a imagem do patriarca como possuidor de poder na célula familiar superior à feminina. Seus poderes expandem-se externamente e internamente à concessão; é religioso e econômico. É importante mencionar que a família senegalesa é diferente na célula familiar ocidental. Lá, a família é estendida e circunscrevem-se tios, sobrinhos e avós. Na organização da casa, todos vivem juntos em uma concessão, terreno dividido em pequenas partes formadas por casas de tamanhos diferentes, segundo a necessidade de cada pequeno grupo familiar. A concessão é administrada pelo patriarca, homem mais velho da família que detém os poderes de decisão em situações importantes. (Carvalho, 2021, p. 146).

Apesar das diferenças, é possível reconhecer características comuns às culturas ocidentais e africanas, uma vez que, em ambas, o poder masculino costuma ser superior ao feminino, tanto no campo político, quanto no religioso e econômico. No texto “Notre corps,

notre santé: La santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne”, de Fatou Sow e Codou Bop, lê-se que:

A dominação masculina refere-se a uma ideologia (preponderância do pai ou do marido no sistema patriarcal/posição também preponderante do tio ou do irmão no sistema matriarcal). Ela repousa sobre a subordinação das mulheres à ordem social que faz do homem o chefe da família. A dominação masculina se estabelece no quadro de suas relações desiguais e encontra-se em todas as culturas africanas como na maioria das culturas em escala mundial. (Sow; Bop Apud Carvalho, 2021, p. 145).

Com o propósito de abordar questões relacionadas à forma como o patriarcado é apresentado em *Nikette*: uma história de poligamia, e em *A Louca de Serrano*, destacaremos algumas notas sobre a prática da poligamia e sua relação com o exercício do poder masculino nas duas obras. De início, é interessante considerar a seguinte reflexão da personagem Rami:

Um grande patriarca deve ter várias cabeças sob seu comando. Quando se tem poder é preciso ter onde exercê-lo, não é assim? Abraão, Isac e Jacob foram polígamos, não foram? Os nossos reis antigos também o foram e ainda o são. Que mal é que há? Na bíblia, só Adão não foi polígamo. Em nossa casa, as damas produzem filhos e davam ao reino a imagem de prosperidade. (Chiziane, 2021, 64).

De acordo com a perspectiva adotada pela voz narrativa do romance de Chiziane, a poligamia se fundamenta na ideia de superioridade masculina e na reificação da capacidade reprodutora feminina. Ao afirmar que “um grande patriarca deve ter várias cabeças sob seu comando”, Rami destaca o caráter opressor que o casamento poligâmico assume em determinadas sociedades. E, ao dizer que as mulheres dão ao reino uma imagem de prosperidade quando “produzem filhos”, essa voz chama a atenção para o fato de o poder do patriarca estar diretamente ligado à capacidade reprodutora feminina.

Da passagem citada, é interessante destacar as reflexões suscitadas pela narradora sobre o sentido negativo que o verbo “ter” assume no contexto do capitalismo patriarcal. A repetição desse significante na passagem “Um grande patriarca deve ter várias cabeças sob seu comando. Quando se tem poder é preciso ter onde exercê-lo, não é assim?” reforça a ideia de sujeição feminina, uma vez que, em sociedades patriarcais, o casamento poligâmico reduz a mulher/esposa à condição de “coisa possuída”. Em outra passagem da obra, a narradora retoma a discussão acerca do verbo “ter”, e considera a noção de propriedade como uma “ilusão da existência”:

Ter é uma das muitas ilusões da existência, porque o ser humano nasce e morre de mãos vazias. Tudo o que julgamos ter, é-nos emprestado pela vida durante pouco tempo. Teu é o filho no ventre. Teu é o filho nos braços na hora da mamada. Mesmo o dinheiro que temos no banco, só o tocamos por pouco tempo. O beijo é um simples toque e o abraço dura apenas um minuto. O sol é teu, lá do alto. O mar é teu. A noite. As estrelas. Cada ser nasce só, no seu dia, na sua hora, e vem ao mundo de mãos vazias. Penso naquilo que tenho. Nada, absolutamente nada. Tenho um amor não correspondido. Tenho a dor e a saudade de um marido sempre ausente. A ansiedade. Ter é efemeridade, eterna ilusão de possuir o intangível. Teu é o que nasceu contigo. Teu é o marido quando está dentro de ti. (Chiziane, 2022, p. 23).

Oyèrónké Oyěwùmí, em seus estudos sobre as sociedades iorubás, contesta a visão negativa que muitos estudiosos apresentam acerca da poligamia. A pesquisadora argumenta que é necessário considerar as especificidades culturais das diversas sociedades tribais africanas, evitando-se generalizações simplificadoras, as quais tendem a construir entendimentos equivocados sobre esses espaços: “A poligamia é frequentemente interpretada como um sinal de privilégio masculino e subordinação feminina. Essa abordagem, no entanto, não é apenas simplista, mas incorreta, particularmente quando a situação contemporânea é lida desde a história.” (Oyěwùmí, 2021, p. 107). Segundo Oyěwùmí, a poligamia, como uma prática sociocultural, está condicionada a diversas variantes sendo, por isso, um equívoco considerá-la nociva às mulheres, sem que antes seja feita uma análise das diferentes situações em que tais uniões ocorrem.

O importante é a liberdade de determinar qual dos interesses é o mais importante. Assim, quando uma jovem *oyó*, depois de cinco anos de casamento, pede ao seu parceiro conjugal para que so mi dí méjì (se case com outra *iyàwó*), isso não significa que ela seja ingênua sobre os possíveis problemas que poderiam surgir. Ela provavelmente fez uma avaliação abrangente se seus próprios interesses e determinou quais valiam a pena perseguir. (Oyěwùmí, 2021, p. 109).

A obra de Chiziane se caracteriza como um espaço democrático de fala feminina. Desse modo, com o interesse de apresentar a pluralidade de opiniões e perspectivas que constituem os valores das etnias moçambicanas, a voz narrativa de *Niketche*: uma história de poligamia não aborda os temas como “verdades universais”, mas prefere dar voz e autoridade às diversas personagens da trama, cujas culturas diversificadas geram múltiplas perspectivas sobre os temas abordados. Desse modo, podemos afirmar que Chiziane se nega a adotar, em *Niketche*: uma história de poligamia, uma visão simplista do casamento poligâmico.

A estratégia adotada pela autora consiste em apresentar personagens femininas provenientes de diferentes etnias, cujas opiniões divergentes sobre práticas tradicionais, como o lobolo, a kutchinga, o alongamento vaginal e a poligamia, são abordadas e problematizadas no desenrolar da trama. A título de exemplificação, citamos a passagem em que as mulheres de Tony, após concluírem que não têm mais tempo, nem disposição para satisfazerem as vontades do esposo, decidem que é o momento de buscarem para ele uma nova companheira. Feitas as deliberações, elas saem à procura de uma mulher mais jovem e bem-disposta – situação essa que, mesmo revestida de humor e ironia, demonstra algum poder de decisão dessas mulheres:

Na poligamia, as mulheres todas velam pelos seus maridos, sabes disso – recorda-me a Ju. – Quando as esposas mais velhas se cansam, envelhecem como nós, não pela idade, mas pelo uso, é preciso rejuvenescer o lar com sangue novo de uma virgem sensível como um ovo. (Chiziane, 2021, p. 270).

É a partir do entendimento de que a união com muitas mulheres garante a prosperidade dos patriarcas e promove a reificação da capacidade reprodutora feminina que Rami problematiza a poligamia:

Acham que eu devo abraçar a poligamia, e pôr-me aos gritos de urras e vivas e salves, só para preservar o nome emprestado? Acham que devo dizer sim à poligamia só para preservar esse pedaço de chão onde repousam os meus pés? Não, não vou fazer isso, tenho os braços presos para aplaudir, e a garganta seca para gritar. Não, não posso, não sei. Não tenho vontade nenhuma. (Chiziane, 2021, p. 80).

O sistema poligâmico também é questionado no romance *A Louca de Serrano*. Em uma passagem da obra, o protagonista Jerónimo se surpreende com a sugestão que o seu pai lhe dá para que busque uma outra companheira, capaz de gerar descendentes. Também nesse caso se identifica a reificação do corpo feminino, uma vez que a mulher é tratada como um objeto sem valor por não conseguir gerar descendentes, devendo, por isso, ser descartada e substituída:

Jerónimo sentiu-se envergonhado por ter posto na boca do pai tais pensamentos e, nervoso, afastou-se para o lado. Ele não podia ter falado. Se calhar nem mesmo abria a boca. Nem sequer se tinham olhado. Outra mulher... porque tinha de arranjar outra mulher? Para quê, se tudo poderia ser igual? E a quem ele tinha dito que desejava um filho? Essas coisas estão escritas no livro da vida e o homem não deve interferir, pensava, repetindo algumas ideias que organizara. (Salústio, 1998, p. 60).

Ao considerarmos as perspectivas androcêntricas relacionadas à reificação da função reprodutora feminina, evidenciam-se os motivos das opressões sofridas pelas personagens do romance salustiano. Por não terem valia para a sociedade, as mulheres inférteis são oprimidas e rejeitadas, uma vez que “Ser mãe” é um requisito social básico para a plena realização feminina. Como exemplo, podemos citar a situação vivenciada por Fernanda/Genoveva que, após sofrer um acidente e ser socorrida por Jerônimo, passa a viver em Serrano. A princípio, a personagem é rejeitada pela população, mas, após dar à luz a uma menina, ocorre uma sutil mudança na maneira como é tratada. Enquanto a relação entre a estrangeira e os serranenses evolui, a rejeição sofrida por Maninha se intensifica, devido à suposta comprovação de sua esterilidade:

Mas, se sentiram algum remorso foi coisa rápida porque a estrangeira não merecia atenção maior, embora acabasse de se incluir, graças ao parto, no grupo das mulheres paridas, portanto uma criatura igual a elas, já que a única exigência para se pertencer ao grupo era o nascimento de um filho. (Salústio, 1998, p. 130).

Maninha vivia atormentada e as vizinhas, juntas ou em separado, sempre que podiam deitavam mais uma achazinha para lhe alimentar o sofrimento, já que a dor fazia parte do modo de viver do povoado. Não era a dor da Gremiana o seu mais absoluto e constante lembrar? (Salústio, 1998, p. 132).

Infere-se, desse modo, que o poder patriarcal dá à mulher o caráter de “coisa”, levando-a a acreditar que seus desejos e interesses não devem ser considerados se não forem condizentes aos valores transmitidos pelos discursos hegemônicos. Dessa forma, as mulheres são submetidas a regras disciplinadoras, que visam torná-las dóceis e obedientes. Em *Irmã Outsider*, a escritora Audre Lorde esclarece que tais regras, ou diretivas externas, têm por finalidade eliminar a essência feminina, isso porque:

Quando vivemos fora de nós mesmas, e com isso quero dizer por diretivas externas apenas, e não pelo nosso conhecimento e nossas necessidades internas, quando vivemos distantes desses guias eróticos de dentro de nós, nossa vida é limitada por modelos externos e alheios, e nos conformamos com os requisitos de uma estrutura que não é baseada em necessidades humanas, muito menos individuais. (Lorde, 2021, p. 72-73).

Em seu texto “Propriedade Privada e Comunismo”, Karl Marx tece considerações acerca do modo como as relações de poder são estabelecidas no casamento. Segundo explica, o relacionamento entre homens e mulheres é o que melhor serve de modelo para medir o grau de humanização das relações entre os seres humanos. Isso se deve ao fato de ser a relação sexual o intercâmbio mais imediato e natural entre os indivíduos da mesma espécie. Para Marx, quanto mais os homens enxergam as mulheres como objeto e parte de sua propriedade, mais a humanidade se mostra subjugada à propriedade privada. A visão negativa que Marx apresenta do casamento e da família está diretamente ligada à percepção capitalista que o homem tem da realidade, uma vez que tal percepção se limita ao sentido do “ter”, ou seja, a apreensão da realidade para o homem se dá a partir da objetificação, ou ainda, da utilidade dos bens a serem consumidos:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso (objeto) se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, usado. (Marx, 2008, p. 108).

A propriedade privada expressa o antagonismo do homem com a natureza, e, sendo o casamento uma forma de propriedade exclusiva do homem sobre a mulher, faz-se necessário, segundo Marx, superar essa instituição para que as relações se tornem mais livres e espontâneas. Reiteramos que a perspectiva capitalista patriarcal, baseada na propriedade privada dos meios de produção, reifica o corpo feminino, tendo por isso um caráter excludente e necrófilo, uma vez que nega ao outro o direito à dignidade e à humanidade. Tal perspectiva foi imposta aos povos subjugados durante o processo de colonização:

Se os homens negros continuarem a definir o que é a “feminilidade” em vez de seus próprios desejos, e a fazer isso com base em arcaicos padrões europeus, eles restringirão nosso acesso às energias uns dos outros. A liberdade e o futuro dos negros não implicam assimilar a dominante doença do machismo do homem branco. (Lorde, 2021, p. 79-80, grifos da autora).

Dessa forma, entende-se que o poder patriarcal, ao adotar a perspectiva reificadora do capitalismo ocidental, visa aniquilar a força vital feminina, uma vez que silencia a voz das mulheres e desqualifica seus comportamentos desviantes. Sobre essa questão, é importante considerar, como uma alternativa de combate a esse tipo de opressão, o que Audre Lorde denomina de valor erótico - caracterizado como uma força capaz de curar e de restabelecer o

equilíbrio do sujeito. Tal valor diz respeito “à intensidade e à completude do que sentimos no fazer.” (Lorde, 2021, p. 69). Trata-se de um poder gerador de prazer e de encanto pela vida, que causa o temor das classes opressoras, uma vez que mune a mulher de capacidade para se libertar das opressões, através da liberação de seus desejos reprimidos:

Essa é uma das razões de o erótico ser tão temido e tão frequentemente restrito ao quarto, isso quando é reconhecido. Pois uma vez que começamos a sentir com intensidade todos os aspectos de nossas vidas, começamos a exigir de nós, e do que buscamos em nossas vidas, que estejamos de acordo com aquele gozo do qual nos sabemos capazes. (Lorde, 2021, p. 71).

Destarte, o valor erótico feminino, como gerador de vida, contrapõe-se aos valores adotados e impostos pelos discursos capitalistas patriarcais, que se caracterizam como reificadores e necrófilos:

O horror maior de qualquer sistema que define o que é bom com relação ao lucro, e não a necessidades humanas, ou que define as necessidades humanas a partir da exclusão dos componentes psíquicos e emocionais dessas necessidades – o horror maior de um sistema como esse é que ele rouba de nosso trabalho o seu valor erótico, o seu poder erótico e o encanto pela vida e pela realização. (Lorde, 2021, p. 69).

Ao reproduzirem o *modus operandi* do patriarcado ocidental, os homens negros africanos buscam assegurar a posição de superioridade do sexo masculino, uma vez que eles se enxergam como merecedores de privilégios negados às mulheres. Sobre essa questão, Audre Lorde chama a atenção para a necessidade de se estabelecer um diálogo entre homens e mulheres negras(os), a fim de se desfazer os equívocos reconhecidos nos valores patriarcais. Não obstante, segundo observa a autora, para que haja esse diálogo, é essencial que os oprimidos tomem consciência de que, somente através de um trabalho conjunto, as opressões étnico-raciais serão superadas:

Quaisquer que sejam as “bases estruturais” do machismo na comunidade negra, é obviamente a mulher negra que carrega o fardo desse machismo, então é do nosso maior interesse aboli-lo. Convidamos os nossos irmãos negros a se juntarem a nós, uma vez que, em última instância, essa abolição também é do interesse deles. Pois os homens negros também são diminuídos pelo machismo, que os impede de estabelecer conexões significativas com as mulheres negras e as nossas lutas. (Lorde, 2021, p. 81, grifos da autora).

Como já evidenciado em nossas análises, a obra *Niketche*: uma história de poligamia apresenta diversas passagens que problematizam as opressões impostas às mulheres moçambicanas; além disso, o romance apresenta uma gama considerável de reflexões acerca da necessidade que essas mulheres têm de ressignificarem suas existências a partir de uma autodefinição e da união de forças. Vemos isso, por exemplo, na passagem em que Rami, durante as comemorações do casamento de Luísa, dança a Niketche com suas companheiras e destaca, em um discurso empoderado, a necessidade de homens e mulheres unirem forças e caminharem juntos, compartilhando as alegrias de suas existências, sem opressões e sem diferenças de classe, raça ou sexo:

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 com 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, 2021, p. 255).

Da passagem citada, importa-nos observar que há uma ressignificação do termo “sangue menstrual”, usado pelos discursos patriarcais como um elemento limitador da atuação social feminina e como um símbolo de impureza pelos discursos tradicionais autóctones. A proposta de Rami é que se enxergue esse “sangue” não mais como algo impuro e infértil, mas como adubo, símbolo de vida e força. Ao subverter os discursos patriarcais, ressignificando simbologias como forma de desobjetificar a capacidade geradora feminina, a voz narrativa propõe a criação de novas imagens e perspectivas, problematizando, assim, as limitações biológicas impostas às mulheres pelos discursos falocêntricos.

Ainda sobre as simbologias do sangue menstrual, lemos, em *Niketche*: uma história de poligamia, a seguinte passagem: “Falámos dos tabus da menstruação que impedem a mulher de aproximar-se da vida pública de norte a sul.” (Chiziane, 2021, p. 33). Sabe-se que a menstruação e a maternidade foram, durante muito tempo, consideradas como elementos limitadores da atuação social feminina. Ao citar os tabus da menstruação como uma das causas do afastamento das mulheres da vida pública, a voz narrativa de *Niketche*: uma história de poligamia faz referência à teoria biológica, a qual buscou justificar a dominação masculina a partir das diferenças entre os corpos.

Para os tradicionalistas, a submissão feminina é justificada como um processo natural, baseado na “vontade de Deus”. A compleição física da mulher e sua capacidade de reprodução são argumentos comumente utilizados para corroborar a necessária obediência que esta deve ao homem. Tais ideias fundamentaram a construção de discursos androcêntricos e repercutiram, de forma extensiva, nos diversos períodos históricos das civilizações ocidentais. As explicações acerca da construção do patriarcado, de uma forma geral, fundamentam-se em duas perspectivas teóricas: a primeira busca justificar a hierarquia sexual a partir de diferenças biológicas, e a segunda toma por base a divisão sexual do trabalho.

Simone de Beauvoir, em sua obra *O Segundo Sexo*, propõe-se a identificar como foi estabelecida a hierarquia dos sexos. Para isso, a autora faz uma revisão de dados da Pré-História a partir de um trabalho de pesquisa etnográfica. Beauvoir observa que, nos tempos primitivos, enquanto a força física, muito provavelmente, tenha sido um privilégio dos homens; a capacidade de gerar filhos seria um ponto desfavorável para as mulheres. De acordo com essa teoria, a mulher, por ser mais vulnerável aos riscos que o mundo oferecia, necessitava da proteção do homem, como forma de se resguardar dos perigos.

Quanto às mulheres normais, a gravidez, o parto, a menstruação diminuía sua capacidade de trabalho e condenavam-nas a longos períodos de impotência. Para se defender contra os inimigos, para assegurar sua manutenção e a da prole, elas necessitavam da proteção dos guerreiros e do produto da caça e da pesca a que se dedicavam os homens. (Beauvoir, 2019, p. 96).

De acordo com essa visão, as repetidas gestações influenciaram na construção da hierarquia sexual, uma vez que anulavam a força física das mulheres e ocupavam parte considerável de seu tempo, impedindo-as de atuarem em espaços externos, os quais passaram a ser dominados por homens. Partindo dessa perspectiva, pode-se concluir que a capacidade de gerar filhos foi um dos principais obstáculos para a autonomia feminina e um importante alicerce para a construção da assimetria sexual, além de, como visto, ter sido usada como justificativa para a reificação do corpo feminino.

Historiadores e antropólogos africanos contestam explicações baseadas em diferenças biológicas entre homens e mulheres como justificativa da assimetria sexual. Oyèrónké Oyèwùmí, ao analisar os povos africanos iorubás, pontua que é necessário ao pesquisador que deseja fazer uma abordagem mais autêntica das realidades africanas se libertar das influências ocidentais. Para Oyèwùmí, a cosmovisão ocidental privilegia a visão como elemento

diferenciador e hierarquizante, opondo-se dessa forma à cosmo-percepção africana, que considera também os outros sentidos: “Diferenças e hierarquias, portanto, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e as hierarquias.” (Oyěwùmí, 2021, p. 35).

As explicações biológicas relacionadas à hierarquia dos sexos – mulheres vulneráveis *versus* homens protetores – devem ser rechaçadas, uma vez que, segundo a autora, ao se adotar esse tipo de explicação, o corpo feminino é visto como uma prisão que impõe à mulher uma condição naturalmente inferiorizada: por menstruar, gerar filhos e amamentar, seria ela destinada ao ambiente doméstico e aos cuidados da casa e da prole.

Na atualidade, os discursos feministas preferem considerar as práticas sociais como causa primeira da opressão feminina, uma vez que, sendo tais práticas mutáveis, os constructos mentais e sociais relacionados à superioridade masculina podem ser desconstruídos. Isso significa que, se a opressão feminina teve início na História, ela pode ser extinta pelo processo histórico: “Se o patriarcado fosse ‘natural’, ou seja, com base em determinismo biológico, então mudá-lo seria mudar a natureza.” (Lerner, 2019, p. 31, grifos da autora).

Em *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*, há estratégias enunciativas que visam à desconstrução de dogmas e tabus que sustentam a a-historicidade do patriarcado. Podemos tomar, como exemplo, a passagem em que Rami e as outras mulheres de Tony, ao ouvirem os conselhos das mulheres mais velhas sobre como devem agir para agradar o marido, escarnecem das orientações repassadas:

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 família não existe. Não nos rimos daquilo, mas apetece-nos. Guardamos silêncio perante a ladainha com que sempre adormeceram as mulheres ao longo dos tempos. (Chiziane, 2021, p. 110).

Situação semelhante se identifica nas falas das personagens de *A Louca de Serrano*, que tratam os discursos machistas com ironia e humor:

O melhor mesmo é um encontro à hora do almoço. – Tudo isto com os tiques do Diegues que não apareceu por lá. – Eu só teria sucesso mesmo, se pusesse bigode e garanto-te que aí o discurso talvez fosse diferente, pois pareceu-me um tipo machista – acrescentou a rir. - Quero conhecê-lo. Os machistas divertem-me. (Salústio, 1998, p. 170).

A voz narrativa do romance salustiano também faz uso da ironia para abordar questões acerca dos modelos tradicionais de masculinidades, citando a falta de afetividade dos homens de Serrano como consequência da estupidez, ou ainda, da incapacidade que esses têm de pensarem e de se expressarem:

Não era indivíduo de muitas falas e críticas, não só por saber que as respostas nunca viriam das pessoas que o rodeavam, mas porque em Serrano, o ser-se macho passava pelo desprezo pelas questões íntimas, se se pudesse chamar íntimo a uma simples e ingênua opinião. Mas talvez os serranenses tivessem razão e revelar pensamentos, pôr para fora coisas que estavam protegidas pelo silêncio de cada um, fosse desnudar-se, expor-se, provocar juízos e abrir-se à crucificação. Nisso, os habitantes do vale, povo castigado pela sua estupidez – dizia a rapariga louca – por muito que custe amá-lo, nisso eles talvez tivessem razão, apesar de se dizer que reagiam dessa forma porque eles não sabiam pensar. (Salústio, 1998, p. 95).

