UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Entre dor e liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane

(Versão Revisada)

REGINA MARGARET PEREIRA

ORIENTADORA: PROFª DRª REJANE VECCHIA DA ROCHA E SILVA

SÃO PAULO

2019

REGINA MARGARET PEREIRA

Entre dor e liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane

(Versão Revisada)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Línguas Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Profª Drª Rejane Vecchia da Rocha e Silva

SÃO PAULO

2019

nome: Regina Margaret Pereira

título: Entre dor e liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Línguas Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Letras.

Aprovada em:

Banca examinadora

Prof. Dr._____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr._____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr._____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr._____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P 145 Painee

Pereira, Regina Margaret
Entre dor e Liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane / Regina Margaret Pereira; orientadora Rejane Vecchia da Rocha e Silva. - São Paulo, 2019.
145 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Paulina Chiziane 2. Loucura.3. Opressão. 4. Gênero. 5. Literatura. 6. Interseccionalidade 7. Sociedade. I. Silva, Rejane Vecchia da Rocha e, orient. II. Título.

A minha filha Clarice.

A todas as mulheres que, loucamente,

têm a gana de resistir e se fazer ouvir.

AGRADECIMENTOS

À Profª Drª Rejane Vecchia da Rocha e Silva, pela orientação atenciosa, pelo carinho e pela humanidade com que trabalha.

Às Professoras Doutoras Rosangela Sarteschi e Elza Miné pela leitura atenta e pelos apontamentos valiosos na banca de qualificação desta pesquisa.

À Profª Drª Paola Poma pela supervisão no estágio que realizei no Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE) e pelas conversas rápidas, porém riquíssimas.

À Clarice, pela existência, por compreender os momentos em que estive ausente, imersa na escrita, pelo amor e pela parceria inabaláveis.

À Maria Helena – mãe, aliada e parceira nas lutas diárias –, pelo amor incondicional.

Ao Marco Azevedo – irmão, pai e Babalorixá –, por todo cuidado e auxílio.

Ao Cleber – companheiro amado –, por me mostrar que o amor, além de possível, é de uma força imensurável, assim como a parceria.

Ao meu pai querido, pelo carinho, o amor e a compreensão infinita.

Ao Julião, irmão de copos e risadas.

À Camila Andrade, irmã que a vida me deu, pela existência e por estar por perto.

À Kátia Klassen, amiga amada, porto seguro, pelos ombros e ouvidos sempre presentes, pelo amor que conforta.

À Janaína Freitas, pelas palavras e o carinho que acolhem e confortam.

À Rosana Baú, pelas trocas sobre feminismos e sobre a vida.

À Maria, pela ajuda em um momento de tensão indefinível.

À Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –, pela bolsa de doutorado que viabilizou esta pesquisa.

Aos Orixás, por não me deixarem sozinha, por me fortalecerem e protegerem.

Aos amigos e amigas que colorem meus dias e mostram a importância de estar junto, mesmo quando distantes fisicamente: Gabriel Gonçalves, Vivi (Gina), Acauam Silvério, Stela Saes, Olivia Maciel, Monique Ganasin, Rhennan Felipe, Luigi Parrini, Fernanda Savino, Camila Dias, Simone Dantas Longhi, Breno Longhi.

RESUMO

PEREIRA. R. M. **Entre dor e liberdade:** um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados das Literaturas de Língua Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Na presente tese de doutorado, procuramos construir uma investigação sobre a experiência da loucura a partir das personagens Minosse, Emelina e Maria das Dores presentes em dois romances da moçambicana Paulina Chiziane: *Ventos do apocalipse* e *O alegre canto da perdiz*. Além disso, procuramos analisar como a autora, a partir dessas personagens, constrói a experiência do desvario, desvelando também um movimento dialético em que a própria autora, ali revelada, ilumina questões relacionadas às opressões de gênero, raça e classe. Tais questões, parece-nos, lançam as personagens femininas às margens de suas estruturas sociais em que a loucura se manifesta como uma potencial forma de existir e resistir às diversas formas de opressão social. Nesse sentido, os estudos de João Frayze, Michel Foucault e Frantz Fanon foram fundamentais para o desenvolvimento desta análise, bem como os estudos feministas que se organizam a partir das reflexões acerca do tema da interseccionalidade, como são os casos de Bakareé-Yousuf, Patricia McFadden, Amina Mama, bell hooks e Angela Davis. Ao inserir o tema da loucura por meio das personagens femininas de *Ventos do apocalipse* e *O alegre canto da perdiz*, notamos que a autora, em sua sistemática escrita engajada, procura trazer para o primeiro plano de sua escrita, experiências de resistência manifestas também pelas minorias historicamente silenciadas.

.

Palavras-chave: Paulina Chiziane; Loucura; Opressão; Gênero; Literatura; Sociedade.

ABSTRACT

PEREIRA. R.M. **Between pain and freedom:** a look at the theme of madness in the novels of Paulina Chiziane. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados das Literaturas de Língua Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

This doctoral thesis we seek to build an investigation into the experience of madness from the characters Minosse, Emelina and Maria das Dores present in two Mozambican novels Paulina Chiziane, *Ventos do Apocalipse* and *O Alegre Canto da Perdiz*. In addition to this, we seek to analyze how the author, from these characters, builds the experience of the ravage, also revealing a dialectical movement in which the author, revealed there, illuminates questions related to the oppressions of gender, race and class. Such issues, it seems to us, throw the female characters to the margins of their social structures in which insanity manifests itself as a potential way of existing and resisting various forms of social oppression. In this sense, the studies of João Frayze, Michel Foucault and Frantz Fanon were fundamental for the development of this analysis, as well as the feminist studies that are organized from the reflections on the theme of intersectionality, such as the cases of Bakareé-Yousuf, Patricia McFadden, Amina Mama, bell hooks and Angela Davis. In inserting the theme of madness through the female characters of Winds of the Apocalypse and The Merry Song of the Partridge, we note that the author, in her systematic written engagement, seeks to bring to the forefront of her writing experiences of resistance manifested also by minorities historically silenced.

Keywords: Paulina Chiziane; Madness; Oppression; Genre; Literature; Society.

RÉSUMÉ

PEREIRA. R. M. **Entre douleur et liberté:** un regard sur le thème de la folie dans les romans de Paulina Chiziane. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados das Literaturas de Língua Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Dans cette thèse de doctorat, nous cherchons à construire une enquête sur l'expérience de la folie à partir des personnages que Minosse, Emelina et Maria das Dores présentent dans deux romans mozambicains Paulina Chiziane: *Ventos do apocalipse* e *O alegre canto da perdiz*. En outre, nous cherchons à analyser comment l'auteur, à partir de ces personnages, construit l'expérience du ravage, révélant également un mouvement dialectique dans lequel l'auteur révélé, éclaire les questions liées aux oppressions de genre, de race et de classe. Il nous semble que ces problèmes jettent les personnages féminins en marge de leurs structures sociales dans lesquelles la folie se manifeste comme un moyen potentiel d'exister et de résister à diverses formes d'oppression sociale. En ce sens, les études de João Frayze, Michel Foucault et Frantz Fanon ont été fondamentales pour le développement de cette analyse, de même que les études féministes organisées à partir des réflexions sur le thème de l'intersectionnalité, comme les cas de Bakareé-Yousuf, Patricia McFadden, Amina Mama, bell hooks et Angela Davis. En insérant le thème de la folie à travers les personnages féminins de Winds of the Apocalypse et de The Merry Song of the Pertridge, nous notons que l'auteur, dans son engagement écrit systématique, cherche à mettre au premier plan ses expériences d'écriture de résistance manifestées également par les minorités. historiquement réduit au silence.

Mots-clés: Paulina Chiziane ; Folie; L'oppression; Le genre; Littérature; La société.

Sumário

Capítulo 1: Apresentação da Tese 11

1.1. Pressupostos Teórico-metodológicos 15

1.2. *Mulheres em contextos de reconstrução* 21

1.3. Paulina Chiziane 22

Capítulo 2: O Contexto Histórico Moçambicano 24

2.1. *O feminismo em Moçambique* 41

Capítulo 3: Opressão e Loucura 63

3.1 *Concepção de Loucura* 64

3.2. *A perspectiva da loucura em terras africanas* 84

3.3. Sob o imperialismo da razão ocidental 99

3.4. *Imbricações entre Colonialismo e Loucura* 108

Capítulo 4: Ventos do apocalipse 113

Capítulo 5: O alegre canto da perdiz 129

Capítulo 6: Considerações finais 142

Referências bibliográficas 147

Capítulo 1

Apresentação da Tese

Ao longo desta tese, a partir da análise de dois romances de Paulina Chiziane, *Ventos do apocalipse* e *O alegre canto da perdiz*, e com a atenção e o olhar mobilizados pelas problemáticas sexistas manifestas por intermédio da experiência de vida de personagens ali representadas, foi possível refletir acerca das significativas imbricações entre as categorias de gênero, raça e classe. E tais imbricações acabaram por ascender, inevitavelmente, o contexto social moçambicano uma vez que é o espaço físico por onde, explicitamente, circulam as personagens dos romances, além de ser o espaço físico a partir de onde se constituem de forma substancial as narrativas ficcionais da escritora moçambicana, profundamente mobilizada pelos processos históricos de seu país. Nessa direção é que resulta a representação crítica, por intermédio da ficção, das relações de poder inerentes a esse cenário e que se traduzem na dimensão da existência de um opressivo sistema capitalista,- pretérito e presente,- dentro da estrutura social moçambicana.

Nesse sentido, floresceram a partir dessas primeiras premissas, questões acerca de condições sociais relacionadas ao silenciamento político, para além do social, de mulheres e, neste caso, especialmente mulheres negras (personagens centrais das narrativas aqui analisadas). Assim, na esteira das reflexões de bell hooks[1] acerca da questão da interseccionalidade em que as categorias de gênero, classe e raça emergem entretecidas e levando-se em consideração o fato de que a perspectiva histórica narrada por Paulina Chiziane em seus romances constitui-se a partir de um movimento entre passado (memórias constituídas ainda no colonialismo português em Moçambique) e presente (reconfiguração social do país), vale observar que as contradições sociais que exprimem as relações de poder estabelecidas por mulheres brancas burguesas em relação às mulheres negras também é parte constitutiva das narrativas e se expressa sobretudo pelo olhar das personagens negras em

[1] Um dos nomes importantes na seara dos estudos interseccionais, Bell hooks é ativista feminista e professora do Berea College (Kentucky, nos Estados Unidos).

reação às desigualdades experienciadas. Portanto, nos romances de Paulina, o movimento narrativo proposto carrega em si essas contradições dentro das quais a composição de suas personagens se realiza.

Vale ressaltar que nessas relações de poder, historicamente presentes a partir de um campo de força ideológico dominante, o silenciamento emerge como resultado de uma estratégia de dominação complexa e cara a quem almeja manter quadros social e economicamente privilegiados. Diante disso, aprofundar esse debate nos pareceu relevante.

No entanto, vale observar que a tradição de invisibilidade (como estratégia de dominação de quem domina) das produções artísticas e críticas femininas é extensa e antiga e se estende para além de muitas fronteiras sociais e de pensamento. Por exemplo, na esfera das mulheres brancas e abastadas, vale citar o caso de Olympe de Gouges, dramaturga francesa do século XVIII que se opôs ao regime escravocrata e ao patriarcado. Por operar, em suas peças e escritos, conteúdos considerados subversivos e contrários à conduta naturalmente submissa das mulheres de seu tempo, além de ser abolicionista, foi executada. Assim, guardadas as devidas diferenças e distanciamentos relativamente ao tempo, espaço e às respectivas categorias de gênero, raça e classe, é possível afirmar que ainda estão presentes nas sociedades (em geral) as sistemáticas e opressivas estratégias de dominação branca e masculina, as quais têm seu alicerce no silenciamento e na invisibilidade de mulheres, pobres e negros. Seria, nesse sentido, mais um exemplo, a produção acadêmico-crítica feminina, sobretudo, quando observamos a predominância de referências bibliográficas e pesquisas produzidas por homens. Dessa forma, é possível afirmar que no mundo acadêmico se destaca, sem dúvida, uma produção intelectual masculina, o que acaba por conferir uma maior atenção e visibilidade às produções intelectuais dos homens. Assim, também como força social, política, econômica e cultural ativa do sistema capitalista, não é difícil perceber, portanto, no contexto acadêmico, o entremear patriarcal interessado na manutenção de seu histórico *status quo*. E, ainda que seja possível apontar estatisticamente uma crescente presença de mulheres - brancas - nas academias, as estratégias de silenciamento dessas vozes femininas são evidentes quando se observa, por exemplo, tentativas veladas (ou não) de

interrupção de suas falas, seja em reuniões de grupos de estudos ou em mesas de congressos.

Acrescente-se a essa conjuntura social de trabalho a questão da quase ausência de intelectuais negras no âmbito das universidades, ainda que as políticas de cotas tenham estabelecido um avanço à inserção da população negra nesses contextos, no entanto, uma realidade de abrangente transformação social ainda seja distante. Em uma esfera mais ampliada das questões das desigualdades do contexto social brasileiro, por exemplo, note-se que as mulheres brancas que concluíram os estudos superiores têm um percentual duas ou três vezes maior do que o de mulheres negras ou pardas de acordo com os dados divulgados pelo IBGE na pesquisa "Estatísticas de Gênero", divulgada em 07/03/2018. Assim, tendo em vista tais considerações, esta tese pretendeu, na delimitação proposta a partir de dois romances de Paulina Chiziane, iluminar suas personagens femininas, bem como construir uma interlocução com produções acadêmico-científicas de pesquisadoras, mas também com pesquisadores, para a composição de um arcabouço teórico-metodológico mais amplo.

Nesse sentido, tendo como eixo central a conjuntura histórica de Moçambique, é fundamental considerar que tais relações de opressão se apresentaram e apresentam dentro da articulação de tempos diferentes, quer dizer, das dinâmicas históricas relacionadas às estruturas sociais anteriores ao colonialismo português, ao período do colonialismo português e ao período da pós-independência. No entanto, a delimitação temporal dos romances aqui analisados remete-se ao período pós-independência, em que a configuração social do país enfrenta a guerra dos dezesseis anos e, portanto, abarca a complexidade de uma estrutura social atingida pela violência de uma guerra pós 1975. Para refletir acerca da complexidade de tal contexto, toma-se por base estudos sobre o contexto colonial e as lutas libertação e desestabilização[2] em

[2] José Luís Cabaço utiliza a expressão "guerras de desestabilização" para referir-se às guerras civis em Moçambique. Tal expressão tem em si imbricadas as forças externas que atuaram ativamente para fomentar esses conflitos internos. Rodésia, África do Sul e EUA apoiaram os guerrilheiros da RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e URSS e Cuba, por sua vez, apoiaram a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). A RENAMO sempre foi uma força política oposta à ideologia marxista da FRELIMO e contou com o apoio dos chefes tradicionais e régulos em seus ataques, sua atuação se dava

Moçambique em que se tornam imprescindíveis as considerações de Frantz Fanon, de José Luis Cabaço e, para pensar a luta de mulheres em Moçambique, Isabel Casimiro.

Ao longo da leitura dos romances *Ventos do apocalipse*, publicado em 1995, e de *O alegre canto da perdiz*, publicado em 2008, destacam-se conjunturas sociais profundamente violentas e de sofrimento desencadeadas pelas guerras de libertação e de desestabilização em Moçambique, contextos em que a manutenção da integridade e da dignidade humana revela-se no limiar da impossibilidade. E será, justamente, em meio a guerras e contextos de extrema violência que surgem as personagens consideradas loucas pelas sociedades em que vivem: Minosse e Emelina de *Ventos do apocalipse* e Maria das Dores de *O alegre canto da perdiz*. A temática da loucura desencadeia-se, portanto, a partir de um movimento de recusa das personagens em relação ao seu pertencimento às suas respectivas realidades opressivas, recusa esta que as conduz compulsoriamente à marginalidade social. Nesse sentido, na esfera literária, olhar para a loucura significa tentar perceber a simbologia dos emaranhamentos presentes na exclusão social e nas possibilidades de significados que a figura do louco carrega - triste consequência de um processo de exclusão e desumanização histórico-social (a loucura construída para excluir o *outro*) ou, em uma via mais positiva, resistência, isto é, a mais profunda maneira de resistir a esse mesmo processo, enfrenta-lo e sobreviver, apesar dele.

Ainda mais interessante se torna a criação de personagens femininas loucas quando se nota a relação entre loucura e machismo[3] ou mesmo entre o

---

principalmente nas zonas rurais de Moçambique. Já a FRELIMO rompeu com as chefias tradicionais (que sempre foram respeitadas pelas populações locais do meio rural), pois as consideravam influenciadas pelo antigo regime colonial, o que de fato aconteceu. O romance *Ventos do Apocalipse* nos mostra a realidade truculenta dessas guerras, sobretudo para as populações rurais.

[3] A começar pelo conceito de histeria (palavra originária do grego *Hystéra*, que significa útero), inicialmente relacionado à uma doença mental recorrente em mulheres, sempre foi comum associar alguns comportamentos femininos à loucura ou à falta de equilíbrio emocional. Neste trabalho, não trataremos do conceito de histeria, pois não é objetivo deste trabalho o aprofundamento de questões da psicanálise. Porém, há diversos artigos que veiculam as imbricações entre machismo e loucura e entre esta e a luta antimanicomial. Indico, a quem desejar ter um contato inicial com essas temáticas, duas reportagens bastante esclarecedoras: "Quando a loucura é filha do machismo", por Fabiane Guimarães (21/08/2018). *Revista AzMina*. <<https://azmina.com.br/especiais/quando-a-loucura-e-filha-do-

feminismo e a luta antimanicomial. A mulher, o negro, o estrangeiro, o não ocidental, todos se configuram como o assustadoramente desconhecido *outro*, aquele que precisa ser dominado antes que domine, o que precisa ser silenciado por não ser suficientemente humano - do ponto de vista eurocêntrico, claro-, por fim, aquele que precisa ser enclausurado ou afastado do convívio social por não obedecer as normas impostas pela sociedade.

Por veredas literárias, Paulina Chiziane desnuda ao leitor as mazelas e humilhações construídas pela ganância de quem tem poder – o homem, o branco – e revela as imbricações entre raça, classe e gênero nessa operação antiga de marginalização e subjugação do *outro*. Assim, ela também critica e denuncia os prejuízos causados pela manutenção do poder patriarcal que sustenta tanto a sociedades ocidentais como as não ocidentais. É nesse desnudar crítico das marginalizações e humilhações operadas pelo sistema colonial - promovido e manobrado historicamente por homens - que surgem as personagens loucas, símbolos de pelo menos duas faces consequentes desse sistema opressor: a loucura como etapa final de uma trajetória de sofrimento e essa mesma loucura como enfrentamento da realidade concreta imposta.

1.1. Pressupostos Teórico-metodológicos

O arcabouço teórico-metodológico pesquisado para a discussão do tema da loucura concentrou-se nas reflexões de Michel Foucault, a respeito dos distúrbios mentais no contexto da colonização no continente africano, as reflexões de Frantz Fanon e em relação aos conceitos relativamente às questões femininas e feministas, de raça e de classe, reflexões de Angela Davis, cuja pesquisa se circunscreve no conceito de interseccionalidade definido por Kimberlé Crenshaw[4]. Esta define tal concepção como maneiras de capturar as

/machismo>> Acesso em 17/09/2018; e "Aproximações entre o movimento feminista e o antimanicomial",porDanielaLima(12/01/2016).*RevistaFórum*.<<https://www.revistaforum.com.br/aproximacoes-entre-o-movimento-feminista-e-o-antimanicomial>> Acesso em 17/09/2018.

[4] Kimberlé Crenshaw é professora de Direito na Universidade da Califórnia e na Universidade de Columbia, EUA. Ela é uma importante pesquisadora e ativista norte-americana nas áreas dos direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo, além de responsável pelo desenvolvimento teórico do conceito da interseção das desigualdades de raça e de gênero.

consequências da interação entre duas ou mais formas de dominação, como sexismo, racismo e patriarcalismo. Segundo a estudiosa norte-americana, frequentemente o fato de ser mulher racializada se relaciona à classe e ao gênero. Este, portanto, não é o único fator de dominação, posto que a opressão de cada um dos fatores – gênero, raça e classe – está inscrita dentro da outra. Veja[5]:

> Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas intersecções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o tráfego que flui através dos cruzamentos. Esta se torna uma tarefa bastante perigosa quando o fluxo vem simultaneamente de várias direções. Por vezes, os danos são causados quando o impacto vindo de uma direção lança vítimas no caminho de outro fluxo contrário; em outras situações os danos resultam de colisões simultâneas. Esses são os contextos em que os danos interseccionais ocorrem e as desvantagens interagem com vulnerabilidades preexistentes, produzindo uma dimensão diferente do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002)

Essa concepção foi adotada por acreditarmos ser o método que, em linhas gerais, dialoga com feministas do continente africano em seus diversos contextos, como Patricia McFadden, Bibi Bakare-Yusuf e Chimamanda Ngozi Adichie, e nos permite perceber, debruçando-nos sobre as especificidades de

[5] CRENSHAW, Kimberlé – "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero", *in* Revista *ESTUDOS FEMINISTAS*, Ano 10, 1º Semestre de 2002.

cada visão sobre o feminismo, seus contributos e riscos relacionados à luta por igualdade entre os seres humanos. Estudiosas e ativistas como Oyèrónké Oyěwùmí[6] alertam sobre o problema da sobreposição de teorias feministas eurocêntricas para "ler" as mulheres dos países africanos. Sua tese se baseia na ideia de que o conceito de gênero é construído socialmente e relaciona-se à família nuclear típica das mulheres brancas da Europa e América, portanto, não poderia ser universal. A estudiosa considera o exemplo da sociedade Yorubá (originária da Nigéria) para mostrar que em tal sociedade a família não baseia sua dinâmica na ideia de gênero - pois a estrutura de organização social se consolida em linhagens - e para defender que as mulheres e, em especial, as que são mães não estão submissas às conjunturas e campos de força ideológicos de suas estruturas sociais e à visão de mundo a elas atreladas, já que não há relação hierárquica embasada no conceito de gênero.

Relativamente à maternidade, vale observar que ao invés de restringir a ação da mulher em torno dos cuidados dos filhos, como ocorre de maneira significativa no imaginário social eurocêntrico, confere-lhe maior poder, ao passo que da mulher depende a extensão da hereditariedade bem como o sustento da comunidade. Nesse sentido, a divisão do trabalho na comunidade Yorubá, por exemplo, não é desigual, porque homem e mulher possuem funções igualmente relevantes para a organização social.

Embora a preocupação norteadora dessa teoria feminista afro-cêntrica seja um contributo de importância inquestionável para pensar a situação da mulher em solo africano, é possível depreender que linhas de pensamento como as de Bibi Bakare-Yusuf vêm ao encontro dos objetivos propostos para a análise dos romances de Paulina Chiziane, pois propõem uma teoria que considere as especificidades das sociedades africanas sem ignorar o fato de que elas podem ofuscar opressões operadas nesses sistemas específicos, como a mutilação genital feminina, defendida, valorizada e praticada por muitas mulheres em tais

[6] OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

perspectivas sistêmicas presentes no continente. Veja o que expõe Bibi Bakare-Yusuf[7]:

> Identificando os perigos da celebração da maternidade por muitas mulheres acadêmicas Africanas, Patricia McFadden observa que a experiência feminina potencialmente positiva de nutrir "pode facilmente se tornar uma armadilha [e] nós precisamos entender os limites da nutrição [feminina]" (1997: 2). De acordo com Desiree Lewis (2002), a incapacidade para reconhecer como a nutrição das mulheres é incorporada dentro das instituições sociais gera uma celebração acrítica do paradigma da maternidade, bem como uma falha para investigar os regimes de poder que condicionam a escolha de querer ter filhos ou não. Um exame crítico detalhado do aparelho ideológico reduz as mulheres africanas ao status de "mãe" e está além do escopo deste artigo. Tal projeto exigiria uma análise de como a construção patriarcal da maternidade valoriza a paternidade e tacitamente eleva as posições de sujeito do sexo masculino. O perigo de venerar a maternidade sem investigar o significado da paternidade leva ao posicionamento dos homens Africanos como a norma, a categoria natural que não requer nenhuma explicação. O que é necessário é uma investigação genealógica sobre as relações de poder, os regimes de representação, estruturas religiosas, políticas e filosóficas que moldam os discursos e experiências da maternidade e da paternidade em África, tanto no presente e no passado. Tal projeto não precisa negar que a maternidade e o nascimento poderiam fornecer um quadro ontológico para se pensar através das identidades das mulheres para além da dominação patriarcal. Entretanto, procurar contemplar identidades libertadoras para as mulheres devem basear-se numa análise aprofundada e crítica das estruturas institucionais que constrangem e prescrevem ações e liberdades sociais para as mulheres. (YUSUF, 2003)

A fim de analisar e problematizar perspectivas como as de Oyèrónké Oyěwùmí, propomos aqui uma aproximação com uma teoria feminista que dialogue, possivelmente, com tais perspectivas a partir da fenomenologia existencial de Merleau-Ponty e das teorias existencialistas de Simone de Beauvoir – é o que propõe Yusuf –, sustentadas pelas premissas de que o fenômeno é "simplesmente 'o que aparece' e ainda está para ser explicado e a

[7]BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. Feminist Africa, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

existência, por não ser pré-determinada por nada e nem destinada a nada especificamente, pode ser transformada. A fenomenologia, nesse sentido, segundo Yusuf, tentaria "se afastar da 'atitude natural', do senso comum ou da descrição de modos normativos, procurando analisar a existência e a experiência vivida fora da influência da distorção dos padrões normativos de descrição" (YUSUF, 2003). Por evitar fazer enxertos conceituais em realidades diversas, a fenomenologia, de acordo com Yusuf, é um método eficiente para analisar as diversas maneiras de ser e estar no mundo das mulheres africanas. Dessa forma, a naturalidade ou as normas postas pelas estruturas sociais opressoras podem ser questionadas.

É importante frisar que perspectivas como as de Bibi Bakare-Yusuf e de Patricia McFadden[8] foram construídas com base em teorias alinhadas às de Angela Davis (como o marxismo, por exemplo). Por isso, esta última permeia a presente pesquisa, além de ser lida pelas estudiosas aqui consideradas. Mais adiante, no capítulo II, com subtítulo "O Feminismo no Continente Africano", trataremos de forma um pouco mais detalhada, embora sem grande extensão, as conceituações das teóricas africanas, em especial de Isabel Casimiro, pela importância de seus estudos sobre as mulheres no contexto moçambicano.

A partir do processo de busca da compreensão sobre as peculiaridades dos estudos feministas na África, a pergunta que se apresenta é sobre os possíveis caminhos percorridos para a obtenção do acesso de poetisas e romancistas africanas no âmbito intelectual e crítico de suas respectivas sociedades de origem. Por que todas apresentam uma produção literária publicada tardiamente em vista de publicações dos homens de seus tempos, embora a presença de mulheres nas lutas de libertação tenha sido tão relevante? É sabido que a produção feminina nos contextos mencionados sempre existiu, muito embora de maneira quase silenciosa, sem o olhar devido de especialistas. A professora Tania Macedo[9] já alertou sobre a importância de iluminarmos no

[8] Patricia McFadden é uma académica feminista africana da Suazilândia. Uma socióloga de formação, as suas principais questões de inquirição intelectual envolvem sexualidade, cidadania e pós-colonialismo, nacionalismo e lutas revolucionárias e a escrita como resistência no Continente Africano.

[9] MACEDO, Tania. "DA VOZ QUASE SILENCIADA À CONSCIÊNCIA DA SUBALTERNIDADE: A LITERATURA DE AUTORIA FEMININA EM PAÍSES AFRICANOS DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA", IN *REVISTA MULEMBA*, Nº2, UFRJ, 2010.

âmbito crítico a presença feminina nas literaturas, nas lutas e nas políticas dos países africanos de língua portuguesa. Vejamos o que a pesquisadora propõe:

> No entanto, apesar da importância das mulheres na luta que levou à independência das jovens nações africanas e, posteriormente, na consolidação desses países – alguns assolados por sangrentas guerras civis –, as vozes femininas infelizmente ainda são poucas nas literaturas africanas de língua portuguesa. As causas são variadas, mas talvez pudéssemos avançar uma hipótese: as mulheres possuem ainda um papel subalterno, socialmente falando, nas sociedades africanas, e, consequentemente, é restrito o seu acesso à educação. E aqui desenha-se uma contradição, na medida em que a voz feminina é ouvida no círculo mais íntimo das relações familiares, onde o contar histórias e o consolidar laços acabam sendo sua tarefa. Ocorre, no entanto, que as suas adivinhas e contos não são por ela escritos e, sob esse aspecto, entre voz e letra – para lembrar o título de um texto de Laura Padilha (1995) – perde-se a possibilidade de um conhecimento mais amplo do seu contar.
>
> Por outro lado, verifica-se que há pouca visibilidade da produção escrita feminina, ou seja, ainda que tímida, existe essa produção, porém tem recebido pouca atenção da crítica especializada, o que leva muitas vezes ao seu silenciamento. Esse fato, aliado às difíceis condições de difusão do livro africano de língua portuguesa no circuito internacional, e até mesmo no espaço lusófono, cria um desconhecimento do que hoje as mulheres têm escrito em África. (MACEDO, 2010)

A pesquisadora cita e analisa produções de nomes como Alda Lara (Angola), Noémia de Sousa (Moçambique) e Alda Espírito Santo (São Tomé e Príncipe) no artigo aqui mencionado e ilumina produções literárias de mulheres que participaram ativamente dos movimentos de libertação em seus respectivos países. Tania Macedo menciona também Deolinda Rodrigues, figura importante nas lutas de libertação em Angola, tendo sido executada junto com outras mulheres em circunstâncias até hoje misteriosas[10]. A análise de Tania Macedo sobre as autoras mencionadas nos traz a importante observação de que a temática independentista nas literaturas dessas mulheres se fazia mais urgente e relevante do que os assuntos de submissão feminina naquele momento. O posicionamento ativo nas questões emancipatórias e, posteriormente, na

[10] O *site* do MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola) apresenta um ótimo texto sobre a trajetória de luta de Deolinda Rodrigues <<http://www.mpla.ao/oma.25/deolinda-rodrigues.29.html >> acesso em 20-01-2017.

reconstrução de novas nações talvez tenha sido o passo inicial dessas intelectuais para uma participação política mais concreta e mais visível aos olhos das suas estruturas sociais em que estavam inseridas. É, no entanto, na esteira do pós-independência, mais precisamente a partir da década de 1980[11], que publicações mais atentas às problemáticas da mulher passam a ocorrer entre autoras africanas de língua portuguesa. Diante desse silenciamento constatado, ressaltar sua importância na construção de novas formas de ser, insubmissas, para o universo feminino, inclusive no âmbito acadêmico, constitui-se como firme objetivo desta tese.

1.2. *Mulheres em contextos de reconstrução*

Por meio de suas personagens, a autora estudada na presente tese coloca-nos à frente de diferentes realidades de civis moçambicanos no contexto de reconstrução do país que teve sua independência em relação a Portugal no ano de 1975.

O que se percebe, no período pós-independência, é que o projeto socialista de nação fracassou e acabou rendendo-se a uma abertura para o capital e a uma outra forma de estrutura econômica, ingressando Moçambique definitivamente na arena capitalista dos séculos XX e XXI.

Nesse contexto, não raro, a literatura de Paulina Chiziane traz em si personagens femininas que passam por profundos sofrimentos e situações de humilhação resultantes de um contexto de dominação masculina mas também de segregação de classe e de raça. Não esqueçamos, nessa linha de análise, da figura do assimilado, principalmente em *O alegre canto da perdiz*, que encarna o inferno e o céu nos momentos tensos rumo à libertação de Moçambique por carregar um *status* um pouco mais visível e ínfimos privilégios, porém, não deixa de ser social e politicamente inferiorizado em relação ao branco. Para além da denúncia de muito sofrimento e des-subjetivação, é possível perceber uma aguda criticidade na construção das personagens

[11] PADILHA, Laura Cavalcanti. "SOBRE MULHERES, CÂNONES, SILÊNCIOS E ENFRENTAMENTOS", in *Revista Diadorin*, vol. 11, Rio de Janeiro, 2012. <http://www.revistadiadorim.letras.ufrj.br>, acesso em 20/01/2017. Indico leitura desse artigo, pois a pesquisadora traça nele o caminho entre o silenciamento e a voz das poetas das Áfricas de colonização portuguesa.

femininas e das tramas dos romances aqui estudados; criticidade esta configurada sob as intersecções entre o que se silenciou com a colonização portuguesa, a tradição – que guarda tesouros ontológicos ao mesmo tempo em que também se alimenta da subalternidade da mulher – e as opressões de classe, raça e gênero em solo moçambicano.

No entanto, são mulheres que, mesmo diante de séculos de silenciamento e violência, resistem e, a fim de construir e manter sua resistência (e existência) em liberdade, são corajosas o suficiente para percorrerem vias contrárias às impostas social e culturalmente. De maneiras diversas, é na contramão dos ditames sociais impostos que Emelina e Maria das Dores reconstroem suas histórias rumo a uma existência autônoma, livre de qualquer amarra e, consequentemente, com mais possibilidade de alcançar uma existência humana autêntica e igual em sociedade. É o que temos por objetivo demonstrar na análise dos romances em que essas personagens se mostram e se movem.

1.3. Paulina Chiziane

Paulina Ricardo Chiziane nasceu em Manjacaze, província de Gaza, a 4 de junho de 1955. É de origem chope, filha de um alfaiate e uma camponesa. A contadora de histórias – como Paulina prefere ser referida – cresceu nos subúrbios de Lourenço Marques, a atual Maputo, onde fez seus estudos e passou a viver desde seus seis anos de idade.

A escritora teve um casamento que durou seis anos, os quais lhe trouxeram dois filhos. Para garantir-lhes sustento, Paulina trabalhou na Cruz Vermelha, onde teve contato com os horrores decorrentes das guerras de desestabilização em Moçambique. Na Universidade Eduardo Modlane, frequentou o curso de Linguística, mas não o concluiu. A autora foi militante da Frente de Libertação Nacional (FRELIMO), cuja orientação política era marxista-leninista.