Em seu artigo “A ironia como estratégia comunicativa e argumentativa”, a pesquisadora Ida Lúcia Machado destaca o caráter transgressor de obras que adotam a ironia para contestação de dogmas e discursos totalitários:

Ela (ironia) faz parte ou ajuda a compor um discurso de caráter transgressivo, que abre espaço para o riso, ao romper com as convenções. Mais que isso, ela pode também apresentar críticas amargas às atitudes por demais dogmáticas, aos discursos totalitários, aos gêneros do discurso que se julgam inatacáveis. (Machado, 2014, p. 110).

Ao problematizarem, através da ironia e do riso, os dogmas que sustentam o patriarcado como uma construção a-histórica, as vozes femininas dos romances propõem uma abordagem desse sistema como uma construção histórica, ou seja, mostram a necessidade de considerar o patriarcalismo como um sistema mutável, sujeito a críticas e contestações, uma vez que está em constante interação com o meio no qual se desenvolve: “Dar historicidade ao sistema de dominância masculina e afirmar que suas funções e manifestações mudam ao longo do tempo é romper com a tradição oferecida. Essa tradição mistificou o patriarcado, tornando-o a-histórico, eterno, invisível e imutável.” (Lerner, 2019, p. 66).

Além das explicações baseadas nas diferenças biológicas entre os sexos, foram adotadas e defendidas explicações baseadas na divisão sexual do trabalho como uma das causas da criação da assimetria sexual. Acerca dessa questão, lemos em *Niketche*: uma história de poligamia uma passagem em que a narradora explica como as diferentes formas de educação,

dadas ao homem e à mulher, foram cruciais para as limitações espaciais e sociais impostas às mulheres:

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 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, 2021, p. 253).

A organização familiar, fundamentada na hierarquia sexual e na divisão de papéis e espaços, também pode ser identificada na obra de Salústio. Vemos isso, por exemplo, na história da personagem Maninha, cujo principal objetivo é tornar-se mãe para ser respeitada pela comunidade. A personagem ocupa, no lar, uma posição limitada ao ambiente doméstico e aos cuidados com a casa e o marido:

Só não disse à companheira que deixasse definitivamente de pensar em crianças porque cabia às mulheres serranas gerir os assuntos da procriação e porque não se achava com o direito de destruir as esperanças depositadas no baú, nos feitiços que ela seguia com persistência sem limites e também, porque não, no milagre que ele, como todo serranês, muito no seu íntimo, acreditava podia acontecer. Jerónimo continuava a trabalhar na terra e na pequena oficina nos fundos do quintal, sem parar, sem nunca parar. (Salústio, 1998, p. 57).

Simone de Beauvoir cita a maternidade como uma causa a ser considerada para a divisão sexual do trabalho. A autora, a fim de justificar essa teoria, apresenta algumas considerações relacionadas à questão. Uma delas é a de que a função materna fez surgir a necessidade de dividir tarefas, pois, como as mulheres passavam por várias gestações durante a vida e era comum que amamentassem durante anos, era impositivo que se limitassem ao ambiente doméstico. A partir dessas práticas, foram surgindo tradições e crenças relacionadas à divisão sexual do trabalho: enquanto as mulheres se dedicavam a atividades econômicas condicionadas e limitadas ao ambiente doméstico; os homens tinham mais liberdade para atividades relacionadas à guerra, à caça e à pesca – tendo, dessa forma, um acesso mais amplo a outros espaços.

Acerca da representação do corpo feminino reprodutor, nos romances analisados, também é importante considerar que questões culturais e religiosas, relacionadas à importância da descendência, mostram-se cruciais para o entendimento das opressões sofridas pelas

personagens – uma vez que cabe aos descendentes a tarefa de assegurarem a continuidade do culto aos antepassados e a consequente proteção dos lares. Como exemplo, citamos a fala de contentamento da sogra de Rami que, ao descobrir que tem muitos netos, discorre sobre a importância de se garantir a continuidade de sua linhagem: “- Mas todos esses filhos são ilegítimos, não são? - Ilegítimos para ti, que estás presa a leis e mandamentos. Ilegítimos porque são filhos das tuas rivais. Para mim, são simplesmente netos, a continuidade da linhagem.” (Chiziane, 2021, p. 100).

Situação semelhante se nota em uma passagem de *A Louca de Serrano*, quando a mãe de Jerónimo exalta a capacidade do filho macho de gerar descendentes: “Contou para as vizinhas a proeza do seu filho macho e começou a fazer umas roupas para a sua nova nora, como dizia, embora sentisse muita pena porque ela parecia completamente desmemoriada.” (Salústio, 1998, p. 76).

Nesses romances, a exclusão imposta às mulheres inférteis se deve não apenas a ideias relacionadas à economia, mas também a questões culturais e religiosas. As sogras de Rami e de Maninha representam uma geração anterior que busca assegurar a permanência dos valores tradicionais. Isso se observa tanto nos conselhos apresentados por elas às noras, cujo intento é orientar as mulheres mais jovens a serem submissas aos maridos; quanto na exaltação que fazem da potência reprodutora dos seus filhos. Os discursos machistas repassados por essas mulheres seriam exemplos das “vozes invasoras”, as quais, de acordo com o educador Paulo Freire, atuam nas mentes dos oprimidos e servem à manutenção das ideologias dominantes:

Um dos elementos básicos na mediação opressores-oprimidos é a prescrição. Toda prescrição é a imposição da opção de uma consciência a outra. Daí, o sentido alienador das prescrições que transformam a consciência recebedora no que vimos chamando de consciência “hospedeira” da consciência opressora. Por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Faz-se à base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores. (Freire, 2005, p. 36-37, grifos do autor).

A estudiosa norte-americana Nah Dove observa que as modernas sociedades ocidentais se fundamentam no modelo masculino-centrado, no qual a razão predomina e a espiritualidade ocupa um espaço secundário. Diferente das sociedades ocidentais, nas comunidades materno-centradas, “o equilíbrio entre os princípios feminino e masculino é buscado dos planos físico e material ao espiritual.” (Dove, s/d, p. 5).

Das palavras da estudiosa, podemos deduzir que, se o equilíbrio é a base de uma sociedade justa e responsável, as dicotomias excludentes, que fundamentam o patriarcado, geram o caos e ameaçam a ordem social. Ao impor a razão e negar a emoção, a lógica ocidental causa o descontentamento e o adoecimento mental das populações oprimidas/colonizadas: “A percepção platônica faz com que rompemos o emocional impondo a razão como forma de controle de si mesmo. E a perda desse controle dito de si, seria nada mais e nada menos que ouvirmos nosso coração intuitivo. Lei número um que a tradição filosófica ocidental nega.” (Njeri, s/d, p. 303).

Dessa forma, a cura individual e social estaria na adoção de um pensamento fundamentado na força criativa e agregadora maternal, uma vez que, nas sociedades materno-centradas, não há espaço para exclusões, pois a proposta é compartilhar as energias masculinas e femininas na busca do bem-estar comum, visando promover a cura social, a partir do reequilíbrio físico, espiritual e emocional do sujeito:

[...] a segurança e a harmonia das mulheres é a força e a estrutura da sociedade e de todos seus participantes. Outras características da Africana Womanism são autonegociar-se e autodefinir-se, ser forte em conjunto com os homens em uma luta inteira e autêntica, flexibilizar os papéis no jogo, respeitando e reconhecendo espiritualmente seus pares masculinos, respeitando os mais velhos, sendo adaptável, ambiciosa, materna e nutridora. (Hudson-Weems apud Njeri, s/d, p. 308).

Quando trazemos essas considerações para os romances em análise, podemos observar que os desfechos das duas histórias propõem, ainda que implicitamente, a criação de novas formas de existências, baseadas na convivência harmoniosa entre os homens e as mulheres.

N’*A Louca de Serrano*, a destruição da cidade de Serrano pelas águas da barragem pode ser interpretada como uma releitura do dilúvio bíblico, ou seja: uma sociedade violenta e corrompida, que deve ser eliminada para que novos modos de existências prevaleçam. Por ser a violência fruto dos desequilíbrios sociais e estarem os crimes de Serrano relacionados aos abusos físicos e psicológicos cometidos contra as mulheres, é possível afirmar que a destruição da cidade aponta para a necessidade de se estabelecer uma nova ordem social, mais igualitária e justa. No entanto, para que a criação dessa nova sociedade seja efetivada, torna-se fundamental que o patriarcado seja destituído e as mulheres tenham seus espaços de fala assegurados.

Isso e muito mais foi contado por Loja, o caixeiro viajante, que andou por aquelas zonas e que depois do desaparecimento da povoação não dizia coisa com coisa, quando se referia a ela, como se parte do seu juízo se tivesse perdido naquelas pedras ou águas. Quem o ouvia falar não acreditava, mas benzia-se e jurava de pés juntos nunca pisar as marcas deixadas pela aldeia, pelo menos não antes que se passassem três vezes sete anos, ou como quem diz, o espaço para uma renovação completa de energias ou do que delas tivesse sobrado. (Salústio, 1998, p. 190).

No romance de Chiziane, identifica-se proposta semelhante, isso porque, ao dançar a Niketche com suas amigas, a protagonista propõe que as exclusões sejam substituídas pelas coletividades; as hierarquias por igualdades; e as opressões pelo cuidado com o outro, desconstruindo-se, dessa forma, as masculinidades e feminilidades tradicionais, pois, desse modo, haverá uma convivência social harmoniosa e equilibrada:

Atravessaremos o mar com a nau dos nossos olhos porque saberemos navegar até ao além-mar e levaremos a mensagem de solidariedade e fraternidade às mulheres dos quatro cantos do mundo. Ensinaremos 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. 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 recebidas com cinco salvas de tambor, no teto do lar paterno e na sombra da árvore de seus antepassados. (Chiziane, 2021, p. 254-255).

Apresentamos, no presente subcapítulo, algumas notas sobre a poligamia, o patriarcado e a reificação do corpo feminino reprodutor, a partir de reflexões levantadas nos romances *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*. Na continuidade de nossos estudos, veremos que, com o propósito de desconstruir os dogmas e tabus que asseguram a dominação masculina, as personagens centrais desses romances problematizam os discursos validadores de ideias sobre as limitações biológicas femininas, tentando se desvencilhar do ambiente doméstico limitador e ressignificar sua capacidade reprodutora. Tal transformação se deve, em nosso entendimento, à criatividade “matripotente” e ao empreendedorismo feminino, os quais possibilitam às personagens a conquista da autonomia financeira e do reequilíbrio emocional.

3.2. Notas sobre “matripotência” e empreendedorismo feminino em *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*

Os desafios enfrentados pelas mulheres cabo-verdianas, como profissionais e donas de casa, foi tema da reportagem “Desbloquear a igualdade de género e o empoderamento no setor

do turismo em Cabo Verde: um caminho para o desenvolvimento sustentável”, publicada no site do Banco Mundial, em julho de 2023. Entre as principais dificuldades elencadas no texto, está a falta de investimentos para a formação profissional dessas mulheres. A urgência de se investir na capacitação feminina se deve ao fato de ser a autonomia financeira uma das formas mais eficazes de enfrentamento de problemas sociais, como a violência doméstica, o abandono e a miséria:

A distribuição desigual de responsabilidades domésticas e de cuidados limita a participação das mulheres em trabalhos produtivos. As mulheres cabo-verdianas carregam um fardo maior de trabalho não remunerado e doméstico, o que reduz o seu envolvimento em empregos remunerados e limita o seu potencial para dedicarem tempo ao empreendedorismo. A pandemia da COVID-19 agravou ainda mais o duplo ou triplo fardo vivido pelas mulheres, à medida que lutam para equilibrar o trabalho não remunerado, os cuidados e o emprego. Apesar da sua representação significativa no setor hoteleiro e de hospitalidade (representando 60% da força de trabalho), a diferença salarial entre gêneros e a prevalência de trabalho instável e precário são preocupações sérias. Normas sociais e de gênero também afetam o número de empresas e iniciativas empresariais lideradas por mulheres no setor do turismo. Com menos empresárias mulheres, o grupo de mulheres que podem orientar ou ser inspiradas pelas suas colegas empreendedoras é menor. (In: The World Bank, 03.07.2023).

Em Cabo Verde, apesar de todos os desafios a serem superados, merece atenção a significativa participação feminina no mercado de trabalho. Isso se deve à escassez de recursos naturais do país e à expressiva emigração dos homens que partem para outros espaços em busca de melhores condições de vida. Desse modo, ao se verem obrigadas a assumir o papel de provedoras dos lares, muitas mulheres, além de mães e donas de casa, também precisam ter funções remuneradas.

Sofia Cassimo, empreendedora moçambicana e fundadora da empresa de consultoria Samsara Development, destaca a importância do empreendedorismo das mulheres africanas, mais especificamente, das moçambicanas e angolanas:

As mulheres empreendedoras são fantásticas, e posso falar de dois países que conheço bem, Moçambique e Angola, onde tenho trabalhado bastante. Somos países muito similares em termos de empreendedorismo feminino e as mulheres vão muito atrás daquilo que elas querem, têm muita força, muita motivação, em comparação com os homens. Podem ser um pouco menos propensas aos riscos, mas isso é característico das mulheres empreendedoras. (Cassimo, 2023).

A relação entre trabalho e empoderamento feminino faz do empreendedorismo um dos temas mais relevantes na busca por alternativas de superação das violências domésticas em países africanos lusófonos. Desse modo, trataremos, no presente subcapítulo, de questões relacionadas à maternidade e à sua importância como fonte de motivação para o ingresso de mulheres no ramo trabalhista. Nosso propósito é mostrar que, diferente do que é apregoado pelos discursos falocêntricos ocidentais, a capacidade de gerar vida é abordada, nas obras em análise, como uma força criativa, que motiva as personagens a lutarem por seus direitos e a superarem desafios.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, ao criticar a imposição religiosa ocidental, Rami se queixa da destituição da Deusa Mãe – causa da “orfandade” das mulheres, carentes de uma divindade para protegê-las e resguardá-las das opressões:

No regime cristão, as mulheres são educadas para respeitar um só rei, um deus, um amor, uma família, por que é que vão exigir que aceitemos o que nem eles conseguem negar? 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. 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, 2021, p. 83).

Conforme argumenta Rami, a religião cristã não serve de amparo às mulheres, uma vez que retira delas o poder sagrado maternal, representado pela Deusa Mãe. Ao instituir um deus único e destituir o poder da divindade feminina, o discurso cristão assegurou e legitimou a dominação masculina e o poder patriarcal. Com o intuito de problematizar o patriarcado, Paulina Chiziane aborda, em seu texto, questões relacionadas aos costumes e valores de sociedades matrilineares, como modelos de sociedade a serem adotados.

A personagem Mauá e a conselheira amorosa de Rami são macuas, etnia que preserva costumes ancestrais e tem, na figura da mulher/mãe, uma representação de força, poder, cuidado e comando: “A Mauá não resiste, abre a boca, protesta, usando da palavra que nem sequer lhe foi dada, e disse tudo o que pensava. Ela vem de uma sociedade onde as mulheres falam diante dos homens e são ouvidas. Onde as mulheres são amadas, respeitadas e são rainhas.” (Chiziane, 2021, p. 134).

O pesquisador Joaquim Miranda Maloa esclarece que, nas sociedades macuas, a organização social se baseia na matrilinearidade (*nihimo*), sendo, a partir desse regime, estabelecidas as relações hierárquicas das linhagens:

A figura central do *nihimo* é a mulher, matriarca, a *pwiamuene* ou rainha, a única que pode transmitir a essência mística de um antepassado comum. As mulheres possuem os filhos e a terra, dificilmente abandonam a povoação onde nasceram, assumindo o papel de educadoras e fiéis depositárias da língua, dos usos e costumes tradicionais. Só as mulheres conhecem a técnica mágica das sementeiras e das colheitas, os segredos culinários, o fabrico das bebidas fermentadas e alcoólicas e dos recipientes de barro em que são confeccionadas e servidas. Sendo a sociedade macua uma sociedade matrilocal, as mulheres dificilmente abandonam a povoação onde nasceram e mantêm intacta a pureza da língua e das tradições e em contacto permanente com os mortos aí sepultados. (Maloa, 2021, p. 298).

Em sociedades primitivas, a Deusa Mãe era adorada por ser fonte de fertilidade e representar a misteriosa e assustadora capacidade reprodutora feminina. Temida e respeitada, ela figurava entre os mitos de origem de diversos povos: egípcios, sumérios, assírios, gregos, mesopotâmicos, entre outros. Com o tempo, a liderança dessa deusa foi sendo substituída entre os deuses, daí então o panteão passou a ser dominado por divindades masculinas. Estudiosos apontam duas causas para essa substituição: a capacidade adquirida pelo homem de mediatizar sua relação com o mundo e o entendimento de que o processo de geração não dependia unicamente da mulher.

A capacidade de mediatizar suas experiências com o mundo fez com que o homem criasse instrumentos que o auxiliassem a lidar com os obstáculos impostos pela natureza, nomeasse fenômenos e criasse conceitos, entendesse as relações de causa e efeito, explicasse acontecimentos, enfim, conseguisse aumentar seu poder e ter certo domínio sobre a natureza a partir da razão. Libertando-se de ideias sem embasamento, ou embasadas nas observações do senso comum, o homem passou a conceituar suas experiências, tornando-as menos misteriosas e mais inteligíveis:

O Espírito superou a Vida; a transcendência, a imanência; a técnica, a magia; e a razão a superstição. A desvalorização da mulher representa uma etapa necessária na história da humanidade, porque não era de seu valor positivo, mas de sua fraqueza que ela retirava seu prestígio; nela encarnavam-se os inquietantes mistérios naturais: o homem escapa de seu domínio quando se liberta da natureza. (Beauvoir, 2019, p. 110).

Historiadores e antropólogos acreditam ter ocorrido uma paulatina mudança relacionada ao prestígio da criação da humanidade: de início, a Deusa Mãe era vista como única responsável por gerar a vida; em seguida, tal responsabilidade passou a ser compartilhada por deuses masculinos; finalmente, os deuses foram destronados e o poder passou a pertencer a um deus único e todo-poderoso, capaz de criar a vida a partir do seu sopro divino. Dessa forma, a participação do feminino, na história da criação da humanidade, foi anulada.

Com um maior controle sobre a natureza e a aquisição de conhecimentos acerca da participação do macho na geração de filhos, ocorreu uma significativa mudança ideológica relacionada à filiação. O homem passou a ser considerado o principal responsável pela geração; e a mãe, desautorizada pelos discursos androcêntricos, perdeu seus privilégios, tornando-se uma espécie de “recipiente” para guardar e proteger o feto durante a gestação. Uma das narrativas que melhor representa essa transição encontra-se na tragédia *Eumênides*, escrita em 458 a.C, pelo tragediógrafo grego Ésquilo. A obra encena o julgamento de Orestes, acusado por matar a mãe, Clitemnestra, para se vingar da morte do pai, o rei Agamemnon. Em sua defesa, o deus Apolo profere o seguinte discurso:

Isso direi e sabe que direi verdade.
 Não é denominada mãe quem gera
 O filho, nutriz de recém-semeado feto.
 Gera-o quem cobre. Ela hóspeda conserva
 O gérmen hóspede, se Deus não impede.
 Eu te darei uma prova desta palavra:
 O pai poderia gerar sem mãe, eis
 Por testemunha a filha de Zeus Olímpio,
 Não nutrida nas trevas do ventre, gérmen
 Que nenhuma deusa geraria.
 (Ésquilo, 2004, p. 121).

Desse fragmento, é interessante destacar a referência ao assassinato da mãe pelo filho, como um símbolo da passagem do direito materno ao direito paterno: “O velho direito materno morreu; foi a ousada revolta do macho que o matou. Viu-se que, em verdade, a passagem para o direito paterno se realizou através de lentas transições.” (Beauvoir, 2019, p. 115).

No entanto, importa ratificar que tal situação diz respeito às sociedades ocidentais – daí a necessária atenção que devemos ter ao analisarmos os costumes e práticas de comunidades africanas. Conforme considerações apresentadas pela estudiosa Laura Cavalcante Padilha (2004), o desprestígio da função procriadora da mulher não se deu de forma semelhante em África, uma vez que, na organização social desses espaços, a mulher continuou exercendo um

importante papel, pois o dom da maternidade fazia dela “uma espécie de laboratório sagrado”. Padilha explica que foi a partir do processo de colonização e da consequente imposição dos valores ocidentais que esse quadro sofreu alterações:

Há, desse modo, um conflito de base entre as sociedades patriarcais do ocidente e as matrizes africanas de sacralização da mulher. A colonização vai interferir, é óbvio, nesse quadro geral, 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, buscando civilizá-las, para arrancá-las do seu estado de barbárie, aqui tomando o sentido dicionarizado de civilização. Por isso mesmo, se se recorta o papel secular da mulher africana, não se pode deixar de pensar que a sua rasura, em tal plano simbólico, significa um duplo mergulho no silêncio. (Padilha, 2004, p. 255).

As influências ideológicas dos discursos hegemônicos se reconhecem nos dois romances em análise, uma vez que, neles, o poder patriarcal é exercido e caracterizado como um sistema opressor, que impõe às personagens limitações baseadas em padrões de masculinidades e feminilidades ocidentais e tradicionais.

Enquanto a tragédia de Ésquilo se constitui como uma metáfora do destronamento da Deusa Mãe e da ascensão masculina ao poder; no romance *A Louca de Serrano*, há uma encenação da refundação do poder feminino. Se no princípio da trama as mulheres sofrem com as pressões da sociedade para se tornarem mães; em seu desfecho, com a descoberta de que os verdadeiros inférteis eram os homens, ocorre uma reviravolta. Emblemática é a passagem em que os serranenses reconhecem a injustiça cometida contra Gremiana e decidem lhe prestar homenagens: “Nesse jantar a que só os homens tiveram direito, decidiram reabilitar o nome de Gremiana e deixar bem vincado o seu arrependimento, através de uma romaria à barragem que dela passou a ter o nome.” (Salústio, 1998, p. 193).

Há em *Niketche*: uma história de poligamia uma passagem que também encena o resgate do poder feminino. Após as esposas de Tony descobrirem a farsa de sua morte e tomarem conhecimento do seu romance com uma nova mulher, elas o pressionam e exigem uma justificativa. Em seguida, o protagonista, acuado, humilha-se diante delas: “O Tony ajoelha-se aos nossos pés e humilha-se. Somos cinco rainhas em trono de areia, a vida colocou-me acima do chão.” (Chiziane, 2021, p. 205). Desse modo, é possível afirmar que *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano* se constituem como metáforas do resgate do poder e da sacralidade materna.

A partir dos pressupostos apresentados, propomos analisar a relação entre a experiência maternal e o empreendedorismo feminino. Para isso, tomaremos como base algumas passagens das obras *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*. Nossa intenção é mostrar como a capacidade de gerar e o cuidado com a prole se apresentam como importantes fontes de motivação para que as personagens busquem sua autonomia financeira, libertando-se, assim, do jugo masculino.

Sobre a relação entre trabalho e independência feminina, Paulina Chiziane faz a seguinte declaração:

Os homens não mudaram, nem estão interessados em mudar, não se esforçam por isso. A mulher é que se vai esforçando. É claro, também é uma luta necessária, porque uma ou outra vão ganhando independência económica, vão ganhando um pouco mais de capacidade para realizar isto ou aquilo, e libertam-se da dependência. Mas a maior parte das mulheres não. (Chiziane in Chabal, 1994, p. 299).

O conceito de trabalho pode ser considerado a partir de duas perspectivas divergentes: como uma forma de humanização ou como um instrumento de opressão. Acerca dessas questões, destacamos as considerações levantadas pelo teórico norte-americano Carl Boggs:

Precisamos estabelecer uma polarização, uma oposição entre duas atitudes em relação ao trabalho. Não importa tanto chamar essas duas respectivas atitudes de “burguesa” e “socialista”, pois o fundamental é perceber que, nessa conjuntura histórica, nessa transição, existem duas atitudes: uma que consiste em repudiar e odiar o trabalho, julgando-o destrutivo da personalidade humana, e outra em que se reconhece o trabalho como essencial ao desenvolvimento de si como ser humano. (Boggs apud hooks, 2019, p. 160, grifos da autora).

A primeira perspectiva apontada pelo estudioso faz referência às relações assimétricas entre patrões e empregados, as quais se desenvolvem dentro do sistema capitalista patriarcal. Nessa relação, as mulheres negras que ocupam posições subalternas se reconhecem como parte de um sistema opressor e em situação ainda mais desfavorecida do que a dos homens negros. Ou seja: além da exploração econômica, há também as opressões psicológicas, as quais as levam a enxergar o trabalho como um instrumento de desumanização, como explica bell hooks:

As mulheres são economicamente exploradas no trabalho, mas também são exploradas psicologicamente. São educadas pela ideologia sexista a desvalorizar a contribuição de sua força de trabalho. Através do consumismo, são ensinadas a

acreditar que o trabalho só é importante por conta da necessidade material, não como uma forma de contribuir para a sociedade, como exercício da criatividade, ou para experimentar a satisfação de desempenhar tarefas que beneficiem a si e aos demais. (hooks, 2019, p. 156).

No presente subcapítulo, consideraremos a segunda perspectiva, ou seja, o trabalho como um instrumento de humanização, conscientização e libertação. Em *Niketche*: uma história de poligamia, o empreendedorismo feminino se apresenta como uma estratégia de resistência à opressão e de superação do silenciamento. No início da trama, Rami, Luísa, Saly, Ju e Mauá, financeiramente dependentes de um homem provedor, veem-se obrigadas a silenciar diante de violências físicas e psicológicas:

O que querem as mulheres, à volta de um só homem? Todas tememos a solidão e por isso suportamos o insuportável. Dizem que as mulheres são muitas – as estatísticas e os próprios homens – e os homens poucos. Para dizer a verdade – parafraseando a Lu, a terceira -, há homens em quantidade suficiente. Homens com poder e dinheiro é que são poucos. Na história de nossa terra, nenhuma mulher morreu virgem por falta de homem. Para todas estas mulheres o Tony é emprego, fonte de rendimento. (Chiziane, 2021, p. 61).

Na sequência, Rami se dispõe a ajudar as suas rivais, emprestando-lhes dinheiro para que iniciem os seus projetos:

Peguei num dinheiro que tinha guardado e emprestei a Saly. Comprava cereais em sacos e vendia em copos nos mercados suburbanos. Dois meses depois, ela devolvia-me o dinheiro com juros e uma prenda. Uma capulana, um lenço de seda, e uma rosa vermelha comprada na esquina. A Lu disse-me: estou inspirada. Se a Saly conseguiu fazer o seu negócio render, também posso. (Chiziane, 2021, p. 103).

Da passagem, é importante observar que, ao expressarem suas vontades, as personagens deixam de ser “objetos-de-desejo-do-outro” e passam a ter seus próprios desejos considerados: “- Mesmo eu – diz a Lu. – Venderia roupa, mesmo que fosse roupa usada. Sempre sonhei ter uma loja de modas.” (Chiziane, 2021, p. 103). Durante o processo de conscientização e transformação de suas esposas/amantes, Tony se desespera, pois percebe que está perdendo o controle sobre elas:

- Rami, a minha vida era boa. Fazia tudo o que queria. Visitava as mulheres quando me apetecia. Tirava o dinheiro do meu bolso, pagava-as quando mereciam. Agora

que têm esses vossos negócios julgam-se senhoras mas não passam de rameiras. Julgam que têm espaço, mas não passam de um buraco. Julgam que têm direitos e voz, mas não passam de patos mudos. (Chiziane, 2021, p. 144).

Em sua fala, o personagem expõe os valores que constituem sua formação de base patriarcal. Tais valores determinam o comportamento misógino de Tony que, diante da situação, adota como estratégia de opressão a desqualificação da competência profissional de suas mulheres. Desse modo, ao abordar, em seu texto, a desconfiança que a sociedade costuma ter na capacidade profissional feminina, Chiziane destaca uma questão relevante e recorrente, que se coloca como um difícil obstáculo enfrentado pelas empreendedoras em África. Citamos, a título de exemplo, a fala da cabo-verdiana Cleusa Delgado, que declara ter sido a desconfiança das pessoas em sua capacidade profissional um dos maiores desafios enfrentados no início de sua carreira:

Quando eu e a minha colega, mulher, íamos fazer algum trabalho havia sempre uma certa desconfiança. As pessoas não acreditavam que nós podíamos fazer aquele trabalho. Então, propusemos dois ex-colegas, homens, à sociedade para termos um suporte masculino já que nesse ramo de negócio, em específico, não acreditam muito na mulher. (Delgado In Ribeiro, 2021).

A gratidão que as mulheres de Tony sentem por Rami, por disponibilizar o capital necessário e incentivá-las a investir em seus projetos, faz com que a protagonista passe a ser vista como a “grande mãe”: “- Rami, minha grande mãe, não te esquecerei. Tu és mulher sobre todas as mulheres do universo. Sou uma empresária de sucesso. Uma noiva bela. Uma esposa de facto. A minha felicidade é obra de tuas mãos, obrigada, Rami.” (Chiziane, 2021, p. 251). A atenção e o acolhimento ofertados por Rami a essas mulheres é crucial para que ocorra a transformação de “ser-objeto-de-desejo-do-outro” para “ser-sujeito-de-seus-desejos”. Destarte, reconhece-se nas atitudes da personagem a potência maternal, criativa e procriadora: “- Rami, olha como é bela a tua obra. O que seria de nós sem ti? Tu és a nossa mãe, contigo nascemos outra vez. Compreendeste o nosso sofrimento, a nossa pobreza. Adotaste-nos como filhas e melhoraste as nossas vidas [...]” (Chiziane, 2021, p. 252).

No romance salustiano, a personagem Filipa também precisa lidar com diversos desafios, emocionais e financeiros, para iniciar o seu empreendimento. Entre as dificuldades enfrentadas, destacam-se a falta de apoio afetivo por parte da madrasta: “A madrasta dizia que os sonhos não tinham sido feitos para viver, mas para adiar. Adiar sempre. Por isso eram

sonhos. Nunca lhe deu razão e agora, com relutância, estava tentada a fazê-lo.” (Salústio, 1998, p. 163), e a obliteração de sua fala pelo advogado: “Filipa calou-se, decepcionada, acabando por aceitar o convite para almoçar no dia seguinte, porque os outros clientes tinham chegado, imaginando que o almoço era para demovê-la da proposta de erguer a sua empresa.” (Salústio, 1998, p. 167).

Assim como em *Niketché*: uma história de poligamia, o poder maternal da mulher cuidadora, capaz de curar e de restabelecer o equilíbrio emocional de outras mulheres, também tem destaque no romance de Dina Salústio, uma vez que é através da atenção e do cuidado da Louca, que Filipa consegue lidar com situações desestabilizadoras e encontrar algum conforto emocional – necessário para realização de seus projetos. A Louca se apresenta, em algumas passagens do romance, como o Alter Ego de Filipa, que surge nos momentos em que a protagonista necessita tomar decisões, encontrar algum conforto emocional, ou ter uma companhia para compartilhar suas angústias e celebrar suas vitórias:

Celebrou a vitória sozinha num café, trazendo para o presente lembranças vasculhadas no mais remoto de si. Não soube quanto tempo ali esteve e quando o criado lhe perguntou se queria mais algumas coisa, despediu-se da Louca de Serrano que a visitara e decidiu que havia de se sair bem. (Salústio, 1998, p. 177).

Acerca da relação maternal entre as personagens, há um trecho no romance em que Filipa, após refletir sobre a falta de afetividade de suas madrastas, chega à conclusão de que a Louca de Serrano foi a única pessoa com quem teve uma real ligação materna: “Vingança pequena, concordou arrependida, pensando que a única pessoa que estaria na sua festa era a Louca de Serrano que chegaria como das outras vezes para lhe falar e protegê-la. Essa era a sua verdadeira mãe.” (Salústio, 1998, p. 198).

Na dedicatória de seu romance, Dina Salústio declara: “Para Júlia, uma mulher louca que me amou mal eu tinha vivido, essa loucura de não poder esquecê-la.” No trecho final de sua crônica “Os loucos da minha cidade”, a autora volta a falar sobre a importante presença de Júlia em sua vida:

Para terminar e, sim, para iniciar a fala sobre “A Louca de Serrano”, depois de ter falado do segundo e terceiro loucos que conheci vou falar do primeiro que encontrei na vida. Uma louca, aliás, e eu ainda não tinha idade para fazer conhecimentos. Ela amou-me. Chamava-me sua menina. Mais tarde soube a sua história. Júlia era seu nome. Mas esta é uma conversa muito longa. (Salústio, 2023, p.51).

A identidade de Júlia é revelada por Salústio em uma entrevista concedida a Genivaldo Rodrigues Júnior:

Quando eu nasci, a filha tinha morrido uns 15 dias antes, então, ela convenceu-se de que eu era a filha dela. Então roubava-me. Como eu era gêmea com outro rapaz, eu tinha uma ama, tinha uma ama só para mim. E essa mulher que era louca, acho que ela já era louca antes de perder a filha e ela convenceu-se de que eu era a Anita. A Anita era a filha dela. E carregava-me, roubava-me, depois voltava comigo, levava-me ao cemitério, quer dizer, ela fazia-me, fazia-me não, fazia à minha mãe a vida negra. Mas eu gostava muito dela [...]. (Salústio Apud Braga, 2014, p. 92).

Reconhecem-se, desse modo, marcas autobiográficas no romance, uma vez que, assim como Filipa, Dina Salústio teve sua infância marcada pela imagem maternal de uma “mulher louca”, que permanece em sua vida como uma lembrança inspiradora.

O poder da maternidade/maternagem feminina é abordado pela pesquisadora Oyèrónké Oyěwùmí em seu texto “Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubás” (2016). Nesse texto, a estudiosa se propõe a apresentar uma epistemologia africana endógena, que sirva de instrumento para análise das vivências e experiências de mulheres africanas, ou seja, uma epistemologia alternativa, que seja adotada como um meio para se chegar a um conhecimento mais autêntico sobre as realidades das mulheres negras em África.

Os princípios matripotentes se opõem aos paradigmas positivistas ocidentais, os quais, na busca por uma inatingível generalização objetiva, costumam ignorar, em seus processos de pesquisa, as individualidades das mulheres africanas. A pesquisadora Patrícia Collins, compartilhando das ideias de Oyèwùmí, destaca a necessidade de criação de epistemologias africanas alternativas – uma vez que as convencionais têm grande dificuldade de “encaixar” as experiências e vivências das mulheres afrodescendentes em padrões generalizantes, superficiais e inautênticos. Ao criticar os critérios positivistas, de base ocidental, Collins declara:

Esses critérios pedem que nós, mulheres afro-americanas, nos objetifiquemos, desvalorizemos nossa vida emocional, deixemos de lado nossas motivações para aprofundar nosso conhecimento sobre as mulheres negras e enfrentemos, em uma relação conflituosa, pessoas com mais poder social, econômico e profissional. Por um lado, parece improvável que as mulheres negras se baseiem exclusivamente nos paradigmas positivistas para rearticular um ponto de vista feminino negro. Por exemplo, as experiências das mulheres negras na sociologia ilustram reações diversas a esse positivismo tão arraigado. (Collins, 2019, p. 409).

O princípio matripotente faz referência a uma deusa mãe primordial, Ìyá/Oxum, divindade não generificada, geradora da vida e da criatividade, que encarna potências espirituais, políticas e inventivas, as quais são doadas à sua prole (humanidade):

O papel de Ìyá é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as Ìyá são primus inter pares entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua progenitura tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de Ìyá com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terrena, anterior à concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. (Oyèwùmí, 2016, p. 8).

Para as sociedades iorubás, e outros grupos étnicos africanos, a deusa Ìyá, mãe de toda a humanidade, é considerada uma divindade que participa ativamente do destino de sua prole. A potência materna de Oxum, doada a todas as Ìyas (mães), capacita as mulheres a priorizarem o cuidado de seus filhos e a buscarem meios de garantir o seu sustento.

No romance de Chiziane, estabelece-se uma relação entre a ideologia da maternidade e a superação do silenciamento das mulheres, isso porque, ao se darem conta de que são capazes de sustentarem a si mesmas e a sua prole, as personagens passam a se expressar com mais coragem e segurança, impondo suas vontades e exigindo o reconhecimento de seus direitos. Observa-se, assim, uma paulatina mudança de comportamento dessas mulheres. Isso se identifica, por exemplo, na cena em que, após a suposta morte de Tony e a descoberta de que tudo não passou de uma farsa, as suas esposas se unem para forçá-lo a restituir os bens de Rami, espoliados em nome da tradição:

- Antes de entrar nesse capítulo – diz a Saly com voz ameaçadora -, devolve tudo à Rami, tudo! Mas tudo novo. Nada de trazer outra vez aqueles móveis conspurcados pelas mãos assassinas da tua família. Devolve tudo num prazo de sete dias. - Devolvo, sim, prometo. Rami, podes ir às lojas comprar tudo o que for preciso e ao teu gosto. - E há mais – promete a Lu -, se não cumpres a palavra, vamos cortar-te o nariz a ti, e uma orelha à tal Gaby. - Tony, não volte a procurar-me antes de pôr em ordem a casa da Rami – remata a Mauá. (Chiziane, 2021, p. 210-211).

As falas que se alternam e o tom de voz desafiador das personagens resultam da irmandade e do empoderamento dessas mulheres, cujas vozes, antes silenciadas, ganham força na coletividade. Essa mesma segurança e poder de decisão, que se manifesta com o “erguer da voz” de Rami e de suas amigas, também se identifica em Filipa:

Primeiro hesitante, depois mais segura, começou a falar dos seus projectos, como se alguém estivesse a lhe ditar as palavras e, no fim, era tamanho o entusiasmo que o advogado ficou confuso com a informação anotada numa página do dossier à sua frente, referindo-se a Filipa como uma menina cordata, quase simplória. (Salústio, 1998, p. 167).

Nota-se que, por se sentirem seguras de seus projetos, as personagens encontram a coragem necessária para expressarem seus desejos. Neste ponto, acreditamos que seja interessante considerar o comportamento dessas mulheres como uma forma de autoafirmação da Força Vital feminina, ou ainda, do “poder erótico” que, como explica Audre Lorde, origina-se de sentimentos e desejos reprimidos, os quais, durante muito tempo, foram desconsiderados e silenciados por regras e restrições. O erótico, de acordo com Lorde, quando aceito, torna-se uma fonte de força e de informação que, diferente da pornografia, fundamenta-se nos sentimentos e emoções. Desse modo, é possível entender que o poder erótico se apresenta, nas obras em análise, como uma força que não deve ser suprimida, mas resgatada e validada, como uma energia revigorante:

É claro, mulheres tão empoderadas são perigosas. Então somos ensinadas a dissociar a demanda erótica da maioria das áreas vitais das nossas vidas, com exceção do sexo. E a falta de preocupação com as bases e as gratificações eróticas do nosso trabalho repercute em nossa insatisfação com muito do que fazemos. Por exemplo, com que frequência realmente amamos o nosso trabalho, inclusive nos momentos mais difíceis? (Lorde, 2021, p. 69).

Ao relacionarmos o empreendedorismo feminino à matripotência, importa-nos destacar o que diz Oyěwùmí sobre ser a garantia do bem-estar material e emocional dos filhos uma das principais funções assumidas por uma òyá /mãe. Conforme declara a estudiosa, ao se tornar uma òyá/mãe, a anafêmea assume uma posição privilegiada entre os membros da família, isso porque, mesmo não sendo ela a única responsável pelo sustento de seus filhos, “a criança sobrevive e prospera pela vontade da Ìyá.” (Oyewùmí, 2016, p. 23). E Oxum, como a Ìyá primordial, além de gerar a vida, é também responsável por prover sua prole:

Assim, as Ìyá iorubás são conhecidas por sua produção e trabalho em prol de sua progenitura. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. Assim, se uma òyàwó (noiva) não começou a negociar antes de ter sua prole, ela inicia um negócio assim que a criança nasce e termina o período de 40 dias de resguardo. Ao invés de ser um instrumento de domesticação, como muitas feministas ocidentais têm

argumentado, a Ìyádade na sociedade iorubá continha o ímpeto de sair e ir ainda mais longe para encontrar trabalho remunerado com o propósito de cumprir essa responsabilidade singular. (Oyěwùmí, 2016, p. 23).

O conceito de matripotência opõe-se à teoria biológica ocidental, usada para justificar a assimetria sexual, isso porque, enquanto a teoria ocidental considera a maternidade um componente limitador da atuação social feminina, a matripotência se apresenta como manifestação de poder e força das mulheres/mães. Em consonância ao princípio matripotente, o texto de Chiziane traz à luz a relação afetiva entre mãe e prole como uma das principais razões para as mulheres batalharem por sua autonomia e exercerem uma profissão. Acerca da autoridade alcançada pelas personagens através de seus trabalhos, lê-se em *Niketche*: uma história de poligamia:

- Por isso me afrontam, porque têm dinheiro, por isso me abusam, porque têm negócios. Por isso me faltam ao respeito, porque se sentem senhoras. Mas eu sou um galo, tenho a cabeça no alto, eu canto, eu tenho dotes para grandes cantos. Pois saibam que o vosso destino é cacarejar, desovar, chocar, olhar para a terra e esgaravatar para ganhar uma minhoca e farelo de pão. (Chiziane, 2021, p. 144).

- Ah, Rami, essa saiu-me a pior de todas. Ela está agarrada ao trabalho de uma forma que nunca antes imaginara. E é competente, meu Deus, mas quem diria! Tem um exército de empregados, são quinze. Passa a vida a gritar ordens e até para mim já grita. Nem me serve mais café batido como fazia antes. (Chiziane, 2021, p. 263-264).

Vemos, assim, que a principal estratégia usada por Rami, na busca de uma “revanche” pelas traições de Tony, é possibilitar às mulheres uma maior autonomia financeira, conscientizando-as de sua situação e capacitando-as a se expressarem.

Ainda acerca da matripotência e de sua relação com o trabalho feminino, Oyěwùmí informa que são atribuídas a Oxum três profissões: de cabeleireira, de divinadora e de vendedora de alimentos. A imagem de uma divindade empreendedora apresenta-se em estreita relação com a autonomia financeira das mulheres iorubás, as quais se negam a serem economicamente dependentes e buscam, através de seus trabalhos, assegurar o sustento de seus filhos: “As Ìyá iorubás valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito, dizem elas.” (Oyěwùmí, 2016, p. 24). Fala semelhante é proferida por Rami, ao conscientizar suas amigas sobre a necessidade de assumirem uma profissão:

Aguentei com elas até onde pude, até que lhes disse: Isto acontece porque não trabalham. Em cada sol têm que mendigar uma migalha. Se cada uma de nós tivesse uma fonte de rendimento, um emprego, estaríamos livres dessa situação. É humilhante para uma mulher adulta pedir dinheiro para sal e carvão. (Chiziane, 2021, p. 102).

Sobre os pontos de contato entre Rami e Oxum as pesquisadoras Igara Dantas e Tânia Lima observam que:

A imagem refletida de Rami remete-nos perfeitamente a figura de Oxum, deusa do amor e da sensualidade, orixá feminino, que dança carregando o espelho numa das mãos. A esposa mais unânime de Xangô, um polígamo, Oxum tem sua figura costumeiramente associada à maternidade. Suas características arquetípicas são as de mulher generosa, compassiva, elegante e rainha que nada recusa e tudo dá. Em seu reino, dirige a importante função da diplomacia, além de comandar as mulheres em nome da boa ordem na comunidade. Num grau comparativo observamos várias semelhanças entre a caracterização da personagem Rami e a natureza da deusa Iorubá figurando, com isso, uma justificável percepção espiritualista do ser feminino. (Dantas e Lima, 2019, p. 172).

Assim como acontece com Rami e suas companheiras, Filipa representa a mulher empreendedora, forte e obstinada. Profissional, mãe e dona de casa que precisa lidar, no seu dia a dia, com múltiplas demandas:

Garcia também tinha muita energia para conversas e só de o ouvir ficava cansada, mas perdoava-lhe tudo porque era um dos pilares do sucesso do negócio, e porque gostava dele. Juntou-se a ela no projecto de assumir e dar vida à pequena pensão que com os anos e já longe do seu reinado se tinha transformado num investimento bastante seguro, sem atingir, no entanto, os píncaros sonhados pela dona, nos tempos de estudante. (Salústio, 1998, p. 89).

Geralmente, oferecia um jantar aos amigos mais íntimos logo após o lanche de aniversário para os colegas da filha, mas esse seria o último porque no dia anterior Matilde avisou que preferia lanchar com o namorado e os amigos na cantina da escola, pondo assim um ponto final na tradicional festa de anos para crianças, entrando na adolescência, formalmente. Filipa manteve a ideia da pequena festa, sentindo-se traída pelo tempo que lhe roubava a possibilidade de fazer o agrado à sua menina e pensou que teria de arranjar outros motivos para novos jantares. (Salústio, 1998, p. 86).

Entretanto, se em *Niketche*: uma história de poligamia, o trabalho é um meio de a mulher alcançar sua autonomia financeira, no romance salustiano, ele se apresenta, também,

como uma fuga, ou ainda, como uma estratégia que a protagonista adota para escapar dos seus problemas, esquecer os traumas da infância e buscar o equilíbrio emocional:

[...] reconhecendo, enquanto mordida mais uns salgadinhos, que definitivamente não geria muito bem as pressões que não estivessem relacionadas com o trabalho, habituada a protelar tudo que não se enquadrasse no contexto diário da sua imediata sobrevivência e no da pequena firma, acomodando-se num mar de tranquilidade que com o tempo resolveu definir como o seu próprio equilíbrio. (Salústio, 1998, p. 30).

Assumir um negócio é o meio encontrado por Filipa para se libertar de um ambiente doméstico desestabilizador e conseguir maior autonomia e equilíbrio emocional. Desse modo, é possível afirmar que, tanto no romance de Chiziane quanto no de Salústio, identifica-se o interesse das autoras em desconstruir a divisão dos espaços masculino e feminino, ou ainda, em problematizar o mito ocidental da domesticidade.