Conforme nos apresenta Ianá Souza Pereira[12], Paulina sente orgulho do fato de os pais não terem sido assimilados e relata que o pai não aprovava a

[12] PEREIRA, Ianá Souza. *De contos a depoimentos: memórias de escritoras negras brasileiras e moçambicanas*. Tese de Doutorado defendida em 2018 pela Universidade de São Paulo, nas áreas de Psicologia e Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

ideia de integração cultural, inclusive resistiu ao regime colonial e foi preso, sendo obrigado a trabalhar na construção de uma das estradas nacionais de seu país. Paulina falava e escrevia em Português, língua aprendida na escola, mas em casa, por exigência do pai avesso à colonização, a escritora só se comunicava em chope. Filha de mãe analfabeta e neta de uma exímia contadora de histórias, Paulina desde cedo teve notícias dos horrores operados pelo regime colonial. Sua avó perdeu seis de seus oito filhos quando foram levados por um colono branco. A autora conta que até hoje não sabe se esses filhos morreram ou se foram vendidos como escravos (PEREIRA, 2018, P. 49/50). Foram as histórias chopes de sua avó que inspiraram e aguçaram elementos de oralidade na escrita de Paulina, que assume sua raiz cultural como sendo puramente africana.

A escritora foi a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique. Em 1990, publicou *Balada de amor ao vento*. Atualmente, luta pelos direitos civis das mulheres moçambicanas e, em 2005, foi candidata ao Prêmio Nobel da Paz por sua atuação voltada para a promoção da justiça e da igualdade em Moçambique. Sua obra, composta por contos, romances, ensaios, crônicas e, mais recentemente, poesia, tem grande alcance, com traduções em espanhol, inglês e francês. Em 2003, ganhou o Prêmio José Craveirinha por seu romance *Niketche: uma história de poligamia*. Dentre suas obras, estão, em ordem de publicação, *Ventos do apocalipse* (1999), *O sétimo juramento* (2000), *O alegre canto da perdiz* (2008), *As andorinhas* (2009), *Quero ser alguém: histórias de crianças soropositivas* (2010), *Na mão de Deus* (Chiziane; Silva, 2012), *Por quem vibram os tambores do além: biografia do curandeiro Rasta Pita* (2013) e *Eu, Mulher: por uma nova visão de mundo* (Chiziane, 2013).

As temáticas presentes em sua obra transitam pelas injustiças e opressões vividas por indivíduos menos privilegiados. As questões de raça e de gênero se apresentam e iluminam as violências experienciadas pelos mais pobres, pelas mulheres e pela população negra. As personagens renitentes de seus romances anunciam o espaço simbólico de resistência onde se constitui sua produção literária em meio às opressões impostas pelo mundo colonial, pelo racismo, pelo patriarcado e pelo Capital. É sabido que Paulina, de posse de um gravador, muitas vezes senta-se na rua e colhe histórias de mulheres. Com elas,

enriquece sua produção literária e nos permite enxergar as dinâmicas sociais moçambicanas, as quais por vezes parecem muito próximas das brasileiras.

Com sua literatura, faz-se, portanto, um espaço de cura, a cura pela resistência, pela insistência na luta contra as desigualdades construídas nas relações e opressões de gênero, de raça e de classe.

Capítulo 2

O Contexto Histórico Moçambicano

Em 1498, em busca da rota do Oriente, Vasco da Gama chega à costa da África oriental e estabelece os primeiros contatos desse trecho africano com a Europa. Os portugueses chegaram em um lugar situado entre as cidades atuais de Inharrime e Inhambane, traçavam a expansão comercial dos países europeus para o Oriente e a continuariam posteriormente para o Ocidente. Com ela, nasceria o que conhecemos hoje como *mundialização da economia ocidental*, a qual propiciou intensos ganhos às aristocracias dos países mais desenvolvidos e inaugurou o processo de acumulação de capital que enriqueceria volumosamente a burguesia que se fortalecia na Europa (CABAÇO, 2009, P. 28).

A presença europeia foi se fixando na costa oriental africana de forma lenta e, inicialmente, nas ilhas ou penínsulas que ofereciam melhores condições de acesso às embarcações e posições mais favoráveis para defesa de outros forasteiros, como os árabes e outros europeus. Em busca de ouro, prata e marfim ou mesmo objetivando estender suas redes de comércio, os europeus junto com missionários religiosos buscaram adentrar os territórios em busca de alianças com os potentados locais. Para isso, muitas vezes casavam-se com as filhas das linhagens predominantes ou estabeleciam comércio e diplomacia com esses potentados. A essa altura, era raro o uso da força por causa da

desproporção justamente de forças. Quando ocorriam avanços mais violentos, eram auxiliados por outras chefias locais.

Foi com a Primeira Revolução Industrial na Europa, a qual se desenrolou ao longo do século XIX, que o capitalismo concorrencial teve início e passou a precisar de expansão das fronteiras de controle e de domínio sobre as fontes de matérias-primas, assim como da transferência para os territórios periféricos de parte da produção alimentar. Nesse contexto, beneficiou-se do trabalho não remunerado ou do assalariado a custos baixíssimos. Cabaço aponta para a explanação de Hobsbawn sobre como a produção industrial e os processos de comunicação necessitavam de fontes de energia cada vez mais relevantes tanto para as máquinas quanto para os trabalhadores. As primeiras precisavam de carvão e borracha inicialmente, depois de eletricidade, petróleo, gás; os segundos passaram a necessitar de uma dieta mais energética, baseada em chá, café e chocolate a fim de manter ativa a produção indústria (HOBSBAWN, 1988 – P.96 – 102, apud CABAÇO, 2009, P. 30)

A invenção da máquina a vapor e os consequentes avanços tecnológicos revolucionaram a capacidade produtiva e a velocidade de comunicação. Posteriormente, o nascente capitalismo industrial lançaria uma ofensiva às escravaturas e modificaria a estratégia de colonização. Diante das mudanças de alianças e acordos observados pelas elites africanas, mudanças estas que representavam perigo para seus interesses e para o equilíbrio institucional dificilmente conquistado durante o mercantilismo escravista construído em seus contatos com os europeus, tais elites passaram a resistir à ocupação de seus territórios e à nova forma de economia-mundo, como refere Cabaço. Assim, passaram a reestruturar as próprias alianças a fim de defender territórios ou zonas de influência, além de explorar as manobras políticas e o confronto entre as potências coloniais a seu favor.

Nessa configuração, o rei Leopold II da Bélgica, em setembro de 1876, convocou uma Conferência Internacional que se realizou em Bruxelas e convocou as principais potências coloniais em disputa pela África. Para essa conferência, Portugal não foi convidado. Oito anos mais tarde, em 1884, o representante da Alemanha na Inglaterra solicitou uma audiência a Lord

Granville, ministro de negócios estrangeiros britânico à época, a fim de entregar uma mensagem de Bismark para solicitar a participação daqueles dois países mais a França e Portugal em uma reunião para discutir o comércio e questões africanas. Desse episódio surgiu a Conferência de Berlim – ocorrida de 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885. Esse encontro oficializou os direitos à ocupação efetiva dos territórios africanos, que foram recortados para concordar as áreas de exploração colonial. A Conferência de Berlim, conforme deixou claro o professor José Luís Cabaço, foi "pedra miliar no estabelecimento do poder colonial que viria a caracterizar a ocupação total da África no século XX. Assim se acentuou a expansão capitalista e conflitos sangrentos passaram a ser recorrentes no continente africano" (CABAÇO, 2009, P. 30/34).

A ordem estabelecida na dominação dos territórios africanos se baseou em duas sociedades bastante diferenciadas: a colonizadora e a colonizada. À relação político-econômica presente entre elas se sobrepõe a distinção racial e a sociedade colonial se alicerça e sustenta em dualismos. Veja:

> A sociedade colonial na África concebe-se e estrutura-se em consequência de uma multiplicidade de dualismos: frente a frente, bem demarcados, estarão não apenas "branco e preto", "indígena e colonizador", mas também "civilizado e primitivo", "tradicional e moderno", "cultura e usos e costumes", "oralidade e escrita", "sociedade com história e sociedade sem história", "superstição e religião", "regime jurídico europeu e direito consuetudinário", "código do trabalho indígena e lei do trabalho", "economia de mercado e economia de subsistência" etc., todos eles conceitos marcados pela hierarquização, em que uns se apresentam como a negação dos outros e, em muitos casos, como a sua razão de ser. (CABAÇO, 2009, P. 35)

Como se percebe, a hierarquia estabelecida valida uma visão de mundo, a europeia, e invalida as *outras*[13] presentes no continente africano. Nessa relação se sustenta a divisão entre o colono e o colonizado que garantirá quase

[13] É sempre importante reforçar que as populações locais de Moçambique, assim como de outros países do continente africano, apesar de terem como base cultural a filosofia Banto, são bastante diversas entre si, ou seja, guardam especificidades, de modo que não podemos afirmar a existência de uma cultura única. A partilha da África, como é sabido, não corresponde a uma divisão fiel do ponto de vista das culturas locais, ao contrário. A fim de atender aos interesses de dominação, muitos territórios pertencentes a grupos específicos foram divididos, o que causou também rivalidades entre as populações originárias dessas localidades. Nesse sentido, sem dúvida, a partilha da África foi, também, muito violenta, marcando o caráter nefasto do processo colonial que se estenderia até, pelo menos, a segunda metade do século XX.

um século de dominação europeia sobre a África, interrompendo violentamente as histórias que estavam sendo construídas nesse continente. A contradição que fundamenta esse mundo colonial reside no dualismo indissolúvel apontado por Cabaço e o antagonismo racial é o aspecto principal dessa contradição. Conforme expõe Fanon, o "objeto do racismo" já não é mais "o homem isolado, mas uma forma de existir"; nessa dinâmica, o colonizador se autodefine como superior, detentor da civilização. Esse contexto torna praticamente impossível a interação real entre colono e colonizado (FANON, s.d., P. 40, apud CABAÇO, 2009, P. 26).

O professor e pesquisador José Luís Cabaço, para exemplificar o racismo fortemente presente na sociedade colonial, cita um caso ocorrido com o ex-presidente de Moçambique Joaquim Chissano. Vejamos:

> Joaquim Chissano, que foi presidente de Moçambique independente após a morte de Samora Machel, nasceu numa família de assimilados, motivo pelo qual teve a possibilidade de frequentar o ensino médio oficial. De sua boca ouvi que, quando estudante secundário na capital nos anos 50, foi com um grupo de colegas do liceu ao cinema Gil Vicente, um dos principais da cidade, para assistir a um filme que na época fazia sucesso. Ele era o único negro do grupo (aliás, só havia três estudantes negros no ensino liceal naquele tempo) e, ao apresentar o cartão de estudante na bilheteria, foi-lhe recusada, só a ele, a venda do bilhete. Com mágoa, ele registou que os colegas não tomaram posição perante a atitude discriminatória e despediram-se dele à porta do cinema. (CABAÇO, 2009, P. 38)

Diante desse exemplo, percebe-se que a pele negra, independentemente do estatuto jurídico do indivíduo, se constituía como impedimento para frequentar quaisquer estabelecimentos ou locais de convívio frequentados pelos "civilizados" brancos. A espinha dorsal do colonialismo é a existência do colonizado, isto é, não há colonizador sem colonizado. Para que a colonização exista e se sustente, portanto, a existência do colonizado e a manutenção desse indivíduo no lugar que ele ocupa é o que garante o privilégio do branco colonizador. A manutenção dessa fronteira se fez, sempre, com base na violência. Por isso mesmo, qualquer tentativa de derrubada desse sistema se

deu também de maneira violenta, conforme analisou Fanon. (FANON, s.d., P. 66, apud CABAÇO, 2009, P. 39)

Além da cisão simbólica que perpassa a sociedade colonial, há também a cisão física, refletindo-se na organização territorial e a administração colonial se focou em controlar a terra para garantir os empreendimentos econômicos que asseguravam e eram a razão de ser da supremacia europeia , além de controlar os colonizados, a fim de garantir a força de trabalho e a tranquilidade sociopolítica que igualmente sustentavam a dominação das terras africanas pelas potências da Europa. Como afirmou Cabaço, os "dois pilares que sustentaram todas as formas de colonialismo na África foram, pois, a 'questão econômica' e a 'questão indígena'" (2009, P. 40). Esse cenário deixa transparecer, portanto, a estrutura intrínseca da colonização, estrutura esta decorrente da Conferência de Berlim e alicerçada na racionalização da dominação política e da exploração econômica.

Nesse contexto, a organização do território se deu em prol dos interesses econômicos dos países colonizadores, de modo que compartimentaram-se os territórios em *áreas úteis* e *áreas residuais*. As primeiras serviam à economia das metrópoles, nelas prevalecia o governo direto e os investimentos em infraestruturas que apoiavam a exploração das potencialidades das regiões. As comunidades de colonos se formaram gradativamente nessas áreas, onde prevaleceram também relações capitalistas de trabalho, consumo e produção. Já as segundas se configuravam como espaços não úteis seja pela pobreza dos solos, ou pela ausência de recursos naturais interessantes para as metrópoles, ou porque os investimentos necessitavam de valores muito altos. Nessas áreas, havia investimentos sociais, além de um favorecimento à economia familiar ou de subsistência. A forma indireta de governo também favoreceu esse tipo de economia e estimulou a reprodução de um "poder tradicional" monitorado pelo poder central da colônia (CABAÇO, 2009, P. 40/41).

Porém, em Moçambique – isso também é explanado por Cabaço – o domínio colonial não restaurou a ordem social das unidades políticas vencidas pela dominação portuguesa anteriormente. A dinâmica colonial se limitou, por conseguinte, a fazer referência aos reinados anteriores sem apoiá-los, ao

contrário, só fez surgir novas divisões. A ideia do sistema colonial era reconstruir uma tradição que se voltasse para “respostas fixadas no tempo”, a fim de afastar o colonizado da experiência viva da cultura, tornando-os apartados da condição de sujeitos sociais e históricos. “Apresentados como um sinal de respeito pelos ‘usos e costumes’ locais, os ‘regedores’ ou ‘régulos’ (chefes tradicionais) foram (...) criteriosamente selecionados ou controlados para complementarem a administração direta dos funcionários europeus” (CABAÇO, 2009, P. 41). Dessa forma, a dinâmica da sociedade colonial ocorria sempre a fim de manter privilégios e servir aos interesses econômicos e de dominação das metrópoles. Conforme Mamdani analisa, a construção da sociedade civil no continente africano sempre esteve atrelada a uma “natureza racista da ordem social”. Dessa maneira, a sociedade civil era a dos colonos, que logravam os privilégios políticos e humanos reconhecidos pela ordem jurídica da metrópole; já os colonizados permaneciam em uma organização social tradicional. Veja:

> A experiência colonial acabou cristalizando-se na natureza do Estado forjado através desse choque. Organizado de forma diferente nas áreas rurais e nas urbanas, esse Estado tinha a cara de Janus, estava bifurcado. Continha uma dualidade: duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade e dos direitos civis; o poder consuetudinário prometia fazer cumprir a tradição. O primeiro estava organizado em conformidade com o princípio da diferenciação para controlar a concentração do poder; o segundo em torno do princípio da fusão para garantir uma autoridade unitária. (MAMDANI, 1998, P. 22, apud CABAÇO, 2009, P. 42)

Fica evidente, com a análise de Mamdani, a existência de dois sistemas paralelos cujo poder é, em verdade, central, o poder do colonizador. Nessa dinâmica, todos os meios coercitivos são utilizados em relação aos colonizados a fim de manter tal poderio. Assim, como o mesmo autor afirma, “enquanto a sociedade civil se racializou, a autoridade nativa se tribalizou”, e entre os colonos plenos de direitos e os colonizados havia, ainda, uma terceira esfera social: a dos nativos com base urbana. Eram membros da classe média e trabalhadores distantes do campesinato e dos costumes a ele ligados, mas sob as diretrizes das leis racialmente discriminatórias dos cidadãos (colonos) plenos de diretos. Como Mamdani descreveu, essa parte da população permanecia no limbo jurídico (MAMDANI, 1998, P. 23, apud CABAÇO, 2009, P. 43). A vigilância e a

repressão policiais se dirigiam a esse limbo (constituído por assimilados, mestiços e asiáticos) quando ele organizava reivindicações lidas, pelo colono, como subversão ao *status quo*. Assim, essa vigilância se dirigia a associações, organizações religiosas, grupos intelectuais, grupos culturais, por exemplo. Nas sociedades indígenas rurais, essa vigilância se voltava para as ações das autoridades tradicionais em relação às suas obrigações para com o Estado, controlando a movimentação das pessoas, o pagamento de impostos e o recrutamento de mão de obra. (CABAÇO, 2009, P. 43/44)

No período colonial, somente as minorias vinculadas aos colonos eram detentoras do estatuto pleno de cidadão, isso porque eram os indivíduos que de fato gozavam os direitos intrínsecos a tal estatuto. Assim, houve a consolidação da oposição entre "civilizados" e "não civilizados", a qual sobreviveu à "mundialização da economia e do modelo político que continua o processo hegemônico" (CABAÇO, 2009, P. 44). Mais tarde (precisamente em 1945), sinaliza o pesquisador e professor moçambicano, o presidente norte-americano Harry Truman cunhou a expressão *subdesenvolvimento* em oposição ao *desenvolvimento*. Este, na análise de Francisco de Oliveira, se mantém com aquele, sendo, portanto, o subdesenvolvimento um produto do avanço do capitalismo (OLIVEIRA, 2003, P. 32/33, apud CABAÇO, 2009, P. 44). Esta é a lógica binária que se constituiu como sustentáculo do mundo colonialista, criando **Outros** e subjugando-os para reprimir as diferenças e tornar o colonizado dócil para servir o aparato colonial, na esteira do que Foucault (2005) definiu como poder disciplinar. No seio das populações dominadas, esse poder se estabelecia e se fortificava com base no fomento de rivalidade entre as populações locais com o intuito de desestruturar as sociedades tradicionais a fim de enfraquecê-las. Dessa forma, verificou-se uma intensa fragmentação desses grupos na maior variedade etnolinguística que se pôde alcançar.

Nesse processo de manutenção e exercício do poder disciplinar, até a década de 1960, houve, inclusive, um toque de recolher para a população negra. Os policiais paravam qualquer indivíduo negro que circulasse nas ruas após às 21 horas e exigia-lhe que atestasse sua condição de *assimilado* ou justificasse sua condição. Essa dinâmica assegurava a soberania do colono em relação ao colonizado, bem como as relações de exploração que aquele impunha sobre

este. Na esteira da exploração econômica, o indígena fazia parte da natureza e, assim, podia ser explorado. Para o colonizado, o poder disciplinar direto se construía no despotismo absoluto, já o indireto, “um despotismo mediado, descentralizado” (MAMDANI, 1998, P. 20/21, apud CABAÇO, 2009, P. 47).

É importante considerar também a formação da população mestiça em Moçambique. Até a primeira metade do século XIX, o que conhecemos geograficamente como sendo Moçambique havia sido ocupado parcialmente pelos portugueses – inicialmente (1752), a Capitania Geral de Moçambique, Rios de Sena e Sofala e, mais adiante (1838), a instituição do governo de Inhambane, englobando os distritos de Lourenço Marques (atual Maputo), Inhambane e Sofala. Nesse momento, as relações entre os forasteiros portugueses e as autoridades autóctones ocorriam pelos interesses comerciais e por uma necessária diplomacia – necessária por garantir a sobrevivência – já que a dominação não necessitava ainda de uso de força para atingir seus objetivos. Nesse mesmo contexto, ainda que o escravismo tenha durado quatro anos, formou-se uma aristocracia branca, goesa e mestiça que, apesar de pouco numerosa, era política e economicamente bastante poderosa. Essa mestiçagem de sangue português se formou graças à violação de mulheres negras ou às uniões matrimoniais favorecedoras da consolidação e fortalecimento do poder português em um contexto em que havia pouquíssima população feminina de Portugal ou de Goa (CABAÇO, 2011, P. 54/55). O poder dessas oligarquias mestiças se favorecia de sua capacidade de negociação de itinerários comerciais com chefes tradicionais do interior, da cobrança de impostos pelo uso das terras por elas dominadas, pela exploração dos camponeses e pelo uso do trabalho escravo. Por estarem em um patamar social diferenciado, tais oligarquias mestiças se valeram da reprodução das relações de dominação-servidão da ordem colonial.

Caminhos para a assimilação moçambicana

Para esta tese, tornou-se fundamental entender a *assimilação* em território moçambicano, pois essa política possibilitou, com sua máscara de mobilidade social, um tempo maior de sobrevivência da dominação portuguesa

em Moçambique e também porque nos mostra o surgimento de uma parcela social que, embora tenha sido também marginalizada, por ter tido acesso à educação, pôde se fortalecer e fortificar as lutas de libertação. Assimilar-se significava entregar-se aos valores religiosos e culturais europeus. Dessa forma, todo o caldo cultural autóctone deveria ser esquecido, superado, posto que não estava na esfera da civilização humana. Para entender esse processo, é preciso olhar, como faremos a seguir, para a administração colonial.

A ocupação desorganizada, além do enfraquecimento econômico português proveniente dessa desorganização e das pressões externas – vindas principalmente da Inglaterra, que também se interessava por terras fronteiriças com a África do Sul –, Portugal precisou mudar sua dinâmica de ocupação em Moçambique para garanti-la. Outra variável que contribuiu para a ocupação efetiva portuguesa em terras moçambicanas foi a presença forte de comerciantes indianos, chegados no território no século XIX, os quais se fortaleceram com atividades comerciais e passaram a também se fortalecer. Mergulhado em uma crise econômica, Portugal, a fim de garantir sua dominação, precisou de capital estrangeiro, o que permitiu uma descentralização do poder, isso porque os modelos descentralizados da Inglaterra contrastavam demais com o burocratismo atrasado da colonização portuguesa. Assim, transferiu-se a capacidade de gestão para os governos coloniais (capitanias e circunscrições indígenas, por exemplos, estas, por sua vez, substituíam aquelas).

Nesse contexto, a administração colonial passou a se organizar de maneira mais efetiva, com administradores, sipaios, intérpretes e régulos. O *administrador* era governador e juiz nos territórios de sua alçada. Eles eram administrados por um *chefe de posto* que cobrava impostos, controlava a movimentação de pessoas, supervisionava os serviços de saúde, fiscalizava os trabalhos dos *régulos*, etc. As ações do *chefe de posto* eram sempre acompanhadas por um *intérprete*, conhecedor das línguas locais, e por *sipaio*s, que eram em geral antigos soldados africanos do exército colonial, para manter a ordem nos territórios ocupados.

Cada posto administrativo contava com *regedorias* sob a autoridade de um *régulo*. Vejamos o que expôs Teixeira Alves sobre essa figura ativa da

administração colonial, com base no artigo 96 da RAU (Reforma Administrativa Ultramarina, de 1933):

> (...) os regedores indígenas eram de sucessão hereditária, direta ou colateral, segundo os usos e costumes locais, retendo o Governo o direito de escolha entre os parentes mais próximos, quando o herdeiro não conviesse à administração. Não havendo herdeiros, seria investido como regedor quem fosse escolhido pela população e aceite pelo Governo, mas nenhum regedor (ou régulo) poderia ser investido sem que, previamente, tivesse [sic] sido ouvidos, sob a sua idoneidade, os regedores e chefes das povoações limítrofes. (ALVES, 1995, P. 72, apud CABAÇO, 2011, P. 78)

Esses *régulos* (também conhecidos como *regedores*) tinham o poder de escolher um conselho de anciãos e tinha como coadjuvantes *chefes de grupos de povoações*, porém, de acordo com o parágrafo único do artigo 94 da RAU, os *régulos* tinham suas ações e competências limitadas sob a supervisão dos *chefes de posto* a fim de que suas práticas não contrariassem a soberania portuguesa. José Luís Cabaço elenca as dezenove funções dos *regedores* em seu livro, as quais foram descritas no artigo 99 da RAU. Abaixo, transcreveremos algumas que consideramos bastante funcionais para a tentativa de sobreposição da forma de existência portuguesa sobre a população moçambicana a fim de dominá-la:

1º Obedecer, pronta e fielmente, às autoridades portuguesas e fazer que os indígenas sob sua jurisdição lhe obedeçam também; (...)

3º Manter a ordem na área da sua regedoria; (...)

6º Participar às administrações e fazer registar os contratos de casamento, os nascimentos e os óbitos;

7º Impedir o comércio de venenos, de bebidas alcoólicas, tóxicas ou inebriantes; (...)

9º Opor-se à prática de bruxarias e adivinhos e muito especialmente das que representem violência contra as pessoas;

10º Descobrir e vigiar os indígenas estranhos à sua gente, apresentando-os ao seu administrador, sempre que não sejam munidos de passe ou salvo-conduto; (...)

14º Auxiliar a autoridade administrativa na polícia da região e prender os criminosos ou suspeitos, entregando-os de seguida ao administrador ou chefe de posto (não têm competência para julgar);

15º Incitar os indígenas a aprender a língua portuguesa, a mandarem os seus filhos às escolas, a frequentarem as granjas e a andarem vestidos com decência;

16º Incitar os indígenas à prática das culturas que a administração aconselhe;

17º Participar à autoridade administrativa a existência de armas e pólvora entre os indígenas e o comércio destas;

18º Obrigar os indígenas a inscreverem-se no recenseamento;

19º Isolar os indígenas que tenham doenças suspeitas (Portugal, 1933, p. 53-55, apud CABAÇO, 2011, P. 79/80)

Vê-se que, parte do aparelho administrativo da colonização portuguesa, os *regedores* asseguravam o domínio e a opressão às populações locais. Eram, nesse sistema, "o último escalão do aparelho administrativo e o primeiro escalão da sociedade *indígena* (CABAÇO, 2011, P. 80). Eles estabeleciam, portanto, junto aos *chefes de posto*, o contato entre as duas sociedades existentes na colônia e entre as duas esferas da administração – a direta e centralizada e a indireta e controlada. Mantinham, com suas funções, a institucionalização da estrutura dual da sociedade colonial.

Como bem ressalta Cabaço (2011, P 84), a passagem da economia fisiocrática para o capitalismo industrial e financeiro, no final do século XVIII, desenrolou-se como consequência das mudanças ocorridas na Europa, as quais se originaram com o triunfo das burguesias e de seu pensamento, embrionado na Reforma e na Revolução Francesa, além do pensamento iluminista que favoreceu a ascensão dessa classe social. O Iluminismo, pode-se observar,

passou a se afirmar como verdade e, assim, associar-se à ideia de civilização. Foi, também, sob o conceito de evolucionismo de Darwin que a razão europeia se desenvolveu. Nessa esteira do pensamento eurocêntrico, dentro do processo de dominação do continente africano, o europeu era o membro civilizador diante das "exóticas" populações espalhadas pela África; o colonizado era, portanto, o objeto dessa civilização, aqueles que precisavam passar do estágio primitivo, selvagem, para o civilizado. Para isso, as cosmogonias presentes em terras africanas precisavam ser desfeitas e substituída pela cosmogonia cristã europeia. Essa "cobertura teórica" foi um dos braços da colonização na África, a "missão civilizadora" representava o progresso, a evolução aos povos primitivos desse continente e, portanto, justificava a dominação europeia sob a capa do progresso e da civilização. Nessa dinâmica, o "encontro de culturas e civilizações se pautava pelo desconhecimento recíproco, pela incompreensão e, frequentemente, pela intolerância em relação a essas diferenças" (CABAÇO, 2011, P. 84).

A antropologia, em alguns momentos, foi útil ao processo de colonização. Era preciso conhecer o *Outro* para dominá-lo. Como ressalta Kabengele Munanga, citado por Cabaço:

> (...) o reconhecimento dos chefes tradicionais e de seus poderes podia também reforçar a autoridade do Estado colonial, na medida em que utilizava a ascendência que esses chefes possuíam sobre seus administrados e a fazia repercutir sobre os órgãos administrativos recém-instalados [...] a obediência era facilmente adquirida, porque a pessoa que a exigia era investida de uma autoridade que não era estrangeira e não era somente a mais forte. (MUNANGA, 2000b, P. 368, apud CABAÇO, 2011, P. 89)

O que se percebe no desenvolvimento da dominação europeia dos territórios africanos, portanto, é o uso dessas autoridades locais para manter o funcionamento e a manutenção da máquina dominadora. Para torná-la ainda mais potente, Portugal se baseou no modelo de *assimilation* operado pela França em suas colônias. Ele se baseava na ideologia do progresso e na teoria da hierarquização das "raças" humanas. Dessa maneira, era preciso levar as populações coloniais a abandonarem suas "inferiores" práticas para adentrarem as veredas da civilização e do progresso (FOUCK, 2006, P. 10, apud CABAÇO,

2011, P. 90). Vê-se, dessa forma, a institucionalização da superioridade europeia em relação à inferioridade das populações autóctones da África. Nessa superioridade se sustentou a estigmatização do colonizado, sempre ligado a representações depreciativas que diminuíam os povos africanos frente à civilização.

Era necessário, para a efetiva colonização portuguesa, um aparelho ideológico forte e ações legislativas que confirmassem a hierarquização dual presente na sociedade colonial. Dessa maneira, fazia-se importante a legitimação da superioridade europeia e da sua "benéfica" dominação. Para isso, a "missão civilizadora" precisava se alicerçar sobre o trabalho e sobre a ação educativa. Esta se voltava para a prática produtiva e acentuava a importância da transmissão de valores éticos, religiosos e comportamentais para os primitivos dos territórios ocupados. O exercício laboral, nessa dinâmica, era a maneira de o indígena aprender os valores civilizados e, assim, servir sistema colonial e, consequentemente, o capitalismo.

A política de assimilação se configurou sempre em favor dos interesses coloniais e abriu mais um foço entre os indivíduos da sociedade colonial, dividindo *indígenas* e *não indígenas* na cadeia social hierárquica e institucionalizou a segregação laboral. O *indígena*, enquadrado na categoria de vadio por fazer parte de um sistema econômico de subsistência, deveria ser forçado ao "contrato" para satisfazer as necessidades econômicas dos colonos. Esses indígenas deveriam ser "corrigidos" e isso poderia ser feito por meio do trabalho forçado em obras de interesse público, em vez da prisão. Dessa forma, portarias foram criadas a fim de legitimar o trabalho forçado que acentuou a desigualdade social entre *indígenas* e os *não indígenas*. Estes eram os *assimilados*, aqueles que se submeteram aos valores europeus e, por isso, podiam chegar em um patamar de igualdade em relação aos colonos, eles possuíam o estatuto jurídico dos colonos, embora nunca deixassem de ser discriminados. Sempre com pendor ético-católico, como afirma Cabaço (2011, P. 115), a "assimilação tendencial" está intrínseca à economia e mascarada pela "missão civilizadora" que desqualifica a as culturas das populações locais em terras moçambicanas. Esse tipo de *assimilação*, conforme bem explana Cabaço, cooptou psicológica e politicamente elementos das elites africanas e buscou

desenraiza-los de seus alicerces culturais a fim de corporizar a ideia de *Destino* que animava a alma lusitana com o objetivo de aplacar qualquer dissidência ou estranhamento em relação à "missão civilizadora" do povo português. Nesse sentido, "produzir portugueses" em Moçambique era "subtrair *indígenas* da influência dos 'usos e costumes' tradicionais *ensinando-os* a viver como 'bons católicos' (função das missões) e *disciplinando-os* pela experiência do trabalho (função do Governo central)" (CABAÇO, 2011, P. 114/115).

O projeto de *assimilação* tendencial portuguesa, conclui-se, foi um projeto de "genocídio cultural", nas palavras de Cabaço (2011, P. 117), que eliminaria o choque cultural presente na sociedade colonial, legitimando a ideia de *Destino* lusitano e, consequentemente, a dominação.

Porém, conforme aprofundamos a leitura das páginas de *Moçambique – identidade, colonialismo e libertação*, percebemos que a condição de *assimilado* longe esteve do estatuto do colono, tanto por ser muito difícil para a administração portuguesa exercer uma efetiva influência em todo território moçambicano quanto por haver má vontade dos colonos em fazerem a máquina burocrática funcionar no sentido de promover o acesso dos autóctones ao que se considerava ser o saber moderno. Além disso, havia as barreiras protetoras e racistas que se configuravam verdadeiros entraves à mobilidade social. Conforme Cabaço (2011, P. 118) nos revela, "Se, pela *assimilação*, o *indígena* ganhava estatuto de jurídico de cidadão, no plano social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca visto pelos colonos como 'um de *nós*' e sempre como 'o mais civilizado *deles*'". Assim, a condição de assimilado afastava esses indivíduos da condição social do *indígena*, considerados, então, "casta superior" em relação aos demais, mas os mantinha como "casta inferior" no universo dos cidadãos portugueses. Tal condição sintetiza uma contradição, apontada por Memmi (1967, P. 109, apud Cabaço, 2011, P. 119): para o assimilado, "não é suficiente despedir-se de seu grupo, é preciso penetrar no outro: ora ele [o colonizado] encontra a recusa do colonizador".

Dessa política, o que se esperava era que os assimilados entrassem em sintonia com a cultura lusa e permitisse, assim, uma "gestão ideológica da questão indígena" e fomentasse a ilusão de mobilidade social, o que também

acalmaria os ânimos de possíveis dissidentes. Ideologicamente, eles deveriam ser uma prova concreta do sucesso da *missão civilizadora*. Mas nessa sociedade colonial, o que se atestou foi a discriminação clara do *indígena*, visto como classe homogênea e estigmatizada, e a segregação racial evidente em relação ao *assimilado*, por exemplo. Esta exclusão tornou-se mais evidente com o desmantelamento dos potentados locais e a necessidade cada vez maior de portugueses em terras moçambicanas para efetivar a dominação (CABAÇO, 2011, P.121/122).

Os assimilados, com o tempo, passaram a perceber nitidamente que a sua condição de africanos se sobrepunha à de "portugueses", o que levou a inúmeras reivindicações dessa parcela da sociedade colonial. Em 1906, Moçambique presenciou a mobilização da elite local com a criação para a defesa dos direitos da população negra. Criou-se primeiramente *O Africano*, veículo informativo onde se desenharam as linhas reivindicatórias principais do Grêmio Africano de Lourenço Marques – GALM – (CABAÇO, 2011, P. 123). O feitiço se voltaria contra o feiticeiro e os embriões da subversão colonial estavam germinando em terras moçambicanas.