Desse modo, podemos afirmar que o conceito da matripotência se manifesta como uma proposta de cura social, uma vez que seus princípios apontam para relações de igualdade e fazem referência ao bem-estar comum. O princípio matripotente, como explica Oyěwùmí, fundamenta-se no pensamento oxunista, o qual apresenta como proposta a organização social baseada na harmonia e no equilíbrio, e se destaca por seu caráter agregador – contrário ao pensamento binário e excludente ocidental:

É neste encontro entre a movimentação política do oxunismo e a faceta de Oxum como aquela que encarna o conhecimento que podemos pensar que, no interior deste oxunismo, opera, de maneira potente, um pensamento oxunista. Esse pensamento traria consigo as características expressas por Oxum, em sua dimensão de Ìyá da comunidade, de mãe da humanidade, de potência criadora, inventiva, não excludente, guerreira, negociadora. Um pensamento oxunista percebe os riscos que o cercam, sobretudo os riscos coloniais, que são sedutores, e se afirma com a sagacidade de Oxum, que, entre o poder e o conhecimento, se recusa a ser subjugada. Um pensamento oxunista opera na lógica do *isso também* e não na lógica binária excludente do *ou isso ou aquilo*, porque Oxum, na interpretação de Oyěwùmí, “é o signo da diferença.” (Nascimento, 2021, p. 390).

Em suma: a lógica matripotente ensina que, se todos são filhos de uma mesma deusa mãe, são todos igualmente merecedores de respeito, e devem, por isso, ser tratados sem opressões ou qualquer tipo de discriminação. Em nossas análises, ressaltamos que os discursos androcêntricos ocidentais destituíram a Deusa Mãe primitiva de seu poder de geração. Também destacamos o fato de que, com o surgimento das sociedades patriarcais, a função materna

deixou de ser divina, e a mulher, privada desse poder, passou a ser depreciada – sendo que a desvalorização das mulheres negras, em sociedades africanas colonizadas, foi ainda mais significativa.

Por fim, vale ratificar que, se nos discursos patriarcalistas ocidentais o poder da Deusa Mãe, como símbolo da força procriadora feminina, foi destituído; em *Niketche*: uma história de poligamia, e n’*A Louca de Serrano*, esse poder é restituído pelas ações das personagens, as quais, através do empreendedorismo, fruto da criatividade matripotente e do poder erótico, conseguem conquistar a independência financeira, encontrar um lugar de fala e tornarem-se sujeitos de suas histórias.

3.3. A criação de símbolos do feminino como estratégia de combate à violência simbólica

O combate às imagens de controle e à estereotipização da mulher negra africana é uma das principais pautas dos movimentos que lutam pelas causas femininas em África. Acerca dessa questão, a teórica afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems (2020) cita a “Autonomeação” e a “Autodefinição” como as principais características do movimento Mulherista Africana. Conforme explica a estudiosa, as mulheres africanas não devem ser nomeadas, nem definidas, a partir de conceitos e valores provenientes de culturas exógenas, uma vez que suas essências só se expressam, de forma autêntica, a partir de suas ancestralidades:

Antes de seguirmos, uma importante incumbência: devemos iniciar esse controverso debate – priorizando a autonomeação e a autodefinição. As demais dezesseis características do Mulherismo Africana seguirão naturalmente o mesmo caminho, refletindo claramente a essência física e espiritual em geral do autêntico Mulherismo Africana, percebendo a beleza do rico legado do povo Africana. (Hudson-Weems, 2020, p. 71-72).

Interessa-nos identificar, em *Niketche*: uma história de poligamia e n’*A Louca de Serrano*, estratégias de resistência e combate às imagens estereotipadas das mulheres negras africanas. Para isso, retomaremos, no presente subcapítulo, o conceito de violência simbólica (Bourdieu, 2005). Em nossas análises, serão considerados os esquemas de fechamento, como validadores dos mitos da passividade, da castidade e da domesticidade; e os esquemas de enchimento, como validadores do mito da maternidade. Nosso principal objetivo é mostrar que,

nos romances citados, reconhece-se a construção das imagens femininas da “Mulher-Rio” e da “Mulher-Terra”, as quais se contrapõem aos esquemas simbólicos que validam os mitos de feminilidade.

Na construção dos discursos hegemônicos, são utilizadas estratégias diversas que visam promover a alienação dos grupos dominados e assegurar a dominação dos detentores do poder. Entre essas estratégias, citamos a construção de metáforas e simbologias, cuja função é apresentar como legítimas as ideologias defendidas pelas classes dominantes e inculcar na mente dos dominados as diretrizes impostas pelas instituições de poder. O escritor argentino Jorge Luis Borges, ao abordar a eficácia do uso de metáforas, faz a seguinte consideração:

Porque, no meu entender, qualquer coisa sugerida é bem mais eficaz do que qualquer coisa apregoada. Talvez a mente humana tenha uma tendência a negar declarações. Lembrem o que dizia Emerson: argumentos não convencem ninguém. Não convencem ninguém porque são apresentados como argumentos. E então os contemplamos, e refletimos sobre eles, e os ponderamos, e acabamos decidindo contra eles. (Borges, 2000, p. 39-40).

O autor explica que, se a intenção do enunciador de uma mensagem é agir sobre o outro, é mais eficaz sugerir do que apregoar. Desse modo, entende-se que a linguagem simbólica se configura como uma eficiente estratégia discursiva, quando usada para assegurar a superioridade ideológica de determinados grupos. Observa-se que as narrativas dos oprimidos, no combate às epistemologias de superioridade, costumam utilizar estratégias semelhantes àquelas adotadas pelos discursos opressores. Isso se dá, sobretudo, através do processo de resignificação.

Percebe-se que as escritas de Dina Salústio e Paulina Chiziane são “prenhes” de simbologias, isso porque, em seus textos, a imaginação atua de forma consistente e recorrente. Não obstante, é importante esclarecer que não se trata de uma imaginação arbitrária e sem controle e, sim, de um recurso, utilizado de forma consciente e coerente, cujo interesse é fazer com que a mensagem transmitida se revele/desvele para o leitor.

Ele dá-me um beijo pequeno. Um beijinho suave e incendeia-me toda com a sua chama. As suas mãos vazias tocam o tambor da minha pele. Sou o teu tambor, Levy, toca na minha alma, toca. Toca bem no fundo do meu peito até que morra de vibração, toca. Ai meu Deus, sinto leveza no meu corpo. Sinto um rio de mel correndo na minha boca. (Chiziane, 2021, p. 194).

Outras vezes fugia para o seu bocado de chão preferido, a sua terra negra, como respondendo a um chamado e cavava-a até que a testa rebentava em água e as bolhas das mãos explodiam como foguetes e ele se acalmava dentro do buraco, escondido, ignorado, sozinho, molhado por todas as lágrimas do mundo. (Salústio, 1998, p. 71).

No texto de Dina Salústio, a imaginação se manifesta de forma ostensiva. Isso se observa, por exemplo, nas construções animistas, presentes nos relatos das vozes textuais: a porta que cresce e decresce, o rio que fala, a montanha que mostra suas entranhas, a fonte que exerce poderes sobre os homens, a barragem que “come” a terra e os seus habitantes, etc. Nesses relatos, a mescla entre o natural e o sobrenatural se realiza, também, na forma como o texto se apresenta. Como exemplo, podemos citar as indefinições de tempo, espaço e acontecimentos:

Dizia-se que a barragem tinha comido, além da terra, todos os indivíduos, homens e mulheres que um dia saíram das furnas onde se tinham escondido para não abandonar a aldeia, e como se movidos por um desejo único, comandados pela parteira que inaugurou Jerónimo, puseram-se de pé olhando a gigantesca obra, tentando perceber o outro lado do seu destino e foi aí que se deu o funesto acontecimento que os jornais económicos da região chamaram de desastre financeiro do século. (Salústio, 1998, p. 191).

Também merece nota o uso frequente de simbologias nas narrativas sobre as origens de Serrano. Tais simbologias imprimem aos relatos um tom mítico e sobrenatural:

Dizia-se que Serrano trazia o destino escondido de uma velha mulher, gigante de pedra atirada ao mar e que em tempos que ninguém conheceu, deitara fora de si bocados do seu corpo que se espalharam como ilhas pelo mundo, fixando-se em parte incerta; mas ninguém acreditava nas palavras que saíam da boca do caixeiro viajante, de nome Loja [...] (Salústio, 1998, p. 14).

Segundo Jean Chevalier, os símbolos ocupam o centro da vida imaginativa e têm, como uma de suas principais funções, revelar os segredos do inconsciente. O símbolo não se fecha, pois, uma vez instaurado no texto, mostra-se como uma imagem aberta às múltiplas interpretações do ouvinte/leitor. Isso se deve ao fato de a ele serem associados diversos valores e conhecimentos:

Os temas imaginários, aqueles que eu chamaria o desenho ou a figura do símbolo (o leão, o touro, a Lua, o tambor, etc.), podem ser universais, intemporais, enraizados

nas estruturas da imaginação humana; mas o sentido de cada um deles também pode ser muito diferente, conforme os homens e as sociedades e conforme sua situação em dado momento. (Chevalier, 2023, p. 15).

Infere-se, das palavras de Chevalier, que o uso da linguagem simbólica, ao possibilitar múltiplas visões e interpretações sobre um tema, é condizente com a proposta de escritoras africanas lusófonas que buscam conscientizar seus leitores sobre as lutas e dificuldades dos grupos excluídos.

Em suas obras, Chiziane e Salústio lançam mão de estratégias de combate ao racionalismo científico dos discursos ocidentais, daí o interesse em se expressarem de forma mais livre e intuitiva. Sendo assim, pode-se concluir que um dos motivos para a adoção de uma linguagem prenhe de simbolismo se deve à busca dessas escritoras por instaurar a diversidade e a coletividade de vozes e culturas em suas produções, pois, conforme explica Chevalier: “O pensamento simbólico, segundo nos parece, ao inverso do pensamento científico, procede não pela redução do múltiplo ao uno, mas sim pela desintegração do uno em múltiplo, para melhor perceber – é verdade que numa fração de segundo, a unidade desse múltiplo.” (Chevalier, 2023, p. 15).

Podemos, então, concluir que o grande destaque dado aos textos de Paulina Chiziane e Dina Salústio, no contexto da escrita africana lusófona, deve-se, principalmente, à capacidade que essas escritoras têm de não apenas “escreverem sobre mulheres”, mas, sobretudo, de “inscreverem as mulheres” em seus textos, através da construção de simbologias do feminino. Para caracterizar a escrita dessas duas autoras, vale citar as palavras de Hélène Cixous, que define a escrita genuinamente feminina como inventiva, apaixonada e erógena; fruto de sensações, desejos e intuições femininas. Ou seja: uma escrita que não se origina apenas da mente, mas das experiências do próprio corpo:

O imaginário das mulheres é inesgotável, como a música, a pintura, a escrita: sua cascata de fantasmas é incrível. Eu, mais de uma vez, fiquei maravilhada com o que uma mulher descrevia de um mundo seu, que ela assombrava em segredo desde sua mais tenra infância. Mundo de busca, de elaboração de um saber, a partir de uma experimentação sistemática do funcionamento do corpo, de uma interrogação precisa e apaixonada de seu erogeneidade. Essa prática, de uma riqueza inventiva extraordinária, em particular a masturbação, se prolonga, ou é acompanhada de uma produção de formas, de uma verdadeira atividade estética, cada momento de gozo, inscrevendo uma visão sonora, uma composição, algo belo. A beleza não será mais proibida. (Cixous, 2022, p. 43).

Em oposição à escrita masculina ocidental, caracterizada como objetiva e racional, as escritas de Chiziane e Salústio se caracterizam como uma forma de expressão dos corpos e das vivências das mulheres cabo-verdianas e moçambicanas que, em suas diversidades, manifestam as múltiplas formas e possibilidades de “ser mulher”. Paulina Chiziane, em seu texto “Eu, mulher...por uma nova visão do mundo”, faz reflexões sobre os caminhos que a levaram a se tornar uma escritora. Segundo declara, foi a necessidade de dar voz e visibilidade às africanas a principal razão de seu interesse pela escrita:

A condição social da mulher inspirou-me e tornou-se meu tema. Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afectivo para que o mundo as veja, as conheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam. Foi assim que surgiu a minha primeira obra, *Balada de amor ao Vento*, tornando-me deste modo uma das poucas escritoras do meu país. (Chiziane, 2013, p. 202-203).

A condição social feminina, nos espaços africanos, também serviu de inspiração para as produções de Dina Salústio, cujo interesse em denunciar os abusos e maus-tratos sofridos pelas mulheres se apresenta, de forma recorrente, em sua obra. Sobre o propósito de sua escrita, a autora declara:

Mas quando escrevo tenho a preocupação de denunciar qualquer coisa, denunciar felicidade, denunciar alegria, denunciar o sol, é uma denúncia com prazer, é como convocar as pessoas para esses prazeres. Por outro lado, eu faço uma denúncia, já no sentido próprio da denúncia dos aspectos que me incomodam. Que me incomodam porque pertenço a um grupo, eu não sou sozinha. Pertenço a um grupo, pertenço a uma sociedade, pertenço ao mundo. (Salústio, 2022, p. 215).

Os depoimentos das autoras evidenciam o interesse que ambas apresentam em se expressarem de forma mais espontânea e prazerosa, sem se limitarem aos modelos canônicos consagrados. Em suas falas, elas declaram ter, como principal interesse, conjugar o estético ao ético, ou seja, usar a escrita literária como meio de denunciar a situação degradante vivenciada por muitas mulheres em África. E, como observa Hélène Cixous, no mundo onde quem dita os códigos é o homem, a fala feminina já é, em si, uma “loucura”, uma transgressão:

Tive vergonha. Tive medo e engoli minha vergonha e meu medo. Eu dizia a mim mesma: você está louca! O que são esses ardores, essas inundações, esses calores? Qual é a mulher efervescente e infinita que, imersa como ela estava na sua ingenuidade, mantida no obscurantismo e no menosprezo dela mesma pela grande

mão parental-conjugal-falogocêntrica, não sentiu vergonha de sua potência? Qual é a mulher que, surpresa e horrorizada pela balbúrdia fantástica de suas pulsões (já que a fizeram acreditar que uma mulher bem equilibrada, normal, é de uma calma...divina), não se acusou de ser monstruosa? (Cixous, 2022, p. 44).

É importante ressaltar que as potencialidades da linguagem expressiva da literatura é o que torna essa forma de expressão artística diferenciada em relação aos textos de caráter informativo. Desse modo, daremos especial atenção ao processo de escrita de Chiziane e Salústio, ou ainda, à linguagem metafórica usada por elas na criação de símbolos do feminino, como uma estratégia de combate à violência simbólica.

A princípio, citamos, como um dos pontos de contato de suas produções, a presença do “poder erótico” (Lorde, 2021) que, em nosso entendimento, apresenta-se como a força motriz para a criação das obras em análise. Destacamos aqui, de maneira mais específica, o poder erótico que se apresenta como prazer do ato da criação e como ativação da Força Vital feminina. Trata-se, desse modo, do prazer que a mulher-escritora sente ao se expressar e participar da transformação da ordem social a partir de seu conhecimento. Sobre essa questão, Dina Salústio declara:

Então, na minha literatura, eu procuro estes elementos, mas também uso outros elementos, claro! Nós somos um mundo de coisas, não são só tristezas, até porque tu pra lutar tem que ser uma pessoa muito alegre, estar de bem com a vida, não pode estar amargurada porque não consegue produzir, porque a tua dor dói mais que a dor dos outros, a tua amargura é mais dolorosa que a amargura dos outros. Então, tem que estar de bem com a vida, tem que estar munida de instrumentos científicos, como tu fazes as pesquisas, tem que estar com olhos atentos. Porque a vida entra nos é pelos olhos. Não é pela pele, não é pelos ouvidos, é pelos olhos. (Salústio, p. 2022, p. 217).

Conforme esclarece Audre Lorde, ao se permitir sentir prazer, encantar-se pela vida e pelas atividades diárias e compartilhar seus conhecimentos, a mulher está exercendo o seu poder erótico:

No entanto, quando passamos a viver de dentro para fora, em contato com o poder erótico que existe dentro de nós, e permitindo que esse poder oriente e ilumine nossas ações no mundo ao nosso redor, é que começamos a ser responsáveis por nós mesmas no sentido mais intenso. Pois conforme passamos a reconhecer nossos sentimentos mais profundos, é inevitável que passemos também a não mais nos satisfazer com o sofrimento e a autonegação, e com o torpor que frequentemente faz parecer que essas são as únicas alternativas na nossa sociedade. (Lorde, 2021, p. 73).

O engajamento social de Chiziane e Salústio, assim como o prazer que sentem na criação de seus textos, leva-nos a concluir que as suas escritas apresentam propósitos afins, que são: denunciar as violências cometidas contra as mulheres e apontar caminhos que as levem à conscientização e ao empoderamento, através da Autodefinição.

Identificam-se, em *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano*, diversas passagens em que são construídas simbologias do feminino a partir de imagens relacionadas à água (rio, fonte, chuva, etc.). Nota-se que, para a construção desses símbolos, são considerados, principalmente, os atributos de força e de fluidez (das águas), os quais são transferidos às personagens centrais das tramas. A título de exemplo, observemos as seguintes passagens:

Sou um rio escorrendo, fluindo na cascata, estou a cair no precipício. Onde vou ancorar, Meu Deus? Estou no abismo, eu me afundo. Vergonha, minha vergonha, não me deixes sozinha, perdida por essa vida. Onde vais, minha vergonha, que me deixas só? Não consigo controlar-me. A vergonha me abandona e me deixa desprotegida. Luto com toda a energia contra a loucura que me derruba. (Chiziane, 2021, p. 70).

Caminho serpenteando com a fluidez da água, hoje o sol veste um azul novo. A minha alma voa alto, elevada por asas invisíveis. A brisa matinal sopra-me aos ouvidos cantigas de amor. Chego a casa. Logo à entrada sinto o perfume maravilhoso de todas as flores. As roseiras do meu quintal deram novos rebentos. Apetece-me rebolar como uma criança. A relva da minha casa tem um verde-lustro. Entro. Os meus filhos saltam-me aos braços como crianças. Celebraram. (Chiziane, 2021, p. 78).

Os trechos narram a passagem em que a protagonista é seduzida pelo amante de Lu. Na manhã seguinte, a narradora reflete sobre a transformação que se deu em seu corpo e em sua mente, e percebe que se sente fluida, como as águas de um rio. Ao utilizar a água como símbolo do seu novo estado de espírito, Rami se declara livre das amarras sociais, guiada não mais por normas e, sim, por seus desejos.

Segundo Jean Chevalier, uma das simbologias do rio faz referência à capacidade de “escoar”, ou seja, de “escorrer”, de “dar vazão a”: “Seja a descer montanhas ou a percorrer sinuosas trajetórias através dos vales, escoando-se nos vales ou nos mares, o rio simboliza sempre a existência humana e o curso da vida, com a sucessão de desejos, sentimentos e intenções, e, a variedade de seus desvios.” (Chevalier, 2023, p. 859). E é esse atributo que se identifica nas passagens apresentadas de *Niketche*: uma história de poligamia, uma vez que Rami, ao “perder a vergonha” e cometer “loucuras”, está se desviando das diretrizes sociais, escoando, fluindo e se permitindo ser o que deseja.

A fluidez das águas, transposta para o feminino, surge não apenas no tema da obra de Chiziane, mas também na forma como seu texto se apresenta, uma vez que as falas das personagens apresentam um ritmo sinuoso e uma linguagem fluida, ou seja, uma escrita de “ritmo feminino”, na qual a sensualidade do corpo da mulher negra africana está impressa. Sobre este tipo de escrita, o pesquisador Frederic Regard declara:

O corpus é marcado, assim, pela potência da heterogeneidade e da erogeneidade, de uma heterogeneidade, gozo semiótico do “dom da alteridade”, do movimento, do móvel, fluido e tantos outros traços que constituem a fórmula linguística de um “ritmo” do feminino. (Regard in Cixous, 2022, p. 17, grifos do autor).

Ao encenar as falas dos(as) moçambicanos(as), a escrita de Chiziane se mostra espontânea e autêntica, uma vez que não se aprisiona às normas engessadas da língua padrão. A autora faz uso de uma linguagem fluente, que se adapta e se transforma, moldando-se às personagens e às situações apresentadas: “A sala era fresca, de tal forma que as cadeiras de metal gelavam o traseiro. Fiquei sentada diante da minha rival. Primeiro o silêncio para embalar a raiva. Depois um suspiro. Outro suspiro. Uma palavra.” (Chiziane, 2021, p. 47).

A plasticidade do texto de Chiziane se deve, sobretudo, à presença da oralidade em sua escrita, que é dinâmica, gestual e corporal, pois, como a própria escritora afirma: “Posso dizer que a oralidade é o elo mais forte da minha escrita. Para mim, a oralidade dá mais dinâmica à palavra. Não gosto da palavra escrita que não se pode ‘ouvir’.” (Chiziane In Chabal, 1994, p. 300, grifos do autor).

Tal estratégia se observa, por exemplo, no uso de frases curtas, as quais, mesmo trazendo importantes reflexões, são construídas de forma simples e direta: “Olho para todas elas. Mulheres cansadas, usadas. Mulheres belas, mulheres feias. Mulheres novas, mulheres velhas. Mulheres vencidas na batalha do amor. Vivas por fora e mortas por dentro, eternas habitantes das trevas.” (Chiziane, 2021, p. 12). Sobre esse modo de narrar, Dantas e Lima esclarecem que se trata de um recurso adotado por Chiziane para recuperar a ancestralidade, através de uma escrita que é também canto, dança e voz:

Seu narrar é próximo a um encadeamento múltiplo de provérbios. Este traço estilístico empregado na prosa da autora moçambicana é um elemento significativo, pois nas culturas orais as normas estão encerradas em máximas formulares, como o provérbio. Os adágios de Rami recuperam em si a sua ancestralidade; seu corpo

falante manifesta-se para além da palavra proferida, ele é canto, é dança. Sua voz recupera dentro de si mesma, gestos esquecidos. (Dantas e Lima, 2019, p. 169).

Um outro atributo frequentemente relacionado às águas do rio é a capacidade que elas têm de se transformarem, por estarem em constante movimento. Sobre essa característica, Jorge Luis Borges declara:

Isso nos faz remontar à antiga metáfora dos gregos – a metáfora, ou antes a verdade, sobre nenhum homem se banhar duas vezes no mesmo rio. E há, a meu ver, um elemento de temor aqui. A princípio tendemos a pensar no rio como um fluxo. Pensamos: “Claro, o rio segue adiante, mas a água está mudando”. Então, com um emergente sentido de espanto, sentimos que nós também estamos mudando – que somos tão cambiantes e evanescentes quanto o rio. (Borges, 2000, p. 22-23, grifos do autor).

A transformação de Rami e de suas companheiras se apresenta como uma questão de grande relevância no contexto da obra, pois, se de início, elas tentavam se ajustar aos padrões de feminilidade, agindo como esposas subservientes às vontades de um marido tirano, no desenrolar da trama, suas vidas passam por uma radical transformação. À medida em que tomam consciência de que suas existências dependem, sobretudo, delas mesmas, as personagens, assim como as águas do rio, transformam-se, tornando-se mulheres mais confiantes e proativas.

Há, em *Niketche*: uma história de poligamia, uma passagem em que Rami ratifica a necessidade de mudança dos sistemas que regem o mundo e que asseguram o domínio masculino: “Penso nas palavras de Lu. Mudar o mundo. O mundo está em permanente mudança. Muda em silêncio. Só o Tony é que não deu pela mudança. Está na dança do homem, onde tudo é permitido.” (Chiziane, 2021, p. 229). Reflexão semelhante se identifica n’*A Louca de Serrano*, quando a voz narrativa diz que as mulheres de Serrano desejam que ocorra uma transformação em suas vidas, capaz de tornar suas existências mais interessantes: “No fundo do seu íntimo elas guardavam a esperança que algumas das coisas que os viajantes diziam acontecer pelo mundo fora entrassem, mexessem e revoltassem as suas vidas [...]”. (Salústio, 1998, p. 21).

Já as simbologias que relacionam a resistência feminina à força das águas são recorrentes no romance de Dina Salústio. Isso se observa, por exemplo, na crença que os

serranenses têm de que Gremiana, depois de morta, passou a se manifestar através das águas da ribeira:

Nunca mais se falou o nome da jovem, fosse noite pesada ou dia aberto, salvo quando a ribeira corria mais forte, com desespero, se se pode assim dizer e a terra parecia rebentar por todos os lados. Nessas ocasiões, ouvia-se rumores em voz sumida, pensamento só, que no grito das águas que furava o ar era o grito da rebelada que se ouvia. (Salústio, 1998, p. 73).

Situação semelhante se identifica durante o rompimento da barragem, em que os moradores acreditam ser a tragédia um castigo pelo assassinato de Gremiana:

Jerónimo era o único que não se mostrava atingido pelas obras da barragem como se aquela fosse a oportunidade que ele esperava para se soltar do juramento que tinha feito, vinte e tal anos atrás, de não abandonar a aldeia e sentia-se contente, apesar de saber que dentro de pouco tempo as águas do vale seriam cortadas, e nunca mais a voz de Gremiana, a rebelada, voltaria a ouvir-se, nem nenhuma outra voz que ele entendesse completamente. (Salústio, 1998, p. 137).

Os muros da barragem rebentaram, com um estrondo imenso que se ouviu na aldeia próxima, as águas invadiram o vale, e os velhos e as velhas mais velhas, e outras gentes não assim tão velhas, os que não tinham podido ou querido abandonar Serrano foram arrastados pela corrente. (Salústio, 1998, p. 191-192).

Desse modo, podemos considerar que, tanto em *Niketche*: uma história de poligamia quanto n'*A Louca de Serrano*, a imagem da “Mulher-Rio”, que flui, resiste e se transforma, opõe-se às simbologias do fechamento, abordadas por Pierre Bourdieu (2005). Isso porque, enquanto os esquemas de fechamento fortalecem as divisões e oposições entre os sexos, promovendo a construção de estereótipos que limitam e silenciam as mulheres; as simbologias do rio/água imprimem à imagem feminina ideias de amplidão, movimento, resistência e liberdade. Daí a importância de se observar as estratégias adotadas pelas autoras, a fim de ressignificarem os elementos que constituem as oposições estruturantes das violências simbólicas.

Nós, mulheres, somos um rio de curvas superficiais e profundas em cada palmo do corpo. As curvas mexem as coisas em círculo. Homem e mulher se unem numa só curva no serpentear dos caminhos. Curvos são os lábios e os beijos. Curvo é o útero. Ovo. Abóbada celeste. As curvas encerram todos os segredos do mundo. (Chiziane, 2021, p. 38).

Da passagem citada, merece atenção a imagem/símbolo do círculo – frequentemente relacionado ao feminino. Sobre essa simbologia, Chevalier afirma: “O círculo é um ponto estendido; participa da perfeição do ponto. Por conseguinte, o ponto e o círculo possuem propriedades simbólicas comuns: perfeição, homogeneidade, ausência de distinção ou de divisão...” (Chevalier, 2023, p. 304).

Em seus estudos sobre as comunidades pretas no Brasil, a pesquisadora Gizêlda Melo Nascimento aborda questões relacionadas à organização familiar e ao papel da mãe em famílias por extensões. Ao fazer suas abordagens, Melo cita o círculo como uma imagem agregadora – relação que também se identifica no texto de Chiziane:

Pensando no termo reunir, poderíamos nos arriscar a afirmar que, enquanto a família nuclear desenha um triângulo, a família por “extensão” desenha a imagem abarcadora, íntima e acolhedora de um círculo, o qual, numa leitura simbólica, vem associado ao ventre materno. A imagem que depreenderíamos daí seria a de várias mulheres em torno de uma só figura – a materna – formam um grande círculo a abraçar e proteger seus inúmeros filhos: a imagem de uma Grande Mãe. (Nascimento apud Njeri, 305-p. 306, grifos da autora).

Desse modo, é possível afirmar que Chiziane, ao comparar o círculo à mulher, tem como propósito destacar a necessidade de se construir sociedades menos excludentes. Ou seja: não mais hierarquias, e, sim, igualdades; não mais opressões, e, sim, união de forças. Voltaremos a falar sobre as simbologias do círculo, ao abordarmos a circularidade da dança Niketche, no subcapítulo final de nossa pesquisa.

Sobre a manifestação da violência simbólica na criação de imagens de controle, ou estereótipos femininos, importa-nos reforçar o que diz Bourdieu acerca do poder que a imagem tem ao ser usada na construção dos discursos validadores da dominação masculina. Segundo o autor, tal estratégia se mostra muito eficaz, uma vez que tais imagens atuam como esquemas de pensamento, os quais “naturalizam” as relações de poder e promovem a adesão dos oprimidos, fortalecendo cada vez mais as assimetrias entre os sexos.

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos

e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (Bourdieu, 2005, p. 17, grifos do autor).

Dina Salústio e Paulina Chiziane usam a literatura como um meio de expressão e criação de imagens alternativas às imagens de controle e, conseqüentemente, como uma estratégia de desnaturalização da violência simbólica. Tal procedimento se baseia na criação de símbolos do feminino a partir da transposição de atributos positivos de elementos da natureza. Daí pensarmos na “Mulher-Rio” como uma imagem que simboliza a capacidade feminina de se transformar e de fluir, resistindo aos obstáculos. Uma segunda imagem, identificada nas obras das duas escritoras, é a da “Mulher-terra”. Nessa construção, identificamos, como o principal atributo transposto para as personagens, a fertilidade.

Em algumas comunidades africanas, a relação do cuidado maternal se estende para a organização social, daí o fato de palavras como acolhimento, afetividade, amparo e nutrição serem constantemente citadas para caracterizar as sociedades materno-centralizadas. Clenora Hudson-Weems destaca a importância do papel da mãe e da maternagem como um sério compromisso das mulheres negras em África:

Por fim, a mulher Africana está comprometida com a arte de ser mãe e educadora de seus próprios filhos em particular e da humanidade em geral. Este papel coletivo é supremo na cultura Africana, pois a mulher Africana vem com o legado de cumprir naturalmente com o papel de matinar – amparar, acolher, nutrir, educar, fomentar, prover e proteger. Há uma ênfase histórica na importância da maternidade na África, com base na estrutura familiar em muitos países. Historicamente, o papel de mãe é mais importante do que o papel de esposa e a mulher Africana opera a partir destas construções. (Hudson-Weems, 2020, p. 90).

Acerca das simbologias criadas na literatura a partir da relação entre mulher e terra, Chevalier esclarece que:

A terra fértil e a mulher são frequentemente comparadas na literatura: sulcos semeados, o lavrar e a penetração sexual, parto e colheita, trabalho agrícola e ato gerador, colheita dos frutos e aleitamento, o ferro do arado e o falo do homem. Segundo certas crenças, tanto na África quanto na Ásia, as mulheres estéreis podem tornar infértil a terra familiar e seus maridos têm o direito de repudiá-las por isso. (Chevalier, 2023, p. 961).

Nos discursos androcêntricos, as simbologias da mulher/terra reprodutora foram, muitas vezes, utilizadas para validar a posição de inferioridade feminina – comparada à terra explorada e exaurida, cujas funções se resumiam em reproduzir e cuidar. Em um trecho de *Niketche*: uma história de poligamia, Rami faz referência a essa imagem, ao se comparar à terra negligenciada e esquecida pelo sementeiro: “Estávamos todas ali, cinco mulheres, cinco cabeças, cinco sentenças, acusando, exigindo, castigando. Éramos o solo fértil não cultivado, não adubado, nem regado onde o sementeiro um dia lançou a semente e o abandonou em busca de novas conquistas.” (Chiziane, 2021, p. 127).

Segundo Bourdieu, no sistema de produção de bens simbólicos, o homem assume o papel de sujeito, uma vez que detém os instrumentos de produção e de reprodução desses bens; enquanto a mulher é reduzida à função de objeto de troca/mercadoria: ao homem foi atribuído o poder de produzir; à mulher, a função de reproduzir. Essa condição limitou a atuação feminina e ampliou a masculina, fazendo com que o homem ocupasse espaços públicos e neles desenvolvesse suas atividades; enquanto as mulheres, como instrumentos de reprodução, ficassem restritas ao ambiente doméstico. O que se observa é que tais questões apontam tanto para as simbologias que atuam na construção das simbologias de fechamento, quanto para aquelas que promovem as simbologias de enchimento, e que, conseqüentemente, atuaram na construção dos mitos de feminilidade:

No ciclo da procriação, tanto quanto no ciclo agrário, a lógica mítico-ritual privilegia a intervenção masculina, sempre enfatizada, por ocasião do casamento ou do início dos trabalhos no campo, com ritos públicos, oficiais, coletivos, em detrimento dos períodos de gestação, tanto a da terra, durante o inverno, quanto a da mulher, que não dão margem mais que a atos rituais facultativos e quase furtivos. (Bourdieu, 2005, p. 59).

Na busca por metáforas de força e resistência, escritoras e escritores africanos adotaram como símbolo a imagem da mulher-terra, ou mãe-terra, as quais foram construídas em relação “metonímica” com a pátria e com o amor à terra natal. Reconhece-se, em vários poemas africanos, uma redefinição do lugar de fala da mulher. Nesses textos, o signo utilizado de forma recorrente é o do corpo feminino: ora apresentado através de analogias com elementos da natureza, ora fazendo remissão à imagem da Mãe-África. A referência poética a essa Deusa representa uma volta ao passado primitivo do africano. O significante “mulher” assume assim os mesmos atributos da natureza: bela, forte, misteriosa e sagrada. A forma poética se torna

uma estratégia de resistência ao silenciamento de vozes e ao apagamento de elementos identitários impostos pelos discursos civilizatórios.

Nos romances de Chiziane e Salústio, as simbologias constituídas a partir da relação entre mulher e terra também assumem um sentido diferente daquele comumente adotado pelos discursos hegemônicos ocidentais, isso porque, através de um processo de ressignificação desses signos, o papel feminino de gerar, cuidar e proteger a prole é apresentado como uma função imprescindível para o bem-estar social e para a construção de relacionamentos positivos.

N’*A Louca de Serrano*, as construções de simbologias que relacionam mulher e terra podem ser identificadas em diversas passagens. Citamos, como exemplo, o trecho que descreve a relação do protagonista Jerónimo com um determinado “pedaço de chão”, o qual lhe exigia grande esforço e dedicação e pelo qual nutria profundo desejo e interesse:

Não era um chão fácil. Dava luta, criava desânimo, encorajava o abandono, mas quando se lhe pegava o jeito tudo era de uma simplicidade tão grande que mais parecia uma hortinha do que um campo ruim. O importante era ir até ao fundo para lhe colher a riqueza. À superfície era como qualquer outra, mas se não fosse bem trabalhada, nem um só grão germinava. (Salústio, 1998, p. 67).

Observa-se, na passagem, que a caracterização da terra faz remissão à sexualidade, à reprodução e à necessidade de cuidado e atenção. Desse modo, entendemos que a terra se apresenta como uma metáfora do feminino, e serve para mostrar que a mulher, assim como a terra, deve receber atenção e cuidado, pois, quando revitalizada, será capaz de gerar bons frutos, com os quais irão nutrir o mundo e torná-lo um espaço mais acolhedor. Tal reflexão também se identifica na seguinte passagem de *Niketche*: uma história de poligamia:

Chegou o dia de soltar da terra a raiz do imbondeiro. Queda-se a árvore da fruta boa. Sobram as fruteiras que dão frutos azedos como o limão. Mas por que somos nós azedas, meu Deus, porquê? As mulheres são sombra doce, quando a rega é boa. Quando o solo é húmido, elas oferecem ao mundo um verde mais macio que o veludo. Que a seda. Mas neste lar só temos sal e ácido. Só temos dor e espinhos. Este solo é um deserto. Este lar é um tormento. (Chiziane, 2021, p. 235).

Ao afirmar que as mulheres precisam de “rega boa”, Rami faz referência à necessidade do cuidado e dos relacionamentos positivos para o restabelecimento emocional feminino.

Sabe-se que a epígrafe é um elemento de grande importância para o entendimento de uma obra literária, uma vez que prepara o leitor para o que vai ser apresentado, configurando-se, assim, como uma “porta de acesso”, que aponta para o sentido básico do texto. Chiziane utiliza, como epígrafe de *Niketche*: uma história de poligamia, um provérbio zambeziano, cuja função é afirmar a relação entre mulher e terra, assim como também destacar a necessidade do cuidado e da atenção para que ela (mulher/terra) possa gerar vida: “Mulher é terra. Sem semear, sem regar, nada produz.” (Chiziane, 2021, p. 7)

Em consonância com o texto de Chiziane, Hudson-Weems afirma que a mulherista africana deve, antes de qualquer coisa, respeitar-se e cuidar de si mesma, cultivar uma autoimagem positiva e também exigir respeito e reconhecimento por parte de seus companheiros e familiares, pois, dessa forma, conseguirá desenvolver sua autoestima:

Antes que possamos esperar amor e respeito dos outros, devemos primeiro reconhecer a necessidade de cuidar e respeitar nós mesmos. Quando isso acontecer, o mundo compreenderá que as pessoas farão o que for necessário para manter o seu posto conquistado na sociedade – sua busca por segurança e reconhecimento adequados. Além disso, a Mulherista Africana exige respeito e reconhecimento com o objetivo de conquistar verdadeiramente a sua autoestima e autoconfiança, o que por sua vez lhe permitirá ter relacionamentos completos e positivos com todas as pessoas, entre outras coisas. (Hudson-Weems, 2020, p. 86).

Em contraposição à proposta mulherista africana, o que vemos, no desenrolar das tramas de *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano*, são exemplos de relacionamentos negativos entre homens e mulheres. Tony e o pai de Rami, assim como o marido de Gremiana e o pai de Jerónimo, desqualificam e invalidam o papel social feminino. Daí terem as personagens dificuldades para desenvolverem um relacionamento positivo consigo mesmas e constituírem uma autoimagem favorável. Assim sendo, podemos afirmar que o adoecimento mental dessas mulheres é causado por relações negativas e pela consequente falta de amor-próprio.

A autoimagem negativa faz referência às dificuldades de aceitação do corpo. Ao falar sobre os prejuízos que a falta de amor-próprio pode acarretar às mulheres africanas, Hudson-Weems declara:

Se a mulher africana não tem amor próprio, o que pode resultar a aceitação do padrão branco de beleza, onde ela inevitavelmente manifestará um senso negativo de si mesma, assumindo assim uma “imagem nula”. Essa auto imagem negativa pode

resultar na permissividade de ser desrespeitada, abusada e pisoteada por seu parceiro. (Hudson-Weems, 2020, p. 86, grifos da autora).

Destarte, a “imagem nula”, como resultado da falta de autocuidado e autoestima, pode ser citada como uma das causas do adoecimento mental e emocional das personagens centrais dos dois romances. Ao depreciarem suas aparências, essas mulheres se tornam permissivas e “autorizam” os homens a cometerem abusos diversos.

Depois apeteceu-lhe levantar-se e ir-se embora, reconhecendo que como empresária tinha-se enfiado pelo cano no primeiro momento. Onde estava a jovem mulher segura que o espelho lhe tinha passado? E a porcaria de roupa que todos dizem dá segurança, porque não a picava, dando-lhe alguma espécie de coragem? Logo que chegasse à casa a primeira coisa que faria era quebrar o espelho em mil bocados. (Salústio, 1998, p. 167).

Ele coloca a mão no meu ombro, meu Deus, como a conselheira tinha razão! De repente larga-me, dá dois passos à retaguarda e lança um sorriso de troça. – Estás tão colorida que pareces uma borboleta. Pareces açafraão. Piripiri maduro. O que te inspiras a esses gostos tão espampanantes? Fiquei desgostosa. Estava quase a dar certo. Acho que exagerei no perfume, estava cheirosa demais, eu penso. (Chiziane, 2021, p. 43).

É possível pensar na “boa rega”, citada por Rami, como uma forma de reequilíbrio da Força Vital feminina, o qual deve ocorrer através da construção de relacionamentos positivos. Não obstante, se os relacionamentos positivos são a “boa rega”, os relacionamentos negativos caracterizam-se pela “secura” emocional e espiritual dos personagens. A imagem da terra seca e infrutífera pode ser relacionada, n’*A Louca de Serrano*, não somente à infertilidade das mulheres, mas também à falta de afetividade dos habitantes da cidade. Como exemplo, destacamos as seguintes passagens:

Loja, intrometido como todo caixeiro viajante, armado em especialista da alma humana, fez diversas tentativas para saber da capacidade de entrega dos habitantes do vale nas suas relações íntimas ou até que ponto se despiam da secura e da indiferença que mostravam e acabou por descobrir que eles nunca se beijavam e que tal investimento não fazia parte dos hábitos dos seus desejos. (Salústio, 1998, p. 107).

Depois de olhá-la, Jerónimo disse-lhe que havia perdido a criança e nem o espectáculo da morte prematura da sua felicidade e do bebé e nem o insucesso da maternidade que tanto os tinha custado a ambos fizeram-no abandonar a secura a que se habituou, ou dar mostra de pena ou mágoa. (Salústio, 1998, p. 138-139).

Desse modo, é possível inferir que a água abundante, presente na cena em que Jerónimo reencontra Genoveva/Fernanda, apresenta-se como uma antítese da secura afetiva até então vivenciada por eles:

Entre os dois havia uma cortina de água a correr e a mulher, ao vê-lo à contra-luz, lembrou-se de um homem que conheceu muitos anos atrás, tantos que não sabia localizar em nenhum dia e em nenhum lugar, como se sua memória estivesse, ela também, envolta numa cortina de chuva. (Salústio, 1998, p. 182).

A água cura, purifica e revitaliza. Ela dá à terra a capacidade de gerar frutos. Simboliza assim a vida e a criação. A imagem da Mulher-Terra, reprodutora e geradora de vida, diverge daquela construída pelas simbologias do enchimento, em que a potência masculina se exerce de forma dominante, enquanto à mulher cabe um papel secundário: “Compreende-se que o falo, sempre presente metaforicamente, mas muito raramente nomeado e nomeável, concentre todas as fantasias coletivas de potência fecundante.” (Bourdieu, 2005, p. 20).

A partir das premissas apresentadas, podemos concluir que a “Mulher-Rio” e a “Mulher-Terra” são duas imagens construídas, tanto em *Niketché*: uma história de poligamia quanto n’*A Louca de Serrano*, em consonância com a proposta mulherista africana, uma vez que, para dar bons frutos, a mulher necessita de “boa rega”, ou seja, precisa buscar e construir relacionamentos positivos, baseados no respeito e no reconhecimento, na espiritualidade, no acolhimento e na proteção.

Neste ponto da discussão, vale apresentar uma breve nota acerca das formas indiretas de metamorfoses, citadas por Sílvio Ruiz Paradiso, em seu texto “Metamorfoses decoloniais: o inconsciente animista e transmutações como cosmovisão nas literaturas africanas”. Segundo explica o estudioso, essas formas se realizam esteticamente nos textos a partir de relações semânticas e vocabulares constituintes de metáforas e comparações. Nesse sentido, é possível interpretar as simbologias da Mulher-Terra e da Mulher-Rio como resultantes desse processo, uma vez que se reconhece o desejo que as personagens têm de se “transmutarem”, a fim de se libertarem das amarras sociais.

Para Paradiso, o desejo da transmutação, no imaginário animista africano da literatura pós-colonial, aponta para a fragmentação identitária dos povos colonizados – causa relevante de adoecimento psíquico; e para o desejo que esses povos têm de resgatarem sua identidade.

Desse modo, o “devir”, ou ainda o “vir a ser”, apresenta-se como a possibilidade de transformação da condição de subalternidade em que se encontram os colonizados.

Tais fenômenos também se reproduzem esteticamente. Em relações semânticas e lexicais, com uso de comparação e metáfora, de uma perspectiva de escrita que visa romper barreiras eurocêntricas entre sujeito humano e a natureza-mundo, revalidando mitologias e imaginários religiosos subalternos, ao mesmo tempo que denuncia a fragmentação psico-identitária de povos violentados pelo colonialismo. E é nessa grande metáfora que textos africanos apresentam as várias facetas da “transformação”, usando-a como paradigma de uma linguagem literária própria. A imagem da metamorfose na literatura africana resgata no texto o mito (no seu sentido de narrativa simbólica de um imaginário religioso, neste contexto, animista), atualizando-o. (Paradiso, 2024, p. 20).

Ao trazermos as considerações de Paradiso para as nossas análises, é possível interpretar as comparações e metáforas que relacionam a mulher ao rio e à terra como símbolos do desejo que as personagens têm de se libertarem das opressões. Chiziane e Salústio propõem, desse modo, uma conscientização social acerca da necessidade de visibilizar as dificuldades enfrentadas pelas africanas; assim como de viabilizar instrumentais para o restabelecimento psíquico e emocional dessas mulheres.

3.4. “Dororidades” que adoecem, sororidades que curam

Os significados do vocábulo “dor” fazem referência tanto às sensações provocadas por sofrimentos físicos, quanto àquelas causadas por sofrimentos psíquicos:

1. Med. Sensação dolorosa, de maior ou menor intensidade, em qualquer parte do corpo; algia. 2. Sofrimento moral ou psicológico causado por amargura, agonia, perda etc.; desgosto; mágoa; tristeza: Sentiu grande dor pela perda do marido. 3. Arrependimento, remorso. 4. Pena, compaixão: Dava-lhe grande dor ver as crianças abandonadas. 5. Fig. Expressão de sofrimento físico ou moral: Era um texto confessional cheio de dor. [F.: Do lat. dolor, oris.]. (“Dor”. In: Dicionário online Caldas Aulete. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/dor>. Acesso em: 20.04.2025).