Conforme sinaliza Cabaço (2011, P. 133), em Moçambique, a política de assimilação não obteve o almejado sucesso por ter revelado pouca eficácia política, já que muitos membros das lutas de libertação iniciadas na década de 1960 eram originários da parcela assimilada da população e, além disso, mostrou-se incapaz de conter a formação de novos grupos sociais. Eduardo Mondlane, que à época era professor universitário no EUA, foi um dos mentores e dirigentes da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), fundada em 1962 com o objetivo de libertar Moçambique das amarras coloniais portuguesas.

Paulo Fagundes Vicentini, em *As Revoluções Africanas* (2012), mostra-nos que os primeiros combatentes pela libertação nacional foram treinados na Argélia, por cuja libertação Frantz Fanon se movimentou ativamente com sua importantíssima produção intelectual. A FRELIMO teve suporte militar argelino e ficou mais próxima ideologicamente de países que alcançaram a independência pela via armada (VICENTINI, 2012, P. 91). De 1964 a 1967, o contingente efetivo da FRELIMO aumentou significativamente – de 250 homens contra 35 mil

portugueses para 8 mil contra 65 mil portugueses. A frente revolucionária contava com táticas de guerrilha para superar o exército convencional português e avançou significativamente pelo território moçambicano e ganhando apoio da população. A situação problemática interna de Portugal também colaborou com o fortalecimento dos ideais independentistas. A Revolução dos Cravos, em 1974, iniciou um período de instabilidade política que culminaria no Acordo de Lusaka em 7 de setembro desse mesmo ano. Esse acordo resultou na instalação de um governo de transição com o objetivo de estabelecer uma atmosfera econômica e política adequada para a independência que estava marcada para 1975, quando Samora Machel se tornaria presidente do país (Vicentini, 2012, P. 96/97). Como é sabido, esse partido político tinha como base a perspectiva marxista-leninista de poder, economia e estruturação social.

Com o esforço das forças contrárias da RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana – apoiada pelos interesses da África do Sul e da Rodésia, a cujos regimes racistas Samora Machel se opôs veementemente iniciaram-se as guerras civis, que durariam até 1992. O professor José Luís Cabaço as cunhou de Guerras de Desestabilização justamente por se configurarem e resistirem com apoios externos interessados em manter os regimes racistas em suas respectivas colonizações, como é o caso dos países acima mencionados. A RENAMO, portanto, foi o partido político mais alinhado às nações capitalistas em plena Guerra Fria, alinhava-se, então, com os valores coloniais portugueses.

Tais guerras devastaram Moçambique, posto que a RENAMO insistia em destruir comunidades e as infraestruturas mantidas pela FRELIMO, além de as falhas governamentais e os desastres naturais terem deixado a população extremamente pobre. Em 1984, a situação violenta teria uma trégua com o Acordo de Nkomati[14] entre Moçambique e África do Sul, mas não findaria as Guerras de Desestabilização, que voltariam a assolar os territórios moçambicanos pelo fato de a FRELIMO se posicionar em perspectiva marxista-leninista e se recusar, portanto, ao alinhamento em contexto de Guerra Fria.

[14] Foi um acordo de não agressão em que ambos os Estados deveriam cessar seus apoios militares aos movimentos oposicionistas no território do outro, o que também não se verificou.

Após a independência, a FRELIMO se tornou um exército regular apoiado pelo material bélico soviético, além do apoio em assistência e treinamento da URSS, de Cuba, Coreia do Norte e Alemanha Oriental. Mas nesse contexto, Torp analisa três erros decorrentes do tratamento militar da FRELIMO. Seriam eles:

1) Camponeses forçados a viver em aldeias comunitárias; 2) pessoas sem trabalho apropriado eram expulsas das cidades e, muitas vezes, enviadas para lugares distantes (Operação Produção); 3) homens eram obrigados a alistar-se no exército de maneira aleatória. (TORP, 1989, P. 26, apud VICENTINI, 2012, P. 109)

Como Vicentini aponta, além desses erros, o sistema judiciário moçambicano não funcionava adequadamente, situação que abria espaço para inseguranças por causa de abusos de poder e violações de direitos políticos aos que se mostravam contrários aos ideais da FRELIMO, os quais, geralmente, sofriam perseguições (Vicentini, 2012, P. 109). Atrelada a tais problemas, a construção do Homem Novo moçambicano mostrou um caráter bastante autoritário desse partido político que, com suas campanhas antitribalistas, fez um caminho parecido ao da colonização portuguesa quando desrespeitou as culturas locais em prol de uma unificação nacional. Unificação esta que seria impossível, dada a diversidade das populações locais de Norte a Sul de Moçambique além dos interesses de Portugal em manter as cisões para ocupar mais rapidamente.

Esse autoritarismo atrelado à morte de Samora Machel (em 1986), ao desmantelamento de sua infraestrutura por causa das guerras, aos alarmantes números inflacionários, assim como o crescente desinteresse da URSS em continuar apoiando a FRELIMO levaram o popular sucessor de Samora Machel, Joaquim Chissano, a realizar mudanças no plano econômico moçambicano. Tal plano, inicialmente socialista, foi sofrendo transição para o modelo neoliberal para que Moçambique pudesse se recuperar de toda desestruturação operada por anos de Guerras de Desestabilização. A dinâmica do Capital arrefeceu o sonho socialista moçambicano e hoje o país tenta se manter na esteira neoliberal, embora, contraditoriamente, a FRELIMO ainda esteja no poder com Filipe Jacinto Nyusi, eleito em 2014.

2.1. *O feminismo em Moçambique*

> *O mundo da mulher ficou sempre escondido e é preciso começarmos a falar um pouco mais sobre aquilo que nós somos. Uma coisa que eu faço é contar meus sonhos, os sonhos de outras mulheres, as nossas alegrias, nossas tristezas, etc. Mas acima de tudo, negociando a nossa liberdade, a nossa dignidade como seres humanos.*[15] (Paulina Chiziane)

Isabel Casimiro[16], a fim de tratar da condição da mulher e suas contribuições e lutas em Moçambique, além da temática feminista nesse país e também no continente africano, explana sobre as ondas do Feminismo no mundo em seu livro *Paz na Terra, Guerra em Casa* (2014). A autora traz uma consistente análise sobre os paradigmas e formas de opressão da mulher em contexto africano e traz luz às diversas formas de silenciamento operadas em relação às mulheres e ao seu contributo para a história da África. A esse importante estudo, recorremos para trazer a temática feminista a esta tese com o intuito de enriquecer e adensar a análise que trazemos das personagens loucas de Paulina Chiziane.

A socióloga moçambicana nos mostra o silenciamento vivido pelas mulheres tanto no contexto de colonização quanto no contexto pré-colonial, valendo-se de contribuições relevantes de feministas africanas, como Patricia McFadden e Amadiume, por exemplo. Justamente por trazer uma perspectiva endógena dos movimentos de mulheres, o trabalho de Isabel Casimiro, para nós, é muito valioso. Com ele, pudemos compreender as especificidades das lutas feministas no continente africano, bem como pudemos ratificar as opressões vividas por essas mulheres também em suas culturas locais. Notamos que, apesar das sociedades matrilineares, praticamente findadas pelo processo de colonização, o que se nota nas organizações sociais tradicionais é também uma

---

[15] Fala de Paulina Chiziane na entrevista *Paulina Chiziane: O mundo da mulher ficou muito escondido. É preciso falar mais sobre o que somos*, presente no canal **Por dentro da África** da plataforma Youtube. << https://www.youtube.com/watch?v=_upOGNEbldI>> Acesso em 05/12/2018.

[16] Nascida em Iapala, pequena aldeia situada em Nampula, Isabel Casimiro é socióloga e ativista dos direitos das mulheres. Entre os anos de 1994 e 1999, foi deputada da FRELIMO. Feminista e ativista, fundou o Fórum Mulher e também *Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust,* importantes plataformas de discussão sobre os direitos das mulheres em solo africano. Casimiro é também professora no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo.

perspectiva em que o poder masculino se sobressai em relação ao das mulheres justamente por ter mais voz, alcance e poder.

No entanto, Casimiro evidencia a necessidade de desconstrução de uma imagem da mulher africana como fechada à esfera privada, passiva diante das mazelas sociais e fadada ao sofrimento diante da história de dominação vivida pelo continente africano. A soocióloga expõe que, historicamente, o Movimento de Mulheres Africanas bem como os avanços dos estudos e questões feministas no continente africano germinaram de quatro frentes:

> a) Do movimento endógeno de mulheres que teria caracterizado grande parte das sociedades Africanas;
>
> b) Da resistência anti-colonial;
>
> c) Como produto directo do movimento de libertação nacional, que criou espaços para as mulheres transformarem as posições anteriormente defendidas sobre a mulher na sociedade, nos seus papéis de mãe, esposa e filha subserviente e obediente;
>
> d) Como resultado do grupo de mulheres profissionais e outras educadas nas universidades, tanto em África, como no estrangeiro, mulheres independentes do ponto de vista económico e que foram gradualmente adquirindo visibilidade pela sua participação também em organizações de diverso tipo (Jirira, 1995; McFadden, AWLI, 1997; Amadiume, 1997). (CASIMIRO, 2014, P.75/76)

Casimiro evidencia que essas quatro frentes de onde se originaram o movimento de mulheres africanas e os movimentos feministas na África são representativas de um amálgama de correntes feministas, a saber: *endógena*, *liberal*, *radical*, *socialista*, *Marxista* e *feminismo negro da diáspora*[17], todas com o propósito comum de luta pela emancipação da mulher em suas respectivas sociedades. Casimiro ainda ressalta que a "participação das mulheres, em vários tipos de movimentos, tem a ver com os momentos históricos, com as características diferenciadas dos países, dos grupos étnicos, das classes, do estatuto, da idade, da religião" (CASIMIRO, 2014, P. 76). Portanto, no continente

[17] Sobre essas correntes, a autora faz uma eficiente e clara explanação. À leitora ou ao leitor que se interessar pelo acesso a tal explanação, a leitura de Paz na Terra, Guerra em Casa se faz importante e plena de riqueza.

africano, assim como não se pode falar em uma história única e homogeneidade da África em termos políticos, culturais e sociais, também não é possível abordar o feminismo como uma luta única e homogênea, assim como não o é quando pensamos em feminismo e feminismo negro.

Tratando da perspectiva feminista endógena, Casimiro recorre à socióloga nigeriana Ifi Amadiume, que analisa os movimentos de mulheres africanas e a importância dessas mulheres como sendo inseparáveis da organização social, tendo em vista principalmente o povo Ibo presente na Nigéria. Amadiume defende que as questões de gênero não podem ser "transportadas" para ler a questão feminista nos contextos africanos, pois, como no caso da população Ibo, tais contextos podem não apresentar a categorização binária de gênero como determinante da falta ou da presença de poder e de autonomia. Nesse sentido, Amadiume critica a arrogância da perspectiva eurocêntrica que tenta sempre colocar a mulher africana em um paradigma de submissão, desprovida de poder e de autonomia. Para a socióloga nigeriana, o matriarcado presente em solo africano é uma importante contribuição para a história mundial e para a civilização, assim como o caráter *dual-sex* (sexo-dual) dos sistemas políticos africanos, o qual se faz característica peculiar do continente africano, conforme reforça Amadiume. O matriarcado se constitui como uma base social e ideológica na qual se firmaram o parentesco africano, os sistemas sociais e os morais. Já o sistema *dual-sex*, derivado do matriarcado, não possui uma organização em que o sexo biológico corresponda ao gênero ideológico, havendo, portanto, uma flexibilização que permitiria uma "construção neutra para mulheres e homens que partilham papéis e estatutos" (CASIMIRO, 2014, P. 77). Nesse sentido, as mulheres do continente africano, na perspectiva de Amadiume, não poderiam ser vistas como o Ocidente as vê: como constituintes de uma simples categoria de análise baseada em um sistema de gênero sexual biológico.

Na esteira reflexiva que propõe, a socióloga nigeriana chama atenção para o fato de que em muitas sociedades tradicionais do continente africano, o conceito de poder se difere daquele visto pelo olhar hegemônico eurocêntrico. Para este olhar, o poder se relaciona com indivíduos, grupos sociais ou grupos de interesse que buscam "controlar o Estado ou uma cidadania efetiva num

sistema estatal, ou seja, mudar a ideologia do Estado" (CASIMIRO, 2014, 77). Entretanto, em relação às sociedades tradicionais africanas, que não se interessam por um sistema estatal de poder, este se estabelece por movimentos e dinâmicas diversas. Veja:

> Este movimento envolve outro conceito de poder - os movimentos anti-poder, que apenas pretendem defender e manter a sua autonomia. Esta parece ter sido a característica central, de acordo com Amadiume, dos movimentos de mulheres endógenos em África. O que implica que tradicionalmente as mulheres tivessem tido organizações autónomas, estruturas ou sistemas de auto-governo que precisavam de defender. As suas histórias estão, portanto, repletas de experiências de lutas contra processos que tendiam para uma gradual perda desta tradição. (AMADIUME, 1997: 109, apud CASIMIRO, 2014, P. 77)

Amadiume conclui que com o matriarcado, há três sistemas na África – o feminino, o masculino e um pronome coletivo sem gênero – e defende que esse sistema funcionava paralelamente ao patriarcado e teria caracterizado muitas populações existentes ao sul do Sahara antes da colonização europeia e da islamização. Recorrendo à socióloga nigeriana, veja o que expõe Isabel Casimiro acerca da sociedade matrilinear:

> Amadiume fala num sistema matriarcal (no sentido de matricentralidade), como um sistema ao mesmo tempo social, económico e político. Este sistema matriarcal, dominado pelas mulheres, que controlavam as actividades agrícolas, o mercado, o comércio e a religião, existia ao lado dum sistema patriarcal, dominado pelos homens, ambos partilhando e cooperando espaço social. O matriarcado não era equivalente ao patriarcado porque não estava baseado na apropriação e na violência. A base fundamental do matriarcado era o agregado familiar e não a família - como nas sociedades Europeias, já patriarcais aquando da invasão dos povos Indo-Europeus – o que fez com que as mulheres Africanas tivessem tido uma proeminência nas estruturas sociais Africanas, tais como as organizações de mulheres à volta do mercado. Daí o facto de ter existido uma luta permanente das mulheres para manter o controlo do mercado, a espinha dorsal da economia de subsistência Africana (Amadiume, 1997: 74-86, 89-105, 196).
>
> Para as mulheres Africanas o matriarcado - ou seja, a construção africana de *motherhood* (maternidade) - era um sistema alternativo, um meio de *empoderamento*

> (*empowerment*)**6** Institucional e ideológico (Amadiume, 1997: 198). Devido à proeminência histórica das mulheres nas estruturas sociais em África, tais como as organizações à volta do mercado, não é surpreendente que as lutas das mulheres se tenham centrado historicamente em dois aspectos: autonomia, auto-governo das mulheres e que gerou o conflito entre as organizações de mulheres e o controlo masculino e cooptação destas organizações; luta das mulheres para manter o controlo no mercado, espinha dorsal da economia de subsistência (Amadiume, 1997: 186). (CASIMIRO, 2014, P. 78/79)

Conforme nos ilumina a socióloga moçambicana, a crítica feita por Amadiume, baseada na produção intelectual de Cheikh Anta Diop, centrou-se em apontar a arrogância e o racismo das perspectivas ocidentais em relação às mulheres africanas e avançou ao evidenciar o papel efetivo das mulheres nos sistemas culturais, políticos e sociais na África. Desse avanço trazido por Amadiume em relação ao olhar endógeno sobre as questões das mulheres em sistemas tradicionais, ressaltou-se o fato de que o poder tradicional dessas mulheres, em solo africano, se dá em três planos que organizam pretendem manter: a economia de subsistência e do mercado, o autogoverno, religião e cultura. De acordo com Amadiume, as contradições características desse sistema de produção motivaram as organizações e os movimentos de mulheres no continente africano, ao passo que sempre precisaram agir para manterem o poder sobre os planos acima mencionados. Porém, esses antigos sistemas sociais, conforme aponta a socióloga nigeriana, foram desmantelados pela colonização europeia, mas não só, Amadiume defende que as elites herdeiras na máquina colonial prosseguiram com a opressão e a exploração operadas pela colonização e, portanto, voltaram-se contra sua população. Com isso, houve uma transformação nas lutas sociais após a colonização e o consequente controle operado pelas elites (AMADIUME, 1997, P. 176-177, apud CASIMIRO, 2014, P. 80).

É de valiosa importância o contributo de Ifi Amadiume no sentido de quebrar os paradigmas relacionados às mulheres em solo africano, ao passo que a socióloga apresenta o poder que as mulheres exercem nas organizações sociais tradicionais, sendo a principal força agente no mercado, por exemplo, o qual se constitui como uma das principais atividades econômicas das

sociedades tradicionais. Pensamos que o olhar sobre os espaços ocupados pelas mulheres nas populações tradicionais é fundamental para trazer à luz o alcance que essas mulheres têm em suas sociedades. É um olhar que reforça o papel feminino efetivo nessas sociedades e, portanto, ilumina as ações das mulheres que são ofuscadas pela perspectiva do feminismo ocidental. Nesse sentido, pensamos que a contribuição de Amadiume fortalece e empodera ainda mais os movimentos endógenos de mulheres quando ilumina, reconhece e valoriza devidamente as esferas de poder ocupadas por essas mulheres nas organizações sociais tradicionais, consequentemente quebrando paradigmas eurocêntricos em relação às mulheres africanas, os quais as colocam em uma homogênea caracterização como submissas e inativas social e politicamente quando somente voltadas para as tarefas domésticas.

No entanto, é indispensável *ressaltar* que este trabalho se alinha às produções intelectuais de sociólogas, antropólogas e filósofas africanas como Patricia McFadden, Amina Mama, Bibi Bakare-Yusuf e Isabel Casimiro – e nelas se baseou – pelo fato de essas perspectivas analíticas endógenas comprovarem a complexidade das realidades das mulheres em solo africano, ao passo que se debruçam às especificidades culturais, econômicas e sociais pelas quais essas mulheres transitam ao longo do continente, sendo afetadas por elas e as afetando também. Enquanto antropólogas e sociólogas nigerianas (como Ifi Amadiume e Oyèrónke Oyewumi) defendem que as relações de poder nas sociedades Ibo e Iorubá não se fazem com base nas categorias binárias de gênero – as quais são, segundo essas pesquisadoras, invenções do Ocidente – , Patricia McFadden, tratando da Suazilândia, defende que já existia no continente africano um sistema patriarcal, sendo mais antigo ainda do que a civilização ocidental, o qual se imbricava e se sustentava em um sistema feudal e escravista característico das civilizações africanas. Sobre esse sistema, McFadden demonstra que as “mulheres rainhas ou chefes nos impérios do Mali ou Zimbabwe eram igualmente senhoras feudais, **controladas** pelos senhores feudais” (MCFADDEN, 1997, P. 44-45, apud CASIMIRO, 2014, P.80, negritos nossos).

Bibi Bakare-Yusuf[18] considera a importância da análise de Oyèrónke Oyewumi[19] quando ela alerta, assim como o fazem outras pesquisadoras africanas, para a arrogância das teorias feministas ocidentais quando estas tentam aplicar às realidades das mulheres africanas teorias que se criaram a partir de realidades de mulheres no Ocidente sem considerar as especificidades culturais em solo africano. Pesamos que o olhar atento a esse aspecto é fundamental para qualquer estudo respeitoso e sério sobre os feminismos na África ou sobre o feminismo negro e não deve ser esquecido em nenhum momento de pesquisa. Porém, não podemos nos esquecer também do que Bakare-Yusuf alerta em sua análise: é ingênuo pensar em um retorno fiel à uma pureza no continente africano, até porque, dada sua longa e antiga história de contato contínuo entre povos do continente e de povos islâmicos ou mesmo indianos anteriores à colonização europeia. São esses contatos que fazem do continente africano um amálgama cultural muito rico, a partir do qual as tradições se podem reinventar ao longo da história. Nessa esteira analítica, como se poderia pensar em pureza cultural na África? Bakare-Yusuf traz esse questionamento quando considera ingênua a análise de Oyewumi quando esta propõe uma leitura da sociedade Iorubá com sendo quase totalmente afastada dos contatos com outros povos que delinearam o caldo cultural nigeriano. Tal visão, conforme Bakare-Yusuf argumenta, deixa veladas outras formas de opressão presentes na sociedade Iorubá. Mais adiante, mostraremos com um elemento tradicional dos Iorubá a violência simbólica presente na instituição do casamento nessa sociedade.

---

[18] É em seu artigo intitulado "'Yorubas Don't Do Gender': A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses"* que Bakare-Yusuf tece ressalvas sobre a análise de Oyèrónke Oyewumi. Sugerimos à leitora ou ao leitor que se interesse por esse posicionamento a leitura desse excelente artigo presente em *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms,* DAKAR, CODESRIA, 2004, P. 61-81. Web site: www.codesria.org.

[19] Oyewumi, no artigo "Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas"". Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes, apresenta sua análise sobre a sociedade Iorubá e seu posicionamento acerca da importância de uma teoria feminista endógena para pensar as realidades das mulheres em solo africano.

Oyewumi (2004) considera, em sua análise, que a categoria de gênero não existe na sociedade Iorubá como delimitadora de poder, pois atribui a biologização da diferença ao primado da *visão* na história intelectual europeia. A pesquisadora, portanto, defende que toda a episteme ocidental baseia as categorias e hierarquias em modos visuais e distinções binárias como macho/fêmea, branco/preto, seco/úmido. Diferentemente do que ocorre nas sociedades euro-americanas, as culturas africanas não são e não foram historicamente ordenadas de acordo com uma lógica de visão, porém por meio de outros sentidos. Diante dessa perspectiva, o que define as relações de poder, ordena e divide a sociedade Iorubá é o que ela chama de antiguidade, definida pela diferença de idade cronológica. Para essa pesquisadora, a categoria de antiguidade atravessa as distinções de riqueza, de sexo e de posição e não está alinhada à biologia como o está a categoria de gênero nas sociedades euro-americanas.

Conforme nos apresenta Bakare-Yusuf (2004), Oyewumi (2004) defende que a ausência das relações de gênero e a centralidade na categoria de antiguidade entre os Iorubás se baseiam em duas forças componentes:

1) não há marcas de gênero na língua Iorubá, enquanto a antiguidade é linguisticamente marcada e, portanto, essencial para a identidade dessa sociedade;

2) as instituições e as práticas sociais não fazem distinções sociais com base em diferenças anatômicas.

Para Oyewumi, a linguagem é, portanto, central na formação da identidade social e essa categoria não foi levada a sério, como deveria, por estudantes africanos, os quais acabaram por observar as sociedades africanas por meio de categorias importadas – e, portanto, alienígenas – das sociedades euro-americanas. Para provar sua análise, Oyewumi recorre à palavra *obinrin*, segundo a pesquisadora, erroneamente traduzida como “mulher”, para mostrar que ela não deriva etimologimamente de *okunrin*, como ocorre em wo-man, a qual deriva de “homem”. A pesquisadora explica que *rin*, sufixo presente em *obinrin* e *okunrin*, sugere uma humanidade em comum, enquanto os prefixos *obin* e *okun* se relacionam apenas a uma variedade de anatomia que não

significaria privilégio ou falta de privilégio social e/ou político entre homens e mulheres. Não haveria, portanto, nenhuma concepção nessa língua que indicasse existir um tipo humano original a partir do qual outra variedade pudesse ser medida. *Eniyan* é a palavra Iorubá "sem gênero" usada para se referir especificamente a "humanos". De maneira simples, Oyewumi defende que na língua Iorubá, ao contrário do que ocorre na mentalidade ocidental, a anatomia não determina posição ou *status* social, portanto, a diferença de sexo não possui implicações normativas para além da distinção anatômica (YUSUF, 2004, P. 63-64).

No entanto, a antiguidade é codificada na língua Iorubá, os pronomes em terceira pessoa *o* e *won* marcam a diferença entre "mais velhos" e "mais novos" e se relacionam a um *status* social. Como exemplo da opressão operada por essa categoria, Oyewumi mostra que no primeiro encontro entre dois Iorubás, busca-se, obsessivamente, estabelecer de pronto a antiguidade entre os interlocutores a fim de marcar a superioridade ou a inferioridade entre eles. Por isso, Oyewumi defende que a gramática e as categorias indígenas sejam analisadas e não assimiladas ao inglês, como ela afirma ocorrer. Para essa pesquisadora, o fato de não haver gênero na língua Iorubá indica que a categoria "mulher" construída no Ocidente não encontra equivalente na sociedade Iorubá, ao contrário do que ocorre nas sociedades euro-americanas, a mulher iorubá não pode ser enxergada como impotente, controlada pelos homens e desfavorecidas em relação a eles. Dessa maneira, para Oyewumi, a ausência de gênero na língua Ioruba denota uma ausência correspondente nas instituições e nas práticas sociais (YUSUF, 2004, P. 64).

Diante dessa configuração, as instituições da sociedade Iorubá se organizam em torno de *agbo ile* – unidade social composta por uma habitação preenchida por um grupo de pessoas com ascendência comum, que pode ser especializada em uma determinada ocupação, como tecelagem, caça, tingimento, etc. Nessa organização, é o grupo da linhagem que detém legitimidade, autoridade e poder sociais. Assim, essa dinâmica se constrói a partir de categorias como *omo-ile* (filhos da casa/*insider*/cada membro da linhagem) e *oko* (marido), as quais ocupam posição privilegiada em relação a um aya-ile (mulher/esposa/estranho). Dessa maneira, o privilégio se dá na relação

com o exterior, ou seja, aqueles pertencentes diretamente à linhagem, os *insiders* / *oko* / *omo-ile*, são hierarquicamente mais privilegiados do que o estrangeiro, independentemente da idade cronológica. Portanto, uma mulher não está intrinsecamente desfavorecida em relação ao homem, ao passo que as mulheres pertencentes a *omo-ile* são mais privilegiadas em relação às *aya-ile* (estrangeiras) e não são desfavorecidas em relação aos homens da mesma linhagem. *Oko*, então, compreende todos da linhagem, sendo homens ou mulheres. Além desses fatores, Oyewumi argumenta que entre os Oyo-Iorubá não há, como se supõe, escalas hierárquicas ligadas à divisão do trabalho. Diante disso, tanto mulheres quanto homens podem exercer atividades como caça, agricultura, comércio, etc, dependendo do contexto e da organização social em que os indivíduos estão inseridos (YUSUF, 2004, P. 64-65).

De fato, olhar as especificidades das sociedades presentes na África é essencial para pensar as dinâmicas sociais, culturais e históricas do continente africano, assim como não esquecer as mazelas trazidas pelo colonialismo a esse continente também é de considerável relevância. Ademais, universalizar categorias de gênero sem criticidade pode distorcer dinâmicas sociais locais e modos de compreensão e existência no mundo. No entanto, conforme alerta Bakare-Yusuf (2004), não é mais possível (se o foi um dia) pensar as sociedades africanas em termos de pureza, já que as mútuas influências culturais operadas entre povos endógenos e estrangeiros sempre foram recorrentes mesmo antes da colonização europeia. Valendo-se da fenomenologia, Yusuf enxerga a pluralidade cultural como constitutiva de saberes e lutas que não são estanques. Traduzindo a filósofa nigeriana, "um princípio básico dentro da tradição fenomenológica é que não há 'objeto disponível' fora do sujeito que o perceba: o vidente é sempre visto, aquele que toca é sempre tocado". Assim, tanto conceitos quanto categorias nunca não objetivos, pois estão imbricados nas relações de poder e no campo da cultura (YUSUF, 2004, P.66)[20].

[20] *"the phenomenological tradition, there is no 'object' outside the subject perceiving it: the seer is always seen, the toucher always touched. Concepts and categories are never 'objective' - they are always caught up in the dynamics of power relations and the field of culture itself."* (YUSUF, 2004, p. 66)

Yusuf segue sua crítica à análise de Oyewumi apontando para as falhas metodológicas que esta adotou. Para a primeira, a metodologia adotada pela segunda apresenta três aspectos falhos:

1) em relação à importância que Oyewumi atribui à linguagem como reveladora de uma essência cultural;

2) sua compreensão sobre o poder;

3) sua suposição sobre a relação entre linguagem e realidade social.

Em relação à primeira falha, Yusuf aponta para o caráter questionável de um significado original das palavras, ainda mais no contexto Iorubá, que além de ter sua base histórica na oralidade, é repleto de múltiplas histórias de origem. No caso, por exemplo, dos termos *obinrin* e *okunrin*, Oyewumi não aponta nenhuma evidência comprovadora de que seus sentidos sempre foram os que a pesquisadora mostra. Outro ponto questionável da análise de Oyewumi é o fato de que ela toma os Oyo-Iorubá como os verdadeiros criadores das crenças Iorubás e de suas dinâmicas culturais sem, no entanto, ter como comprovar que eles de fato são os fundadores dessa sociedade. Yusuf faz um paralelo entre a pesquisadora nigeriana – interessada nas tradições e modos de existência dos Oyo-Iorubás – e Heidegger, que quis expressar a autenticidade e o destino autêntico do povo alemão. Bakare-Yusuf alerta, ainda, para a multiplicidade de usos que as palavras podem ter em contextos diversos, ganhando inúmeras camadas de significados que, dessa maneira, não são estáticos nem ao longo da história nem em termos de espaço. Um exemplo dessa multiplicidade semântica é o próprio conceito de “mulheres”, o qual possui múltiplos significados que, por sua vez, estão sempre abertos a mudanças. Uma análise etimológica, portanto, só seria de fato útil se a cultura permanecesse pura no correr dos tempos, o que já sabemos ser impossível.

No que se refere à compreensão de poder, Yusuf nos mostra que verdadeiramente a categoria de antiguidade é uma forma de legitimação de poder e privilégio. No entanto, ela não é a única. Diante disso, quando Oyewumi considera somente essa maneira de instituir e legitimar um poder, ela desconsidera outras formas de hierarquia e de opressão. Nesse sentido, Yusuf,

alinhada às teorias feministas interseccionais, ilumina a existência de modos de poder que se sustentam uns com os outros e chama atenção para a realidade de que nenhuma forma de poder é unívoca, ou seja, nenhuma forma de poder existe isoladamente de outras. Quando não explica as nuances e a complexidade da ideologia da antiguidade como poder, Oyewumi torna-a ingênua e politicamente perigosa por mascarar outras formas de poder. Como demonstra Yusuf, essa ideologia da antiguidade pode ser o terreno em que a violência simbólica e o abuso sexual familiar ocorrem sem que sejam problematizados.

Sobre a relação direta que Oyewumi estabelece entre linguagem e realidade, Yusuf chama atenção para o fato de que a primeira, resumidamente, acaba nivelando linguagem e realidade concreta, como se essa linguagem pudesse captar fielmente a realidade social. Yusuf considera a importância da linguagem para expressar a realidade, mas questiona se é possível articular o que acontece na realidade concreta ao nível da linguagem. Esta não parece ser uma tarefa fácil, tanto que Oyewumi não explana sobre essa questão, isto se ela for possível. Desse modo, somente porque a marca de gênero não existe na linguagem não implica sua inexistência na dinâmica social, há, muitas vezes, um fosso entre o que ocorre na lei e o que acontece na realidade social concreta. A fim de exemplificar sua exposição, Yusuf retoma a situação da África do Sul pós-apartheid, em que apesar de possuir leis antirracistas das mais progressistas no mundo, carrega em seu cotidiano fatores inibidores da participação dos negros e negras na economia ou mesmo na representação simbólica (YUSUF, 2004, P. 66-75). Essa discrepância entre lei e experiência cotidiana é perceptível em contextos como o dos Estados Unidos e do Brasil, sabemos.

Em sua análise crítica, Yusuf alerta ainda sobre a importância de olhar para as estatísticas originárias das dinâmicas sociais. Nesse sentido, ela chama atenção para a necessidade de olhar para as dinâmicas opressoras que não estão inscritas na linguagem ou nas leis. É o caso das *aya* / esposas, que em geral têm de se direcionar para fora de sua linhagem e adentrar outra, tornando-se as estrangeiras, as forasteiras na linhagem de seu cônjuge e, portanto, subordinadas àquela e a este. Ao encontro do que defende Yusuf, transcrevemos abaixo a tradução de um *Ijala* entoado nos rituais de casamento

na sociedade Iorubá. *Ijala* é um tipo de cantiga sagrada entoada nos principais rituais marcantes da vida dos indivíduos, como os rituais de casamento e os rituais funerários. São relacionados ao Orixá Ogum, considerado um dos Orixás primordiais responsável por civilizar o homem por conhecer e manipular o fogo, a forja, por ser agricultor e também um grande artista das palavras, como se fosse um *Griôt* iorubá. No Ijala transcrito abaixo, fica evidente a condição de subordinação da mulher após seu casamento. Veja:

Essa moça vai para a casa do marido.
Meu pai Ogum está sendo generoso com ela.
Quando o filho sabe falar,
tudo o que diz é correto.
Oh, filha do ferreiro,
filha de Ogum, que usa ferro para forjar facões e enxadas,
quando você chegar à casa de seu marido,
não desrespeite o jovem,
nem desrespeite o idoso.
Se seu marido lhe pedir um favor,
não deixe de atendê-lo.
Ogum disse que você encontrará muita sorte por lá.
Se seu marido não pedir nada a você,
procure fazer suas tarefas com perfeição.
A proteção de Ogum estará sempre em sua casa.
Não deixe a roupa dele ficar suja,
porque quando veste roupas limpas,
o marido sorri para quem as lavou, e sorrirá a você.
Lave as calças dele,
lave as blusas dele e também seu chapéu.
Nosso pai Ogum a acompanhará até seu novo lar.
Ogum vai lhe dar grande sabedoria, percepção e inteligência.

Ogum diz que a mulher que sabe cuidar bem de seu companheiro,

é a que conhece os segredos do homem

e será sábia diante dos olhos do marido

saiba que a doença (má educação) que a mãe não

conseguiu curar

será levada pela mulher ao convívio com o marido

no novo lar.

Não deixe seu marido passar fome.

Aquele que sente fome torna-se uma pessoa má, com

olhar alterado.

Ah! Ah! Lembre-se:

Quem passa fome pode matar, pois a fome não deixa

as pessoas olharem os outros com bons olhos.