A teórica brasileira Vilma Piedade criou o conceito de “Dororidade” para fazer remissão às dores geradas por violações dos corpos e mentes das mulheres negras. A proximidade sonora e gráfica entre os termos “dororidade” e “sororidade” resulta do interesse

da autora em problematizar o conceito de irmandade adotado pelo feminismo branco ocidental. No livro em que aborda esse conceito, Piedade (2017) destaca a importância de se criar um termo que faça referência aos sofrimentos de mulheres pretas – excluídas das pautas dos movimentos feministas eurocêntricos. É importante esclarecer que tal oposição não faz referência à sororidade em seu significado primeiro, de irmandade e de companheirismo entre mulheres, mas à sororidade excludente, adotada pelos discursos feministas euro-centrados, nos quais só as mulheres brancas e burguesas eram vistas como “irmãs”:

Dororidade. Sororidade. A Sororidade ancora o Feminismo e o Feminismo promove a Sororidade. Parece uma equação simples, mas nem sempre é assim que funciona. Apoio, união e irmandade entre as mulheres impulsionam o Movimento Feminista. Mas, podem surgir questões como: O conceito de Sororidade já dá conta de Nós, Jovens e Mulheres Pretas... ou não? (Piedade, 2017, p. 16).

A pesquisadora afirma ser a invisibilidade das mulheres pretas a principal justificativa para a criação do conceito “Dororidade”, o qual se caracteriza como mais inclusivo, uma vez que se propõe a considerar, além do constructo de gênero, os constructos de raça e classe:

O lugar de fala é um lugar de pertencimento. Falo desse lugar como Mulher Preta. Ativista. Feminista. Mas, também falo do lugar das minhas Ancestrais. Lugar marcado pela ausência histórica. Lugar-ausência designado pelo Racismo. É desse lugar que digo Não. Sororidade une, irmana, mas Não basta para Nós – Mulheres Pretas, Jovens Pretas. Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo. (Piedade, 2017, p. 17).

Como já se sabe, a emergência de questões relacionadas às necessidades específicas das mulheres negras, a partir da década de 1970, impulsionou a criação do chamado “Feminismo Negro”, cuja proposta era analisar a realidade dessas mulheres a partir das chamadas opressões interseccionais, ou seja, o foco de interesse não deveria se voltar somente para as questões de gênero. Desse modo, podemos afirmar que a criação do Feminismo Negro se deu, sobretudo, pela necessidade de inclusão de pautas que abordassem questões de gênero, raça e classe, a fim de se promover análises mais autênticas sobre as vivências das mulheres negras. Essa vertente do feminismo tem importante atuação nos Estados Unidos, onde conta com nomes como bell hooks, Ângela Davis e Alice Walker; no Brasil, destacam-se os nomes de Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, entre outros.

Não obstante, com o propósito de alcançar uma melhor compreensão acerca da realidade das mulheres negras em África, Clenora Hudson-Weems publicou, no ano de 1993, a obra *Mulherismo Africana*: recuperando a nós mesmos, na qual declara que o feminismo branco, o feminismo negro e o feminismo africano não são suficientes para a abordagem de questões relacionadas às vivências das mulheres negras africanas. Daí o fato de o *Mulherismo Africana* apresentar, segundo a autora, propostas mais pertinentes para análises das vivências e realidades dessas mulheres. Uma questão importante levantada por esse movimento se refere ao fato de que, em África, o homem não deve ser visto como um inimigo a ser combatido, mas como um aliado nas lutas contra as opressões:

É verdade que as experiências pessoais de uma pessoa são formas válidas de determinar sua visão de mundo; mas, no entanto, a generalização resultante que muitas feministas negras compartilham – de que todos, ou a maioria dos homens Africana são menos dignos do que as mulheres – é baseada na preguiça intelectual, que requer racionalização sem esforço. Pela mesma análise, é fácil para algumas pessoas acreditar que todos os brancos ou todas as pessoas de qualquer raça, ou gênero são de uma certa maneira, e é difícil para elas tratar as pessoas com indivíduos. Isso é importante porque, na realidade, relacionamentos baseiam-se em particularidades individuais e não em características predominantes de um grupo. (Hudson-Weems, 2020, p. 48).

É importante esclarecer que, tanto em *Nikette*: uma história de poligamia quanto n’*A Louca de Serrano*, os personagens masculinos assumem geralmente o papel de opressores, cujas mentes colonizadas impõem às mulheres o seu domínio, a partir de normas que regem o sistema patriarcal. Assim como também é necessário observar que as personagens femininas dessas obras, por serem financeiramente dependentes, tiveram que passar por um difícil processo de conscientização para se reconhecerem em situação de sujeição e, assim, buscarem alternativas de ação e libertação. Desse modo, os conceitos interseccionais propostos pelo Feminismo Negro se adequam aos interesses de nossa pesquisa. Vale ainda elucidar que se identifica, no *Mulherismo Africana*, princípios pertinentes para o entendimento das propostas de cura e libertação das personagens dos romances analisados. Citamos, como exemplos dessas propostas: a Automeação, a Autodenominação, a construção de relacionamentos positivos e a união de forças masculinas e femininas.

Na análise de obras de autoria feminina africana, é importante levar em consideração as múltiplas contribuições de teóricas e teóricos que se debruçaram, e se debruçam, sobre questões relacionadas às opressões interseccionais, as quais auxiliam na construção de perspectivas válidas para o entendimento das realidades de mulheres africanas e

afrodescendentes. Optamos, assim, por considerar tanto propostas do Feminismo Negro, quanto do Mulherismo Africana, a fim de realizarmos análises mais completas e pertinentes aos temas da loucura, violência e gênero, no contexto de vivências de opressão feminina encenadas nas obras em questão.

Em nossa pesquisa, vimos que as personagens centrais dos romances *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano* criam estratégias de combate às imposições de modelos de feminilidade ocidentais. Vimos também que os modelos de masculinidades tradicionais serviram para validar as opressões e violências contra essas mulheres, sendo por isso usados como uma estratégia para legitimar a dominação masculina em espaços colonizados. Destacamos ainda que as dificuldades econômicas das personagens fizeram delas mulheres mais vulneráveis a diversas violências físicas e simbólicas – por esse motivo, a autonomia financeira se apresentou como uma condição para a construção de uma vida mais digna e livre de violências. Em suma, no decorrer de nossas abordagens, foram apontados, como causas das “dororidades” das personagens, não só o fato de elas serem mulheres, mas de serem negras e economicamente desassistidas, vivendo em países colonizados por europeus. Desse modo, foram consideradas as intersecções de gênero, raça, classe e nacionalidade.

Ao comentar o discurso “Não sou eu uma mulher?”, de Sojourner Truth, Ângela Davis faz considerações acerca das opressões interseccionais impostas às mulheres negras. A fala da estudiosa corrobora a necessidade de se adotar uma perspectiva diferenciada na abordagem de questões relacionadas às vivências dessas mulheres:

Quando essa mulher negra se levantou para falar, sua resposta para os defensores da supremacia masculina também trazia uma profunda lição para as mulheres brancas. Ao repetir sua pergunta, “Não sou eu uma mulher?”, nada menos do que quatro vezes, ela expunha o viés de classe e o racismo do novo movimento de mulheres. Nem todas as mulheres eram brancas ou desfrutavam do conforto material da classe média e da burguesia. Sojourner Truth era negra – uma ex-escrava –, mas não era menos mulher do que qualquer uma de suas irmãs brancas na convenção. O fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava sua condição de mulher. E, como mulher negra, sua reivindicação por direitos iguais não era menos legítima do que a das mulheres brancas de classe média. (Davis, 2016, p. 73).

Se as opressões de raça, classe, gênero e nacionalidade são a causa das “dororidades” das personagens de *Niketche: uma história de poligamia* e *A Louca de Serrano*, o adoecimento mental é uma de suas mais sérias consequências. Destarte, retomaremos algumas questões relacionadas aos sofrimentos físicos e psíquicos das personagens, citados como motivos

principais de seus desequilíbrios emocionais. Também tornaremos a falar da “cura pelo grupo” e da irmandade/sororidade entre as protagonistas dos romances, as quais, através do apoio mútuo e dos relatos compartilhados, conseguem restabelecer o equilíbrio de sua Força Vital.

Ao abordarmos os diversos tipos de violências impostos às personagens de *Nikette*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano*, vimos que se trata de ações opressoras, cujo intuito principal é forçar as personagens a se encaixarem em determinados padrões do feminino, silenciando-as, a fim de garantir a permanência da hierarquia sexual. Portanto, é seguro afirmar que as “dororidades” dessas mulheres resultam dos sofrimentos causados por violações, que silenciam seus corpos e suas mentes.

Um aspecto importante a ser destacado na relação entre dominador e dominado diz respeito à colonização de mentes, que se dá, sobretudo, pela violência simbólica, a qual leva os dominados a assimilarem, e até mesmo a naturalizarem, sua suposta condição de inferioridade. Como já comentado, esse processo faz com que os dominados se tornem transmissores das “vozes invasoras” e repassem como verdades os valores por elas transmitidos. Por isso, acreditamos que não seja adequado considerar as mulheres mais velhas, portadoras dos saberes da tradição, como co-responsáveis pela condição de subalternidade feminina, pois, ao adotarmos tal perspectiva, estaríamos desconsiderando o fato de que essas mulheres também são vítimas de sujeições, as quais as condicionaram a reproduzirem as opressões vivenciadas. De acordo com a personagem Rami, as violências criam um ciclo que vai se reproduzindo pelas vozes e ações das próprias mulheres violentadas:

Poligamia é ser mulher e sofrer até reproduzir o ciclo da violência. Envelhecer e ser sogra, maltratar as noras, esconder na casa materna as amantes e os filhos bastardos dos filhos polígamos, para vingar-se de todos os maus-tratos que sofreu com sua própria sogra. (Chiziane, 2021, p. 81).

Como instrumento de sujeição, a violência simbólica se mostra mais eficiente do que a violência física, isso porque, ao convencer o outro de sua “inferioridade”, os discursos hegemônicos naturalizam as hierarquias e disciplinam as mentes e os corpos, agindo sobre eles de forma precisa e constante – o que gera a alienação e a reprodução das opressões pelos próprios oprimidos. Ao propor estratégias para a libertação do oprimido, o educador Paulo Freire cita a vocação natural do homem de “Ser Mais”. Essa vocação faz referência à capacidade humana de estar em constante mudança e evolução. Segundo o estudioso, os discursos opressores impedem o desenvolvimento natural do ser humano, pois retiram do

sujeito suas opções, alienando-o e levando-o a desacreditar em sua capacidade de evoluir. Nos discursos opressores, o que prevalece é a injustiça e a violência, as quais geram o “ser menos”, que, segundo observa Freire, é diferente do “Ser Mais” por não se tratar de uma vocação histórica, podendo, desse modo, ser transformado:

Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o ser menos. (Freire, 2005, p. 32, grifos do autor).

Entretanto, se o “ser menos” é fruto da violência que gera alienação, é esse mesmo sentimento que faz com que o oprimido não se conforme/enforme à realidade imposta e busque se libertar. Não obstante, para que ocorra a desalienação, é necessário que o sujeito se liberte do Outro que o habita. E isso se dá através de um difícil processo de conscientização:

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. (Freire, 2005, p. 34-35, grifos do autor).

A necessidade de se libertar do “outro que habita em si” surge nas reflexões das protagonistas dos romances em análise. Tanto Ramí, quanto Filipa se mostram desconfortáveis com suas situações no início das histórias, e sentem necessidade de se curarem dos traumas para conhecerem a si mesmas de forma autêntica.

A ladainha cessa e, finalmente, o silêncio. Compreendi então que na alma das mulheres só existe morte, murmúrio de folhas caindo, gorjeio de rios invisíveis percorrendo o subterrâneo, detritos flutuando à deriva em águas lodosas. Como conspiração, fomos abatidas por outras mulheres. Como força, fomos aniquiladas pela fraqueza das outras mulheres. Ninguém nos perguntou o que sentíamos, o que comíamos, como vivíamos. (Chiziane, 2021, p. 137).

Também ela se prendia pelas mesmas razões de toda a gente, sobretudo na tentativa de não se lembrar da sua longínqua infância marcada pelo silêncio, na imperiosa necessidade de se envolver num turbilhão que, às vezes, de tão confuso, a deixava

enrodilhada e a impediam do conhecimento de si ou dos outros que a cercavam. (Salústio, 1998, p. 30).

Ao falar sobre a ação libertadora, Paulo Freire esclarece que ela só ocorre quando conjugada à reflexão, uma vez que o oprimido não pode agir, de forma libertadora, estando em posição de objeto. Desse modo, para concretizar uma real mudança, ele deve se tornar sujeito a partir da reflexão/conscientização, a qual, não sendo um fim, apresenta-se como um meio para transformar sua realidade.

Sobre o desenvolvimento da reflexão como um necessário instrumento de libertação, vemos, no romance salustiano, que os constantes questionamentos de Filipa, desejosa por saber o que é “ser mulher”, manifestam-se como resultado desse processo:

Gremiana. Será que ela conheceu o amor em todas as suas nuances? Será que Valentim lho tinha proporcionado? Será que ela tinha proporcionado a si mesma esse conhecimento? Sim, Gremiana tinha sido burra em não arranjar um amante, farmacêutico em Serrano chamado, que lhe desse o filho que Valentim não podia ter e tanto cobiçava. Ela tinha pago com a vida o não querer deitar-se com outro homem e foi cobarde em não querer ver que a única coisa que vale a pena é viver. (Salústio, 1998, p. 206).

No entanto, segundo Freire, para haver reflexão, faz-se necessário o diálogo, o “estar com o outro” para compartilhar experiências. Desse modo, a teoria dialógica freiriana se contrapõe às teorias opressoras, que silenciam e colocam o oprimido em posição de objeto. Segundo o estudioso, a relação dialógica é libertadora, pois humaniza, desperta a criticidade e considera a voz do oprimido, levando-o a acreditar em sua capacidade de realizar a transformação – e isso se dá a partir da troca de experiências, isso porque, segundo o estudioso, “ninguém se liberta sozinho”:

A ação libertadora, pelo contrário, reconhecendo essa dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da reflexão e da ação, transformá-la em independência. Esta, porém, não é doação que uma liderança, por mais bem-intencionada que esteja, lhes faça. Não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é libertação de homens e não de “coisas”. Por isto, se não é “autolibertação” – ninguém se liberta sozinho – também não é libertação de uns feita por outros. (Freire, 2005, p. 60, grifos do autor).

A necessidade de “descolonizar” as mentes masculinas e femininas africanas, como principal via para se concretizar o projeto de construção de sociedades mais justas e

equilibradas, leva-nos a considerar, na abordagem dos dois romances selecionados, a proposta freiriana de “libertação pela conscientização”, ou seja, o oprimido se liberta através do desenvolvimento do seu pensar crítico, que deve se voltar para a compreensão de sua condição e da necessidade de transformação.

Desse modo, entendemos que a teoria dialógica freiriana se harmoniza às propostas apresentadas por Chiziane e Salústio nos romances em análise. Isso se dá, sobretudo, na forma como as relações de poder são encenadas nessas obras. Vemos que as opressões sofridas pelas personagens despertam nelas o desejo de mudança, e o compartilhamento de narrativas e experiências despertam reflexões acerca da necessidade de desalienação pela conscientização, ou seja, libertarem-se das “vozes invasoras” a fim de se tornarem sujeitos de sua transformação.

O termo “Sororidade” apresenta os seguintes significados: “Sentimento de irmandade, empatia, solidariedade e união entre as mulheres, por compartilharem uma identidade de gênero; conduta ou atitude que reflete este sentimento, especialmente em oposição a todas as formas de exclusão, opressão e violência contra as mulheres. [Do latim soror, ‘irmã’ + - (i)dade.]”. (“Sororidade”. In: Site da Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/sororidade>. Acesso em 20.04.2025).

Encontram-se, em *Niketche*: uma história de poligamia e *n’A Louca de Serrano*, passagens que ilustram bem esse conceito. Isso porque é através dos relatos compartilhados e da escuta acolhedora que as personagens se ajudam e são ajudadas, conseguindo expressar seus traumas, conscientizando-se de suas condições de mulheres subjugadas e buscando alternativas de libertação. A título de exemplificação, observemos o relato feito pela personagem Lu a Rami e às suas amigas:

- Em pequena, fui violada por soldados na mata. Não concebi, graças a Deus. Uns anos depois, minha mãe entregou-me como esposa a um velho da zona, em troca de uma manta de algodão para cobrir os meus irmãos, na altura havia muito frio. Mas as suas esposas velhas me maltratavam, e punham sobre os meus ombros todo o trabalho pesado: buscar água no rio, para uma família de dezassete pessoas, pilar o milho, procurar lenha nas savanas, produzir carvão. Fugí do velho, andei pelas matas, comi frutos do campo e fui dar à cidade da Beira. Vendi sexo nas esquinas aos quatorze anos. (Chiziane, 2021, p. 222-223).

Ao ouvir o desabafo da amiga, Rami assume uma posição de escuta acolhedora, para, em seguida, aconselhá-la a buscar forças a fim de superar os traumas e trilhar novos caminhos: “- Minha Lu. Os pássaros constroem ninhos em cima das árvores. As mulheres casam para

construir o lar. Ancora essa raiz no mais fundo do chão. Estende os teus ramos para outros ninhos, na tua frondosa sombra, Lu, casa-te.” (Chiziane, 2021, p. 223).

No decorrer da narrativa, nota-se que os relatos repassados pela narradora se multiplicam e ecoam nas vozes das outras personagens que, ao se sentirem acolhidas e seguras, também desejam compartilhar suas histórias. O contato dessas vozes revela os saberes e os valores dessas mulheres, suas visões de mundo e a forma como tentam superar as dificuldades. Vê-se, desse modo, que a oralidade feminina se faz presente na escrita de Chiziane como um meio de trazer à luz as existências e as vozes de mulheres invisíveis e silenciadas.

Chiziane costuma se definir como uma “contadora de estórias”, sendo assim, reconhece-se em sua escrita a força da palavra, que se manifesta através de uma voz coletiva, a qual traz em si as “dororidades” e os desejos das mulheres moçambicanas: “Um desfile de mulheres vem ao meu encontro. Consolam-me. Dona Rami, as crianças são assim. Elas falam das crianças e do vidro partido. E falam também dos maridos ausentes que nem cuidam dos filhos.” (Chiziane, 2021, p. 11). Na passagem, observa-se que os sofrimentos relatados pelas vizinhas trazem alento e conforto a Rami. Sobre o poder terapêutico das falas dessas mulheres, as pesquisadoras Igara Dantas e Tânia Lima afirmam: “[...] diante da solidão, as vizinhas consolam Rami com suas próprias histórias de vida, suas dores. Nesse instante, a voz torna-se instrumento de cura e de partilha, sob a forma de um ato maternal de aliviar um pranto ‘- Elas são mães!’ Opina a personagem.” (Dantas e Lima, 2019, p. 168).

Assim como em *Niketche*: uma história de poligamia, as personagens do romance salustiano também desenvolvem traumas, devido às muitas dores vivenciadas, sendo o ato de compartilhá-las uma forma de diminuir o peso dos sofrimentos que carregam. Para Filipa, a presença da Louca e da amiga Renata é essencial, pois são as suas palavras e escuta que lhe dão o suporte necessário para o enfrentamento dos diversos abusos sofridos durante a infância:

Um dia a Louca de Serrano sossegou-a dizendo-lhe que a mulher não lhe serviu de parteira porque o parto da estrangeira enganou toda a gente e não houve tempo de chamar os recursos. Foi o primeiro caso que a apanhou desprevenida e como não a ajudou a receber a alma na hora do nascimento, entre as duas não havia nenhum laço ou compromisso, e talvez por isso ela não gostasse da menina que passava o tempo vagabundeando entre o mato, o centro e as rochas da aldeia. A Louca de Serrano gritou, boca voltada para o centro da aldeia, irritada, que o mesmo acontecia com ela, cuja primeira casa ninguém conhecia. Depois, mais conformada, deixou o olhar vagar pelos campos, pelos céus e pela ribeira, mostrando toda a angústia de não adivinhar o seu último poiso. (Salústio, 1998, p. 153).

[Renata] Deixou as lágrimas caírem na mão que segurava enquanto passava revista às duas dezenas de anos que viveram juntas, os tormentos por que passaram, as dificuldades que viveram, as alegrias e as teorias que definiam juntas e que juntas redefiniam. Os noivos, os maridos, os sonhos, os vestidos que escolhiam. Nunca se tinham separado definitivamente, e as zangas, e houve muitas, eram quase cultivadas. (Salústio, 1998, p. 201).

O compartilhamento de relatos merece uma atenção especial nesses romances, sobretudo quando abordamos o processo de restabelecimento emocional das personagens. Segundo as filosofias africanas, a palavra representa força, vida e movimento, pois expressa a espiritualidade do ser e se apresenta como uma força criadora e instauradora. Para os africanos, na palavra, encontram-se ocultas forças espirituais, daí as tradições ensinarem que ela deve ser usada com cuidado e sabedoria. Enquanto o adoecer se dá pelo desequilíbrio da Força Vital, a palavra é capaz de restabelecer essa força. Desse modo, ao relatarem as suas experiências e encontrarem um lugar de fala para compartilharem seus sofrimentos, as personagens passam por um processo terapêutico de restabelecimento emocional e espiritual:

Da mesma forma que, no ato da Criação, a palavra divina do Ser Supremo veio animar as forças cósmicas que se achavam estáticas, em repouso, a palavra humana anima, põe em movimento e desperta as forças que se encontram estáticas nas coisas. A imagem da palavra do Ser Supremo, da qual é eco, a palavra põe em movimento forças latentes, que despertam e acionam algo, como ocorre quando um homem se ergue ou se volta ao ouvir chamar seu nome. Ela é como o fogo: pode criar a paz, assim como pode destruí-la. (Lopes e Simas, 2021, p. 42).

Se as vozes femininas são geralmente silenciadas e marginalizadas dentro dos espaços sociais institucionalizados, é nas conversas cotidianas com amigas que essas vozes vão encontrar um espaço de expressão. A teórica feminista Patrícia Hill Collins explica que, na atualidade, há três espaços relativamente seguros de fala feminina negra, os quais se destacam por contribuírem para a conscientização e ação dessas mulheres – trata-se de esferas de discurso em que as vozes das mulheres negras são autorizadas. São eles: as relações das mulheres negras umas com as outras, a tradição do *blues* das mulheres negras e as vozes das escritoras negras. Interessa-nos, neste momento, destacar o primeiro espaço, por ser o mais privilegiado na construção de vozes individuais e coletivas.

Sobre as relações das mulheres negras umas com as outras, a estudiosa declara: “No conforto das conversas cotidianas, em momentos mais sérios e nos bem-humorados, as afro-americanas, como irmãs e amigas, reafirmam a humanidade, o caráter singular e o direito de existir umas das outras.” (Collins, 2019, p. 188). E acrescenta: “Essa questão de essas mulheres

negras ouvirem realmente umas às outras é significativa, especialmente pela importância da voz na vida delas.” (Collins, 2019, p. 189).

No romance salustiano, as conversas cotidianas se passam sobretudo entre amigas, cujas vozes são empáticas e acolhedoras: Filipa e Renata; Filipa e a Louca. Não obstante, identificam-se também passagens nas quais os diálogos servem para apresentar as divergências entre os valores adotados pelas diferentes gerações. São falas que encenam as contradições entre tradição e modernidade. Isso se observa, por exemplo, quando as mulheres mais velhas aconselham as mais jovens a maneira como devem se comportar em seus relacionamentos, assegurando assim o *status quo* do patriarcado. Trata-se de vozes da tradição, as quais intentam preservar os costumes e crenças a elas repassados, contribuindo, ainda que irrefletidamente, para a manutenção do poder masculino:

- Mas daquela vez, foi remédio santo, tia – continuou, fingindo ignorar os comentários da rapariga que ela odiava. – Depois de ter dito a Jerónimo tudo que vinha guardando havia meses, depois de até o ter ofendido, e Deus me perdoe, mas a verdade é que ele merecia, voltou para mim, manso como um peixe e cumpriu sua obrigação como devia ser. A mulher mais velha tinha-a aconselhado a falar convenientemente com o marido, chamá-lo a capítulo [...]. (Salústio, 1998, p. 112-113).

As contradições entre vozes femininas de tradição e vozes femininas de resistência também se apresentam no seguinte diálogo de *Niketche*: uma história de poligamia:

- Esse teu marido bonito está apenas a pastar noutras searas, mas há de voltar. Há por aí muita mulher procurando ser ruminada por aqueles dentes de bode. Segura esse marido com as duas mãos. Um homem segura-se, minha filha. Ela reproduz a ladainha antiga e entoa-me o hino da castidade. – Um marido é como um bode. Gosta de pastar longe mas sempre volta à toca. Não tenha medo, segura-o pelos chifres. (Chiziane, 2021, p. 87).

Nota-se que os diálogos de Rami com mulheres mais velhas (mãe e sogra) apontam para o processo de conscientização da protagonista que, ao se referir aos ensinamentos passados como “ladainhas”, caracteriza-os como palavras repetidas, repassadas à exaustão e desprovidas de criticidade.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, a sororidade entre as personagens também se manifesta através da dança – aqui entendida como uma forma de resistência aos mitos da passividade e da domesticidade. É válido afirmar que o enredo do romance se engendra como

a própria dança Niketche, isso porque, se no início da história as mulheres de Tony estão estagnadas e imobilizadas pelas opressões, no desenrolar da trama, elas conseguem abandonar a posição de passividade. Isso se realiza após serem convidadas pela protagonista para “entrarem na dança”, ou seja, para se retirarem da posição de objetos e assumirem a posição de sujeitos de suas histórias. Esse mesmo convite, vale destacar, é recusado pela narradora, no início da trama, quando essa vê no espelho o reflexo de sua imagem, que dança e que a chama para dançar. No entanto, ainda fragilizada e sem o apoio necessário, ela não se sente preparada para aceitar o chamado para a transformação:

Tento, com a minha mão, segurar a mão da minha companheira, para ir com ela na dança. Ela também me oferece a mão, mas não me consegue levar. Entre nós há uma barreira fria, gelada, vidrada. Fico angustiada e olho bem para ela. Aqueles olhos alegres têm os meus traços. As linhas do corpo fazem lembrar as minhas. Aquela força interior me faz lembrar a força que tive e perdi. Esta imagem não sou eu, mas aquilo que fui e queria voltar a ser. (Chiziane, 2021, p. 15-16).

Após se conscientizarem de suas condições, Rami e suas companheiras passam a ocupar espaços diversificados, negando-se, assim, a aceitarem as limitações espaciais impostas. Ao aceitarem o “convite” de Rami para, juntas, saírem da condição de seres objetificados, Luísa, Mauá, Julieta e Saly passam por diversas experiências e desenvolvem novas perspectivas. Assim sendo, podemos comparar cada história contada e cada experiência vivenciada por elas a um novo “passo”, ensinado e aprendido, os quais se configuram como movimentos de uma dança que deve ser “dançada com”.

A desconstrução da imagem feminina submissa é sinalizada com um grande teor irônico pela nossa narradora. O sujeito mulher aqui se inscreve saindo de um lugar alienante para um discurso de mudança, pois a vida é uma metamorfose. Ela deixa o espaço do vazio e permite-se entrar num lugar de possibilidade de construção e libertação. Portanto, os espaços visitados por Rami vão ganhando aspectos de mudanças porque todas as personagens envolvidas são seres que recusam a mentalidade gerada pela ideologia burguesa dominante. A cada deslocamento ela inicia uma nova viagem, uma nova iniciação. As histórias que ela vai ouvindo pontuam uma aprendizagem. Um espaço movente da narrativa, como na circularidade da dança Niketche. (Nascimento e Battista, 2020, p. 291).

Um outro aspecto que merece destaque é que a dança Niketche se caracteriza pela circularidade. Como já dito anteriormente, a imagem do círculo aponta para a igualdade e opõe-se à desigualdade piramidal, ou seja, a circularidade se opõe à hierarquia. Ao acolher essas mulheres e exigir de Tony que reconheça seus direitos, Rami lhes possibilita transformar as

suas histórias. Os pesquisadores Sávio Roberto Fonsêca e Joranaide Alves Ramos afirmam que a dança Niketche se caracteriza como uma dança que inscreve os corpos femininos, uma dança erótica, circular e ritualística:

Trata-se de uma dança descompassada do amor poligâmico, circular, solitária, ainda que coletiva. Rami, personagem principal e narradora, representa histórias de mulheres subjugadas pelo regime de poligamia, enquanto, de algum modo, busca por libertações e encoraja as demais personagens a tomarem consciência de seus lugares naquela sociedade que transita entre práticas tradicionais e outras modernas; ou seja, a poligamia, embora nos pareça opressiva, também oferta garantia econômica e de constituição de uma família. Numa espécie de “dança das cadeiras”, conhecemos as histórias de Rami, Julieta, Luísa, Saly e Mauá. Todas lutam pelo amor e pelas conveniências do seu relacionamento com um alto funcionário da polícia, Tony, em um jogo de solidariedade feminina que também contesta os privilégios masculinos naquela sociedade. (Freitas e Ramos, 2022, p. 234, grifos da autora).

E é na dança, espaço de resistência, que essas mulheres conseguem despertar o seu “poder erótico”, ou ainda, o encanto pela vida. Identificando-se, desse modo, como mulheres e irmãs, mas sem abrirem mão de seus desejos e individualidades – daí ser essa uma dança “solitária, ainda que coletiva”:

O calor, o som, a vibração, tornam os meus passos leves e serpenteio como vento. Ao som das palmas e das cantigas, giro para cá, para lá, para cima, para baixo, para a esquerda, para a direita, na dança desafoço, dança oração, dança liberdade. As minhas pisadas fortes levantam poeira e fragrância da terra, e recebo do chão a injeção vital da água e do fogo. Sinto que não estou sozinha, a mãe terra me embala. (Chiziane, 2021, p. 253).

Durante a cena em que as personagens, empoderadas, dançam a Niketche, emblemática é a passagem em que Vuyazi, a princesa insubmissa, é convidada para acompanhá-las, sendo, assim, resgatada e coroada com ramos de palmeiras – imagem que remete à liberdade conquistada e à restituição do poder da Deusa Mãe:

Interrompemos a dança e seguimos em procissão, pela estrada fora. O nosso canto penetra na esfera das nuvens, e colonizamos o céu com as nossas vozes. Chegamos à lua, resgatamos Vuyazi, a princesa insubmissa nela estampada. Na sua cabeça colocamos uma coroa de ramos de palmeiras e aos seus pés semeamos flores de todas as cores. (Chiziane, 2021, p. 253).

Segundo Stuart Hall, na Pós-Modernidade, as identidades não são fixas e imutáveis, por isso, para conceituá-las, deve-se tomá-las como uma construção que se dá a partir de influências e valores externos. “Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade.” (Hall, 2005, p. 38). Hall, com base em estudos de teóricos da pós-modernidade, observa que as identidades fragmentadas não resultam somente de desagregações, mas de descentramentos, em que os olhares e os interesses se voltam para outras direções, as quais passam a serem vistas como novas possibilidades, ou ainda, como caminhos possíveis de aquisição de conhecimentos.

Nesse ponto, é interessante destacar que as identidades, por serem construídas a partir de influências externas, mostram-se cada vez mais dinâmicas e fragmentadas, causando, desse modo, grande dificuldade e incômodo ao sujeito para se reconhecer como um indivíduo, uma vez que, aos valores culturais e crenças identitárias constituídas em sua infância, vão sendo sobrepostos outros tantos modelos e valores éticos e comportamentais:

A leitura que pensadores psicanalíticos, como Jacques Lacan, fazem de Freud é que a imagem do eu como inteiro e unificado é algo que a criança aprende apenas gradualmente, parcialmente, e com grande dificuldade. Ela não se desenvolve naturalmente a partir do interior do núcleo do ser da criança, mas é formada em relação com os outros; especialmente nas complexas negociações psíquicas inconscientes, na primeira infância, entre a criança e as poderosas fantasias que ela tem de suas figuras paternas e maternas. (Hall, 2005, p. 37).

A consciência da fragmentação identitária, assim como a sôfrega busca do sujeito pelo restabelecimento de uma auto-imagem são abordadas nas seguintes passagens dos romances:

Não tenho registo, no mapa da vida não tenho nome. Uso esse nome de casada que me pode ser retirado a qualquer momento. Por empréstimo. Usei o nome paterno, que me foi retirado. Era empréstimo. A minha alma é a minha morada. Mas onde vive a minha alma? Uma mulher sozinha é um grão de poeira no espaço, que o vento varre para cá e para lá, na purificação do mundo. Uma sombra sem sol, nem solo, nem nome. (Chiziane, 2021, p. 80).

- Onde será o meu poiso? – interrogou-se, querendo pôr ordem nas ideias que chegavam às catadupas e não lhe davam descanso. Tentara encontrá-lo. E se durante mais de uma década afrouxou a procura, se hipotecou toda, sacrificou rebeldias, nesse Dezembro, mesmo que a situação não quisesse mostrar-se pródiga, ela estava disposta a desafiar gentes e caminhos, empenhada em vencer. (Salústio, 1998, p. 33).

O desejo de ser aceita em um grupo e de se apoiar em valores e crenças condizentes com a sua realidade, assim como a necessidade da “autodenominação”, como meio para se tornarem “sujeitos-de-seus-desejos”, apresentam-se como condições relevantes para a cura das personagens. Segundo Hudson-Weems, a mulher africana sempre se “renomeou”. Destarte, ao conseguirem resistir às denominações outras a elas impostas, essas mulheres se recusam a abrir mão de seus desejos, como mulheres; e de suas identidades, como africanas:

A mulher Africana sempre se renomeou e, mesmo durante o período da escravidão nas Américas, quando os brancos rotularam a mulher preta como criadeira, a Mulherista Africana insistiu em identificar-se como mãe e companheira. Apesar de seus filhos e seu cônjuge terem sido frequentemente tirados dela, um fenômeno comum na escravidão, no qual ela não renunciou a sua identidade e, portanto, uma mãe e uma companheira de luto. Ela se apegava com frequência nas lembranças de sua família. Ela sabia que independentemente como a cultura dominante a via, sua “humanidade” ainda que lhe fosse negada em sentido técnico, contradiz a opinião deles sobre ela. (Hudson-Weems, 2020, p. 74, grifos da autora).

Se as sororidades auxiliam no processo de reequilíbrio emocional de Rami e de suas amigas, é através do encontro com sua família que Filipa consegue encontrar o necessário acolhimento:

Os dois abraçaram-se e, ainda agarrado à filha, Jerónimo olhava para Genoveva que se aproximava aturdida pelos acontecimentos e pela surpresa, pressentindo que algo muito grande a unia à dona do Hotel. Sorria, e era igualmente a moça estrangeira que ele tinha recolhido junto da sua cabana. O homem afrouxou o abraço alguns milímetros, suspendeu a lembrança para apresentá-la com uma segurança impensável num serranês em ambiente tão distinto da capital: - Genoveva Fernanda, tua mãe. (Salústio, 1998, p. 210).

O desfecho do romance salustiano apresenta o momento em que a Louca se despede de Filipa. Trata-se de uma cena bastante simbólica, uma vez que faz referência à cura emocional das protagonistas que, ao se livrarem de seus fardos, sentem-se prontas para seguirem seus caminhos.

- Acabou-se Serrano e a sua maldição. Acabou-se tudo. A Louca de Serrano afastou-se, o seu destino cumprido e, pela primeira vez, nas suas centenas de vida, chorava de saudade, enquanto os foguetes acompanhavam-lhe os derradeiros gestos. Filipa sentia-se, igualmente, livre e só. (Salústio, 1998, p. 212).

Já a passagem final de *Niketche*: uma história de poligamia encena o momento em que Rami consegue se libertar de sua dependência emocional e abandona Tony. O protagonista, que durante o desenrolar da trama se mostrou forte e opressor, ao se dar conta do abandono, mostra-se desamparado e sem rumo:

Ruínas de uma família. A Lu, a desejada, partiu para os braços de outro com véu e grinalda. A Ju, a enganada, está loucamente apaixonada por um velho português cheio de dinheiro. A Saly, a apetecida, enfeitiçou o padre italiano que até deixou a batina só por amor a ela. A Mauá, a amada, ama outro alguém. Todas elas vieram e pousaram no meu teto, uma a uma, como aves de rapina. Agora levantaram voo, uma atrás da outra. Todas amaram o meu homem, sugaram-lhe todo o mel e partiram. Agora está à beira do abismo. Treme, pede socorro. Meu Deus, eu sou poderosa, eu sinto que posso salvá-lo desta queda. Tenho nas mãos a fórmula mágica. Dizer sim e resgatá-lo. Dizer não e perdê-lo. Mas eu o perdi muito antes de o encontrar. Ignorou-me muito antes de me conhecer. (Chiziane, 2021, p. 288-289).

Nosso propósito, neste último subcapítulo, foi fazer uma síntese das análises até então apresentadas durante a pesquisa, as quais nos levaram a concluir que, nas duas obras estudadas, o poder da “Autodefinição” opera quando as personagens reconhecem suas condições de mulheres africanas subjugadas. Vimos que, para conseguirem alcançar esse entendimento, elas precisaram passar por um processo de conscientização – o qual se deu através do apoio, do acolhimento e da troca de experiências e relatos. Ao reconhecerem quais eram os seus autênticos valores, as personagens centrais dos romances *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano* conseguiram empreender ações libertadoras para se livrarem do jugo masculino e das “vozes invasoras” que alienavam suas mentes. Em suma: a “Autodefinição” foi a via utilizada por elas para iniciarem o processo de cura de suas “dororidades”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder não se configura como um sistema centralizado de repressão, que subjuga o outro, anulando o seu campo de ação. Não se trata de um sistema fixo, que opera de forma unilateral. Segundo Michel Foucault (1994), o poder se manifesta, em todos os segmentos sociais, através de relações assimétricas de força. Tais relações não são estáticas, uma vez que estão sujeitas a contínuos processos de deslocamentos e rearranjos, formando, desse modo, centros de imposições e pontos de resistências.

No decorrer de nossas análises, buscamos identificar as formas como as relações de poder entre homens e mulheres são encenadas em dois romances representativos da literatura africana lusófona: *A Louca de Serrano*, da escritora cabo-verdiana Dina Salústio; e *Niketche*: uma história de poligamia, da escritora moçambicana Paulina Chiziane.

Com o propósito de identificar o modo como as relações de poder se realizam nessas duas obras, tomamos como base a seguinte questão: “Quais estratégias de resistência são representadas pelas vozes femininas das obras selecionadas e de que forma são apresentadas aos leitores?”. As abordagens feitas nos levaram a concluir que as estratégias utilizadas por essas vozes estão relacionadas, sobretudo, à força operante da palavra, ou ainda, ao poder transformador da voz, uma vez que as personagens, ao encontrarem um lugar de fala, passam a se expressar, reconhecendo-se como mulheres, negras e africanas.

Vimos que as personagens de *Niketche*: uma história de poligamia e d’*A Louca de Serrano* resistem ao poder simbólico através da contestação a determinados modelos de conduta. Sabe-se que a violência simbólica se manifesta através da linguagem, desse modo, para se realizar a desconstrução de valores simbólicos, as estratégias de resistência também devem ocorrer no âmbito da linguagem. Destarte, é através de estratégias discursivas e textuais que as vozes femininas dos romances conseguem revelar as opressões que estão por trás dos estereótipos de gênero, estabelecendo novos sentidos a termos, conceitos e simbologias, até então utilizados como instrumentos de invalidação de suas vozes. Na conclusão de nossas análises, retomaremos, sem maiores aprofundamentos, as principais estratégias consideradas.

De início, citamos os diálogos, construídos, nas duas obras, sobretudo a partir de questionamentos que despertam nas personagens reflexões acerca da condição histórica e social feminina. Nesse sentido, merecem destaque as narrativas compartilhadas pelos grupos de mulheres, uma vez que tais relatos auxiliam no processo de cura das personagens que,

reconhecendo as suas dores e vivências nos testemunhos de outras mulheres, conscientizam-se da necessidade de transformação de suas realidades.

Outra estratégia de resistência citada foram os comentários das vozes narrativas. Entendemos que as intrusões feitas por essas vozes corroboram o interesse das autoras em “desmascarar” o que está por trás dos discursos de poder, desvelando as diversas violências cometidas contra as mulheres africanas. Rami, como narradora-protagonista de *Niketche*: uma história de poligamia, faz uso de sua voz para compartilhar suas angústias e problematizar as regras sociais impostas: “Dizem que são conservadores. E são. A igreja também é. Também o são a universidade e todas as escolas formais. Em lugar de destruir as escolas de amor, por que não reformá-las? O colonizado é cego. Destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo.” (Chiziane, 2001, p. 41).

Já a voz narrativa do romance salustiano assume um tom irônico ao falar sobre os homens e as mulheres de Serrano, mesclando sua voz às vozes das personagens, e compartilhando de seus traumas, medos e revoltas: “Durante largos dias era patético ouvir cada mulher e cada homem repetir Serrano de manhã à noite, como se a vida fosse apenas aquele nome e o prazer de mastigar a palavra fosse superior a todas as necessidades até aí conhecidas [...]” (Salústio, 1998, p. 20).

Citamos também a ironia e o humor como modos de revelar a a-historicidade do sistema patriarcal. Vimos que, através desses recursos discursivos, as vozes femininas intentam mostrar como as normas e imposições sociais são assimétricas e paradoxais, devendo por isso ser reconsideradas e problematizadas. Destarte, a ironia e o riso, ao mesmo tempo que desvelam, desabonam simbologias opressoras, trazendo à luz os paradoxos que constituem as ideologias dominantes.

Destacamos ainda as ressignificações de simbologias e conceitos, as quais se realizam através da atribuição de sentidos positivos a significantes utilizados pelos discursos opressores como forma de desvalorização do sujeito feminino. Devido à sua importância para as análises dos dois romances, daremos uma atenção especial à ressignificação.

De início, importa-nos observar que os significados, por serem cultural, social e historicamente construídos, estão sujeitos a constantes mudanças e podem ser subvertidos no processo de construção de novas perspectivas acerca das identidades masculinas e femininas. Em suma, a ressignificação se apresenta como um importante mecanismo de transformação quando se trata das relações de gênero.

Reiteramos que a designação das personagens centrais das duas obras se apresenta, de início, atrelada aos papéis sociais de mães, esposas e donas de casa. Nesse sentido, a “definição

exógena” atribuída se engendra a partir de conceitos cujos significados negativos não só desvalorizam, mas colocam sob suspeição a espiritualidade, a maternidade, a sexualidade e a sanidade mental dessas mulheres. Isso se comprova pela abordagem negativa, feita pelas vozes masculinas e pelas vozes de tradição, de termos relacionados à bruxaria, (in)fertilidade, sexualidade e loucura. Observamos que o espelho, para Rami; e a Louca, para Filipa, configuram-se como seus Alter Egos, ou seja, parte de suas personalidades que inicialmente se encontra embaraçada pelos modelos sociais a serem seguidos. Essas personalidades ocultas vêm à tona e ganham força a partir das reflexões e dos diversos questionamentos que surgem através das suas experiências e dos relatos compartilhados. Como consequência dessas transformações, impõe-se, no desenrolar das tramas, a necessidade de ressignificar conceitos e simbologias.

Importa-nos, então, apresentar algumas considerações acerca do modo como se dá a ressignificação do significante “bruxa”, nos romances analisados. A imagem da mulher feiticeira, com poderes sobrenaturais, foi construída historicamente a partir da ideia de desvio de normas e do consequente risco que os atos dessas mulheres representavam para o bem-estar social. Segundo os discursos validados pela Igreja, a bruxa/feiticeira, por ter acesso ao sobrenatural, deveria ser temida e excluída da sociedade, pois desse modo ficaria impedida de causar malefícios.

Ora, como vimos, os discursos hegemônicos fizeram uso de diversas estratégias para provar ser o conhecimento científico o único caminho válido de acesso ao saber. Desse modo, os saberes desviantes deveriam ser rechaçados e os seus detentores e detentoras duramente punidos(as). Foi necessário, então, incutir o medo na sociedade para justificar a exclusão desses saberes e a condenação dessas mulheres. Por esse motivo, “as bruxas” foram duplamente silenciadas: primeiro por serem mulheres; e segundo por serem portadoras de saberes tidos como perigosos ao equilíbrio social. Os movimentos feministas se interessaram por essa imagem devido à força que ela representava, e adotaram-na como um símbolo de empoderamento.

Tanto no romance de Salústio, quanto no texto de Chiziane, identificamos um processo semelhante de ressignificação da imagem da bruxa. Isso porque a parteira e a conselheira amorosa são caracterizadas como mulheres sábias, livres e empoderadas; temidas, sim, mas também respeitadas em suas comunidades. É à parteira que a população de Serrano recorre quando precisa solucionar problemas ou encontrar a cura de doenças. E é através dos ensinamentos da conselheira amorosa que Rami inicia o seu processo de cura e transformação. Em suma, podemos afirmar que há, em ambos os romances, uma ressignificação do termo

“bruxa”, uma vez que a esse conceito passam a ser atribuídos os sentidos de força, poder e liberdade.

Um segundo conceito ressignificado nas obras, e bastante abordado em nossas análises, é o da maternidade: negativamente ligado à ideia de castigo e reprodução de mão de obra; positivamente, relacionado à força e empoderamento (matripotência). Nos romances selecionados, a maternidade e a maternagem, como capacidade de geração e de cuidado, respectivamente, mostram-se como motivação necessária para as mulheres se libertarem das limitações espaciais e buscarem um meio de subsistência. O cuidado e a atenção que essas mulheres oferecem a outras mulheres exercem um importante papel no processo de cura das personagens.

Abordamos a maternidade a partir das relações antitéticas reconhecidas entre a forma como os discursos patriarcais utilizaram esse conceito – como causa e justificativa da limitação espacial feminina (gestação, amamentação, cuidado da prole); e a forma como a capacidade de geração é abordada nos romances estudados – como motivação para as personagens buscarem um trabalho remunerado e se livrarem do jugo masculino. Identificamos, desse modo, no empreendedorismo e na construção de símbolos do feminino ligados à terra, fertilidade e geração, um processo de desconstrução dos mitos da maternidade, da domesticidade e da passividade.