Mas se o homem não passar fome

e sua roupa brilhar como a claridade do dia, tudo

poderá ficar bem.

Não ofenda ninguém da família do seu marido.

Não ofenda os adultos,

não ofenda as crianças.

Uma pessoa mais velha, que se julga superior a você,

te provocará.

Uma pessoa muito inferior a você, te dará ordens.

Se você pensar na coceira (injustiça)

vai se coçar até o osso

"uma pessoa inferior a mim vai me maltratar

sem que eu reaja?",

pensamentos assim não podem chegar ao novo lar.

"Eu não posso aceitar as coisas desse jeito",

Pois essa é a causa de separação.

Minha filha, filha do ferreiro que forja enxadas de

ferro,

o ser humano gosta mesmo é de respeito e agrado.

Para que o surdo ouça o som do sino, este deve ser

tocado com muita força.

Ouça minhas palavras: quando se chega à casa do

marido

se escolhe um pai (conselheiro)

lá, se escolhe uma mãe (conselheira).

Comporte-se bem.

A você, filha de ***Ogunwale****, (trata-se de um dos epítetos de Ogum que pode ser traduzido literalmente como "Ogum veio para casa")*

o axé de Ogum vai trazer muitas realizações em seu

novo lar.

O axé de Ogum vai propiciar a você prole abundante,

saudável e forte.

Lembre-se de que o porco ao dar cria,

tem ninhada numerosa e forte.

Assim fará o axé de Ogum e você será próspera em

filhos fortes.

Lembre-se de que ao florir, a árvore sagrada

sawerepepe *(****folhas de árvore sagrada usadas em rituais iniciáticos****)*

Fica completamente carregada.

Que você tenha muita saúde, e de tudo em

abundância.

O porco é sinal de abundância, você terá de tudo

abundantemente.

Quando você chegar à casa de seu marido,

procure fazer o melhor.

Não desrespeite as crianças

nem os idosos.

Lembre-se de que o pai não acompanha a filha à

casa do marido (para protegê-la),

lembre-se de que a mãe não acompanha a filha até

sua nova casa (para protegê-la),

quando se chega à casa do esposo, perde-se a

Proteção dos pais.

Grandes sofrimentos podem derrubá-la.

E problemas menores também (lá você passará

por todos os tipos de problemas).

Seja solícita com o que

não lhe pedirem favores.

Não deixe de preparar comida

para seus filhos.

Você terá sorte e bem-estar no novo lar,

todos os caminhos se abrirão para você.

Você jamais passará necessidade,

porque tanto na chuva quanto na seca,

a casa do caranguejo não resseca (você terá sempre

em mãos tudo o que desejar).

Sua vida não será vivida em vão,

você não terá fracassos.

Seus momentos não serão desprovidos de sentido.

As coisas que você vê,

que a alegram e adoçam sua vida,

não desaparecerão de seus sonhos (não deixarão de

existir em sua vida).

Em nome de nosso pai Ogum, com sua força

disseminada pelo universo,

Ele, que tem roupas em casa mas prefere vestir-se

Com ***mariwo****, (****folhas de uma árvore que se assemelha à palmeira****)*

Você terá oportunidades para desfrutar o prazer de

Ter filhos[21].

Diante dessa cantiga-reza, podemos perceber a dinâmica apontada por Oyewumi e Yusuf em que o *insider* tem maiores privilégios e poderes em relação à noiva (estrangeira) que chega para a linhagem. Mas, para além dessa dinâmica, revela-se uma dinâmica opressora que parece estar voltada a delimitar o comportamento e a forma de ser da mulher, ao passo que as regras de conduta são direcionadas apenas à figura feminina nesse rito que marca a passagem da mulher à condição de esposa. Outros *Ijala* também apresentam o tom aconselhador voltado à noiva que, ao casar, precisa se despir da família e da história em que se construiu até o momento do casamento para construir outra forma de experiência, a de esposa responsável pelo bem-estar do marido, dos filhos e da nova família. Despida de seu Eu, essa mulher precisará de fato da força de uma divindade guerreira como Ogum para suportar as adversidades de sua nova condição.

Recorrendo a Pierre Bourdieu[22], podemos notar que essa mulher deve abrir mão de sua história, de seu Eu construído até então, a fim de ser reconstruída de acordo com os ditames da dinâmica do casamento. O olhar masculino está, indiscutivelmente, presente nesse *Ijala* cuja função é ensinar a mulher a como se portar em condição de esposa, pois é ela quem garantirá, mesmo que de maneira silenciada e velada, a organização social da estrutura de que fará parte. As categorias de *insider* e mulher, portanto, desenham uma dinâmica opressora sob a veste da instituição do casamento. Em uma trilha distante de julgar a religiosidade ou a organização sociocultural do povo Iorubá ou mesmo de forçar uma leitura euro-americana do *Ijala*, trazemos esse elemento cultural a fim de refletir criticamente sobre a violência simbólica que subsiste na dinâmica tradicional e que certamente foi agravada pelo colonialismo.

---

[21] O *Ijala* transcrito foi retirado do livro *Ogum – dor e júbilo nos rituais de morte*, do pesquisador nigeriano Sikiru Salami, São Paulo: Editora Oduduwa, 1997, P. 216-218). Neste livro, é possível verificar o mesmo *Ijala* em língua Iorubá. As observações em negrito são nossas e foram feitas a fim de explicar o sentido de palavras e expressões.

[22] BOURDIEU, P. *A dominação masculina – A condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 6º Edição, 2018.

Pensamos que olhar para as tradições (sejam elas euro-americanas ou africanas) de maneira crítica é um movimento rico que as pesquisadoras africanas têm operado para pensar e iluminar a trajetória das mulheres no continente africano. É isso o que faz Yusuf quando ela aponta para o perigo de se usar a "exceção milagrosa", na esteira de Bourdieu, para tratar de realidades de mulheres que possuem tanto poder quanto os homens, como pode ser o caso de princesas e rainhas. As exceções, de fato, não podem ser vistas como realidades concretas, pois podem neutralizar o funcionamento real do poder além de camuflar regimes e dinâmicas opressivas. Acreditamos que o *Ijala* exposto acima é exemplar nesse sentido, já que desnuda as relações de poder cobertas pelo véu do casamento tradicional. Conforme defende Bakare-Yusuf, as experiências vividas no âmbito exceções podem ser usadas para imaginar e construir realidades mais iguais em vez de encobrir as desigualdades e a subordinação vividas coletivamente pelas mulheres.

Yusuf recorre o pluralismo das sociedades africanas – que pode ser exemplificado, dentre outras formas, com o politeísmo da sociedade Iorubá ou de outras religiosidades presentes na África – para defender que o essencialismo e a pureza propostos por Oyewumi podem ser enganosos, pois escondem a capacidade dessas sociedades de absorver as diferenças e se reinventar. A filósofa nigeriana dialoga com Paulin J. Hountondji, filósofo do Benin, o qual defende que o pluralismo cultural é inerente às sociedades africanas e não pode ser atribuído somente ao colonialismo como seu criador. Tal pluralidade, inclusive, pode afrontar e afronta todo e qualquer regime fechado, como o monoteísta europeu, justamente por ser capaz de absorver as diferenças. Outro ponto defendido por Yusuf é o fato de o apagamento da igualdade de gêneros não se confirmar totalmente, pois outros elementos culturais, como a própria categoria de antiguidade se mantiveram após o colonialismo. Sendo assim, a filósofa prefere pensar em um *ajuste cultural* entre uma ideologia de gênero não marcada na sociedade Iorubá e a codificação de gênero da cultura europeia, ajuste este que favoreceu e facilitou o colonialismo (YUSUF, 2004, P. 76-78).

Yusuf, Isabel Casimiro, Amina Mama são algumas das fontes intelectuais africanas nas quais bebemos para pensar a situação da mulher na África e, mais especificamente em Moçambique, porque elas partilham da ideia veiculada por

Yusuf de que devem recusar a atribuição de categorias conceituais como pertencentes unicamente à Europa. Afinal, por séculos a Europa tem sido parte da África, assim como esta tem sido parte daquela, o que resulta em empréstimos de tradições múltiplas que ainda “fermentam” tanto nos espaços africanos como nos europeus. Negar esse intercâmbio é violar a dinâmica do conhecimento e a contribuição histórica, cultural e intelectual que a África pode fazer à Europa e ao mundo e estes à África (YUSUF, 2004, P.79). Por isso, também, a interseccionalidade se revela como uma teoria muitíssimo rica para pensar as realidades múltiplas presentes em solo africano.

Nesse ambiente de trocas históricas, intelectuais e culturais, as mulheres – na contramão de todo esforço de silenciamento operado por forças oriundas da dominação masculina imbricada na colonização e nas relações de classe e de raça – seguiram construindo suas histórias, as quais estão sendo reconhecidas recentemente graças a escritoras, filósofas, sociólogas, historiadoras da diáspora e do continente africano que olham para esse continente e que também podem ser vistas com suas fecundas contribuições e ações. Essas intelectuais africanas, entre elas incluímos a autora cujos romances estudamos neste trabalho, iluminam, portanto, as ações e contribuições históricas de mulheres em solo africano a fim de retirá-las do silenciamento operado pela dominação masculina. É o que faz, por exemplo, Isabel Casimiro em *Paz na terra, guerra em casa – Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique*, livro fruto da pesquisa da socióloga moçambicana sobre os movimentos de mulheres gerados em Moçambique entre os anos 1970 a 1990. Nesse estudo, Casimiro tira a névoa que encobria a participação das mulheres tanto na organização social quanto nas lutas de libertação desse país, a partir das quais alguns movimentos de mulheres ganharam força. O que a socióloga nos mostra é que a dominação masculina readaptada e reforçada a partir das trocas históricas ocorridas com a colonização europeia sempre abafou, e ainda abafa, a importância da contribuição das mulheres para a história da

libertação de Moçambique ou mesmo para a dinâmica econômica da sociedade[23].

Casimiro nos mostra que dentre todas as batalhas travadas pelas mulheres, a única que ganhou visibilidade foi a batalha pela libertação nacional, pela qual muitas mulheres pegaram em armas. Apesar de a FRELIMO ter incluído, em teoria, no seu projeto de construção nacional a busca por igualdade de direitos para as mulheres, o que se observou na prática foi que a equidade feminina foi preterida em relação à construção nacional. Uma vez mais, o silenciamento das reivindicações das mulheres foi mascarado por questões mais urgentes. O próprio título *Paz na terra, guerra em casa* retoma uma frase muito repetida pelas mulheres moçambicanas após o fim da guerra em Moçambique com a assinatura do Acordo de Paz em Roma em 1992. Essas mulheres estavam se referindo a uma batalha ainda mais antiga que elas têm de travar, aquela contra a violência doméstica (CASIMIRO, 2014, P. 9)[24].

Ao analisar os movimentos de mulheres em Moçambique, Casimiro questiona a forma como as mulheres e a sociedade em geral estão exercendo sua cidadania em solo moçambicano, isto é, como a estão exercendo, de modo participativo, a fim de construir uma sociedade em que as relações sejam mais solidárias e de respeito pelas diferenças (entre homens e mulheres, entre ser humano e natureza) para retomar de maneira harmoniosa a dinâmica própria da vida. Nesse sentido, a socióloga analisa os movimentos de mulheres em Moçambique considerando as especificidades desse país e, em consequência, a pluralidade inerente às populações locais e aos movimentos feministas presentes em terras moçambicanas. Nessa esteira, ela dialoga com os principais

[23] Nas populações camponesas de Moçambique, assim como de outros países africanos, é marcante a presença da mulher, assim como no mercado. Em geral, são as mulheres as responsáveis pelo comércio de produtos em mercados populares.

[24] Margarida Paredes faz um trabalho semelhante ao de Casimiro quando ilumina as histórias de mulheres que pegaram em armas para pôr fim à colonização portuguesa em Angola. Seu livro *Combater duas vezes – Mulheres na luta armada em Angola* traz uma extensa pesquisa sobre o silenciamento que a participação de mulheres em um momento tão importante para esse país teve ao longo da história de Angola. Assim como ocorreu em Moçambique, as reivindicações das mulheres foram veladas por necessidades nacionais mais urgentes, como a libertação e, em seguida, a construção de uma nação. Essa construção nacional, inclusive, baseou-se na ideia de unidade nacional, a qual não poderia ser "traída" por questões que operassem rupturas ao invés de união. Nesse sentido, as diferenças constituem-se como problemáticas para os projetos de construção de nação baseados no modelo de Estado Nação do Ocidente.

movimentos sociais (dentre eles, o feminismo, o ecologismo e o pacifismo) surgidos na segunda metade do século XX em virtude da crise civilizacional originada pela dinâmica do Capital no sistema-mundo.

Tal crise se acentuou, conforme aponta Casimiro, principalmente a partir da década de 1970 e foi acompanhada por uma contestação do significado e das práticas do desenvolvimento. O debate crítico sobre o sentido desse desenvolvimento se deu principalmente a partir dos países periféricos e semiperiféricos, que são os que mais sofrem com as desigualdades atreladas ao modelo econômico hegemônico no mundo. Esses países, inclusive, experienciam a intensificação de toda sorte de desigualdades, assim como: o

> ... desemprego estrutural, o aumento da migração internacional - e as consequências de xenofobia e de etnicização do trabalho - a feminização da força laboral, a recomposição das classes sociais a nível nacional e internacional e a crescente importância das redes globais, a crise ecológica, as guerras, a discriminação com base no sexo, na cor da pele, na etnia, o futuro ameaçado para as novas gerações. (CASIMIRO, 2014, 326)

Da década de 1970 à de 1990, praticamente todos os países do mundo passaram a sofrer processos de fragmentação em decorrência da acentuação das desigualdades e foi em resposta às ameaças à humanidade e à natureza[25] que diversos movimentos sociais passaram a ganhar voz, dentre os quais, o feminismo. Com as preocupações em relação à expansão da democracia atreladas às inquietações com a natureza, a proteção do ser humano passou a significar também a garantia da "possibilidade de escolher a sua própria identidade e a sua própria vida, ou seja, que qualquer tipo de integração social deve estar unida ao poder de decisão" (FOUQUE, 1996, P. 9, apud CASIMIRO, 2014, P. 327). É nesse âmbito de debates federativos da civilização que o movimento foi ganhando força e ainda a ganha por estar em constante processo de transformação e por se caracterizar, para além de um movimento

[25] Nessa atmosfera de crise civilizacional própria da segunda metade do século XX, a crise ecológica se constitui como umas das componentes desse desequilíbrio civilizacional. Pensou-se que o avanço da democracia só seria possível com um movimento de democratização permanente em que o contrato social também seria um contrato com a natureza e também um contrato com a vida (CASIMIRO, 2014, P. 327). O movimento pacifista passou a ganhar corpo também nesse momento.

internacional, como um movimento transnacional capaz de problematizar questões específicas de cada país e de grupos específicos de mulheres, embora defenda princípios de humanidade, isto é, universais.

Conforme Isabel Casimiro bem explana, na contemporaneidade, quando alternativas para o mundo atual são discutidas, um olhar para o Sul, isto é, para as experiências dos excluídos, é pleno de ensinamentos para um projeto de desenvolvimento que se queira de fato universalizante. Na esteira de Boaventura de Sousa Santos, trata-se de um olhar para o Sul que pressupõe uma percepção para os “silêncios” e “silenciamentos”, para as “tradições suprimidas”, as “experiências subalternas”, é um olhar que se volta para as “perspectivas das vítimas”, para as “margens”, os “oprimidos”, para as “fronteiras do Sul e do Norte”, para, enfim, “as tradições do que não foi deixado existir”, para “para línguas e estilos de vida proibidos”, para “começos antes de serem fins” (SANTOS, 1994, P. 279-280, apud CASIMIRO, 2014, P. 328).

Este é movimento percebido nas ciências humanas da contemporaneidade: o de deixar falar e o de ouvir a voz de quem foi estrategicamente calado ou calada a fim de manter o *status quo*. Este é o movimento de Margarida Paredes quando ilumina as histórias de mulheres que pegaram em armas para lutar pela libertação de Angola sem, no entanto, terem o reconhecimento e os direitos que lhe são de devidos. Este é o movimento de escritoras como Paulina Chiziane, que, apesar de não se intitular feminista, ilumina, pelas veias literárias, realidades de silenciamento, põe às claras o que não olhares da hegemonia não querem ver e desnuda as injustiças. Na esfera acadêmica, no âmbito dos estudos literários, o movimento do presente trabalho segue a mesma via de iluminação da obra de uma mulher negra moçambicana muito consciente das mazelas universais, que as denuncia e faz ouvir, por meio da artesania das palavras, realidades e experiências silenciadas. Aqui iluminamos a literatura de Paulina Chiziane, a qual se traduz uma bela e artística forma de resistência.

Capítulo 3

Opressão e Loucura

Loucura é uma coisa tão louca, mas tão louca
que nem parece loucura. (Leonor)

Ao longo de nossa busca por entender o universo da experiência da loucura, em esfera teórica, percebemos que tal experiência, mesmo sendo de difícil definição, é embrionária de um contexto de opressão e sofrimento diante da condição humana em suas imbricações com os ditames socioculturais em que se inserem os indivíduos acometidos por esse fenômeno. Nas diversas camadas opressoras que uma sociedade ou uma cultura podem abarcar, o sofrimento e o incômodo diante da vida são uma constante. É nesse contexto que o fenômeno da loucura irrompe em determinados indivíduos que, por não encontrarem formas mais eficientes de expressar suas mais profundas angústias, desajustes e desacordos diante das normais sociais que lhe são impostas, recorrem a outras maneiras de se comunicar e de resistir àquilo com que não estão de acordo. Pelo fato de o louco ser sempre "o **Outro**", aquele que não se enquadra em uma norma e, portanto, aquele que representa a diferença, ele precisou ser afastado das vistas centrais da sociedade normal e racional onde se encontra.

Conforme a curiosidade e a busca pelo entendimento da experiência da loucura avançavam nesta pesquisa, tornou-se inevitável recorrer a Michel Foucault, que discorreu sobre a origem dos asilos e a experiência da loucura em sua obra *A história da loucura na Idade Clássica,* além de ter mostrado como as sociedades lidaram com essa experiência ao longo da História. O filósofo de fato fez praticamente um tratado desse fenômeno e é inegável referência para os estudos contemporâneos mais humanizados sobre a loucura.

Ao longo da análise dos romances aqui estudados, ficarão mais evidentes os liames entre opressão, sofrimento e loucura, os quais buscamos mostrar com as trajetórias de vida das personagens nessas obras, em especial as personagens de Maria das Dores, do romance *O alegre canto da perdiz*, e Emelina, de *Ventos do apocalipse*. Para tanto, é necessário compreender com mais profundidade a experiência da loucura para a pensarmos também em contextos da África.

3.1. *Concepção de Loucura*

Entender a loucura pelas vias foucaultianas foi de importância singular para este estudo pelo fato de o percurso teórico-analítico do filósofo acerca desse fenômeno ter se desviado do conceito de loucura como o conhecemos atualmente – ou seja, como "doença mental" inserida no campo da medicina psiquiátrica – para enxergá-lo por uma perspectiva etnológica que nos permitiu perceber a gênese da loucura ao longo da história, bem como os tempos e contextos a trataram.

Na esteira de Foucault, como bem observou João Frayze em *O que é loucura*, explicar esse fenômeno é algo bastante complexo e até assustador, dentre outros aspectos, justamente por não se tratar, a loucura, de uma experiência oposta à razão ou à normalidade, mas sim um fenômeno interior a elas. Veja o que expõe o autor:

> Se a loucura é algo com que convivemos, paradoxalmente é algo difícil de se falar em primeira pessoa. Fácil é falar da loucura do outro, da loucura alheia. Da loucura do outro? Na fala cotidiana (ou no discurso científico), são-lhe emprestadas tantas vestes que ela se mostra a nós disfarçada de certa maneira. Essa aparência da loucura é a visão que se tem do louco... (FRAYZE, 1984, P. 8)

Alguns dos significados comumente atribuídos à loucura foram elencados pelo autor e mostraram basicamente duas tendências: a loucura como uma sabedoria singular presente em pessoas capazes de desvelar a verdadeira realidade; e a loucura como um desvio do grupo social em que o louco se torna perigoso para si e para o grupo no qual se insere, está é a tendência mais forte

atrelada à experiência da loucura. O louco pode ser visto, portanto, como uma figura detentora de um saber que nem todos têm e que é, por isso mesmo, admirado; ou pode ser visto como um indivíduo inadequado, avesso aos valores culturais e sociais, alguém adoecido.

Em ambas as acepções, o que pudemos descobrir com as pesquisas de Frayze e Foucault foi a exclusão comum a que estão submetidos aqueles considerados loucos. Veja:

> ... quer se conceba o louco como doente, a loucura como a degenerescência do ser humano e, portanto, como ausência de lucidez (ou de conhecimento), quer se encare a loucura como forma de conhecimento da verdade e o louco como aquele que "sabe olhar o mundo com os olhos da realidade", tanto num caso como no outro, o louco se encontra excluído do universo comum dos mortais. Qual o sentido dessa exclusão? Em que critérios ela se baseia? (FRAYZE, 1984, P. 12)

Pensar a exclusão e o silenciamento do louco e também do **Outro** é a principal chave de nossa discussão quando pensamos o projeto histórico de silenciamento de negros, mulheres e das classes menos abastadas, projeto este alimentado pela opressão física e simbólica dessas esferas sociais. Dessa forma, olhar para o processo de construção da loucura desnuda a nós, ainda, outras construções históricas cuja dinâmica se assemelha porque se sustenta na opressão de alguns para a manutenção da norma e do poder de poucos. Em uma perspectiva interseccional, as imbricações entre a construção do racismo, a da mulher sujeita ao domínio masculino e a das classes desprivilegiadas se iluminam e nos revelam a dinâmica própria da qual se alimenta o poderoso emaranhamento entre a dominação branca e majoritariamente masculina e o sistema capitalista. A toda essa engrenagem, a construção da loucura também serviu e ainda serve como forma de conter aqueles que não estão de acordo com o que está posto, isto é, a desigualdade, a dominação, a ambição desmedida e a desumanização resultante dessas imposições.

Conforme afirma Frayze, a "definição da loucura em termos de 'doença' é uma operação relativamente recente na história da civilização ocidental" (FRAYZE, 1984, P. 45), o que é confirmado por Foucault, como bem observa o professor e pesquisador Frayze, quando o filósofo ilumina as extensões do que

seria a loucura como “fato médico”. De maneira majoritária e praticamente inquestionável, a loucura é vista na contemporaneidade como pertencente à esfera da medicina e, apesar das lutas antimanicomiais, ainda é um fenômeno assustador para a sociedade da razão por simbolizar a inadequação, o desvio, a desconhecida diferença. Mas se a concepção de loucura como “doença mental” é relativamente recente, como esse fenômeno era visto em outras épocas? Quando Frayze se propõe a explanar sobre o que tal experiência é, recorre também a Foucault para elucidar essa questão e nos mostra que pensar a loucura como um fato natural, isto é, que sempre existiu e cujo saber se desenvolveu ao longo dos tempos não é tratar da história da loucura, mas sim da história da medicina psiquiátrica, que surgiu posteriormente à experiência da loucura; é, portanto, iluminar a evolução da racionalidade (FRAYZE, 1984, P 46). Em sentido outro, Foucault, valendo-se do conhecimento etnológico, iluminou o que seria uma ruptura entre a razão e aquilo que é seu inverso e sua negação para apontar historicamente quando razão e “não-razão”, em termos de Frayze, se distanciaram a ponto de não haver mais qualquer ponto de contato entre elas.

A gênese da loucura iluminada por Foucault se esboça no final da Idade Média, no entanto a relação com o que seria uma demência se desenha com liberdade, a loucura circula por entre a realidade cotidiana e antes de ser dominada pela razão, é elevada. No período entre a Alta Idade Média e o fim das Cruzadas, a imensa preocupação da Europa era lepra e nesse momento os leprosários se multiplicaram nesse continente para livrar os grandes centros da proximidade com os leprosos, “figuras” sociais que simbolizavam, a um tempo, a impassibilidade e a benevolência divinas. Nesse contexto, a exclusão se torna forma de comunhão, ao passo que por meio do sofrimento que a lepra e a própria rejeição criam nos leprosos, o afastamento deste se torna *ritual* de salvação (FRAYZE, 1984, P. 50). O fim da lepra, possibilitado pelo fim das relações entre Ocidente e Oriente antes intensificadas pelas Cruzadas, deixou vazios os leprosários, que passaram a ser ocupados por outras personagens sociais, como os “pobres, os vagabundos e as ‘cabeças alienadas’”. Percebe-se, portanto, que os valores intrínsecos aos leprosos permaneceram a fim de operar a exclusão social, também como salvação.

Era costumeiro, na época do Renascimento, aferrar os loucos em navios e enviá-los de uma cidade a outra. Tal navegação possuía uma forte simbologia ritualística. Nesse contexto, o poder de purificação da água age sobre o imaginário da loucura e a navegação errante garante que essas figuras ameaçadoras e ao mesmo tempo fascinantes sejam mantidas distantes. O louco é encerrado em um lugar de errância, é o viajante por excelência, sem um lugar de pertencimento que lhe seja digno. Veja:

> Com efeito, embarcar os loucos é assegurar-se de que partirão para longe e serão prisioneiros de sua própria partida. É uma purificação e uma passagem para a incerteza da sorte. A água e a navegação asseguram essa posição altamente simbólica da loucura: encerrado no navio de onde não escapa, o louco é entregue à correnteza infinita do rio, à fluidez instável e misteriosa do mar. É o prisioneiro da mais livre das rotas, "é o passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. E a terra à qual aportará não é conhecida, assim como não se sabe quando desembarca, de que terra vem. Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer." Circulante entre espaços que não são seus, o louco encontra-se em toda parte e em nenhuma. Figuras importantes por sua ambiguidade, a loucura e o louco ameaçam e surpreendem o mundo. E invadem a imaginação do homem europeu. (FRAYZE, 1984, P. 50/51)

Parte do século XV guardou o terrível temor do fim irreversível a todos os seres, a morte. Mas no fim desse mesmo século, o medo desse termo à existência começa a ser sentido no interior dos homens e mulheres e a descoberta de que o ser humano é pouco ou nada permite-lhe contemplar essa existência vazia que resume a condição humana. Nesse sentido, a "cabeça, que virará crânio, já está vazia" e a "loucura é o já estar aí da morte" (Frayze, 1984, P. 52). A loucura, então, abarca e pressagia o macabro, ao passo que o louco invoca o fim dos tempos e carrega esse saber pavoroso da miséria existencial inerente à condição humana. Não por acaso, essa experiência da loucura é redesenhada em muitas formas artísticas do Renascimento (as quais direcionarão a experiência da loucura na modernidade) e terá diversas nuances cujo poder de atração vai atribuir a ela uma aura sedutora que se configurará com um saber misterioso. "A Nau dos loucos", de Hieronymus Boch, é uma famosa e exemplar obra desse período. Ela figura, assim como outras pinturas do período, o trágico destino humano que esse saber relacionado à figura do

louco carrega. Este e seu saber prenunciam o reino de Satã, “o fim do mundo, o poder sobre a terra e o castigo supremo” (FRAYZE, 1984, P. 55).

Diferentemente das artes plásticas da Idade Média, carregadas de ensinamento dos valores cristãos, as imagens criadas no início da Renascença vão se desprendendo dessa tradição religiosa de lembrança e ensinamento e começam a abrir espaço para múltiplas significações oníricas e, assim, deixam de ensinar para exercer fascínio. Este passou a ser construído inicialmente por figuras animalescas e monstruosas, mas a loucura também foi simbolizada por elementos como a *bola de cristal* e a *árvore proibida,* a qual é, na pintura de Boch anteriormente mencionada, o mastro do navio em que se encontra empoleirada a figura de um louco e, acima deste, uma bandeira que anuncia o êxito maldoso do anticristo, representado por uma face estranha e macabra que se aninha na copa dessa árvore. A referida obra exemplifica, portanto, a “experiência trágica” presente na pintura da Renascença.

Nos âmbitos da literatura e da filosofia, a temática da loucura também aparece na época renascentista, porém de maneira diversa. Em tais esferas, a loucura dirige tudo o que é torpe da natureza, todas as suas fraquezas, sonhos e vergonhas. Conforme afirmou Frayze, “ocupa o primeiro lugar na hierarquia dos vícios. Ela atrai mas não fascina” (FRAYZE, 1984, P.56), coloca às vistas do homem uma verdade sobre si próprio e uma sabedoria fácil, sem mistérios. Essas esferas de conhecimento inserem a loucura no campo da moral e instauram uma “consciência crítica” que aquela em suas amarras, fazem dela objeto de discurso e desnudam todo tipo de desordem criada pelos homens. Portanto, é perceptível que, na Renascença, “experiência trágica” e “consciência crítica” se interpenetram e formam uma gama complexa de significações. A loucura é parte da vida social, não é excluída, isto é, ela compõe a sociedade, não sendo um objeto externo a ela. Veja:

> Inseparável da imaginação e do sonho, a sensibilidade à loucura, nessa época, dizia respeito a certa maneira de vivenciar o mundo em sua totalidade. Ou seja, pode-se dizer que até o final do século XVI não havia fundamento para a certeza de não estar sonhando, de não ser louco. Sabedoria e loucura estavam muito próximas. E a grande via de expressão dessa proximidade era a linguagem das artes: a pintura, a literatura, sobretudo o teatro que, no final

> do século, vai desenvolver a sua verdade, isto é, a de ser ilusão: “algo que a loucura é, em sentido estrito”. (FRAYZE, 1984, P 59)

No entanto, essa acolhida ocidental da loucura só terá vitalidade até o início do século XVII. A “consciência crítica” relacionada à insanidade vai, pouco a pouco e ainda no século XVI, sobrepondo-se à “experiência trágica”, a qual será mascarada e engolida pelos privilégios da consciência racional. A partir dessa elevação e dominação da razão, a loucura passará a se definir somente a partir da racionalidade – que mesmo se tornando absoluta, é parcial – e, posteriormente, será lançada ao campo do defeito, da falta e, por fim, da doença. No decorrer do século XVII, a navegação livre da loucura será contida no espaço dos hospitais (Frayze, 1984, P. 60) e sua opressão se inicia. As sociedades burguesas pautadas da filosofia de Descartes passam a não suportar mais qualquer forma de estar no mundo que se desvie da racionalidade por elas valorizada. Assim, nesse século, o pensamento moderno principia um aprisionamento filosófico da loucura, a qual perde o direito de construção de qualquer verdade. Esta passou a se encontrar no terreno da razão e o acesso a ela, isto é, o acesso à própria verdade está garantido desde que o desejo por duvidar se mantenha no indivíduo. Como afirma João Frayze, “a loucura não se interporá no caminho do indivíduo para a verdade se esse sujeito, a todo momento, se decidir apenas pela busca metódica do verdadeiro” (FRAYZE, 1984, P. 62). Nessa dominação da racionalidade eurocêntrica inerente ao pensamento moderno, *sabedoria* e *loucura* se separam. Nessa esteira, razão e ética se fundem, ao passo que intrínseca à capacidade de raciocinar ordenadamente está uma escolha da razão em lugar da não-razão. É também nesse contexto que surgem diversas instituições de contenção da loucura.

Dentre essas instituições, Hospitais Gerais foram criados (FRAYZE, 1984, 62), para isso, muitos dos prédios que serviram como leprosários foram reativados. Porém, em vez de serem de fato instituições ligadas à saúde, o que se construiu foram espécies de redutos (cuja direção e administração eram compostas pelo melhor da burguesia), os quais objetivavam higienizar a sociedade burguesa da época de uma de suas piores peias: a pobreza. Os pobres que ocupavam tais espaços serviram aos deleites morais da burguesia católica - influenciada pelos ideais da Reforma Protestante - por satisfazerem ao

mesmo tempo o “desejo de ajudar e a necessidade de punir” dessa classe, necessidade esta justificada pela crença de que o pobre carrega essa condição justamente por atestar uma maldição divina já predestinada àquele que é pobre. Seguindo essa lógica, a caridade (tão valorizada na Idade Média, pois o pobre, enviado por Deus, a despertava nos homens) passa a ser infração da ordem divina. Muito mais do que a boa obra, a fé é o que justifica o homem diante de Deus. Isto posto, todos que tinham fé deveriam contribuir com o Estado e as cidades para a supressão da miséria; para tanto, instalaram-se impostos e doações eram arrecadadas.

Como se não bastasse a exclusão operada por esses próprios espaços, dentro deles, outra forma de opressão ocorreu em relação aos que se enquadravam entre os bons e os maus pobres. Os primeiros aceitavam a reclusão como medida assistencial e uma forma de descanso; já os últimos viam na internação uma forma de repressão. Mas independentemente de tais diferenças na maneira de vivenciar a exclusão, todos os internos eram inseridos em categorias carregadas de uma valoração ética. Isso, portanto, confirma que a própria loucura está incrustada nesse campo em que reina a moral (FRAYZE, 1984, P. 64). Não é difícil perceber a mesma dinâmica de opressão quando olhamos, por exemplo, para as opressões de gênero em que a mulher - oprimida e julgada a partir de uma moral construída na esfera da dominação masculina - é posta à margem. Diante desse contexto, a preguiça ganha o *status* soberano entre os vícios. Veja o que Frayze expõe sobre a visão ligada a essa “falha” humana no século XVII: “Ela é o pecado supremo, a pior de todas as revoltas. O ocioso é aquele que desafia o Senhor. Ele espera uma generosidade da natureza e uma bondade divina à qual o homem não tem mais direito depois de Adão” (FRAYZE, 1984, P. 65). Entre essa concepção de mundo, jaz a maior pecadora: Eva, a responsável por todos os infortúnios dos homens. Por sua causa, os homens são obrigados a trabalhar a fim de obter redenção.

O que se percebeu também nessa época foi uma crise da economia europeia que resultou no aumento da mendicância por falta de emprego e pelos baixos salários. Com isso, os ociosos eram presos e a sociedade era livrada e protegida da possibilidade de revolta dessa parcela que se encontrava em situação de miséria. Vê-se, portanto, que a dinâmica de internação possuía,

ainda, uma finalidade econômica, comprovada pelo fato de que os reclusos exerciam trabalhos forçados por meio dos quais produziam objetos de pequeno valor que eram comercializados. No entanto, o lucro advindo destes era inferior aos gastos com a manutenção e administração dos Hospitais Gerais. Tal situação ratifica o principal objetivo dessas instituições: a repressão de uma parcela da sociedade que poderia entrar em tensão com os poderes da ordem dominante. A exigência do trabalho, ademais, caminha lado a lado com o castigo a toda possibilidade de libertinagem que colocasse desordem na disciplina e nos costumes hegemônicos. A dinâmica do castigo provoca um "sábio arrependimento" naqueles que representam a falha moral e o entrave aos avanços sociais e econômicos da Europa à época:

> A sociedade moderna do século XVII percebe e isola todo um conjunto variado de personagens que põem em jogo as proibições sexuais e religiosas, as liberdades do pensamento e dos afetos: devassos, alquimistas, suicidas, blasfemadores, portadores de doenças venéreas, libertinos de toda a espécie. O internamento, que representa o Bem contra o reino do Mal e encerra uma cumplicidade entre a polícia e a religião, realiza a idéia burguesa segundo a qual a virtude é adequada à ordem. Ele é o emblema visível do triunfo da razão sobre uma desrazão à qual a Renascença havia concedido liberdade de expressão. (FRAYZE, 1984, P. 67)

É a partir dessa inquietação com a pobreza que a loucura, por meio do internamento, recai sobre o campo da miséria e da impossibilidade de acesso às esferas do trabalho livre e do pensamento e acaba representando a impossibilidade de *integração* no grupo. Diferentemente de como ocorreu na Idade Média – em que a loucura embarcava indiferentemente todos os homens em sua nau e se imbricava aos poderes ocultos do universo, tornando o louco um personagem fascinante –, no século XVII, essa loucura assume uma nova forma do mal, a qual se liga a uma má vontade, a uma falha ética. O sujeito, como se desejasse conscientemente ser louco, carrega em si uma vontade em que se vinculam a insanidade e a maldade. Portanto, a loucura pressupõe uma escolha de natureza pervertida, é o *não-ser* caracterizado pela impossibilidade de pensar, o que, para o homem do século XVII, é o mesmo que não existir enquanto ser humano. Essa vergonhosa falha ética deve, então, ser afastada, ocultada nas detenções a fim de não manchar a honra familiar e a religiosa. Veja:

> Os perigos do mau exemplo devem ser suprimidos. Há o temor de que, se tornadas públicas, as formas do desatino contaminem a sociedade. Assim é que para se internar alguém, as próprias famílias ou o círculo de pessoas que envolve o acusado fazem o pedido ao rei ou à autoridade judiciária que decide e concede. Não é um julgamento dos médicos, mas dos homens de bom senso, que determina o internamento dos loucos. E será apenas quando a honra já não puder ser afetada, quando o perigo do escândalo tiver sido afastado, que se cogitará da libertação do interno. (FRAYZE, 1984, P. 70)

Frayze dá o exemplo de um sacerdote que foi internado como louco em torno de 1704, pois emprestava dinheiro a juros altos e se negava a deixar de ser avarento e aproveitador, o que feria a moral cristã. Vê-se, portanto, que ao negar o seu pecado de usura, o sacerdote é internado não só porque perdeu sua capacidade racional, mas principalmente por se afastar dos limites morais dos quais fazia parte. Logo, sua escolha foi perversa aos olhos da sociedade europeia da época. Essa figura do homem insano se aproxima do animal nessa dinâmica social não porque perdeu suas faculdades racionais, mas porque possui em si uma ferocidade que precisa ser contida. A concepção de loucura do século XVII coloca o louco em um lugar destituído de humanidade, a qual, à época, era sinônimo de racionalidade e é a própria animalidade que protege o louco da fome, do frio, das inúmeras dores a que possivelmente ele pode ser exposto. Diante dessa dinâmica social, o louco é invulnerável como os animais, por conseguinte, a loucura não é algo que deve ser curado, mas domesticado (FRAYZE, 1984, P. 71).

Entre os homens exemplares da racionalidade eurocêntrica e os loucos não há possibilidade de aproximação, com isso, a exposição destes últimos dentro dos estabelecimentos que os reprimem não é perigosa, é, ao contrário, uma maneira de a soberana e incontestável razão presenciar a animalidade desses estranhos seres. Diante de uma sociedade que pretende afastar de suas vistas, com as internações, essa vergonhosa animalidade, conclui-se que a principal intenção dessa contraditória exibição da falha moral expressa pelo louco é enaltecer a razão eurocêntrica. Há, portanto, um ensinamento nessa exposição humilhante dos insanos dentro dessas instituições, isto é:

> Ao se admitir que, tendo percorrido todos os estágios da degradação humana, o grau mais baixo da humanidade ao

> qual Deus consentiu em sua encarnação, o sofrimento último antes da morte, foi a loucura, a lição que esta fornece para o século XVII é a seguinte: se a queda dos homens os arrastou para um ponto bem próximo da animalidade, ainda assim esse ponto foi glorificado pela presença divina. Se a loucura é a encarnação do homem no animal, se ela é o emblema visível da culpa dos homens, é, também, o símbolo do perdão e da inocência reencontrada. Culpa-animalidade-inocência, graça e bondade divinas são elementos que fazem da exibição da loucura, isto é, da raiva da besta humana, uma lição cristã. (FRAYZE, 1984, P. 72)

Diante desse odioso de ensinamento e desde que foram criadas as instituições aprisionadoras do desatino, o medo de ser internado também passou a fazer parte da existência do homem ocidental e cresce até meados do século XVIII. O mal misterioso que se encontra agrilhoado nas casas de internação passa a ameaçar os entornos dessas instituições, pois acreditava-se, inclusive, que, fermentado nessas prisões, essa maldição humana poderia sair do claustro e contaminar as cidades próximas. Nessa atmosfera, o desatino ganha o *status* de doença, mas seu alicerce é moral, sobretudo. Sobre os liames dessa dinâmica opressora, Foucault mostra que o médico não atua para discernir o mal e a doença, porém para proteger a população dos males que as casas de internação guardavam. Assim, “a medicina torna-se cúmplice da moral” (FRAYZE, 1984, P. 73). É nesse contexto que se cria e consolida a ideia de que tais centros de internamento deveriam ser afastados dos grandes centros hegemônicos.

Avançando para a metade do século XVIII, o que se observa é a reformulação da concepção de loucura alinhada a uma crítica da sociedade moderna. Nela, a loucura significa o afastamento da natureza, a qual é concebida como “lugar” existencial em que a insanidade é abolida. Nessa linha de pensamento, quanto mais complexa a sociedade, maiores são as possibilidades de desenvolvimento da loucura e a animalidade que eclodia a loucura no século XVII é vista como uma felicidade natural reprimida no ser humano pela civilização. A insanidade, dessa maneira, se configura como a “contrapartida necessária do progresso” e o medo da loucura se confunde com o medo das consequências do devir humano. Nesse momento, a loucura se torna uma das preocupações sociais (FRAYZE, 1984, P. 74/75/76).

A loucura se desenha como a “consequência e o preço de o homem ter história, contrariamente ao animal” (FRAYZE, 1984, P. 74).

Porém, ao mesmo tempo em que esse medo da internação se instaura e cresce, uma consciência crítica dos internos também se avoluma e muitas manifestações contrárias à internação se desenrolam, principalmente por haver indistinção entre insanos e presos de outras sortes, como pobres e presos políticos, libertinos em geral. Essa emanação de vozes dos presos se deu, no entanto, somente em relação à reclusão indiscriminada de insanos e não-insanos, já que estar entre os loucos é sinônimo de uma punição ainda mais maléfica por se configurar como um risco real de alienação. A relação entre loucura e internamento, nesse contexto, não é questionada nem criticada, mas intensificada ao longo da história.

Paralelamente ao desenvolvimento dessa crítica política ao internamento, as crises econômicas passam a abalar as estruturas das instituições que o operam e passa a ser urgente a reformulação da dinâmica de exclusão dos que eram tidos como insanos. A economia liberal passa a evidenciar a relação inversa entre pobreza e população. Inicialmente, conforme já mencionamos anteriormente, as casas de internação tinham como um de seus objetivos higienizar os centros hegemônicos da pobreza, acreditava-se escondê-la seria sinônimo de seu fim. Mas o liberalismo percebeu que a produção de riquezas era garantida pela classe trabalhadora, dessa forma, o internamento se configurou como uma falha econômica (por suprimir parte da população que seria produtora de riquezas e por também imobilizar parte das rendas na administração das casas de internação). Diante desse quadro, a economia liberal logo tratou de agir para garantir os lucros tão necessários à sua sobrevivência e manutenção. Para tanto, a população internada deveria ser direcionada para o circuito de produção a fim de engradecer a industrialização que nascia, assim como as medidas de assistência deveriam ser reformuladas. Olhar a loucura entre a Idade Média e o decorrer dos séculos XVII e XVIII é perceber o que a “miséria, que na Idade Média foi santificada e no século XVII revestida de caráter moral, torna-se, no século XVIII, uma coisa econômica” (FRAYZE, 1984, P. 78). Esta dinâmica previu, portanto, que os responsáveis pelos insanos deveriam ser suas famílias e, sendo o louco um perigo para a

sociedade, sanções deveriam ser aplicadas para as famílias que os deixassem seguir soltos pelas ruas. Mesmo assim, com o passar dos tempos, a criação de casas destinadas a confinar somente os insanos vai se configurando no ideal e na dinâmica social europeia para garantir ao homem privado uma proteção contra os perigos advindos da camada louca da sociedade.

O século XVIII foi marcado pelas revoluções burguesas (a Puritana e a Gloriosa na Inglaterra e a Revolução Francesa), portanto, a classe burguesa buscava cada vez mais a consolidação e manutenção de seu poder político e econômico. Foi nesse contexto que o cidadão passou a exercer seu poder de polícia por se configurar como poder público e vontade coletiva. “O homem livre torna-se o principal juiz da loucura” (FRAYZE, 1984, P. 79). Veja o que mais Frayze esclarece, com base em Foucault, sobre esse homem burguês que faz uso da importância que lhe cabe nessa sociedade:

> O cidadão é razão universal. Isto significa que é através dele que a loucura se distingue da razão. Como homem cotidiano, ele retoma, mas à distância, o contato com todas as formas de desatino. Garantido pela sociedade em que vive, tem o poder de julgar um indivíduo como indesejável, de estabelecer os limites da ordem e da desordem. Por sua consciência, ao mesmo tempo privada e universal, o cidadão impera sobre a loucura.
>
> Na família burguesa dessa época, o louco vai encontrar por um certo tempo uma instância da ordem jurídica, dotada das prerrogativas de um tribunal, que julga e condena a desordem (os “tribunais de família” são uma instituição criada por decreto em 1790). Às regras da vida, da economia e da moral familiar são assimiladas as normas de saúde, da razão e da liberdade. A loucura é, portanto, irregularidade ou anormalidade. Ela é erro, um desarranjo no homem, cuja obscuridade deve ser conhecida. E conhecer é um direito da consciência burguesa que, tomando a loucura como objeto, poderá tornar pública e evidente a falta a ser castigada. Ou melhor, é o próprio conhecimento da falta que a conduz à sua punição. (FRAYZE, 1984, P. 80)

O sentimento de vergonha se torna a principal forma de punição nesse momento da história da loucura e, com ele, surgiu também uma psicologia, isto é, um conhecimento do que ocorre na interioridade do homem. Com isso, o internamento e a própria loucura ganham outros contornos e sentidos. Vê-se,

nesse contexto, a loucura ganhando um lugar de doença de fato e passa a pertencer à esfera da medicina:

> Com efeito, a forma ideal do castigo é o escândalo. Mas não apenas no sentido da mera exibição pública do louco. Imagina-se que a rígida articulação dos costumes através de regras estritas fará com que espontaneamente o escândalo seja suscitado a cada transgressão. A vergonha é que vai sancionar a violação dos costumes. Isto é, como castigo iminente da falta, ela acaba sendo interiorizada pelo indivíduo e garantida pela vontade coletiva. A reativação da prática dos castigos públicos dá-se como um modo de mostrar a imoralidade à consciência cotidiana. Por exemplo, a 30-8-1791, **uma mulher condenada por crime sexual é exibida em praça pública, trazendo um cartaz na frente e nas costas com os seguintes dizeres: "mulher corruptora da juventude, batida e fustigada, nua, por vergastadas, marcada com um ferro quente na forma da flor-de-lis".** Ou seja, aquilo que o internamento clássico escondia porque a sociedade dele sentia vergonha, nesse final do século XVIII é descaradamente mostrado como tal, transformado em coisa pública e familiar, para as consciências escandalizadas. Se agora há vergonha, ela deverá ser vivida pelos culpados. Surge, então, uma psicologia, isto é, um conhecimento da interioridade psicológica do homem, a partir da consciência pública tomada como forma universal e válida da razão e da moral para avaliar os homens. Ou seja, em sua raiz o conhecimento psicológico encontra-se inteiramente sustentado pela moral. Mas, com isso, o internamento muda. E a loucura, ganhando novas determinações, também se transforma.
>
> Nesse mundo liberal em que a liberdade e a racionalidade constituem o que é naturalmente próprio do homem, o louco é aquele que por sua irresponsabilidade inocente (o que o distingue do criminoso, a grosso modo) abole a liberdade, comprometendo a razão. Isto significa que o confinamento dos loucos representa em termos jurídicos o desaparecimento da liberdade já efetuado pela loucura no plano psicológico. Ou seja, o internamento é compatível com a natureza mesma da loucura: sendo a essência da loucura a ausência da liberdade, a restrição material dos loucos torna-se uma prescrição natural. Mas de que modo deve ser entendida essa restrição?
>
> Nesse fim do século XVIII, teoriza-se que, sendo a loucura erro, ela se enraíza na imaginação. E que quanto mais o louco é corporalmente coagido, mais a sua imaginação se degrada. Isto é, quanto menos livre, mais louco. Assim, acredita-se que só a liberdade é capaz de aprisionar a imaginação. Dessa maneira, o internamento, (1) como resposta ao dever de assistência para com aqueles que não podem livremente prover a si mesmos e (2) como

> medida de segurança social contra os horrores e os perigos que os loucos representam, torna-se lugar de cura. Não o internamento entendido na sua função de repressão, mas o internamento como meio que organiza a liberdade. Através dele, o erro será conduzido à verdade, a loucura à razão. **A casa de internamento vai transformar-se em asilo. E neste, finalmente, a medicina vai encontrar um lugar — um lugar que lhe garantirá a possibilidade de apropriação da loucura como *seu* objeto de conhecimento**. (FRAYZE, 1984, P. 80-83 – **Grifos nossos**)

Como mostra João Frayze, baseando-se em Foucault, a loucura vista como erro deve ser afastada do convívio com os sãos e é apropriada pela razão. No trecho supracitado, o autor desvela também o que consideramos curioso e sintomático: o fato de encontrarmos exemplos de humilhações dirigidas à figura da mulher ou a culpabilização desta pelos percalços da humanidade. De fato, a mulher, por séculos e, em certa medida, até os dias atuais, assim como o louco, ocupa a margem e é silenciada em múltiplas formas de opressões. Não à toa, uma das formas de silenciamento da mulher foi o internamento a fim de impossibilitar-lhe toda e qualquer maneira de existência digna, igualitária e autônoma, assim como silenciá-la.

Voltando à história da loucura muito bem explanada por Foucault e, no Brasil contemporâneo, retomada e enriquecida por João Frayze, a loucura passa a ser assistida no internamento muito mais por causa de uma crítica política à repressão e uma crítica econômica à assistência do que por forças da medicina, no entanto, a loucura ganha valor de doença e o asilo torna-se o espaço de sua verdade e de sua abolição (FRAYZE, 1984 P. 83).

Nesse contexto, o filantropo Quacre[26] Samuel Tuke, na Inglaterra, e o médico (não psiquiatra) Philippe Pinel, na França, foram os responsáveis pelo surgimento de asilos cuja relevância foi considerável em seus países de origem. Embora as instituições de cada um tivessem diferenças – a fundada por Tuke era de cunho religioso enquanto a de Pinel não o era – ambas possuíam como cerne de sustentação o controle ético-comportamental de seus internos, ainda que as violências físicas tivessem sido abolidas. Nessa dinâmica, o asilo se

[26] Seita protestante de origem inglesa fundada no sécuo XVII. Pregava a existência da Luz Interior, era contrária à guerra e rejeitava os sacramentos e os representantes das instituições eclesiásticas.

tornou (e ainda continua com as mesmas características) o espaço onde ocorre a homogeneização de toda e qualquer diferença e/ou desvio da norma social em que se encontra. Nesse espaço, a única diferenciação possível se dá entre o normal e o anormal (FRAYZE, 1984, P. 86). É nesta dinâmica de segregação asilar que a razão burguesa se universaliza e potencializa, ela passa a ser soberana no continente europeu inicialmente e no mundo com a dominação que opera historicamente. Conforme afirma Frayze, o espaço do asilo não é neutro e destinado à cura e aos cuidados, ao contrário, configura-se como uma espécie de tribunal onde o indivíduo considerado louco é condenado de acordo com as normas sociais ditas "normais", é onde esse mesmo indivíduo enxerga sua loucura e se des-constrói, isto é, submete-se ao saber mágico e único do médico – figura exemplar da racionalidade e objetividade da ciência, do saber científico tão valorizado desde o século XVIII e exaltado com o Iluminismo. Nessa esteira social e histórica, a medicina ganha cada vez mais prestígio e a relação entre médico e paciente se desenha como uma relação de *dominação*. O louco – o doente – é o Outro para a ciência e para a razão que a sustenta e o médico circunscreve a loucura menos por conhecê-la do que por *dominá-la* (FRAYZE, 1984, P.87/88).

Do início da era clássica até o começo do século XIX, a loucura ganha contornos diversos até desembocar na esfera psicológica e, posteriormente, psicanalítica, em que a extrema subjetividade não se separa mais do mundo externo objetivo. Veja:

> No começo da era clássica, a loucura deixou de ser a manifestação de um outro mundo e tornou-se uma forma de erro ou de ilusão. A consciência da loucura pressupunha a experiência possível da verdade e, portanto, do pensamento. E como já disse anteriormente, a loucura era erro no sentido de perda absoluta da verdade, implicando a queda irremediável do homem em um estado de animalidade bruta que o designava originariamente culpado. Já entre o fim do século XVIII e o começo do XIX, a loucura se confronta com uma certa normalidade das condutas. *Grosso modo,* a loucura *é* uma desordem que se manifesta pelas maneiras de agir e sentir, pela vontade e liberdade do homem. Agora, não se diz de um homem-louco que ele perdeu a verdade, mas *sua* verdade. Isto significa que é atribuído à loucura um valor psicológico. Ela se torna o efeito psicológico de uma falta moral. A loucura não é ruptura com a humanidade,

> mas algo cuja verdade se esconde no interior da subjetividade humana. Nesse sentido, a loucura deixa de se referir ao não-ser e passa a designar o ser do homem. E, através desse redimensionamento do problema, a reflexão sobre a loucura torna-se uma reflexão sobre o homem.
> Na época do internamento, ao se olhar o louco, a distância que separava a verdade do homem e sua animalidade podia ser imediatamente avaliada.
> Entre razão e loucura, duas realidades distintas, a diferença era absoluta. No começo do século XIX, o olhar dirigido à loucura tem o seu curso alterado: não vê *â* loucura sem ver a si mesmo. A loucura oferece-se não só como objeto de conhecimento, mas, também, como ocasião para uma experiência de reconhecimento. Isto é, a percepção do louco se faz acompanhar de um reconhecimento do observador. Isto significa que o louco encerra mais verdades do que a sua própria. São verdades do homem que a loucura revela: verdades elementares (p. ex.: seus desejos, suas determinações corporais primitivas, sua perversidade, seu sofrimento) e verdades terminais (p. ex.: sua queda mediante a corrupção pelas paixões e vida em sociedade). Mas, também, uma verdade subterrânea a todas as verdades: a revelação de que no homem interior e exterior jamais se separam, de que a extrema subjetividade é inseparável do mundo. (FRAYZE, 1984, P. 88/89)

Muito embora a psicanálise não caiba no escopo deste trabalho, é importante considerá-la quando este pretende olhar a loucura sob uma perspectiva histórica, já que o reencontro da experiência loucura com a linguagem se deu, no início do século XIX, pela literatura (em Nerval, por exemplo) mas também graças à experiência psicanalítica principiada por Sigmund Freud , que trouxe à luz a “inseparabilidade do racional e do emocional, da inteligência e das paixões, dos pensamentos e dos desejos, do permitido e do proibido, do visível e do invisível, do real e do imaginário, em suma, do sujeito e do mundo (FRAYZE, 1984, P.90). Pelo diálogo, quem fala e quem ouve podem desvelar a capa que encobre as camadas mais profundas de um indivíduo (o paciente), as quais guardam as angústias, as fantasias, os desejos e as dores constituintes da natureza humana. Tais esferas da intimidade humana são, então, recuperadas por meio da análise da linguagem proposta pela psicanálise.

Entretanto, é preciso lembrar que, no século XIX, nem a experiência poética da loucura nem a psicanálise (apesar de estar inserida no ambiente

clínico) eram bem aceitas e acolhidas pela “consciência crítica” da época, pois a chamada “especulação séria” não as considera como partes do desenvolvimento do saber. Frayze, com base em Foucault, lembra que, resumidamente, a “consciência crítica” deve ser entendida como a forma pela qual “se busca dar à experiência da loucura um sentido religioso, moral e filosófico... através do qual ela se mostra como o lado negativo da ordem e do discurso” (FRAYZE, 1984, P. 91). Dessa maneira, a “consciência crítica” não dá a palavra à experiência da loucura, mas, ao contrário, detentora do saber sobre ela, tal consciência define o que falta a essa experiência, isto é, a racionalidade que está imbricada nos valores ligados à harmonia e à virtude. Assim, a racionalidade afirma – de maneira, no mínimo, problemática porque situada em um lugar de hegemonia – o que a loucura é: uma doença. Acreditava-se, nesse mesmo século, que as faltas humanas poderiam se externar em sintomas físicos, como era o caso, por exemplo, dos sintomas da sífilis, vistos como a concretude da falta moral sexual:

> Da observação dos sintomas da sífilis nervosa, estabelecer-se-á que a culpa decorrente da falta moral (sexual) se exterioriza no corpo. O mal escondido na interioridade psicológica do culpado é visto materializado naturalmente ao nível do organismo objetivo, materialização que é, ao mesmo tempo, o castigo da falta.(FRAYZE, 1984, P.91)

Nessa dinâmica social, podemos perceber que ainda há um culpado justamente por lhe faltarem as virtudes morais que a cultura racionalista burguesa valoriza e institui como verdades. Nesse sentido, diagnóstico objetivo e acusação veladamente se confundem a possibilidade de aproximação e reconhecimento entre observador (médico psiquiatra) e observado (o/a louco/a) se dissolve, ao passo que a subjetividade, em sua complexidade, é reduzida a um sintoma externo observável por aquele que é são. É possível perceber, portanto, que a acusação se transfigura, sob a máscara da ciência médica, em diagnóstico pleno de objetividade. De maneira quase invisível, permanece a acusação moral daquele que se encontra fora dos ditames culturais impostos.

Diante desse contexto (que se inicia no final do século XVIII), a loucura e o homem se tornam objetos e análise e observação e, como afirma o psicanalista e professor, “a ciência do homem torna-se possível graças à loucura” (FRAYZE,

1984, P. 93). Dessa maneira, por ser objeto de conhecimento, a loucura só pode ser percebida por quem não é louco, portanto, estar louco passa a equivaler a "ser objeto" da ciência e do homem não louco, aquele que possui domínio sobre a experiência da loucura – o especialista. Nessa esteira, Foucault e Frayze nos mostram que a história da loucura também é a história de uma construção histórico-cultural que tornou possível a Psicologia. Com a apoteose da figura médica que se inicia no século XIX e resiste até a atualidade surgiu, então, uma nova divisão social que separa os sãos dos insanos, isto é, a divisão dos que "estão autorizados a saber (os especialistas) e todos os demais homens (os não especialistas)" (FRAYZE, 1984, P. 94).

Pensar o mundo contemporâneo é também pensar o avanço da especialização e da fragmentação do saber a da realidade acentuada por ela, as diversas competências e áreas de conhecimento e pesquisa são exemplares dessa fragmentação. Em tal configuração, o especialista ganha um *status* hierárquico a partir do qual pode proferir discursos tidos como neutros, pois embasados na objetividade da ciência e na racionalidade socialmente aceita, e assim, é criada também a instância dos "incompetentes sociais" (CHAUÍ, apud FRAYZE, 1984, P. 95). É a partir dessa disposição social que a dominação invisível baseada na competência vai ganhando cada vez mais espaço e prestígio, posto que se construiu, em paralelo, uma forte crença nessa competência, a qual reforça o poder de dominação do competente sobre o não competente. Nessa dinâmica, toda a ação de homens e mulheres enquanto sujeitos históricos é desconsiderada em detrimento do discurso "neutro" científico.

Foucault deixa evidente, assim como Frayze, que um dos principais objetivos da ciência sempre foi o de ocultar os medos, a imaginação e as crenças humanas com base no conhecimento, entenda-se esse conhecimento como a construção do saber baseada na racionalidade ocidental, mais especificamente a eurocêntrica. Assim sendo, a racionalidade de origem burguesa acaba colocando em xeque toda experiência sagrada e a crença do ser humano em deuses ou forças sobrenaturais. Com a soberania dessa racionalidade, "o homem tornou-se senhor de uma natureza **desencantada** onde a loucura não encontra lugar" (FRAYZE, 1984, P. 96 – o destaque é nosso). A figura do louco,

em verdade, acaba por ser excluída e jamais poderá se opor a essa exclusão, porque “cada um de seus atos se encontra constantemente circunscrito e definido pela doença” (BASAGLIA, apud FRAYZE, 1984, P. 96). O indivíduo, então, passa a ser o que o discurso competente afirma que ele é. Não por acaso o discurso competente da medicina psiquiátrica se inscreve no âmbito moral e passa, na contemporaneidade, a se preocupar com a formação de indivíduos emocional e psicologicamente saudáveis, capazes de viver as várias esferas de suas existências da maneira mais saudável e equilibrada possível. Quem sai do âmbito saudável, portanto, é facilmente incorporado na esfera da patologia.

Muito embora a psiquiatria atual tenha diversas vertentes, das favoráveis ao internamento às engajadas em findá-lo, o caráter opressor entrelaçado nas instituições psiquiátricas se mantém, ao passo que a construção histórica desses lugares de internamento e tratamento os coloca em posição de poder por serem espaços que guardam um saber sobre a loucura. A própria medicalização da experiência da loucura, nesse sentido, redesenha o caráter moral de uma parte da medicina que é responsável por tornar os indivíduos mais capazes de se inserirem na cultura hegemônica. O não louco, portanto, é todo e qualquer indivíduo que colabora para manter a normatividade, a produtividade, enfim, a vivência “normal” da existência humana no mundo atual, alicerçado na produção, no consumo, na ideia de eficiência que alimenta as relações do universo mercadológico.

Como especialidade, então, a psiquiatria passa a ser também um instrumento de dominação e controle sobre os indivíduos. Na esteira desse monitoramento invisível, o antigo projeto de contenção e domínio do diferente se redesenha, é nele que o médico se torna o delegado da razão e contribui para acentuar o silenciamento da experiência da loucura na história, já que tal experiência perde sua dimensão humana e se torna objeto. Diante disso, o discurso anônimo pautado na ciência ganha contornos políticos e a psiquiatria se torna mediadora da violência sutil característica das sociedades contemporâneas, ao passo que coloca à margem a experiência da loucura por

considerá-la desviante, isto é, uma forma de estar no mundo que segue na contramão dos comportamentos hegemônicos[27].

Contudo, Frayze aconselha que afirmar a dimensão política da loucura não deve significar a negação de sua dimensão psíquica. Para explicar essa ideia, o autor recorre ao pensador da Escola de Frankfurt Herbert Marcuse e mostra que o caminho para a interioridade e para a subjetividade traçado pelo louco se configura como uma poderosa retirada da realidade concreta burguesa, em que a eficácia dos indivíduos e o lucro são bases fortes dessa cultura hegemônica. Portanto, a esfera dos recursos íntimos pode se tornar uma poderosa forma de resistência à realidade construída e imposta pelo mundo burguês contemporâneo. No entanto, Marcuse defende que a evasão para a subjetividade não deve ser definitiva, ela precisa – para se configurar como ato político e de resistência – se infiltrar nos âmbitos da cultura e da realização artística para iluminar as lutas íntimas dos indivíduos, suas dores e seus gozos. Dessa maneira, para se constituir como força subversiva a fim de construir outras realidades além das hegemônicas, a experiência da loucura precisa restaurar a e ressignificar a esfera da "experiência trágica" da qual já tratamos. Essa seria, então, a "arte cuja verdade 'reside em seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida (isto é, dos que a estabeleceram) para definir o que é real'" (MARCUSE,apud FRAYZE, 1984, P. 102). Por esse caminho da arte trilharam Van Gogh, Artaud, Nerval, e outros artistas acusados de serem "doentes mentais" para resistirem como força dissidente em relação ao aprisionamento moral operado pelas sociedades contemporâneas. Nestas, que nutrem um enorme horror ao que é diferente e que oprimem e reprimem toda e qualquer diversidade, as veredas da loucura se constituem como uma permanente ameaça à manutenção dos valores burgueses que sustentam também a dinâmica mercadológica cuja base se faz na uniformização de indivíduos que servem para manter a máquina do mercado a todo vapor, bem como a sustentação dessa máquina dependente da opressão e da exploração de grandes massas de indivíduos.

[27] Para um melhor esclarecimento sobre o silenciamento da experiência da loucura, é importante consultar as páginas finais de *O que é loucura*, de João Frayze, mais especificamente as páginas 99 e 100 desse estudo.

Com o passar dos tempos, o que a história da loucura nos revela é que a convivência respeitosa entre realidades e interioridades diversas tem se tornado cada vez mais delicada. Em seu livro *O que é Loucura*, Frayze questiona se a psiquiatria pode, em algum momento, operar o reencontro entre cultura e loucura a fim de possibilitar uma convivência harmoniosa entre diferentes formas de ser e estar no mundo. Tal questionamento nos fez pensar que, na esfera dos estudos literários no Brasil e nas Áfricas, é urgente pensarmos e iluminarmos possibilidades de resistência, de análise e de denúncias das várias formas de opressão vividas por grande parte das populações desses lugares. Neste trabalho, o espaço da literatura de Paulina Chiziane nos possibilita tratar das opressões vividas por mulheres, em especial as mulheres negras e pobres em contexto moçambicano. Nos próximos capítulos, ficarão mais claras as imbricações entre essas opressões redesenhadas nos romances analisados e a experiência da loucura.

3.2. *A perspectiva da loucura em terras africanas*

Abordar a experiência da loucura nas diversas Áfricas existentes no Continente Africano é tão plural quanto as diversas culturas e saberes que elas veiculam ao longo de todo esse continente. O que se pode perceber, no entanto, é que as noções de normalidade, equilíbrio e, portanto, saúde se contrapõem à de anormalidade, desequilíbrio e doença. Tal contraposição, pode-se afirmar, é universal. O que ganha especificidade de acordo com cada cultura é a forma como cada ideia se manifesta. É sabido, por exemplo, que a loucura é observada e pensada de maneiras diversas ao redor do mundo, pois cada cultura a concebe à sua maneira. Sendo assim, atos ou comportamentos considerados insanos em determinada cultura podem ser vistos com normalidade por outra (s) cultura (s). Um exemplo dessa diferença na concepção da experiência da loucura pode ser o transe de possessão [28], tão comum em sociedades animistas, porém

[28] Também conhecido como Transtorno de transe e possessão, é um fenômeno em que se dá uma passageira perda de consciência e identidade de quem o sofre. Geralmente, tais fenômenos são comuns em rituais religiosos, como ocorre nos rituais de Umbanda e Candomblé, no Brasil, ou mesmo em muitos rituais da cultura Banto – muito forte em Moçambique –, como os de cura, de iniciação ou de adivinhação,

considerado uma enfermidade de cunho mental em sociedades em que os valores eurocêntricos pautados na racionalidade burguesa e cristã são predominantes.

Para pensar a experiência da loucura no Continente Africano, recorremos também a alguns estudos feitos, principalmente, por Denise Dias Barros[29] e Luísa Gomes Meireles[30]. Os trabalhos dessas pesquisadoras nos apontam para a importante presença da Medicina Tradicional, tanto em Moçambique quanto no Mali, na tentativa de restabelecer a ordem e o equilíbrio daqueles considerados loucos. Dessa forma, ambas trazem para suas pesquisas as contribuições da Antropologia Médica, a qual considera não somente a dimensão *biológica* da doença – trazida pela medicina dita moderna por meio da atividade científica do médico – como também a *tradução subjetiva da doença*, "com as suas ramificações pessoais, familiares e sociais, que colocam a própria doença como que do lado de fora do organismo" (MEIRELES, 2011, P. 09). Portanto, essa vertente da medicina considera a dimensão cultural da doença. Segundo Luísa Meireles, a Antropologia Médica é essencial para analisar o contexto africano, justamente porque valoriza as esferas cultural e social das enfermidades, portanto, valoriza o fato de que a doença deve ser olhada como um fenômeno multidimensional (VIDAL, *apud* MEIRELES, 2011).

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 mais rurais. Dessa maneira, apesar de as práticas ligadas à Medicina Tradicional serem ilegais, por exemplo, em muitos territórios de colonização francesa e inglesa, elas não são necessariamente punidas e acabam auxiliando a população com o

---

quase sempre operados por pessoas consideradas mensageiras entre o mundo visível e o invisível, como é o caso, por exemplo, de curandeiros ou curandeiras.

[29] Denise Dias Barros estou a experiência da loucura e as formas de tratamento com base em práticas de Medicina tradicional Dogon, no Mali. *Autora do livro Itinerários da loucura em territórios Dogon,* Denise é doutora em Sociologia pela FFLCH – USP e também Professora do Centro de Docência e Pesquisa em Terapia Ocupacional do Departamento de Fisioterapia da Faculdade de Medicina da USP.