A sexualidade feminina também é ressignificada em *Niketche*: uma história de poligamia e *A Louca de Serrano*. Isso pode ser comprovado através da criação de metáforas que relacionam o corpo da mulher ao rio e à terra. Trata-se de um corpo que flui, que se transforma, como o rio; e que reproduz e gera vida como a terra. Nas análises feitas, consideramos que tais imagens fazem referência ao que Audre Lorde chama de poder erótico – o qual não deve ser confundido com hipersexualidade ou lascívia, uma vez que se trata da força que o desejo e o prazer são capazes de gerar na mulher. Enquanto a invenção do corpo feminino negro, articulada pelos discursos coloniais androcêntricos, baseou-se na construção de uma imagem hipersexualizada e animalizada, a proposta de Chiziane e Salústio é restituir a esse corpo a sacralidade da maternidade/maternagem e o poder da Autodefinição.

A estratégia de construir a imagem do corpo feminino negro a partir de sentidos negativos foi usada para justificar abusos físicos e outras diversas formas de violências – vistas como necessárias para a manutenção da ordem social. Sustentava-se assim que esse corpo deveria ser disciplinado e civilizado, para que servisse adequadamente às demandas políticas, econômicas e sociais. Sabemos que essa narrativa foi construída como uma forma de incutir nas mentalidades que as violências contra as mulheres negras resultavam não de falhas de

caráter dos agressores, mas, sim, da sexualidade exacerbada dessas mulheres, que precisavam ser controladas e subjugadas. Ao construírem, através da escrita, uma nova imagem do corpo feminino negro, a partir da criação de metáforas positivas, as autoras buscam representar a força dessas mulheres e o seu poder de superar as opressões.

Se a ideia do corpo hipersexualizado serviu para justificar os abusos físicos impostos às mulheres negras, sobretudo no período da escravidão, o poder erótico desse corpo se define, nas obras de Chiziane e Salústio, a partir do prazer que é capaz de sentir e produzir, seja através da dança, do trabalho, do sexo, ou de outros modos de realização dos desejos femininos. Em nossas abordagens, consideramos que a ressignificação da sexualidade da mulher negra se concretiza através de duas simbologias básicas, engendradas a partir do poder erótico: a da Mulher-Rio e a da Mulher-Terra, as quais contrapõem-se aos esquemas simbólicos de fechamento e de enchimento.

Um dos temas mais importantes abordados em nossa pesquisa diz respeito à loucura feminina. Desse modo, a ressignificação desse conceito merece uma atenção especial.

Observamos que a razão se estabelece em cada sociedade a partir de discursos e valores determinados, os quais são validados por instituições e assegurados pelos aparelhos ideológicos do Estado. Os discursos de razão ditam as regras que norteiam como o sujeito deve se comportar, ou seja, impõem as “normas” de conduta necessárias para disciplinar os corpos. Desse modo, aquelas e aqueles que subvertem essas normas são tidos como loucas(os) ou insensatas(os), e, por isso, estão sujeitos a sanções, as quais visam ao restabelecimento comportamental desses indivíduos.

Para se entender o processo de ressignificação da loucura, é necessário retomarmos o que vimos sobre a construção dos mitos de feminilidade ocidentais, que são: o mito da passividade, da domesticidade, da castidade, da maternidade e da beleza. É comum atribuir às mulheres, cujos comportamentos não se ajustam aos modelos de conduta, os rótulos de loucas, histéricas, desajustadas, etc. Como visto, tal estratégia é usada para justificar a necessidade de silenciar essas mulheres, seja através da invalidação de suas vozes, seja através da reprovação de seus modos de agir.

Tanto no romance *Nikette*: uma história de poligamia quanto n’*A Louca de Serrano*, o que se observa é que esse “desajuste” resulta da saturação das dores físicas e psicológicas das personagens. Ou seja, por não suportarem mais suas “dororidades”, essas mulheres não conseguem, nem desejam, continuar se sujeitando aos padrões impostos e, mesmo correndo riscos de lidar com violências e exclusões, optam por buscarem suas próprias definições.

Nos romances analisados, vimos que as dores femininas são ressignificadas, pois não se trata de sofrimentos que paralisam ou enlouquecem, mas de um sentimento que sufoca e que precisa ser externado. O silenciamento gerado pelas diversas violências leva as personagens protagonistas a problematizarem suas condições e a buscarem, no apoio mútuo, o acolhimento necessário para externar suas dores, encontrando, assim, um lugar de fala.

É a dor que silencia Filipa durante anos; e é a saturação dessa dor que faz com que Gremiana tenha um ataque de fúria e exponha a todos o comportamento abusivo de seu marido e dos homens de Serrano. Também são os sofrimentos causados pela exclusão que fazem da Louca uma mulher-tabu, por dizer abertamente aquilo que não deve ser dito. O mesmo se observa com Rami e suas companheiras quando, em diversos momentos da obra, externalizam suas frustrações e indignações através de palavras e comportamentos vistos como “a-normais”. Desse modo, podemos concluir que a dor se impõe porque transborda, ou ainda, o “não caber” causa o extravasamento.

Conforme declara Paulo Freire (2005), a fala leva à reflexão e a reflexão leva à ação. Em outras palavras, o diálogo se converte em ações transformadoras da realidade dos oprimidos. Reconhecemos esse processo na transformação das personagens. Em *Nikette*: uma história de poligamia, Rami e suas amigas adotam estratégias para subverter a loucura quando rompem o silêncio e buscam validar suas falas; Filipa e a Louca se libertam dos traumas e encontram o equilíbrio a partir de ações necessárias para suas curas. São experiências e saberes que circulam através de “narrativas outras” de mulheres que têm o que contar e que, por isso, necessitam de se expressar.

Duas questões relevantes consideradas em nossas análises foram: A loucura e a histeria atribuídas às personagens femininas são uma forma de invalidar seus discursos? A loucura e a histeria das personagens são, também, resultantes dos desajustes aos modelos de feminilidade a elas impostos? Como pudemos constatar, o intuito dos discursos coloniais e de tradição, ao atribuírem os rótulos de loucas e histéricas às mulheres de comportamento desviante, era silenciá-las a partir da invalidação de suas vozes, anulando, desse modo, a possibilidade de atuação social. Concluímos assim que as personagens são mulheres “enlouquecidas”, uma vez que, por não se ajustarem aos modelos opressores de feminilidade, adotam comportamentos não condizentes às normas sociais.

Chegamos então à seguinte conclusão: o comportamento desviante das personagens e a criação de símbolos referentes à condição feminina funcionam, nas duas obras, como estratégias de resistência aos modelos de conduta sociais. Desse modo, a “loucura” se configura como um importante lugar de fala dessas mulheres. Daí ser legítimo afirmar que se reconhece,

nos dois romances, um processo de ressignificação da loucura, uma vez que, de um instrumento de silenciamento e opressão, ela se torna um mecanismo de transformação e de construção de uma “nova razão”.

Assim, é possível afirmar que a potência da escrita de Paulina Chiziane e Dina Salústio reside, sobretudo, na capacidade que a linguagem tem de ressignificar, ou ainda, de preencher símbolos e conceitos com novos significados. Esses dois romances se apresentam como respostas estéticas às imposições sociais e culturais, pois trazem como propostas possibilidades de transformação nas relações entre homens e mulheres.

Sabe-se que a linguagem é um dos instrumentos mais poderosos para a manutenção de estruturas sociais, e que as instituições fizeram, e fazem, uso dela no intuito de assegurar o poder. Sendo assim, a representatividade literária de Paulina Chiziane e Dina Salústio lhes dá voz e a necessária autoridade para trazer à luz as dificuldades enfrentadas por muitas mulheres africanas. Ao questionarem a construção de papéis sociais masculinos e femininos, essas autoras subvertem a ordem social e apontam um novo caminho para se pensar em relações mais harmoniosas entre homens e mulheres.

Por fim, em relação à pergunta colocada no título de nossa pesquisa, “Que loucura é essa?”, chegamos à conclusão de que tal loucura se define, nos dois romances, como uma “nova razão”, cuja encenação intenciona conscientizar leitores e leitoras de que as falas e condutas das mulheres desviantes não devem ser desconsideradas ou obliteradas, uma vez que se configuram como outros saberes, ou ainda, outros relatos, que questionam e problematizam as “normalidades” – constituídas e instituídas a partir de racionalidades generalizantes e reificadoras. Nesse sentido, as narrativas de Chiziane e Salústio chamam a atenção para a necessidade de se considerar as subjetividades femininas e de se respeitar o direito que a mulher africana tem de “ser”, de se “dizer” e de se tornar sujeito de sua história.

BIBLIOGRAFIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O Perigo de uma História Única**. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, Roberta Maria Ferreira. A Literatura de Cabo Verde. **Literafro** - O portal da literatura Afro-Brasileira. Belo Horizonte, s/d. <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literaflicas/literatura-cabo-verdiana/1558-a-literatura-de-cabo-verde-roberta-maria-ferreira-alves>. Acesso em 11.09.2023

BARROS, Denise Dias. **Itinerários da Loucura em Territórios Dogon**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

BASTIDE, Roger. **O Sonho, o Transe, a Loucura**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Vol. 1. Fatos e Mitos. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. 4ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BORGES FILHO, Osíris. **Espaço e literatura: uma introdução à toponálise**. São Paulo: Ribeirão Gráfica e Editora, 2007.

BORGES, Jorge Luis. **Esse ofício do verso**. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Alfredo. **Literatura e Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à Análise do Discurso**. 2ª ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

BRITO, Geni Mendes de; LIMA, Tânia Maria de Araújo. Dina Salústio e a violência de gênero na literatura cabo-verdiana. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 24, tp. 55–69 jul./dez. 2015.

BUESCU, Helena. Afinidades e estranhamento: comparatismo e literatura-mundo. In: **Cadernos de literatura comparada**. (50) – 06/2024. p. 29-37. <https://doi.org/10.21747/21832242/litcomp50a3>. Acesso em: 09.07.2025.

CARVALHAL, Tânia Franco. **Literatura Comparada**. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

CARVALHO, M. B. de. A poligamia em Une si longue lettre e *Niketche*: uma história de poligamia. **África**, 2021 [S. l.], n. 42, p. 142-152. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.i42p142-152. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/193979>. Acesso em: 08.01.2025.

CASAGRANDE, Carla. A Mulher sob Custódia. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Org). **História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média**. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldes Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepka e Teresa Joaquim. São Paulo: Edições Afrontamento, 1990.

CASSIMO, Sofia. A promover o empreendedorismo feminino em Moçambique. **Forbes, África Lusófona**, 2023. Disponível em: <https://www.forbesafricalusofona.com/a-promover-o-empreendedorismo-feminino-em-mocambique/>. Acesso em 08.01.2024.

CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade**. Coleção Palavra Africana. Lisboa: Editora Vega, 1994.

CHEVALIER, Jean; GUEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Trad. Vera da Costa e Silva...[et al]. 38ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2023.

CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher...por uma nova visão do mundo. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 5, número 10, 2013.

CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. **Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo Testamento**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

CHIZIANE, Paulina. Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino. Entrevista concedida a Rosália Estelita Gregório Diogo. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 173-182, 2010. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4338/4485>. Acesso em 15.06.2021.

CIXOUS, Hélène. **O riso da Medusa**. Trad. Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COULANGES, Fustel de. 1961. **A Cidade Antiga**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Versão para eBook (eBooks Brasil). Fonte Digital: Editora das Américas S.A. EDAMERIS: São Paulo.

DANTAS, Igará; LIMA, Tânia. Paulina Chiziane: a voz que canta todos os cantos. IN: PINHEIRO, Vanessa Riambau; LEITE, Ana Mafalda (Organizadoras). **Cânon e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOVE, Nah. Definindo uma matriz materno-centrada para definir a condição das mulheres. Trad. Welligton Agudá. S/D. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/12/definindo-uma-matriz-materno-centrada-para-definir-a-condiccca7acc83o-das-mulheres-nah-dove-pdf>. Acesso em 08.01.2024.

ÉSQUILO. **Oresteia III: Eumênides**. Trad. José Alves Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Decreto-lei número 39.666, de 20 de maio de 1954. Disponível em: <https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/7523.pdf>. Acesso em 11.09.2023

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

FONSECA, Isadora de Ataíde. A mitologia do império na crónica de viagem colonial em Angola no século XX. *Análise Social – Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*. Número: 235. Volume LV – segundo trimestre 2020.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula Inaugural no Collège de France. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água Editores/Antropos, 1994.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica**. Trad. Vera Porcarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Trad. Raquel Ramalhe. 42ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FRAYZE-PEREIRA. **O que é loucura**. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de; RAMOS, Joranaide. “Da decadência de Tony ao empoderamento de Luísa: uma leitura sobre Niketche, uma história de poligamia, de Paulina Chiziane. **Mulemba**. Rio de Janeiro: UFRJ | Volume 14 | Número 26 | p. 231 - 247 | jan.-jun. 2022. ISSN:2176-381X.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Vol. 2: Estudos sobre a histeria. Trad. Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras. 2016.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**: Algumas Correspondências entre a Vida Psíquica dos Selvagens e a dos Neuróticos. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2020.

GARUBA, Harry. Reflexões provisórias sobre animismo, modernismo/colonialismo e a ordem africana do conhecimento. **Cadernos Cespuc**, número 32, p. 123-131, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em primeira mão**/Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. N. 01/1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?**: Mulheres negras e feminismo. Trad. Bhuvli Libanio. 11ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

HOOKS, bell. **Teoria Feminista: Da Margem ao Centro**. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos**. Trad. Wanessa A.S.P. Yano. São Paulo: Editora Anense, 2020.

JOSÉ, Zeferino Barros. Das práticas culturais à violência contra as mulheres em Moçambique. **Publicatio UEPG Ci. Soc. Apl.**, Ponta Grossa, 24 (2): 225-240, maio/agosto de 2016. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/sociais> Acesso em 25.02.2023

KANT, Immanuel. **Das Diferentes Raças Humanas**. Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez. 2010.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do Feminino**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. 2ª ed. Lisboa: Edições Colibri, 2013.

LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens**. Trad. Luíza Sella. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIMA, Norma Sueli Rosa. Mulheres escritas nos contos da revista Claridade: corpos e ilhas em abandono. In: LIMA, Norma Sueli Rosa; SECCO, Carmen Lúcia Tindó. **Cabo Verde: Literaturas em diálogo**. Campinas, SP: Pontes Editora, 2024.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LUGARINHO, Mário César. Masculinidade e colonialismo: em direção ao “homem novo” (Subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa). Abril - **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 5, nº 10. 2013.

LYNCH, Richard A. A teoria do poder em Foucault. In: **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Vários colaboradores. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MACHADO, I. L. A ironia como estratégia comunicativa e argumentativa. **Bakhtiniana**. Revista De Estudos Do Discurso, 9(1), Port. 108–128 / Eng. 118. 2014. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/13840>. Acesso em 08.01.2024.

MAGRIS, Cláudio. O romance é concebível sem o mundo moderno?. In: MORETTI, Franco (org.). **A cultura do romance**. Trad. Denise Bottmann. Cosacnaify, 2009.

MALOA, Joaquim Miranda; LUCAS, Geraldo Cebola João. O impacto da cultura sobre a sexualidade entre os makhuwas da Província de Nampula do Norte de Moçambique. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras** São Francisco do Conde (BA) | v.1, nº 2 | p.293-306 | jul./dez. 2021.

MANJATE, Teresa. A ancestralidade e a figura da mulher: entre rupturas e continuidades. In: CONSORTE, Josildeth Gomes, SANTANA, Marise de. **Mulher negra e ancestralidade**. São Paulo: Selo Negro, 2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MATIAS, Leonel. Ritual que propaga SIDA interditado em Moçambique. Reportagem publicada em: 01/06/2012. Site: **Made for Minds**. Disponível em: <https://p.dw.com/p/156PF?maca=pt-002-Email-sharing>. Acesso em 11.09.2023.

MEIRELES, Luísa Gomes. **A vivência da doença mental e a influência da Medicina Tradicional. O Caso Moçambique**. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo. (Dissertação de Mestrado), 2011.

MEQUE, Etelvina Alexandre Caetano; MALOA, Joaquim Miranda. A lei contra a violência doméstica em Moçambique: seu alcance, limitação e desafios. **Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras** São Francisco do Conde (BA) | v.1, nº 2 | p.103-119 | jul./dez. 2021.

MOREIRA, Terezinha Taborda. Silêncio e trauma na escrita literária de Paulina Chiziane. **Literafro** - O portal da literatura Afro-Brasileira. Belo Horizonte, s/d. Disponível em: <https://litcult.net/silencio-e-trauma-na-escrita-literaria-de-paulina-chiziane-terezinha-taborda-moreira/> Acesso em 11.09.2023.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Em torno de um pensamento oxunista. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397, mai./ago. 2012. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wanderson_flor_do_nascimento_-_em_torno_de_um_pensamento_oxunista._%C3%8Cy%C3%A1_descolonizando_l%C3%B3gicas_de_conhecimento.pdf Acesso em 08.01.2024.

NASCIMENTO, Luciana Alberto Nascimento; BATTISTA, Elisabeth Battista. Niketche: a dança das confluências discursivas e textuais da oralidade. **Revista Alêre** – Programa de pós-graduação e, Estudos Literários - PPGEL - Ano 14, Vol. 22, Nº 02. 2020 - ISSN 2176 – 184.

NJERI, Aza. Mulherismo africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. **Ítaca** n.º 36 – Especial Filosofia Africana. Disponível em: [file:///D:/Mulherismo%20Africana/Mulherismo%20Africana%20\(1\).pdf](file:///D:/Mulherismo%20Africana/Mulherismo%20Africana%20(1).pdf). Acesso em: 11.01.2024.

OMAR, Denisse. A Missão Civilizadora como Factor de Construção da Alteridade Colonial em Moçambique. **Hist. R., Goiânia**, v. 25, n. 3, p. 73–88, set./dez. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá. In: **philosophical concepts and sociopolitical institutions**. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em: 08.01.2024.

PADILHA, Laura Cavalcante. Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenações de diferenças). **SCRIPTA**, Belo Horizonte, 2004, v. 8, n. 15, p. 253-266.

PARADISO, Sílvio Ruiz. O realismo animista e as literaturas africanas: gênese e percursos. **Revista Interfaces**. 2020. Vol. 11, número 2.

PARADISO, Sílvia Ruiz. Metamorfoses decoloniais: o inconsciente animista e transmutações como cosmovisão nas literaturas africanas. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 1-27, jan./mar. 2024.

PEREIRA, Regina Margareth. **Entre dor e liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane**. São Paulo, 2019. (Tese de doutorado). Disponível em: file:///D:/Loucura%20feminina/2019_ReginaMargaretPereira_VCorr.pdf. Acesso em: 30.03.2023.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PIMENTEL, Sílvia. Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher - **Cedaw**. 1979. Disponível em: https://assets-compromissoeatitude-ipg.sfo2.digitaloceanspaces.com/2012/11/SPM2006_CEDAW_portugues.pdf. Acesso em 10.09.2023.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Sheila. Mulheres estão cada vez mais actuaentes no mundo dos negócios. **Expresso das Ilhas**, 2021. Texto originalmente publicado na edição impressa do Expresso das Ilhas nº 1042 de 17 de Novembro de 2021.

Disponível em: <https://expressodasilhas.cv/pais/2021/11/21/mulheres-estao-cada-vez-mais-actuaentes-no-mundo-dos-negocios/77588>. Acesso em 08.01.2024.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. Trad. Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. Trad. Álvaro Cabral e William Lagos. 4 ed. São Paulo: Goya, 2022.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. 2004. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo (Coleção Brasil Urgente), 2004.

SALMANN, Jean-Michel. Feiticeira. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das mulheres no Ocidente**. Vol. 3: Do Renascimento à Idade Moderna. Trad. Alda maria Durões, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria Carvalho Torres, e Maria Clarinda Moreira. São Paulo: Edições Afrontamento, 1991.

SALÚSTIO, Dina. **A Louca de Serrano**. São Vicente: Spleen Edições, 1998.

SALÚSTIO, Dina. “Entrevista de Dina Salústio, escritora cabo-verdiana, concedida à pesquisadora Franciane Conceição Silva”. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem. v. 10, n. 1. Dossiê: Tecendo memórias, preservando heranças, iluminando caminhos: vozes femininas nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa, 2022.

SALÚSTIO, Dina. **Uma menina de Cristal e outras crônicas**. São Vicente: Rosa de Porcelana, 2023.

SANTOS, Rogério Fernandes. **A influência dos estereótipos no julgamento da veracidade de enunciados**. Salvador (BA). (Dissertação de mestrado), 2008. Disponível em: https://pospsi.ufba.br/sites/pospsi.ufba.br/files/rogerio_santos.pdf. Acesso em: 10.09.2023.

SANTOS, Cristina Mielczarski. A fenda na conspiração do silêncio: vozes femininas nas literaturas africanas. In: TETTAMANZY, Ana Lúcia; SANTOS, Cristina Mielczarski. **Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira**. Porto Alegre: ZOUK, 2018.

SILVA Fernanda Oliveira da; SILVA Maria Teresa Salgado Guimarães da. O Corpo Angustiado em *Niketche*: uma história de poligamia de Paulina Chiziane. **Criação & Crítica**, n. 27. 2020.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/171600/165022>. Acesso em: 07.09.2023.

SOUZA, Mailza Rodrigues Toledo e. Quando a literatura reflete a vida: retratos da violência de gênero nos contos “Foram as dores que o mataram”, de Dina Salústio, e “Descartável”, de Fernando Monteiro”. **Via Atlântica**, São Paulo, 2013. N. 24, 149-160.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. **Pode o Subalterno Falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Ferreira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

The World Bank. Desbloquear a Igualdade de Gênero e o Empoderamento no Setor do Turismo em Cabo Verde: Um Caminho para o Desenvolvimento Sustentável. **World Bank**, 2023. Disponível em: <https://www.worldbank.org/pt/news/feature/2023/07/04/unlocking-gender-equality-and-empowerment-in-cabo-verde-tourism-sector-path-to-sustainable-development#:~:text=Em%20Cabo%20Verde%2C%20foram%20feitos,representa%20aproximadamente%2025%25%20do%20PIB>. Acesso em: 03.03.2024.

THOMAZ, Fernanda Nascimento. Disciplinar o ‘indígena’ com pena de trabalho: políticas coloniais portuguesas em Moçambique. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 25, nº 50, 2012. p. 313-330, julho-dezembro.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/mWKZBr8vg9vKq9yzgQGj35B/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 11.09.2023.

VECCHIO, Silvana. A Boa Esposa. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (Org). **História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média**. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepka e Teresa Joaquim. São Paulo: Edições Afrontamento, 1990.

VERGÈS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência**. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução e notas: Sheila Grillo e Ekaterina Volkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2018.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**. Trad. Míriam Pillar Grossi. Número 2. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2001000200008/8853>. Acesso em: 11.09.2023.

WITTMANN, Tábita. **O realismo animista presente nos contos africanos**: Angola, Moçambique e Cabo Verde. Porto Alegre. (Dissertação de mestrado), 2012. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/66293/000868515.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10.09.2023.

WOLF, Naomi. **O Mito da Beleza**: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres. Trad. Waldéa Barcellos. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

XAVIER, Elódia. **A casa na ficção de autoria feminina**. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2021.

ZIZEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.