[30] Luísa Gomes Meireles defendeu a tese de mestrado *A vivência da doença mental e a influência da Medicina Tradicional. O caso de Moçambique.*, defendida em 2011 pelo Instituto Universitário de Lisboa – IUL.

conhecimento abrangente das propriedades medicinais de ervas, o qual é comum aos praticantes desse tipo de medicina. Para se debruçarem sobre a experiência da loucura no Mali e em Moçambique, respectivamente, Barros e Meireles se valeram também de estudos de Etnopsiquiatria. Essa área lhes permite, assim como ao presente trabalho, considerar as diferenças históricas, culturais e sociais de cada território para compreenderem como a loucura é vista em cada contexto, já que, como já sabemos, a experiência da loucura ganha contornos diversos dependendo do contexto em que se apresenta. Veja:

> A Etnopsiquiatria, como abordagem clínica do humano em toda a sua complexidade, encontra a sua plena legitimidade no reconhecimento da diferença do Outro. A Etnopsiquiatria considera essa disfunção a sua questão central, a sua pedra angular. Retomando o conceito de alteridade, a dimensão do sagrado, do encontro do Outro no equilíbrio e no futuro humano é reconsiderado pelo seu legítimo valor e ocupa, doravante, um lugar na prática da Etnopsiquiatria. (BORGES E POCREAU, 2009, apud MEIRELES, 2011).

Nos contextos do Continente Africano, ambas as autoras iluminam o fato – bem explanado por Ibrahim Sow (1977, 1978) – de que a concepção de loucura se desenha "numa perspectiva antropológica dinâmica ancorada numa noção de conflito interior das redes de relações que estruturam a existência da pessoa" (MEIRELES, 2011, P. 15). Nesse sentido e pensando a noção de pessoa-personalidade, a nosologia africana considera a seguinte estrutura:

> ...o corpo como sistema vegetativo em ligação estreita com a comunidade determina tipos de conflitos vinculados a ele e o princípio da vida que o autor entende ser estreitamente vinculado à família, determinando conflitos (bruxaria) e problemas mórbidos (doenças psicossomáticas). Nas palavras do autor, a bruxaria africana é assunto de família (linhagem) e concerne à circulação, à distribuição e à troca do potencial humano vital. (MEIRELES, 2011, P15)

Percebemos, portanto, que o corpo físico e espiritual, ou seja, o indivíduo está em constante relação com o meio social em que vive, o qual é composto, para além dos elementos da realidade concreta, por antepassados, divindades, espíritos e seres mágicos atuantes nas diversas culturas animistas espalhadas

pela África. Essa dinâmica nos mostra, portanto, a influência mútua entre personalidade e meio social, e vice-versa. Nesse contexto, algumas doenças só podem ser bem compreendidas se os profissionais da saúde estiverem abertos a abrir mão de considerarem apenas o paradigma biomédico para esmiuçar também as esferas étnica e cultural da doença a fim de entender "a dimensão cultural das doenças mentais e a dimensão psiquiátrica das culturas" (MEIRELES, 2011, P15). Para tanto, a Etnopsiquiatria se faz importante justamente por ela considerar tais âmbitos da existência a fim de "restaurar a vitalidade da pessoa, de todas as suas dimensões e dos seus diversos canais de expressão" (BARROS, 2004), isso para além de ser apenas uma socioterapia que objetive sanar sintomas e problemas de um indivíduo. Muito embora este trabalho não tenha como objetivo tecer um estudo de terapias voltadas à loucura, entender as vertentes de tais terapias é relevante ao passo que ilumina maneiras de enxergar a loucura que consideram as diferenças de maneira respeitosa e, por isso, mais humana. Como nosso objetivo é mostrar a experiência da loucura em personagens femininas de Paulina Chiziane, que vivenciam opressões a partir das quais a loucura se mostra como uma possibilidade de voz, o olhar empático também reforçado pela Etnopsiquiatria nos interessa, pois nos leva a percorrer caminhos de alteridade cultural, de gênero, de raça e de classe para compreender as intersecções entre a experiência da loucura, as relações sociais (nas quais se inscrevem as relações de raça, classe e gênero) e as culturas no Continente Africano. Ademais, por tratarmos da loucura, é importante sabermos como algumas sociedades lidam com os distúrbios mentais na África. Apesar disso, convém assinalar que os conhecimentos históricos e antropológicos sobre as Áfricas nos são ainda mais caros por não assumirem, como o faz a Etnomedicina, a tentativa de universalizar a experiência da loucura com base em saberes exclusivamente eurocêntricos, quase colocando-os como constitutivos do saber verdadeiro.

Meireles (2011) e Barros (2011), em seus estudos, mostram-nos que analisar e entender a experiência da loucura em território africano leva qualquer pesquisador a se deparar com um universo mágico em que antepassados se fazem presentes na vida cotidiana dos indivíduos e suas famílias, assim como o oculto e o fantástico. Nessa esfera, a medicina tradicional trabalha com a crença

do curandeiro na sua capacidade de manipular ervas e energias a fim de curar o enfermo e com a crença deste na capacidade do curandeiro de o curar ou na força do feitiço ou do espírito que desorganizou sua saúde. Esta, em territórios da África, deve ser vista como o todo do indivíduo, ou seja, não há separação entre corpo e espírito, o indivíduo em desequilíbrio com os seus antepassados ou com os ritos e crenças que sustentam sua saúde pessoal, familiar e a do grupo ao qual pertence está enfermo em sua totalidade. Essa concepção de saúde em muito se difere da concepção ocidental, em que corpo e espírito se separam no campo da medicina, a qual teve seus primórdios em uma medicina sagrada, mas que se desgarrou dela conforme a exaltação da racionalidade reconhecida como científica e objetiva foi ganhando espaço em terras ocidentais[31].

Não é equivocado dizer que a base das dinâmicas sociais de muitas das sociedades espalhadas pela África, assim como a base de todo equilíbrio individual ou grupal, está na noção de antepassado. Conforme afirma Meireles, essa noção:

> ... define as dimensões históricas num tempo não linear e em constante reconstrução, exigindo a sacralização do homem. A noção de ancestralidade divide-se em duas ordens: uma ligada ao pré-existente, à criação primordial e aos seus demiurgos ou monitores, ao aparecimento da Terra, do Homem e da sociedade. A outra ordem pertence a uma dimensão histórica, que está ligada aos ancestrais vindos do homem, ao aparecimento e à continuidade das coisas e à dinâmica dos eventos. (Leite, 1982, citado por Barros, 2004). Segundo Pussetti (2006) o objectivo é tornar as experiências "estranhas", os sintomas "diferentes", os problemas "esquisitos" significativos, para além da redução psicopatológica. Uma leitura culturalmente sensível permite evidenciar como as aflições "insólitas" representam e renovam as tensões e os contrastes sociais que atravessam os corpos dos outros. As doenças falam de relações de poder, de alienação e de pequenas histórias locais, bem como de movimentos transnacionais. (MEIRELES, 2011, P. 19)

[31] Barros (2004) e Meireles (2011) explicam bem essa diferença entre a medicina ocidental e as não ocidentais em seus estudos e tiveram como base estudos de Pussetti (2006), Leite (1982), Laplantine (1991), Geisser e Pool (2006). A quem interessar por um aprofundamento nesse assunto, sugerimos a leitura de ambas as autoras.

Nesse contexto, é relevante atentar para a ideia de uma doença-punição, conforme afirma Laplantine (1991), em que a doença é tida como consequência necessária de acordo com as ações desequilibrantes de indivíduos ou de grupos inteiros e, nesse sentido, a figura do médico (o curandeiro) é também a figura de um mensageiro entre os mundos invisível e visível constituintes dessas dinâmicas sociais animistas. Diante disso, a análise das práticas da Medicina Tradicional desvela a relevância da sociedade e da cultura nessa esfera e, assim, é possível perceber os gatilhos sociais que desequilibram o bem-estar dessas sociedades, principalmente das situadas em Moçambique, país natal da autora cujas obras estudamos neste trabalho.

Quando nos debruçamos sobre estudos da experiência da loucura em terras africanas, o que percebemos muito claramente foi a relação entre os quadros de distúrbios mentais, as guerras de libertação e as guerras de desestabilização. Frantz Fanon, no quinto capítulo de *Os Condenados da Terra* (edição de 2002), escreveu sobre a Guerra Colonial e os distúrbios mentais na Argélia e nos mostra o quão imbricadas estão as opressões coloniais sobre os colonizados e, em alguns casos, também colonizadores e o desenvolvimento de desequilíbrios mentais. Mais uma vez, percebemos que o sofrimento desenvolvido pela empreitada colonial de fato abriu feridas muito profundas nas populações do território africano e, nesse quadro temeroso de total falta de empatia, a violência simbólica operada pela colonização se fez mão de ferro para o sucesso da dominação europeia no Continente Africano. Isso porque o desequilíbrio emocional operado por esse tipo de violência, ao ferir o poder de ação, as crenças e, por fim, a autoestima de inúmeras populações africanas, facilitou a violência física que também garantiu os anos de dominação desse continente.

Analisando a loucura em Moçambique, Meireles (2011) nos mostra que a colonização portuguesa, a fim de garantir sua dominação, baseou-se na separação entre a população indígena e a população branca e/ou assimilada – considerada mais evoluída – e acentuou a dicotomia tradição/modernidade para fazer valer o projeto de dominação colonial. Essa forma de garantir a colonização foi bastante violenta com as religiosidades tradicionais e, nas primeiras décadas do processo de dominação, essa hostilidade recaiu sobre os rituais de

possessão por espíritos e os de sabedoria ancestral que constituem a base das crenças tradicionais de origem banto. Com isso, houve a empreitada no sentido de tornar os valores cristãos uma verdade absoluta e, assim, a repressão às práticas religiosas tradicionais foi o braço direito do domínio português em terras africanas. Veja o que expõe o intelectual nigeriano Femi Ojo-Ade sobre o processo de cristianização no continente africano:

> ... aldeões muitas vezes concordaram em dar calorosas boas-vindas ao homem de Deus, que alegremente usava a mágica da sua pele branca e do seu livro negro, para mistificar seus amáveis anfitriões. Nestas circunstâncias, a hospitalidade leivou à escravização espiritual; contudo, precisamos acrescentar que o africano convertido não era tão ingênuo quanto se quer acreditar. Na verdade, era tão sábio quanto o homem branco; apenas, infelizmente, sua sabedoria foi pervertida e, em vez de colocar sua mente a serviço da comunidade, ele pensou, unicamente, em salvar sua alma. Assim, o círculo da contradição se completava; o sábio africano, supondo salvar-se, estava, zelosamente, vendendo tanto a sua alma quanto a sociedade para a nova religião. (OJO-ADE, P. 103, 2006)

Vê-se, de fato, que é complexa essa ramificação da colonização europeia na África, muito pelo fato de que a dinâmica colonizadora operou também com a violência simbólica para levar a cabo seu projeto de dominação. Como é sabido, tratar de cultura e religiosidade é tratar de matérias humanas que fazem parte da composição psicológica dos indivíduos, portanto, trata-se de olhar para a complexidade do ato de ser enquanto indivíduo social. Nesse sentido, acreditamos que o processo de dominação foi hostil em profundas camadas, afetando, sem dúvida e de forma esperada, o que se chama de saúde mental e emocional. Em Moçambique, os portugueses protestaram contra o obscurantismo e a superstição e incentivaram intensamente a assimilação da cultura e religiosidade cristã como forma de progresso dos moçambicanos assimilados do ponto de vista civilizacional. Nesse processo de dominação, os portugueses, para além da tomada concreta dos territórios, abalaram fortemente o chão cultural das populações moçambicanas, no qual foi construída durante séculos a base do sentimento de pertença de tais populações. Conforme mostra Meireles, não houve total adesão dos moçambicanos ao cristianismo e à cultura europeia e até os colonos recorriam às práticas da medicina tradicional para alcançar objetivos materiais e/ou pessoais do cotidiano ou mesmo a fim de ter

acesso a remédios e, consequentemente, à cura de enfermidades. Porém, houve significativa parte desses moçambicanos que desejou assimilar-se aos valores europeus (HONWANA, 2003, *apud* Meireles, 2011, P. 22), assimilação esta que se explica pela ascensão social atrelada a ela, mesmo que pouca. Ser assimilado significava, portanto, ter uma existência um pouco mais digna em relação aos negros mais colados aos valores culturais das sociedades presentes em Moçambique, isto é, aos valores atrelados às culturas de origem banto. No entanto, grande parcela da população rural moçambicana não teve acesso aos "privilégios" garantidos pela ilusão da assimilação, fato este que também colabora para a resistência da diversidade cultural em Moçambique.

É importante destacar que nos contextos dos saberes animistas, nos quais se inclui a cultura banto, o curandeiro ou adivinho não é quem atribui o diagnóstico ao doente. Em geral, esse diagnóstico já foi definido pelos familiares do doente quando estes o levaram a um praticante de medicina tradicional. Dessa forma, a pergunta que o curandeiro coloca aos familiares é "Por que esta pessoa está doente?", em vez de "Esta pessoa está doente?". Por isso, os familiares do enfermo são tão importantes em seu processo de reabilitação e reinclusão social (MEIRELES, 2011, p. 56/57). Conforme nos mostra Meireles, os grupos de família que acompanham seus doentes são, em geral, compostos por elementos femininos, o que não configura uma falta de apoio de outros familiares, principalmente quando se trata de auxílio financeiro. A pesquisadora ainda nos mostra que muitos desses familiares nem residem em Moçambique ou em Maputo por estarem ao sul do país ou na África do Sul trabalhando em minas. A ajuda financeira desses familiares é importantíssima, pois além de custear remédios e tratamentos da medicina tradicional, eles também arcam com gastos referentes ao tratamento na medicina tradicional, o qual, conforme a pesquisadora constatou, às vezes pode ser mais caro do que o tratamento com medicina ocidental, talvez por ser até mais complexo.

Quando mostra a importância e a atuação da família do paciente em seu processo de cura, Meireles ilumina o fato de que a medicina tradicional quase sempre está presente nessa busca por uma cura, o que evidencia a resistência de uma forte crença na relação constante entre o mundo terreno e o mundo dos antepassados. Nesse contexto, não é rara a necessidade de desmistificar as

reações ou malefícios que a medicina ocidental pudesse trazer à busca da cura pela medicina tradicional. O que se verifica, portanto, é o tratamento em ambas as formas de cuidados com a saúde. Veja:

> Embora a necessidade da terapêutica associada ao hospital fosse reconhecida por alguns familiares, isso não implicava o abandono do tratamento pela Medicina Tradicional, no entanto, muitos familiares não referiam a frequência de ambas medicinas omitindo a cada sistema as terapêuticas utilizadas, que muitas vezes eram realizadas sem conhecimento pelos praticantes de ambas as medicinas. Tal como refere Passador: "Uma doença pode ser conjuntamente tratada pela Biomedicina e pela Medicina Tradicional, sem que os sujeitos percebam contradições nesse procedimento." (Passador, 2010, p. 186).
> (...)
> A cura é um processo de interpretação geral da cultura, os pacientes escolhem os prestadores de cuidados com os quais partilhem pressupostos fundamentais acerca da realidade clínica. Se a visão de uma doença do paciente difere significativamente da pessoa que lhes está a prestar cuidados, torna-se impossível que o próprio localize a doença na sua rede semântica básica (Feierman, 1985). (MEIRELES, 2011, P. 57)

É clara a complexidade do sistema de saúde existente em Moçambique, assim como o é a concepção de saúde relacionada às populações locais desse país, esta última passando pela crença na harmonia entre o mundo terreno e o espiritual (que está também ligado às forças e elementos da natureza), harmonia esta que pode ser quebrada com um desrespeito ou uma negligência em relação a algum rito tradicional, por exemplo, ou alguma norma estabelecida. A doença, portanto, nunca afeta apenas uma pessoa, mas sim uma família e até a dinâmica do grupo em que essa família está inserida. Nesse sistema integrado em que todos os seres interagem, vale retomar o conceito de *força vital* que embasa a forma de existir de muitas populações africanas (a qual pressupõe harmonia entre todos os seres que compõem o universo e o mundo) e que se relaciona ao conceito de saúde. Veja:

> A África tradicional concebe o mundo a partir de uma visão dinâmica que observa todos os seres em perpétuo crescimento e numa interação constante. A força vital está presente em todos os seres existentes: homens (tanto os vivos quanto os antepassados), animais, vegetais, seres inanimados (minerais, objetos, etc.), e mesmo nas qualidades ou modalidades desses mesmos seres

> inanimados (entre os quais o belo, o feio, a verdade, a mentira, etc.)
> Esse conceito, fundamental na filosofia africana, subentende que o conjunto dos seres mantêm entre si uma unidade vital e uma relação ontológica que propicia o equilíbrio, uma visão de mundo, na qual o homem ocupa lugar central.
> ...
> Com base nessas premissas, a criação dos primeiros homens representa igualmente o surgimento dos primeiros ancestrais míticos, que estabelecem uma hierarquia de forças. Nessa visão, os antepassados antigos ocupam o topo de uma pirâmide vital englobando todos os seres acima enumerados. A *unidade-participativa*, já enunciada, é um dos princípios fundamentais da filosofia africana. Entre os seres humanos ela rege a solidariedade e a participação ativa de cada indivíduo no seio da comunidade à qual pertence. *A unidade-participativa constitui o fundamento do humanismo que impregna o pensamento e a ética tradicional africana*. (SERRANO & WALDMAN, 2008, P.139-141)

É possível notar que as ideias de harmonia e de equilíbrio entre os diversos seres que compõem o mundo embasam a ontologia tradicional africana e, nesse sentido, a força vital dialoga com o conceito de saúde. Nesse contexto, conforme já sinalizamos neste capítulo, ao olharmos para o continente africano e, especificamente, para Moçambique, notamos que não é possível analisar a experiência da loucura sem considerarmos a funesta colonização europeia (portuguesa, no caso de Moçambique), o doloroso processo de libertação e as guerras de desestabilização que assolaram o país e foram motivos de agudo sofrimento para as populações locais, ao passo que conturbaram violentamente as suas formas de ser e estar no mundo. Não à toa, Frantz Fanon traz em *Os Condenados da Terra* casos de doenças mentais posteriores às lutas de libertação. Crianças, antigos torturadores franceses pró-colonização, combatentes nacionalistas, estes são elementos iluminados por Fanon para mostrar de que maneira as pessoas reagiram à esmagadora violência vivida na Argélia desde a colonização francesa até os anos que sucederam as lutas de libertação. São casos de stress pós-traumático em que percebemos a desorganização interna de indivíduos que viveram a atmosfera desumana e desumanizadora da guerra que separou famílias e comunidades inteiras, minando a participação ativa desses indivíduos assolados por essas violências. Meireles também traz em sua pesquisa a guerra e o stress pós-traumático em

solo moçambicano e apresenta a atuação efetiva da medicina tradicional na tentativa de reestabelecer a organização interna dos doentes e sua reinserção na vida social. Não é prudente esquecer a violência que o próprio projeto de construção de uma nação moçambicana operou sobre as populações locais. Com o objetivo de quebrar com todos os estigmas do colonialismo e da burguesia formada com ele, a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) investiu na construção do homem novo que, por sua vez, seria parte da construção de uma nação uma e justa. Porém, não é errôneo reconhecer que, apesar do projeto socialista, a FRELIMO continuou a dinâmica autoritária em que se embasou o colonialismo e, assim, desrespeitou as formas de existência das populações moçambicanas. Veja o que expõe o professor e pesquisador Omar Ribeiro Thomaz[32] sobre esse projeto de nação e suas ações:

> Trabalho disciplinado, despojamento material, superação de antigas lealdades (étnicas, religiosas, de classe, de raça, regionais) e comportamento moral inatacável passaram a fazer parte deste ideal de Homem Novo, no qual todo moçambicano deveria se transformar.
>
> Nos anos que se seguiram a independência, a ideia da construção do Homem Novo passou a estar diretamente conectada a territórios excepcionais que eventualmente acabaram corporificando a ideia de "campo". Para os campos de reeducação iriam todos aqueles que, de uma forma ou outra, traziam consigo ou em si elementos da velha ordem que se desejava eliminar – régulos (autoridades tradicionais), feiticeiros, "comprometidos" (indivíduos sobre quem pesava a suspeita de algum tipo de compromisso com a antiga ordem colonial), prostitutas; para os campos de trabalho, todos os que deveriam passar por uma ressocialização marcada pelo trabalho em grandes campos de cultivo (*machambas*): sabotadores, inimigos, vadios. Em ambos os casos, estavam previstos, e foram realizados, cursos intensivos de "marxismo-leninismo". (…) E, por fim, a esmagadora maioria da população deveria ser concentrada em grandes *machambas*, ora organizadas não segundo parâmetros "tradicionais", mas a partir de uma cuidadosa análise "científica" da realidade camponesa. (THOMAZ, 2008, p. 179/180)

Porém, mesmo depois do autoritarismo da FRELIMO em relação às diversidades culturais e ao obscurantismo que devia ser combatido em prol de

[32] THOMAZ, Omar Ribeiro. "Escravos sem dono", in *Revista de Antropologia* da USP, São Paulo, 2008, v. 51, nº 1.

um projeto de unificação nacional e de formação do homem novo, a medicina tradicional continuou e continua fazendo parte da dinâmica social. A própria FRELIMO passou a ser mais tolerante com as instituições tradicionais (HONWANA, *apud* MEIRELES, 2011, P. 24) por ter enxergado a eficiência destas em um país em que o acesso à medicina ocidental é destinado às classes mais privilegiadas, além do fato de contar com uma população rural significativa. Veja o que Luisa Meireles expõe sobre a importância das autoridades tradicionais em solo moçambicano:

> No que concerne à manutenção da ordem pública, as autoridades tradicionais assumem praticamente o mesmo papel quando comparado com a época colonial, existindo de novo os denominados «tribunais dos régulos», nos quais são julgados através do direito costumeiro pequenos delitos, como roubos, agressões físicas que não impliquem homicídios, e temáticas de índole tradicional, tais como acusações de feitiçaria (Florêncio, 2008). Tal como no período colonial, outros delitos mais graves são encaminhados para a polícia e Procuradoria da República. Outro papel salientado por Florêncio (2005) relativamente às autoridades tradicionais prende-se com a intermediação entre organizações estatais e as populações, nomeadamente nas questões relacionadas com a saúde e educação e com as ONGs nacionais e internacionais. Em jeito de conclusão o mesmo autor refere que a importância das autoridades tradicionais moçambicanas advém do facto de continuarem a desempenhar tarefas fundamentais para a formação e consolidação do Estado a nível local e de terem uma forte legitimidade para uma parte muito significativa da população rural. (MEIRELES, 2011, P. 24)

Observamos, com a explanação da pesquisadora, a presença relevante das autoridades e instituições tradicionais no cotidiano da parcela mais populosa da sociedade moçambicana, isso porque também se constituem como um braço do controle ideológico do Estado além de servirem como porta-vozes das populações rurais e mensageiras entre essas populações e as autoridades estatais. Meireles aponta para o fato de que, no pós-guerra, apesar dos esforços para o reconhecimento das práticas da medicina tradicional como saberes[33] de importância, dificilmente os técnicos em saúde ocidental aceitaram os

[33] West (2005) aconselha que o poder da sabedoria das instituições tradicionais se dá muito por sua natureza transgressora das mais diversas fronteiras, como aquela existente entre o tradicional e o moderno ou mesmo entre o indígena e a ciência, reinventando tais fronteiras com frequência.

praticantes de medicina tradicional como seus colegas, pois isso ameaçaria seu status de detentores únicos do saber. Mas a diversidade e a complexidade da estrutura social moçambicana não são facilitadoras da erradicação das práticas tradicionais, as quais são ainda presentes das populações rurais desse país, como também não o foi o processo de valorização das culturas locais por parte de intelectuais atuantes na construção do ideário de nação.

Conforme já foi pincelado neste capítulo, a concepção de saúde das sociedades tradicionais em Moçambique atrela-se a uma ideia de saúde que leva em conta a totalidade, isto é, o ser humano como parte de um todo, afetando-o e sendo afetado por ele. Com base nas pesquisas de Alcinda Honwana, Meireles apresenta que o estado de saúde nas diversas populações tradicionais desse país se relaciona com um estado de equilíbrio natural entre todos os seres. Não estar saudável, portanto, traduz-se em um estado de desequilíbrio, de anormalidade tanto física quanto social. Nessa esteira, podemos iluminar a colonização portuguesa e os anos de guerra de libertação e, posteriormente, de desestabilização como fatores sérios de desequilíbrio. Dessa forma, podemos concluir que foram geradores de uma doença que assolou o território moçambicano. Nesse sentido, o esquecimento ou o desrespeito às tradições configuram as causas do adoecimento tanto de indivíduos quanto de grupos populacionais.

Meireles nos apresenta, tendo como base os estudos de Honwana, as classificações de doenças em Moçambique, as quais nos interessam muito por esclarecerem a visão de mundo das populações locais e sua concepção de doença. Veja:

> a etiologia das doenças africanas tem sido classificada por vários autores em duas categorias principais: as doenças «naturalísticas», consideradas naturais ou normais por serem causadas por forças e condições naturais; e as doenças sobrenaturais ou anormais, que são causadas pela intervenção activa e propositada de agentes humanos e sobre-humanos – espíritos dos antepassados, mágicos e feiticeiros. Na sequência deste raciocínio a autora nomeia Westerlund (1989) que acrescenta a esta classificação mais uma divisão na categoria das doenças «personalíticas», separando doenças religiosas (provocadas por entidades sobre-humanas como Deus e os espíritos) e as doenças sociais (causadas por seres humanos através da magia e da feitiçaria). No entanto, Honwana refere que tendo em conta a realidade de Moçambique, não se pode colocar esta divisão de

> categoria sobrenatural em religioso e social, uma vez que coloca os espíritos mortos fora do mundo social. Em Moçambique, os espíritos pertencem ao social e constituem uma parte activa do quotidiano (Honwana, 2003). Assim, a autora, propõe uma outra classificação, entre doenças simples e complexas que retrata mais fidedignamente a realidade do sul de Moçambique. As doenças simples são provocadas por condições naturais e ocorrem de vez em quando na vida das pessoas e são transitórias; pelo contrário, as doenças complexas, persistem por muito tempo, afectam a vida do indivíduo e constituem uma ameaça não só à vida da pessoa como à da família e parentes. (MEIRELES, 2011, P. 26)

No contexto descrito pela pesquisadora, a figura dos *vanyanga*[34] têm um papel importantíssimo, pois eles são os responsáveis por reestabelecer o equilíbrio do doente e, consequentemente, o do seu grupo de origem. Para entender esse papel, é preciso ter em mente que na cultura banto não existe o acaso, isto é, nada acontece sem uma razão e nenhum acontecimento desagradável ou mesmo trágico acontece na esfera do natural. Os infortúnios, portanto, sempre têm uma causa. Esta pode ser uma negligência do doente em relação aos perigos; pode ser, ainda, uma feitiçaria para aproximar a vítima de situações perigosas; e a falta de proteção dos antepassados por estes terem se afastado do doente, negando-lhes auxílio. Outros contextos de infortúnio podem se dar pela ação direta de espíritos na vida de pessoas às quais fazem exigências ou na vida de pessoas predestinadas a tornarem-se *nyangas*. Diante dessa dinâmica, a doença se configura, então, como uma quebra da harmonia e do equilíbrio existente entre a pessoa adoecida e o meio social e ecológico de que ela faz parte, incluindo os antepassados.

Estar saudável significa o indivíduo estar em equilíbrio consigo, com as pessoas do grupo social a que pertence, com os antepassados, significa estar bem alimentado e protegido dos males (que podem ser enviados). Dessa maneira, estar fora do padrão saudável é estar em profundo desequilíbrio. Este se dá, de acordo com Meireles (2011), pelo fato de as forças externas serem maiores do que as do indivíduo ou por este não ter cumprido com rituais prescritos a fim de mantê-lo em harmonia com os ambientes concretos e

[34] O termo designa a figura do chefe tradicional, que é o curandeiro, praticante da medicina tradicional. Eles são mensageiros entre os antepassados e as forças naturais e os homens e seus grupos sociais.

sobrenaturais que compõem a dinâmica de sua existência. Veja o que expõe Meireles acerca dos cuidados dos familiares de doentes:

> Verifica-se que muitos familiares de doentes hospitalizados fornecem aos doentes, sem conhecimento dos técnicos de saúde, para além da terapêutica prescrita, produtos e rituais prescritos pelo PMT (Granjo, 2009). Esta prática não evidencia apenas o desejo dos familiares de através de mais meios, obterem mais e melhores resultados; esta prática está associada à noção de doença, à sua etiologia e à relação com a saúde. Em situações em que a origem da doença seja atribuída a entidades espirituais, não se espera que a sua actuação se limite a propiciar novas enfermidades, após uma primeira cura. Numa tal situação, curar exige uma aceitação do terapeuta e respectivos espíritos pela entidade espiritual causadora da doença, quer enquanto instrumento de cura quer de diagnósticos (por adivinhação), ou qualquer um desses passos poderá ser boicotado (Granjo, 2009). (MEIRELES, 2011, P. 27)

Diante da maneira de existir das populações locais de Moçambique, é notório que a colonização portuguesa e as guerras resultantes dela de fato se constituíram como causas contundentes de adoecimento. Meireles realizou estudos de caso no Hospital Psiquiátrico de Infulene e verificou que o excesso de bebidas alcoólicas se relaciona aos casos de adoecimento mental em boa parte da população, principalmente entre os jovens. O álcool, sendo uma forma de anestesiar a dor da existência, se tornou um elemento importante para suportar as injustiças sociais resultantes de anos de dominação portuguesa, de guerras e de violência institucionalizada, além de altas taxas de desemprego que só acentuam as desigualdades sociais. A pesquisadora ainda traz casos de estresse pós-traumático em seu trabalho e corrobora as evidências trazidas por Fanon de que as guerras de libertação e as guerras civis esfacelaram a saúde mental e espiritual de muitos que viveram esses violentos conflitos. De fato, o processo de ruína da autoestima e do poder de ação dos colonizados operado pela colonização e os conflitos resultantes de todo esse processo criou feridas nos que vivenciaram a experiência da colonização portuguesa.

3.3. Sob o imperialismo da razão ocidental

A trama funesta das opressões operadas pela colonização europeia também se estendeu para o âmbito da saúde mental. Conforme Foucault e Frayze bem nos mostram, a loucura é uma construção histórica que se baseia na marginalização e no silenciamento de mulheres e homens divergentes dos padrões impostos pela(s) cultura(s) fincada(s) na razão ocidental. Em Moçambique, a marginalização do indivíduo considerado louco não foi e não é diferente e se agrava com a pouca aceitação, pelos médicos ocidentais, das práticas da medicina tradicional.

Embora a OMS (Organização Mundial da Saúde) tenha feito e ainda faça esforços no sentido de conferir um caráter curativo potente e efetivo à medicina tradicional, Meireles (2011, P28) nos mostra que o discurso predominante na esfera da saúde em Moçambique atribui à ciência moderna a condição de saber hegemônico e de ciência de fato, aquela inquestionável por ser fruto de muito estudo e comprovação de suspeitas por meio de métodos e teorias. Nesse sentido, a medicina tradicional é colocada em esfera situacional. A autora revela, ainda, que a resistência da medicina ocidental em relação à tradicional se deve principalmente ao fato de esta última se basear em métodos de cura pautados na possessão por espíritos e em elementos espirituais para indicar tratamentos. Desse modo, um médico da ciência moderna só aceita um praticante de medicina tradicional (um *nyangarume*[35]) como seu colega profissional se ele deixar de lado a prática da possessão por espíritos. Há, nessa recusa ao saber tradicional, mais um tentáculo do império eurocêntrico em solo africano, o qual se constitui como entrave para o restabelecimento do indivíduo considerado enfermo. Este, em grande parte, crê nas potencialidades curativas da medicina tradicional e tem essa possibilidade de reequilíbrio ceifada pela racionalidade eurocêntrica.

[35] O *nyanga* é detentor da capacidade da cura botânica, é um grande conhecedor das propriedades curativas de inúmeras plantas.

Conforme mostra Meireles, na esfera da saúde mental há um grande nó, ao passo que o praticante da medicina tradicional não é possível dissociar suas potencialidades curativas dos espíritos que os possuem, estes são detentores de saberes inacessíveis se não houvesse a possibilidade de sua manifestação por meio do *nyangarume*. A esta esfera, a medicina ocidental não chega. Veja o que a autora apresenta em relação ao praticante de medicina tradicional:

> (...) mesmo quando nas suas práticas recorrem à farmacopeia com eficácia clínica reconhecida, para que os tratamentos tenham efeito, poderá haver a necessidade de concordância por parte dos seus espíritos e dos antepassados do paciente, o que por sua vez implica acções rituais. Assim, reconhecer apenas a sua validade a nível botânico e bioquímico seria desprovido de sentido.
>
> Algumas doenças são catalogadas pelos PMT como «de hospital», no caso de se pensar que os tratamentos biomédicos serão mais adequados aquele caso ou se eventualmente não se conhecer a etiologia e, em simultâneo desenvolve-se um esforço de teorização acerca das causas materiais das doenças com que são confrontados na sua actividade profissional (Granjo, 2009). Segundo os *vanyanga,* há doenças que só os hospitais curam e doenças que só eles curam, tais como epilepsia, asma, a quase total recuperação de tromboses e alguns tipos de infertilidade e impotência. No que diz respeito às restantes patologias, estas estarão ao alcance de ambas as lógicas de terapia, as principais diferenças nos resultados residirão na natureza dos fármacos utilizados; acrescentando que os medicamentos dos hospitais têm, no geral, uma acção mais rápida, mas também menos duradoura e mais passível de criar efeitos secundários. Na perspectiva dos *vanyanga* e da população a que eles recorre, o que está em causa não é apenas um efeito farmacológico, mas o restabelecimento da harmonia social da pessoa, e que a própria eficácia farmacológica disso depende (Granjo, 2009). (MEIRELES, 2011, P. 29)

A pesquisadora apresenta em seu estudo que, em terras moçambicanas, as medicinas tradicional e ocidental não podem ser consideradas opostas, mas sim complementares. Dessa maneira, as pessoas podem variar os métodos terapêuticos até encontrarem a cura. Mas Meireles aponta para a ameaça que algumas vertentes das igrejas pentecostais representam para os praticantes da medicina tradicional. A pesquisadora dá o exemplo dos pastores ziones, que incorporaram em seus cultos elementos das culturais locais de Moçambique. Pelo fato de os pastores ziones não cobrarem pelos cultos e métodos de cura,

os praticantes de medicina tradicional acabam perdendo adeptos, além de serem demonizados pelos neopentecostais.

Apesar dessa demonização, é preciso considerar que a modernidade em solo africano sempre pressupõe uma essência tradicional que pode ser atualizada e "transparecer nessa modernidade legitimando comportamentos, práticas, estratégias, poderes e instituições ditas modernas" (MEIRELES, 2011, P. 39). Há, portanto, em práticas modernas, recriações do passado no presente. Aquele é legitimado e embasa práticas inovadoras, como é o caso da possessão, que não pode ser considerada como prática obscura nessas culturas locais moçambicanas, pois é ativa na realidade concreta das comunidades tanto na cidade como nas áreas rurais. Veja:

> A possessão espiritual é uma realidade contemporânea, pública e visível, que permite a indivíduos e grupos reconstituir a sua identidade através do tratamento da doença e promoção do bem-estar social. Embora a possessão espiritual constitua um factor estabilizante nas relações sociais, não é certamente um regulador estático da actividade humana e sua identidade. Contrariamente, é precisamente a capacidade de possibilitar a mudança individual e colectiva de identidade que explica muito das fortes dinâmicas e adaptações de sucesso à modernidade (Honwana, 2003). (MEIRELES, 2011, P. 39)

Podemos notar, portanto, que a possessão – dado da esfera tradicional – se constitui como prática eficiente de restabelecimento do bem-estar nas comunidades locais de Moçambique e não deve ser ignorada como tal justamente pelo fato de ser tão efetiva e ser parte da identidade local. No entanto, apesar de a sociedade moçambicana possuir uma significativa diversidade cultural, a hegemonia da cultura eurocêntrica vê a possessão como um desvio da normalidade e, assim, constantemente tenta conter essa manifestação.

A escritora que, neste trabalho, estudamos faz considerações sobre a realidade moçambicana que vão ao encontro do que Meireles percebeu. Paulina nos mostra, em uma entrevista para a revista *Buala*[36], que a possibilidade de

[36] A entrevista de Paulina Chiziane foi concedida a Doris Wieser e teve o título "Os anjos de Deus são brancos até hoje" e foi publicada na revista *Buala* em 24 de novembro de 2014. Fonte: http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane. Acesso em 07/12/2018.

reorganização de alguém com algum distúrbio psicológico em solo moçambicano passa pelo retorno às suas raízes. Transcrevemos um trecho importante dessa entrevista a fim de iluminar e exemplificar a maneira como as perturbações de ordem psicológica são vistas pelas culturas locais de Moçambique. Veja:

> Já ouvi falar várias vezes que curandeiros ou curandeiras quando entram em transe conseguem falar outras línguas e pergunto-me se são línguas que ouviam, por exemplo na infância, mas nunca aprenderam a falar ativamente, e, portanto o cérebro tem um tipo de memória destas línguas que num estado sóbrio e acordado não é acessível para a pessoa, mas em estado de transe sim. Não sei se esta explicação dá conta deste fenómeno.
>
> Acho que não. Eu entendo as coisas da seguinte maneira. Todo o trabalho científico, as descobertas científicas que se fizeram até hoje, segundo os próprios cientistas, fazem parte de dez por cento da capacidade cerebral. O mundo é um infinito e o ser humano com estes dez por cento ainda não alcançou a dimensão do infinito. Há muita coisa ainda que tem de se descobrir. O meu ponto de vista é que é preciso haver uma abertura maior para fazer uma pesquisa mais profunda sobre estes fenómenos porque afetam muitas pessoas. Por exemplo, aqui em Moçambique, quando este tipo de coisas acontece, o primeiro recurso é a psiquiatria que funciona num modelo racional e europeu. As pessoas são tratadas com remédios que são bons, mas há casos em que o remédio não resolve e é preciso uma outra terapia. O conhecimento ocidental nem sempre resulta. Durante a guerra civil a minha mãe teve um transtorno psicológico sério, causado pela morte violenta de um irmão, e levámo-la à psiquiatria, ela fez o tratamento psiquiátrico, mas o fenómeno não passou. Uma médica urbana tomava conta dela. A minha mãe melhorou, mas não ficou bem. A psicoterapia que se tentou fazer também não resultou e fomos transferidos para um psiquiatra zambiano. O psiquiatra começou a fazer perguntas sobre as origens e as crenças da minha mãe. Fomos explicando que ela vem de uma tradição forte. O médico disse: “Para a vossa mãe ficar melhor, é preciso levá-la de novo às raízes da sua tradição. Porque é uma linguagem que ela entende e a partir daí a reação dela vai ser diferente.” Agora um psicólogo, que normalmente é uma menina muito bem vestida, que fala português, que usa sapatos de salto alto, ou um homem bem vestido, não vai ao subconsciente dela. Tem de ser um curandeiro, igual àquele que ela conheceu na infância, e tem de fazer um ritual que está muito mais próximo dela do que aquilo que nós fazemos. O meu pai não queria, mas acabou aceitando. Trouxe o curandeiro a casa. A minha mãe olhou para o curandeiro que começou a falar, a fazer uma e outra coisa. Foi surpreendente a reação dela. Ela disse sim, reconheço, é o espírito da mãe da minha mãe e começa a

> comunicar com o espírito. A curandeira, que lida com estes assuntos e sabe perfeitamente como fazer o seu trabalho, fez o papel da mãe da mãe dela que lhe trazia paz, tranquilidade, a bênção, todas estas coisas boas. Uma semana depois a minha mãe estava muito bem.
>
> Então, analisando racionalmente o papel da curandeira, ela não fez nada mais, nada menos do que situar a pessoa no seu mundo com os sinais que ela compreende e que a ajudaram tranquilamente a ultrapassar o problema. Quando os europeus chegaram com a supremacia do seu saber cultural, para eles a medicina era uma questão mecânica: ele está doente, tira o dente ou põe um dente postiço e já está. Quando começam a ver que a máquina e o mecânico falham, então vão buscar uma figura chamada psicólogo. O psicólogo é aquele que estuda segundo os padrões de Europa, sem reconhecer que há uma série de outros fenómenos do ambiente que fazem com que o africano seja o que ele é. Com isso eu quero dizer que para um desenvolvimento harmonioso de uma cultura tanto africana como europeia, há uma série de saberes que precisam de ser resgatados e estudados. O que hoje se considera irracional, quem sabe se amanhã será considerado racional. O importante é caminhar ao encontro da verdade das coisas. (BUALA, WIESER, 2014)

Diante das palavras de Paulina Chiziane, notamos que a experiência da loucura em terras moçambicanas é bastante diversa daquela vivida no Ocidente e, nesse sentido, não é respeitada em função do império que a racionalidade ocidental tenta manter nos ambientes pelos quais circula junto à dominação ocidental. Conforme veremos ao longo da análise dos romances, o mundo espiritual, os antepassados e o insólito fazem parte da existência concreta das personagens e, algumas vezes, são a causa do desequilíbrio na saúde mental das mulheres vistas como loucas nesses espaços literários. Nesse sentido, as obras corroboram os estudos de Meireles e recriam a complexa experiência de um adoecimento pessoal e social impulsionado pelas mazelas da exploração, da opressão, da ruína dos alicerces culturais e da ruptura com as bases existenciais moçambicanas, como com o culto aos ancestrais dos quais tratamos e os rituais de possessão.

Embora as vivências pessoais da autora não façam parte do *corpus* desta pesquisa, sustentado pela produção literária da autora, consideramos importante olhar rapidamente para uma fase em que Paulina esteve, por um curto período, em tratamento psiquiátrico no Hospital de Infulene, o mesmo em que Meireles

realizou seus estudos de caso. Nesse tempo de internação, ocorrido em 2012, Paulina afirma ter entrado em contato com o universo espiritual de forma intensa e significativa e experienciou o estranhamento das pessoas em relação a essa esfera misteriosa da existência. A família de Paulina é católica e enxergou com estranhamento o que ocorria com a escritora, que foi, então, conduzida ao hospital psiquiátrico após ter períodos em que ouvia vozes durante horas, com as quais falava e perdia noites de sono. Mas nos dias de internamento, a escritora se lembrou recorrentemente das palavras do médico tradicional Rasta Samuel Pita, com o qual escreveu um livro em que tratam da espiritualidade em terras moçambicanas. Parece claro que Paulina associou seu desequilíbrio ao universo espiritual e tanto a escrita quanto essa espiritualidade parecem ter sido maneiras de reorganização interna da autora. Veja o que Paulina expõe sobre seu processo de escrita[37]:

> Para mim, a literatura sempre funcionou como uma terapia. Quando fiquei doente, fiquei chocada com a minha própria realidade. A transmissão de um sentimento muito profundo para um pedaço de papel é uma agonia verdadeira. E a cura reside nisso. (CHIZIANE, 2012)

O estranhamento e o preconceito em relação à loucura também foram percebidos por Meireles quando realizou sua pesquisa em Moçambique. A pesquisadora recolheu publicações de um dos principais jornais do país, *Notícias*, a fim de perceber como a população moçambicana percebe a doença mental. Meireles escolheu esse jornal por se tratar de um dos veículos de informação mais antigos e de maior circulação. Veja o que a pesquisadora apresenta:

> Nos artigos relacionados com a temática da loucura e doença mental, é notória a diversidade a nível da terminologia utilizada para exemplificar ou fazer alusão ao fenómeno da loucura e da doença mental. Termos como “deficiente mental”, “maluco”, “louco”, “doente mental”, “demente”, “desparafusado”, “pancado”, “pessoas que padecem de perturbações mentais” são exemplificadores da falta de clareza vigente nos discursos dos autores dos referidos artigos. Salienta-se também a presença da

[37] As palavras da autora foram retiradas de uma entrevista concedida a Luana Dias para *O Globo* de Moçambique, publicada em 17/11/2012 sob o título “Em novo romance, Paulina Chiziane utiliza a escrita como forma de cura”. Fonte: https://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/em-novo-romance-paulina-chiziane-utiliza-escrita-como-forma-de-cura-475304.html. Acesso em 12/11/2018.

> imagem do doente mental como alguém que percorre as ruas, com uma postura diferente, ou por vezes bizarra, comparativamente com a restante população "dita" normal, pelo que é possível encontrar nos artigos analisados referências a "pessoas que andam em sentido contrário", "fulano com os fusíveis queimados" e ainda caracterizações de índole física tais como "dentes amarelecidos", "imagem grotesca", "o pouco que tinha de roupa" e ainda características como "o tipo falava ameaçadoramente". De acordo com a análise realizada, todos os aspectos são depreciativos, com excepção do facto de se conotar as pessoas com doença mental como pessoas livres, embora até neste conceito se possa denotar alguma bizarria e comportamento desviante tendo em conta o resto da população envolvente. (MEIRELES, 2011, P. 46)

Como podemos verificar, a experiência da loucura também é vista pelos moçambicanos como algo contranatural, quase aberrante e, por isso mesmo, são postos/as à margem aqueles/as considerados/as loucos/as, quase sempre desrespeitados em sua forma de existir. Olhar para as figuras loucas, portanto, se faz importante por iluminar uma parcela social que é silenciada por representar um desvio em relação às normas impostas. Acreditamos que refletir sobre esse silenciamento é também pensar sobre as várias maneiras quase veladas de opressão e controle social.

No decorrer desta pesquisa, notamos que a atmosfera apocalíptica criada com a colonização, as guerras de libertação e as posteriores guerras civis foi causa de distúrbios mentais em terras africanas. É o que nos apresenta Meireles quando retrata a relação entre doenças mentais e medicina tradicional, no sentido de que a recorrência a esta se constitui como índice de casos de desorganização emocional. Com base em estudos de Alcinda Honwana, Victor Igreja e Carolyn Nordstrom, Meireles nos mostra que o número de rituais de cura foi reincidente em pessoas que foram violentadas física e emocionalmente nos períodos de guerra. Verificou-se que os indivíduos que buscavam a cura pela medicina tradicional tinham passado por situações de extrema violência, como a perda de toda a família, a submissão de crianças à condição de soldados, a violação de mulheres por soldados e rebeldes e incalculáveis outras formas de violência e desumanização. Muitos desses enfermos, inclusive, tiveram grandes dificuldades de ressocialização, já que "o conceito de viver o dia a dia e reconstruir uma vida saudável passível de ser vivida, está agora alterado"

(MEIRELES, 2011, P. 40/41). Os rituais de trabalho tão importantes na rotina das populações locais bem como tantos outros ritos de organização diária foram interrompidos, retirados danosamente dos afetados pelas guerras. Nesse contexto de total desrespeito e violência, construiu-se ainda mais violência e des-razão. Como manter-se em equilíbrio se os alicerces culturais e emocionais da existência foram destruídos, se a fome é quem tem voz e se a condição de sujeito de sua própria história é profundamente abalada?

Carolyn Nordstrom constatou que "tendo em conta que assistimos em Moçambique a uma sociedade agrícola, os rituais de trabalho poderão ser o âmago de uma vida saudável. Assim, as pessoas estão ligadas não só aos ciclos de plantação e colheita, que por sua vez estão conexos aos antepassados mas também à tradição, como base para uma "boa" sociedade" (NORDSTROM, 1997, apud MEIRELES, 2011). Diante dessa realidade, Igreja (2010) notou que para a população rural, atividades físicas foram muito importantes estratégias de ressocialização. Além desse elemento, Victor Igreja, no período do pós-guerra entre 2003 e 2004, notou que houve prevalência de possessão por espíritos nocivos e que tais possessões se relacionavam ao padrão de saúde mental dos indivíduos afetados pelas guerras e ajudaram a traçar o perfil da saúde mental no país. Conforme Meireles reforça, no confronto entre as forças da FRELIMO e da RENAMO, ambas cometeram crimes horríveis contra os civis que residiam nas zonas de conflito, dentre eles a violação de mulheres, a perseguição político-social, a destruição de comunidades inteiras. Veja o que expõe a pesquisadora sobre os casos estudados em estresse pós-traumático:

> Segundo Igreja (2010), no final do século XX, como resultado da longa guerra civil moçambicana, os espíritos *gamba* (espíritos de soldados do sexo masculino que morreram na guerra) apareceram. Durante a fase de possessão os espíritos *gamba* revivem situações relacionadas com a guerra, sendo os seus hospedeiros vítimas de situações de grande violência. Ainda no contexto do referido estudo o autor distingue espíritos *gamba* e *dzoca*. Assim, foram identificadas duas formas principais de possessão espiritual com base na sua fenomenologia: *ku tekewuke* (o equivalente ao transe dissociativo) e transe por possessão. No primeiro caso a pessoa tende a gritar e chorar, após esse episódio, pode ter amnésia parcial. No segundo caso, o espírito toma o controle total do corpo por extensão da sua identidade e

> etiologia da sua possessão e consequentemente o hospedeiro experiencia amnésia total (Igreja 2010).
> (...)
> Igreja (2010), descreve como sintomas no pós-guerra: dores de estômago, dores de costas, perda de apetite, dificuldade em respirar, dores de cabeça, pesadelos relacionados com a guerra, alguns dos quais envolvendo violência sexual e pesadelos não relacionados com a guerra. Aquando da análise dos resultados obtidos, no que diz respeito ao género, no caso das mulheres, a possessão por espíritos nocivos relaciona-se com a experiência de situações traumáticas através de pesadelos relacionados com a guerra, que envolvem pesadelos com agressões sexuais, sintomatologia coincidente com a PPST. O impacte global destes factos reflecte-se na diminuição da capacidade de estabelecer relações com homens, cuidar de si, cuidar do outro e criação de um círculo de morbilidade onde os bebés nascem e morrem sequencialmente. Este estudo, apresenta ainda provas suplementares das interconexões entre a violência da guerra, as possessões por espíritos nocivos e as consequências negativas para a saúde a nível físico e psicológico. (MEIRELES, 2011, P. 42)

Como notamos, a forma de manifestação do estresse pós-traumático nas populações de Moçambique também se vincula com o mundo espiritual justamente por este não estar dissociado da vida prática dessas sociedades. Não raro, conforme aponta Meireles, esses indivíduos tendem a procurar a medicina tradicional antes da ocidental para retomar o bem-estar e a cura. Fez-se necessário, após o apocalipse promovido pela colonização e suas consequentes guerras, procurar retomar o equilíbrio entre o visível e o invisível, para além da razão eurocêntrica.

3.4. *Imbricações entre Colonialismo e Loucura*

O imperialismo (...) abandona aqui e ali germes de podridão, que devemos imediatamente detectar e extirpar de nossas terras e de nossos cérebros. (Frantz Fanon)

Ao longo desta pesquisa, notamos, com base na produção intelectual de Frantz Fanon e considerando preferencialmente *Os Condenados da Terra*, que a colonização foi uma potente fábrica de hospitais psiquiátricos (FANON, 2005, P. 287). As inúmeras formas de violência operadas pela máquina da colonização tentaram esvaziar os sujeitos colonizados para torná-los parte da engrenagem do projeto de dominação que serviu as nações hegemônicas autodenominadas *civilizadas*.

A categoria do *Outro* – amedrontadoramente desconhecido, *primitivo* em sua maneira de existir e cuja cor era (e muito infelizmente ainda é) motivo quase básico de segregação – foi alvo de violências simbólicas e físicas que, algumas vezes, levaram-no para o caminho da loucura como maneira de existir. Já é sabido que o processo daquilo que, neste trabalho, pensamos como uma "des-subjetivação" parte da empreitada europeia de retirar os sujeitos africanos dos seus respectivos caldos de cultura e desemboca em toda sorte de violências físicas que também desestabilizaram o sujeito colonizado em seu ato mais universal e esperado: *ser*. Com uma noção de pertencimento abalada e com a tentativa incessante do colonizador em definir quem ou o que era o colonizado, para este lhe sobraram, em tempos sombrios, poucas perspectivas, uma delas, pensamos, é a da loucura.

Para além de segregação, como nos mostrou Fanon, o colonizado, isto é, o *Outro*, foi negado sistematicamente pelo colonizador. Este sempre negou àquele qualquer *status* de humanidade, a ponto de o colonizado ter de se perguntar "Quem sou eu, na verdade?" (FANON, 2005, P. 288). O psiquiatra e filósofo martinicano nos apresentou estudos de casos dos mais diversos realizados em hospitais psiquiátricos argelinos, pelos quais notamos que também quem serviu à colonização, diante da violência inerente à dominação

colonial, acabou “adoecendo”. Mas o que Fanon bem observou foi uma patologia de um número significativo de colonizados originada diretamente pela opressão nos tempos que ele reconhece como bem-sucedidos da dominação francesa na Argélia, tempos estes em que, com as dores e ferimentos experimentados diariamente pelo colonizado, este viu suas posições defensivas desabarem. Posteriormente, com as guerras de libertação argelinas, o terreno favorável para a eclosão de distúrbios mentais desnudou experiências de adoecimento mental entre argelinos e franceses.

Nesse contexto, Fanon se valeu da classificação psiquiátrica de “psicoses reacionais” para analisar os doentes, pois, com tal classificação, os acontecimentos que desencadearam a doença não são ignorados, e de certo não o deveriam ser. Ele define que o acontecimento originador dos distúrbios analisados foi, sobretudo, “a atmosfera sangrenta, impiedosa, a generalização de práticas desumanas, a impressão tenaz que as pessoas têm de assistir a um verdadeiro **apocalipse**” (FANON, 2005, P. 290 – grifos nossos). Foi, portanto, a guerra o principal fator desencadeante dos adoecimentos na Argélia e o filósofo martinicano ressalta a face original das enfermidades mentais que a guerra colonial originou. Ele expõe o caso de um ex-resistente que pediu ajuda por vivenciar, perto de certa data do ano, crises intensas de ansiedade, insônias e de ideias fixas de autodestruição. A data à qual o paciente se referia era aquela em que ele, no cumprimento de ordens de sua rede de lutas, pôs uma bomba em um café muito frequentado por racistas. Posteriormente à independência, esse mesmo homem conheceu pessoas originárias da nação ex-colonizadora pelas quais teve muita empatia principalmente porque essas pessoas se mostravam felizes pela libertação do país desse homem e o parabenizavam por isso. Após conhecê-los, acometeram-lhe momentos de ansiedade causados por uma vertigem: ele passou a se perguntar se naquele dia em que a bomba matou dez pessoas no café tinham morrido pessoas como as que conheceu. Apesar de não ter se arrependido por lutar por seu país, esse homem viveu posteriormente as perturbadoras consequências da responsabilidade que carregou por ser membro revolucionário na busca pela independência nacional (FANON, 2005, P. 290-292). Percebemos, assim, que a violência inerente ao projeto de colonização e aquela imbricada às guerras geradas a partir dessas

circunstâncias se fizeram fortemente presentes na alma de quem as viveu mesmo após o fim de tais situações aviltantes.

No contexto moçambicano, Luisa Meireles, com base nos estudos de Alcinda Honwana, Victor Igreja e Carolyn Nordstrom, mostra-nos que a saúde mental da população de Moçambique também foi intensamente abalada. Casos inúmeros de Perturbação Pós-Stress Traumático (PPST) foram constatados e tratados pelos profissionais de saúde e pelos Praticantes de Medicina Tradicional. Meireles recorre a Nordstrom para iluminar o relato de uma mulher cuja família foi morta no período das guerras de desestabilização. Essa mulher exprime o sofrimento profundo que essas guerras lhe causaram informando que os guerrilheiros não haviam exterminado somente sua família, não haviam levado a sua casa mas também sua alma, ou seja, tiraram-lhe a base sobre a qual se fundava toda a sua existência. Aqui, podemos enxergar os profundos alcances das violências simbólica e física operadas pelas guerras que, no caso dessa mulher, tiraram-lhe, em certa medida, a vida. Outra situação exposta por pesquisadoras e estudiosos de saúde mental ligados a Moçambique foi a das crianças que foram forçadas a trabalhar para os soldados e com eles. Esse horizonte é agravado “pelo facto de que, quando uma criança é exposta a violência num ataque, quando alguém é submetido a agressões e ferimentos terríveis, essa violência se atém a elas. É como se o soldado levasse as almas daqueles que matou de volta à sua vida normal, mas neste caso, a alma traz a violência” (NORDSTROM, 1997, apud MEIRELES, 2011, P. 40).

Os autores e autoras citadas por Meireles basearam suas pesquisas nos casos que chegavam aos médicos tradicionais e na maneira como estes recebiam e tratavam os acometidos por perturbações mentais. Nordstrom, por exemplo, aponta que eram muitas os rituais de cura para as pessoas que foram afetadas física e psicologicamente pela experiência da guerra e por situações de violência. Alguns rituais envolviam “refazer a cama de casal”, simbolizando a purificação e reconstituição da família como lugar de segurança, acolhimento e de retorno ao equilíbrio. Essa mesma pesquisadora, segundo Meireles, apontou o fato de que muitos dos indivíduos que experienciaram as guerras e situações de extrema violência tinham muita dificuldade de reinserção social. Outra maneira de reintegração na dinâmica cotidiana foi feita pelo trabalhos agrícolas,

os quais, por envolverem atividades físicas e identificação com uma atividade tradicional, puderam devolver os afetados pela violência ao convívio mais leve e menos abarcado pela dor.

É sabido que, em contexto das guerras de desestabilização, tanto a força dirigente da FRELIMO quanto os rebeldes da RENAMO foram muito violentos com as populações locais de Moçambique, ao passo que perseguiam socialmente dissidentes, violentavam mulheres e destruíam comunidades inteiras com ataques nefastos. Victor Igreja[38] (2010) analisa a preponderância de transes de possessão de espíritos nocivos em muitos dos indivíduos afetados pelas violências das guerras. O âmbito da medicina tradicional, dessa forma, também colabora de forma importante para os estudos de perturbações mentais quando põe às claras os indicativos dos males causados por essas experiências violentas. Pesquisadoras e pesquisadores que se debruçaram sobre essas experiências de loucura considerando a importância da medicina tradicional perceberam a correlação entre os tipos de transes de possessão, a saúde mental e as bases ligadas aos cuidados de saúde das pessoas que buscavam ajuda na medicina tradicional antes de irem aos hospitais. Veja o que Meireles expõe:

> Segundo Igreja (2010), no final do século XX, como resultado da longa guerra civil moçambicana, os espíritos *gamba* (espíritos de soldados do sexo masculino que morreram na guerra) apareceram. Durante a fase de possessão os espíritos *gamba* revivem situações relacionadas com a guerra, sendo os seus hospedeiros vítimas de situações de grande violência. Ainda no contexto do referido estudo o autor distingue espíritos *gamba* e *dzoca*. Assim, foram identificadas duas formas principais de possessão espiritual com base na sua fenomenologia: *ku tekewuke* (o equivalente ao transe dissociativo) e transe por possessão. No primeiro caso a pessoa tende a gritar e chorar, após esse episódio, pode ter amnésia parcial. No segundo caso, o espírito toma o controle total do corpo por extensão da sua identidade e etiologia da sua possessão e consequentemente o hospedeiro experiencia amnésia total (Igreja 2010). (MEIRELES, 2011, P. 42)

[38] IGREJA, Victor (2010). "The epidemiology of spirit possession in the aftermath of mass political violence in Mozambique", *Social Science & Medicine*, 71 (2010), pp. 592-599.

O estudo de Meireles nos ilumina o fato de que as manifestações de transe de possessão foram elementos que ajudaram a análise e os tratamentos das perturbações mentais vividas pelos que vivenciaram as guerras de desestabilização. Para além dessa constatação, a pesquisadora aponta a importância de considerar outras formas de tratamento que reorganizem os indivíduos afetados por essas violências de guerra. A pesquisadora não desconsidera a medicina no Ocidente, tampouco descarta a medicina tradicional, posto que esta encontra-se inserida no caldo de cultura das populações locais moçambicanas e por isso mesmo são forças importantes no restabelecimento do equilíbrio psíquico e emocional dos que experienciam a loucura. Trata-se, portanto, de um olhar para as especificidades das sociedades que ocupam os solos de Moçambique, olhar este bastante caro para esta pesquisa que procura olhar com muito respeito tais especificidades.

Capítulo 4

Ventos do apocalipse

Ninguém falou de dor
Abandono solidão
A loucura é palavra interdita
Ficam os sonhos a voar
Pássaros na boca do vento
(Paula Tavares)

Emelina está fora de questão, durante a guerra ela vive o amor, recordando a paixão fugaz ou verdadeira, um pedaço de felicidade conquistada no momento em que o Demo baixou a força das suas chamas.
(Paulina Chiziane)

Paulina Chiziane costuma apontar um caso vivido no tempo em que trabalhava na Cruz Vermelha como estopim da escrita de *Ventos do Apocalipse*. Em entrevista para um canal basiliense[39], a escritora relata que em um dia de trabalho na Cruz Vermelha, ela chegou ao local de trabalho e se deparou com uma mulher que, assim que olhou para Paulina Chiziane, começou a chorar demais e sem seguida desmaiou. Após algumas horas, a contadora de histórias foi ver se a tal mulher estava melhor e o espanto seguido de um choro desesperado se deu novamente. Um dia antes, os rebeldes haviam invadido e destruído a cidade onde essa mulher morava e sua filha, que estava grávida, tinha sido morta. Segundo essa mãe, a escritora se parecia demais com sua filha, a ponto de a mulher ter pensado que ela havia regressado da morte.

A escritora afirma que começou a escrever em plena guerra civil (período que aqui indicamos, retomando José Luís Cabaço, como guerra de desestabilização), sendo a escrita a sua grande paixão. Não foi diferente em relação ao seu segundo romance: *Ventos do apocalipse*, segundo a autora, foi escrito nesse período violento em que ela trabalhou na Cruz Vermelha e Moçambique era assolado pelos confrontos entre a FRELIMO e os rebeldes da RENAMO. A sua publicação se deu somente em 1995. Assim como a história da

[39] A entrevista foi dada à TV Brasil e está disponível no Youtube, plataforma em que a entrevista foi publicada em 24/05/2012. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=dQBB2_Iw2Hw, último acesso em 13/08/2018.

mulher que perdeu sua filha, outras situações de violência, humilhação, injustiça e sofrimento mexem profundamente com a autora, que parece encontrar na escrita uma forma de purgar os infortúnios causados em sua terra ao mesmo tempo em que o ato de escrever se mostra campo de reflexão crítica e de resistência.

O romance apresenta três partes em que a autora retrata um cenário de extrema violência, de fome, seca e, por vezes, um cenário de morte. O *Prólogo* que abre a narrativa apresenta três contos narrados em atmosfera que remonta ao contar de histórias realizado em torno da fogueira, ritual comum na tradição oral. Essas três narrativas carregam temas que são retomados ao longo do romance, marcando a circularidade da existência e da vida na estrutura do livro, circularidade esta marcante também de um diálogo estabelecido ao longo do romance entre passado e presente, entre tradição e modernidade. Os contos presentes nessa parte do romance são "O marido cruel", "Mata que amanhã faremos outro" e "A ambição de Massupai". Em seguida, a *Parte I* da narrativa apresenta a história de Sianga e Minosse na aldeia de Mananga. O casal, junto com os filhos, é o que restou dos tempos áureos de Sianga, quando ele possuía muitas esposas e gozava de seus poderes e privilégios de régulo. Esse homem tenta a todo custo recobrar esse poder que lhe foi tirado pelos conflitos internos e pelas campanhas contrárias aos obscurantismos das tradições locais. Minosse é, portanto, a única mulher que não abandonou Sianga, muito embora fosse a menos querida de todas, algo que o antigo régulo tem o costume de pontuar. Essa primeira parte conta a vida dessas personagens que lutam para vencer a fome que a seca acentua e temem que os ataques sobre os quais ouvem falar cheguem à cidade, e eles de fato chegam. A *Parte II* do livro narra a busca dos sobreviventes de Mananga por um lugar seguro onde possam reconstruir suas vidas após sua cidade natal ter sido destruída por um ataque e tudo lhes ter sido retirado.

KARINGANA WA KARINGANA[40] abre a narrativa e chama o leitor para ouvir histórias antigas, do presente e do futuro. Serão "histórias de terror, da guerra e da fome" (CHIZIANE, 1999, P. 16), conforme anuncia a voz mais antiga

[40] Em língua Changana, mais falada na parte Sul de Moçambique, equivale ao "Era uma vez" que suspende o tempo regular para iniciar o tempo das histórias, também pode ser um pedido de permissão para contar.

do destino, a que inaugura o romance e, assim, dá-se início ao *Prólogo* com o conto “O Marido Cruel”. Este anuncia algumas das temáticas que perpassam o romance, o desequilíbrio causado pelos Deuses diante do desrespeito e do afastamento das novas gerações em relação aos ditames da tradição; a fome, que resulta dessa fúria divina; e a opressão da mulher. O início do conto narra os primórdios de Mananga, a cidade onde se passa a primeira parte do romance, que era uma “terra de paraíso”, mas que diante das “infâmias das novas gerações”, passou a presenciar a vingança divina. Nesse espaço vivia um homem muito belo com sua esposa e filhos. Como indica o narrador, todos eram felizes porque a natureza também o era, portanto, havia equilíbrio. Mas com os atos infames (referindo à ganância dos homens que tem consequências terríveis, uma delas, a guerra) dos mais novos, a fome passou a fazer-se presente e a dinâmica entre o casal mudou, afinal, “a alegria vem da barriga”, portanto, onde há fome, há guerras, há falta de razão, há injustiças. Para além desse cenário de sofrimento opressor, alguém experiencia uma opressão ainda maior:

> O homem resmungava sempre, descarregando a fúria sobre a pobre companheira, mulher, toda culpa está contigo, habituaste as crianças a comer demasiado, e o milho acabou depressa; mulher, tu pariste tantos gatos, agora a comida é pouca e não chega para tantas bocas, enche mais o meu prato, sou o chefe da família, preciso de comer mais para resistir e ter força para procurar alimentos por aí, mas ah, mulher, se não fosse a responsabilidade que tenho para contigo e as crianças, eu sairia deste inferno à procura de outros mundos, toda culpa está contigo, ah, mulher! (CHIZIANE, 1999, P. 17)

A companheira vivia toda sorte de mazelas junto ao marido, que também muito sofria, porém, o peso desse sofrer era ainda maior diante da arrogância do marido, de seu lugar de privilégio por ser homem, o chefe da família. Esse homem, diante das agruras vividas, desnuda sua face cruel, desleal e covarde. Ele se exime da sua parcela de responsabilidade, usa sua voz e seu poder para dizer à companheira que ela era a única culpada. A narrativa retoma a aura maléfica ligada à mulher desde tempos imemoriais. O extremo de sua crueldade se acentua quando esse marido passa a enganar a mulher e esconder comida para não dividi-la com a companheira e os filhos. Mas, em um dia qualquer, a mulher o seguiu e descobriu a deslealdade do marido. A amargura desse

momento acabou por alimentar a força da revolta na companheira traída e ela se posicionou diante da covardia do homem. Veja:

> Depois de muito sofrimento as chuvas voltaram a cair e os campos ficaram verdes de novo. Quando chegou a altura da colheita, a mulher preparou uma festa e convidou os familiares. Estando todos reunidos debaixo da sombra, ela condenou a atitude criminosa do marido em voz alta e disse:
>
> – Homem que mata, jamais merecerá o meu perdão.
>
> Arrumou todos os seus pertences, pegou nos filhos e abandonou o marido cruel para todo o sempre. (CHIZIANE, 1999, P. 17-18)

O ciclo da vida se refez, a chuva voltou, assim como a fartura, e a mulher se rebelou contra a vileza do marido. A companheira se fez ouvir em alta voz e agiu em busca de uma vida mais autônoma e digna. Esse movimento de rebeldia e de rompimento com a opressão operado pela mulher, como veremos, se faz presente em toda a narrativa.

O segundo conto do *Prólogo*, “Mata, que amanhã faremos outro”, retoma um ditado que, de acordo com a narradora, existe desde os tempos do Império de Gaza. Há a narrativa da invasão de Mananga pelos ngunis liderados por Muzila, o pai daquele que seria um dos maiores déspotas entre os imperadores de Gaza, Gungunhana[41]. Em suas invasões, o exército de Muzila ocupava – com base no terror da chacina dos seus opositores, na submissão das tribos conquistadas e na violação das mulheres – as terras por onde passava, e agregava os jovens das terras dominadas ao seu contingente. Conforme a narradora descreve, quando “os guerreiros de Muzila marchavam, a terra abalava em violentos sismos, o Sol parava, as árvores abriam alas e até soldados de Portugal buscavam abrigo nas trincheiras.” (CHIZIANE, 1999, P. 18). Nessa atmosfera amarga, os fugitivos tinham regras de sobrevivência em seus esconderijos e o silêncio era fundamental entre tais regras. As crianças,

[41] Esse imperador, assim como seus ancestrais, tinha muito poder graças às invasões que organizava, das quais obtinha escravos que eram comercializados. Foi um grande aliado dos portugueses na época da escravatura, mas posteriormente, percebendo os anseios dominadores dos portugueses, tornou-se um grande opositor dessa dominação. Ele é tido por muitos como herói por ter se revoltado com as forças portuguesas, mas como a própria Paulina Chiziane nos mostra em seu livro *As andorinhas*, foi um violento e ganancioso déspota e oprimiu muitas populações locais de Moçambique em seu império.

com a liberdade inerente a essa fase da vida humana, choram quando querem, o choro é um meio de se fazer ouvir. Portanto, era preciso silenciá-las:

> A caminho do novo abrigo os maridos aproximavam-se delicadamente das esposas com crianças de colo e transmitiam a ordem: mulher, o menino vai chorar e seremos descobertos. Mata este, que depois faremos outro.
>
> Nos momentos de perigo, a solidariedade é a lei: ou morre um por todos ou todos por um. (CHIZIANE, 1999, P. 19)

A narradora desnuda a condição de sofrimento extremo vivido pela mulher em momentos de guerra. Ela precisa matar os próprios filhos para sobreviver e esse sofrimento é anterior à dominação portuguesa, posto que é operado por um império do continente africano. A autora desnuda criticamente a responsabilidade dos homens de poder de origem africana sobre a dominação e opressão da mulher. Mais uma vez, nos deparamos com uma situação de sofrimento generalizado, mas com um enfoque sobre a situação ainda mais oprimida da mulher nesses contextos funestos. Desvelando as opressões experienciadas pelas mulheres em situações de violência "fora" da colonização, Paulina Chiziane desnuda com olhar crítico a dinâmica da dominação masculina em contexto tradicional.

O terceiro e último conto do *Prólogo*, "A ambição de Massupai", narra a história de como Massupai enlouqueceu. Trata-se de uma história muito contada até hoje nos limites do que foi o Império de Gaza, a história da negra sereia das terras chopes. O parágrafo inicial desse conto é curioso por apontar para o silenciamento da mulher: "Em todas as guerras do mundo nunca houve arma mais fulminante que a mulher, mas é aos homens que cabem as honras generais." (CHIZIANE, 1999, P. 19). Massupai era uma cativa dos guerreiros de Muzila e sua beleza foi venerada por muitos homens, mas ela se entregou ao homem mais forte e ambicioso, o general do exército de Muzila. Esse general fez de tudo por ela e a mulher, também em sua ambição, pediu ao marido que se livrasse das doze mulheres que ele tinha, pois não as aguentava mais. O general pediu a Massupai que se livrasse de seus três filhos com outro homem, pois o amante também queria a exclusividade dos carinhos da sereia, além de entregar-lhe os segredos dos chopes para poder dominá-los, em troca, o general

se desvencilharia das outras esposas, trairia Muzila, tornaria-se o homem mais poderoso do mundo e Massupai seria a mãe de todas as mães. A mulher, tomada pelo amor e pela ambição, fez tudo o que o general pediu, mas não obteve retorno, pois as esposas dele contaram a Muzila todos os intentos do general, que foi morto. Sem seus filhos, Massupai enlouqueceu e se atirou ao mar para nunca mais voltar. A loucura da mulher após experiências de intenso sofrimento será retomada no romance e iluminará facetas poderosas sobre as personagens que a vivenciam.

A primeira parte do romance, conforme já mencionamos, conta-nos sobre a fome resultante de uma longa e terrível seca. No primeiro capítulo da *Parte 1*, podemos conhecer Minosse, Sianga e seus filhos, em especial Wusheni, a filha. Já nesse capítulo inicial conhecemos um pouco mais sobre Sianga, um antigo régulo cujos poderes e privilégios foram afetados pelos projetos de construção da FRELIMO, a partir dos quais os obscurantismos e tribalismos eram fortemente negados e combatidos. Além disso, ressoa a atmosfera faminta anunciada no primeiro conto do *Prólogo*, percebemos, portanto, que a cidade passa por um rigoroso período de seca que já prenuncia um desequilíbrio social. O régulo está inquieto, levanta-se de noite e faz preces aos defuntos para que eles lhe digam algo, deem-lhe alguma mensagem. No momento de frustração e agonia, Sianga pela esposa e com suas falas podemos conhecer sua faceta de marido cruel:

> – Sim, pai.
>
> – Sim, pai, é a cabra que te pariu. Minosse, lobolei-te com dinheiro vermelho e deves-me obediência.
>
> – Sim, pai, aqui estou eu para te servir.
>
> – Prepara-me algo para matar a fome, rápido.
>
> – Queres comer?
>
> – Sim, minha cabra, e depressa.
>
> – Oh, Sianga, pai de Manuna, chegou o tempo de comer as crostas da nossa lepra. Foi ontem mesmo que engolimos os últimos grãos de milho, juro.
>
> – Pedi-te comida, mãe de Manuna, não te pedi lamentos. Vamos, traz-me algo para enganar as tripas e aquecer o estômago, minha cabra.

> Sianga lança um jacto de saliva que vai desembocar rente aos joelhos da mulher. Sente pruridos nas costas e esfrega-se no tronco da figueira como um quadrúpede. Volta a abrir o frasco de rapé.
>
> – Já não resta nada, pai de Manuna, nem um grão de mapira, juro.
>
> – Ah, maldita. Gastei as minhas vacas comprando-te, mulher preguiçosa e sem respeito. (CHIZIANE, 1999, P. 27-28)

As falas e ações de Sianga desnudam ao leitor traços da tradição em que a dominação masculina está presente, assim como a objetificação da mulher, que não tem autonomia e muitas vezes é forçada a se casar por causa do *lobolo*[42]. O antigo régulo representa a imaturidade inerente ao homem que, por ter privilégios e dominar a mulher, não se responsabiliza por seu sustento nem por seus cuidados. Sianga sofre com a seca e também se encontra à margem graças às campanhas de dominação operadas no período colonial e, posteriormente, ao projeto de construção nacional realizado pela FRELIMO. Porém, nessa marginal ainda há outra esfera, a margem da margem, onde se encontra Minosse. Essa personagem aparenta submissão, faltam-lhe meios de construir sua autonomia, a pobreza e a marginalidade a dificultam e nem a tradição nem a modernidade parecem sorrir aos seus anseios de dignidade, ela inclusive vendeu seu corpo em troca de sustento e Sianga apoiou essa humilhação da esposa, pois se alimentaria com ela. No entanto, Minosse deixa transbordar ímpetos de força em situações em que as injustiças experienciadas se tornam quase insustentáveis. Veja:

> Minosse enfrenta o marido com fúria de fêmea. Os olhos dela são o céu inteiro desabando em catadupas de fúria. Pragueja numa revolta silenciosa, mas que mal fiz meu Deus? Que espécie de marido tenho eu? Confesso, meu Deus, e peço perdão. Tu bem sabes, deste-me como marido um inútil. Vendi amor a alguém que só a ti direi quem é, em troca de sustento para minha família. Ai, Deus, homem que se preza, morre de fome preservando a honra, mas o meu vende-me para encher a pança. Ah, maldita fome, maldita vida. Onde a desgraça penetra a honestidade é expulsa, é verdade. Ela olha o marido com desprezo e exclama:
>
> – Espantoso! Como te transformaste num miserável! Dizias-te filho e ministro principal do Zuze, o grande

[42] Trata-se de dinheiro ou gado pago pelo futuro marido à família da noiva.

> espírito. Dizias que reinavas nas montanhas do sol-posto, que dançavas sobre os escombros dos homens e o demônio era teu servo. Mentiroso sem vergonha. Amedrontavas o povo para roubar-lhe os poucos bens que produzia. Para onde foi o teu poder, desgraçado? (CHIZIANE, 1999, P. 29)

A explosão de Minosse mostra a força dessa mulher que, apesar de estar cerrada ao destino de se casar por força de sua cultura, com olhos atentos e os sentidos aguçados percebe e sente cada fresta de opressão. Ela deseja a autonomia que não teve, amargura-se por isso, mas ao mesmo tempo esse desejo se estende à filha Wusheni, que nega casar-se forçadamente com um velho senhor por estar apaixonada por outro homem e está grávida. Afrontando a cultura e a tradição das quais o pai Sianga tira proveito, Wusheni mostra sua subjetividade, suas vontades e quereres. A menina apanha muito de um dos irmãos por esse desrespeito ao que lhe é imposto pela realidade concreta. Além de se fazer ouvir diante de uma dinâmica social que a silencia, Wusheni destrói da possibilidade de Sianga de lucrar com o *lobolo*.

Mais à frente, no sétimo capítulo, um conselho eleito pela população de Mananga se organiza, Sianga é o chefe desse conselho em que buscam discutir estratégias para vencer a seca. Das discussões e consultas com adivinhos convocados, os membros do conselho chegaram à conclusão de que a seca era um castigo supremo por causa do desrespeito às tradições locais. Nessa circunstância, a terra deveria ser purificada, então foi criado um tribunal para julgar os violadores das leis e, em seguida, iniciar os rituais de purificação. Antes de serem convocadas para fazerem o Mbelele, ritual tradicional das chuvas operado pelas populações locais, as mulheres foram as primeiras a serem julgadas e, mais uma vez, o olhar masculino transfere para as mulheres a culpa por qualquer infortúnio:

> Quer as velhas quer as jovens sofreram um julgamento dramático. Havia argumentos de sobra: a mulher é a causa de todos os males do mundo; é do seu ventre que nascem os feiticeiros, as prostitutas. É por elas que os homens perdem a razão. É o sangue impuro por elas espalhado que faz fugir as nuvens aumentando a fúria do Sol. Os juízes instigados pelos homens do Sianga flagelam impiedosos as mulheres desprotegidas.
> Dos ventres fecundos da Mananga germinaram sementes. Onde estão as flores que o Sol não viu? Onde é que foram

> enterrados os rebentos dos homens, semeados com os ideais da multiplicação da vida? A vossa maldade abafou-os. O sangue desses inocentes clama por vingança, expulsa os ventos que trazem as nuvens, e a chuva. Onde foi enterrado o fruto dos vossos crimes, vergonha de todas as mães do mundo? Os vossos pecados infestaram os poços, poluindo as ruas, minando as machambas, as casas e todos os lares. A chuva não cai, mulheres, a culpa está convosco. Ide aos lugares escondidos, às sombras das árvores, às ruas e desenterrai com as vossas mãos os frutos da vossa vergonha. Trazei os ossos dos recém-nascidos por vós assassinados, os trapos do sangue imundo e todos os vestígios do crime para que tenham o tratamento apropriado e sejam enterrados em terra húmida, pois, se não o fizerem, a desgraça cairá sobre vós, os vossos filhos e todos os habitantes de Mananga. (CHIZIANE, 1999, P. 92)

Por entre as linhas que representam situações do cotidiano das populações locais, é possível entrever, para além da situação já muito difícil de fome e pobreza, a opressão operada pelo olhar e pelo domínio masculino que culpabiliza a vítima. A cena retoma a temática do conto “Mata. que amanhã faremos outro”, em que as mulheres, por circunstância da guerra operada pelos ngunis, foram obrigadas a matar seus próprios filhos e o fizeram para salvar mais pessoas. A ação heroica dessas mulheres, pelo olhar e manipulação masculinos, além de ser silenciada, é condenada. Paulina Chiziane recria fatos históricos para iluminar criticamente as opressões redobradas vividas pelas mulheres em contextos de guerra. Em um contexto de disputas masculinas pelo poder, as vítimas são as que carregam a culpa, as mulheres, portanto, acabam acorrentadas pelos liames dessa dinâmica de manutenção do poder masculino.

Nesse contexto, nem mesmo a mais miserável das circunstâncias abate a ambição de Sianga, que convoca as mulheres da cidade de Mananga para realizarem o ritual do Mbelele. Esse ritual é forjado pelo régulo, pois com ele as famílias precisam colaborar levando animais, bebidas e alimentos a ele. Nessa trama, o oportunismo das autoridades locais é também desvelado pela autora, e narradora, leitores e personagens se perguntam se “esses homens estão de fato a lutar pela salvação do povo ou simplesmente a resolver o problema pessoal de seu estômago?” (CHIZIANE, 1999, P. 95). A cerimônia convocada pelo velho Sianga se dá no oitavo capítulo e o adivinho presente no ritual prenuncia que os

ataques operados por rebeldes chegarão à cidade. No nono capítulo, as personagens da cidade de Mananga já estão cientes de que o Mbelele foi uma farsa e se lamentam por isso. É nesse mesmo capítulo que chega aos habitantes de Mananga a notícia de que Macuácua, uma outra cidade próxima, está sendo atacada. Não demora para que Mananga seja também atacada:

> O bum, bum, bum e o tra-tra-tra-tra-tra dos instrumentos de fogo era um ngalanga mais vibrante do que o do dia das celebrações do mbelele e o som era muito diferente do das armas locais. Em contracanto ouvia-se um pá, pá, pá, pausado, isolado, da velha *Mauser* da segurança local, arma que o povo apelidou de "espera pouco" pela lentidão do vómito do fogo. O povo desespera-se. As casas são incendiadas. Os homens são os primeiros a correr na saraivada de fogo na busca desesperada de um abrigo. Só depois de alcançar a proteção da savana é que as mães se lembram dos bebés nas palhotas em chamas, demasiado tarde para reparar o erro. O estalo das pedras atingidas pelas balas fez saltar o coração produzindo no sangue fluxos de arrepio. Na confusão e pânico desvendam-se os rostos dos agressores. O choque é fantástico; o povo descobre que está a ser massacrado pelos filhos da terra. É o Manuna, o Castigo, MAdala, Joana e todos o que saíram de casa à procura de vida. As pessoas caem como cajus maduros. As mulheres estão habituadas a gritar esperando que os homens tomem a sua defesa. Veem-se os maridos e os filhos a cair. Na instintiva fúria de fêmeas tentam o impossível, lamçam-se na refrega, mãos nuas contra tiros de canhão, morrem lutando, com os rostos carregados de ódio. (CHIZIANE, 1999, P. 116-117)

Retomando a pesquisadora Ianá Souza Pereira, a narradora de *Ventos do apocalipse* se aproxima do narrador de Walter Benjamim (1987) no sentido de que as narrativas por ela contadas partem da matéria-prima da experiência e da vivência que a própria autora teve e tem na história de seu país. Conforme já mencionamos, Paulina presenciou os horrores produzidos pelas guerras de desestabilização em Moçambique – ela trabalhou na Cruz Vermelha à época – e suas personagens e narradora fazem o intercâmbio do que a escritora viveu concretamente (PEREIRA, 2012, P. 12). Nesse sentido, Paulina pode ser vista na esteira do intelectual militante abordado por Edward Said (2005) por participar ativamente da História de seu país e da sociedade de onde fala, estando distante da "torre de marfim" que isola o intelectual das vivências concretas de sua sociedade. A cena acima descrita nos mostra o engajamento da autora quando

esta recria a atmosfera funesta das guerras e ilumina a situação da mulher negra das populações rurais de Moçambique que, nessa atmosfera apocalíptica, perde seus filhos e familiares e tentam, com uma força impossível, deter a morte anunciada pelos fogos das armas. O engajamento da autora também se desenha na iluminação crítica da participação das autoridades locais, junto à RENAMO, nas guerras de desestabilização. Filhos, maridos, chefes tradicionais, nesse contexto, acabam assassinando seus próprios familiares, vizinhos e amigos por terem se aliados aos guerrilheiros. No décimo capítulo, sabemos que o Sianga teve participação ativa apara que os ataques a Mananga fossem efetivos. Ele é preso pelo novo chefe da aldeia e, em seguida, é morto. Minosse, portanto, perde toda a sua família na guerra, Wusheni também foi morta e pelo irmão Manuna, que também morre.

A fuga dos sobreviventes de Mananga se inicia a partir do capítulo 11 e o sofrimento os acompanha, conforme anuncia a narradora, a dor "é irmã gêmea do rato. Rói o cérebro e não pensas. Rói a luz para deambulares nas trevas, desnorteia." (CHIZIANE, 1999, P.129), no entanto, a resistência para vencer o sofrimento também está presente nas mulheres e homens que escaparam da morte em Mananga e todos seguem em busca de um lugar onde possam reconstruir suas vidas. O princípio esperança explanado por Bloch (2005) guia esses sobreviventes apesar de sua realidade concreta ser tão terrível. Minosse está entre eles e segue rumo à aldeia do Monte. O caminho é longo, como companhia, os sobreviventes têm uns aos outros, além da tristeza e de momentos de abalo. Veem-se muito iguais, homens e mulheres não se distinguem mais pelos contornos de seus corpos, pois a fome "comeu as curvas das ancas, as laranjas dos seios, deixando apenas os ossos" (CHIZIANE, 1999, P. 183). A narradora desvela a escassez existencial das personagens que perambulam com o fio de esperança que ainda carregam:

> A fidelidade aos defuntos, as leis da tribo, o orgulho do homem, as normas mais elementares da vida, tudo quebraram. Perante tamanho sofrimento, a vergonha é um sentimento fútil, desnecessário. Somos homens nobres, feitos à semelhança de Deus? É pouco provável. Se o homem é a imagem de Deus, então Deus é um refugiado de guerra, magro, e com ventre farto de fome. Deus tem este nosso aspecto nojento, tem a cor negra da lama e não

> toma banho à semelhança de nós **outros**, os **condenados da terra**. (CHIZIANE, 1999, P. 183, grifos nossos)

Ao retomar a condição do *Outro*, daquele *diferente* que está à margem, a narradora dialoga com Fanon (2002), recriando a situação dos *condenados da terra* em contexto de guerra e desvelando os prejuízos concretos e emocionais causados pelos conflitos ocorridos em Moçambique e também em outros territórios do continente africano. Paulina redesenha no âmbito da escrita as opressões, sofrimentos e humilhações experienciados pelos moçambicanos e moçambicanas que viveram as guerras e seu olhar de intelectual orgânica não se desvia dos que tiveram suas bases culturais e emocionais destruídas e desorganizadas pela dinâmica das guerras. No capítulo 17, Minosse reaparece já profundamente afetada pelas perdas que teve. Seu desvario parece ser a maneira que essa mulher encontrou de suportar mais um pouco a existência nesse contexto de destruição em que está inserida. A partir desse capítulo, a experiência passa a se fazer mais presente no romance com o desvario passageiro de Minosse e com o aparecimento de Emelina, o qual se dará no capítulo 19. Veja como a primeira personagem é apresentada ao leitor nesse momento da narrativa:

> As mulheres descem ao riacho. Levam nos cestos sabão e roupa suja. Os rapazes levam nas mãos as canas de pesca. Passam pelo morro onde Minosse permanece sentada. Saúdam-na mas esta não responde. Olham-na com compaixão e comentam em voz alta: Pobre velha! A tempestade foi demasiado forte para ela, os ponteiros viraram para o lado esquerdo e a velha avariou mesmo. Alguém se aproxima dela e lhe fala, na vã tentativa de a fazer regressar à realidade que a rodeia.
>
> – Vovó Minosse, vem conosco dar um mergulho e refrescar o corpo que as águas do Monte levam tristezas.
>
> Minosse responde apenas com um ligeiro sorriso. Ergue o rosto e olha para o céu numa expressão de libertação total. Sob os olhares dos habitantes do Monte, Minosse dá um mergulho fundo no oceano celeste sem se dignar dar uma palavra que testemunhe a sua percepção do mundo dos vivos.
>
> (...) Minosse baixa a cabeça. Lança olhares surpresos para os que a rodeiam. Aquela gente convida-a para o deleite do riacho. Ela agradece o convite e retribui o gesto como mandam as regras, convida os presentes a olharem para o céu, aponta, fala, delira.

> – Vejam aquela ave brilhante voando no espaço. Aquele ali é um casal de pombos. Vejam o emaranhado de estradas que riscaram o céu. Naquelas buganvílias há muitos ninhos de pombos...
>
> Os aldeões abandonaram-na na sua loucura sem uma palavra de despedida. (...) Minosse pede a Deus para conservar o Sol sempre no alto. Pede que lhe dê asas mais longas que as das águias que lhe permitam perseguir o rasto do Sol por toda a eternidade, como se isso fosse possível. Ela tem medo da noite e dos seus mistérios. Desespera-se. Chora como uma criança. Uma mão amiga a segura e leva-a à sua habitação.
>
> (...) Um pássaro alegre canta. Deve estar junto ao ninho chocando os ovos ou confortando os filhotes. A lucidez regressa na mente de Minosse. (CHIZIANE, 1999, P.204-205)

Esvaziada devido às perdas e violações pelas quais passou, Minosse se aproxima da natureza. Nas passagens transcritas acima, percebemos que o interior da mulher está fora dos ditames da aldeia do Monte. Suspensa dessa realidade de refugiada imposta pelos conflitos, a personagem experimenta momentos de intensa libertação, ela não percebe o mundo dos vivos, fita outros horizontes distantes da concretude que tanto lhe machucou. Minosse tenta inserir-se nessa realidade e convida os presentes a fitarem a imensidão do céu e a beleza do casal de pombos reunidos. Aquela união plena de liberdade das aves, os ninhos, nesse momento da narrativa, fazem parte de seus devaneios e desejos mais íntimos, ela os habita e se equilibra entre realidade e sonho. Roga a Deus para ter asas mais longas que as de uma águia. A força dessa ave está presente em Minosse e esta mesma força a conduz para sua própria reorganização. Sem acesso a qualquer ajuda médica, essa mulher tem a natureza como meio de organização interna. Somente quando ouve o canto real de um pássaro, Minosse recobra sua consciência. Experienciar a margem da margem, ou seja, a loucura, foi fundamental para o processo de resgate de uma autonomia. À margem, a velha Minosse se refaz, a linguagem do grande retorno imbricada na experiência da loucura Foucault (FOUCAULT, 2003) termina um ciclo e redesenha outro. Depois de se deparar com um garoto órfão, Minosse entende as mensagens do mundo natural e do mundo invisível que nela chegaram quando fora da realidade concreta. Na aldeia do Monte, Minosse adota o garoto vítima da guerra e refaz seu ninho, assim como inicia outro ciclo

em sua história, o cuidar e o retorno à condição de quem cuida devolveu-lhe o sentido de existir na cidade do Monte.

Outra personagem sob a experiência da loucura presente em *Ventos do apocalipse* é Emelina. Embora apareça no romance apenas a partir do capítulo 19, é uma personagem de presença de grande força para a narrativa. Em sua primeira aparição, Emelina está sentada no mesmo morro onde Minosse se alojou quando suspensa em seus pensamentos e sentimentos mais profundos. O leitor, em um primeiro momento, vê essa personagem sob a ótica do menino órfão adotado por Minosse. O garoto se sente atraído pela presença de Emelina com sua bebê nas costas. A figura da moça lhe fez lembrar da mãe que perdeu com os ataques em sua cidade natal. Confuso e atordoado pelas árduas lembranças, o garoto se afasta da mulher. É no capítulo 21 que conhecemos de fato a história arrebatadora de Emelina, quando enfermeiras e médicos filantropos chegam à cidade do Monte por causa da diarreia que assola os seus habitantes, principalmente as crianças. Nesse contexto, Emelina chama a atenção da enfermeira Danila porque se nega a pesar sua filha na balança. A enfermeira, diferentemente dos moradores do Monte, se dispõe a conversar com a louca para tentar ajudá-la. Após pesar as crianças, Danila vai ao encontro da mulher que todos ignoram. Antes de relatar sua história, Emelina mergulha em um momento agudo de angústia e desordem, as

(...) pernas e os braços agitam-se em movimento desordenado, frenético. Tremem os lábios gretados de cieiro e fome. Tremem os maxilares até os dentes se abaterem, se triturarem. O rosto desfaz-se das pregas e as chamas dos olhos afundam-se na fluidez das lágrimas. (CHIZIANE, 1999, P. 240)

O sofrimento da mulher é visto com sensibilidade pela enfermeira que deixa escapar sua visão em relação a Emelina: ela não é louca, precisa apenas de alguém que a escute, precisa ser ouvida para curar-se. O discurso indireto livre transmite ao leitor a visão sensível que também é a da narradora. Em sua subjetividade, Emelina carrega dores e angústias que não estão somente relacionadas às guerras de desestabilização mas também ao fato de que essa mulher rompeu com todos os ditames da cultura em que se insere para viver um intenso amor. O arrebatamento desse amor lhe fez despir-se corajosamente das

regras de sua tradição, ela não suportou o mal-estar advindo dos desejos que não encontravam lugar em sua cultura e matou seus filhos para ter a liberdade que julgou necessária para viver o amor. O grito de sua subjetividade e de seus desejos não foi bem aceito pelos seus pares. Para além dessa recusa, Emelina foi também abandonada pelo amado. Ele não teve a mesma coragem da mulher, não matou seus filhos nem suas outras esposas como a amante lhe pediu. Desde então, a mulher habitou o isolamento, carregando consigo a filha do amante traidor. Uma das falas dessa personagem carrega as angústias e complexidades do existir como um grande embate entre desejo e cultura, desejo e civilização:

> – Sabe, enfermeira, todos nós nascemos com uma estrela emigrante. Quando está na testa nós brilhamos e tornamo-nos vistosos, famosos. Quando emigra para o peito ficamos altruístas e todo o mundo nos rodeia. Outras vezes a estrela emigrante percorre a linha divisória das nádegas, entala-se no cu e sentamo-nos sobre ela. Essa é a situação em que me encontro agora. Estou sentada sobre a estrela da minha salvação. (CHIZIANE, 1999, P. 241-242)

Emelina se lançou à força de seus desejos, ambiciosa e intensa como a sereia Massupai, ignorou os ditames culturais, as regras de conduta, as grades do mundo dominado pelos homens, que colocam a figura da mulher no lugar idealizado e, por isso, opressor de santa e mãe, a que tudo suporta e aceita sem reclamar pois é de sua natureza suportar e aceitar. Ela sabe bem que “todos defecam mas nunca ninguém o faz na praça à vista de toda gente” (CHIZIANE, 1999, P. 242), ao contrário de si própria, a quem não faltou coragem a fim de viver o que considerava importante para si e o fez quase às claras. Ela reconhece, portanto, suas fraquezas. Sob a gritante subjetividade dessa personagem, a autora desvela a humanidade da mulher que deseja, que falha, que quer *ser* e não mediu esforços para tal num mundo que insiste em definir a mulher pelos olhos do homem. Emelina está à margem por ter dado voz a si, por ter quebrado os grilhões que impediam sua plena existência sem sentir a culpa imposta pela civilização. Com essa personagem, a narradora nos relembra de

que “os seres humanos não conhecem a origem do amor e da loucura” (CHIZIANE, 1999, P. 246), justamente pelo fato de ser complexa a natureza desses elementos que constituem a existência humana, desvela-nos, portanto, a força daquilo para o que não queremos olhar, mas nos constitui.

Emelina vive em duas guerras: a externa configurada pelas guerras de desestabilização, e a interna vivida em sua natureza misteriosa e intensa, um conflito que se constrói por ser mulher em um contexto patriarcal agravado pelas mazelas das guerras políticas fomentadas pela dinâmica do capitalismo. As múltiplas tensões vividas por Emelina fazem ver uma mulher contraditória e complexa, que é vítima e algoz a um só tempo e ilumina a “mulher que também pode ser pensada dialeticamente, a partir dos enfrentamentos que a vida impõe” (PEREIRA, 2012, P. 54). Figura transgressora, essa personagem desnuda a contradição presente nas mulheres que vivem sob o patriarcado, mas que também são fortes e capazes o bastante para contraporem-se a ele. Diante das opressões vividas por Emelina, o caminho da loucura foi uma opção para existir com mais autonomia e liberdade. Essa forma de existir também é plena de tensões, pois viver na loucura é viver na solidão da margem. É essa personagem que trai os aldeões do Monte entregando-os aos combatentes rebeldes e definindo, assim, a destruição da aldeia. Emelina encerra o movimento circular do romance personificando as mazelas da dinâmica da guerra, ao mesmo tempo em que simboliza a potência positiva da transgressão.

Em jeito de conclusão, é possível notar que a partir da negação dessa personagem a tudo o que tolhe sua autonomia, isto é, a partir de sua loucura, cria-se uma atmosfera que, embora nebulosa, é plena de esperança por apontar para a possibilidade de recriação de contextos sociais e políticos em que as diferentes subjetividades possam existir dignamente.

Capítulo 5

O alegre canto da perdiz

Do rio que tudo arrasta, se diz que é violento. Mas ninguém chama de violentas as margens que o aprisionam.
(Bertold Brecht)

Nesta obra da romancista Paulina Chiziane, a experiência da loucura se constrói a partir das múltiplas opressões vivenciadas por Maria das Dores, principal personagem do romance. O tempo da narrativa transita entre a época em que a colonização portuguesa ainda se fazia presente em Moçambique e o período pós-independência – tempo em que Maria das Dores chega à cidade de Gurué [43]. Sob a perspectiva feminina, contextos como os da política de assimilação, do racismo estrutural inerente à dinâmica colonial e dos casamentos precoces são recriados na escrita, denunciando múltiplas esferas opressivas que desgastam a existência da população em geral e, em especial, das mulheres. Nesse sentido, as personagens femininas de Paulina Chiziane, em diálogo com a realidade e a história em que a escritora está inserida, são perpassadas por múltiplas histórias, realidades e contextos, e encarnam a pluralidade de feminismos, ou de lutas cotidianas das mulheres, que sabemos existir.

Sob a simbologia da perdiz, ave migratória cujo canto forte e peculiar por vezes se torna incômodo, Paulina dá voz a mulheres inseridas na complexa rede social moçambicana do período colonial. Nesse sentido, a simbologia da loucura parece condensar as múltiplas contradições que compõem essas mulheres em um contexto de dominação colonial e masculina. A situação com a qual o leitor se depara logo no início do romance é a de uma mulher misteriosa, nua, à margem do rio. Essa aparição assusta outras mulheres, que estranham a subversão encarnada nessa estrangeira:

[43] Cidade moçambicana localizada na província da Zambézia. Paulina, em suas entrevistas, costuma contar que "Gurué" imita o som do canto da perdiz, ave muito comum nessa região. Seria, portanto, dessas histórias tradicionais que o nome da cidade teria se originado.

> Um grito coletivo. Um refrão.
>
> Há uma mulher nua nas margens do Rio Licungo. Do lado dos homens.
>
> – Ah?
>
> Há uma mulher na solidão das águas do rio. Parece que escuta o silêncio dos peixes. Uma mulher jovem. Bela e reluzente como uma escultura maconde. De olhos pregados no céu, parece até que guarda algum mistério.
>
> (...)
>
> – Quem é essa mulher que tem a coragem de se banhar no lugar privado dos homens, quebrando todas as normas do local, quem é? (CHIZIANE, 2018, P. 7-8)

O mistério milenar inerente ao elemento água, a margem e a quebra de normas criam a atmosfera nebulosa que permeia essa mulher corajosa que chega à cidade de Gurué rompendo as regras locais e enfurecendo as mulheres que ali vivem, assim, a loucura ao poucos vai se apresentando ao leitor. A condição de observadora da narradora lhe permite tecer as vozes femininas que olham a louca e a voz da própria louca, compondo também as vozes de outras moçambicanas. Veja:

> A mulher nua olha para o horizonte. O horizonte é uma cortina de palmeiras. Vê uma mancha. É um enxame. De abelhas? Não, deve ser de vespas. Ou de galinhas tolinhas acossadas pela queda de um bago de milho do teto do celeiro. Mas a mancha vai ganhando altura, forma e movimento dos fantasmas. Uma mancha que levanta uma nuvem de pó, como uma manada furiosa, pisando solo seco. Da mancha falante ela ouve sons demolidores como dragões subterrâneos a comandar temores de terra. Sons que lhe diziam coisas. Coisas que ela entendia. Outras que não entendia. Sente cheiro de leite. Ouve o choro de uma criança – ah, afinal é um bando de mulheres, zangadas. Não compreendia por que estavam ali. Não compreendia aquela procissão, nem aquela zanga. O que queriam elas? Matá-la?
>
> O grupo de mulheres furiosas precipita-se sobre ela como aves de rápida ávidas de sangue. Um grupo numeroso. (...) Dentro das mentes assustadas, os mitos surgem como a única verdade, para explicar o inexplicável. Imaginavam as plantas a secar e a chuva a cair e arrasar todas as sementeiras. O gado a minguar. Os galos a esterilizar, as galinhas a não chocar nem ovos nem pintos. Aquela presença era o prenúncio da espécie dos galináceos. Nas curvas da mulher nua, mensagens de desespero. (CHIZIANE, 2018, P. 8)

Os olhares das mulheres nos direcionam para a percepção da estrangeira louca sobre o mundo e também para a perspectiva das mulheres da cidade sobre a loucura e sobre o corpo feminino como uma ameaça. Nesse sentido, a louca, afastada da realidade concreta daquele local, olha quase com desdém para as mulheres furiosas, as "galinhas tolinhas" imersas na dinâmica social que, como veremos mais adiante, forçou a estrangeira a reconstruir sua existência na margem. A mulher misteriosa, quase sereia do Licungo, reconhece alguns elementos naquelas mulheres, como o cheiro de leite, o choro de uma criança. Os elementos ligados ao universo concreto feminino – do qual a estrangeira parece estar distante –, aos poucos, fazem-na perceber que não se tratavam de aves ou insetos, mas sim de mulheres. A alienação dessa estrangeira em relação à realidade da cidade, portanto, já prenuncia sua experiência fora dos padrões impostos pela cultura local. Por outro lado, a visão das mulheres sobre essa estranha mulher também confirma o lugar marginal que ela ocupa. Sob a perspectiva das culturas locais, essas mulheres enxergam o desequilíbrio encarnado na estrangeira, desequilíbrio este que é símbolo de enfermidade, é a experiência da loucura observada do ponto de vista endógeno, em uma dinâmica em que os mundos visível e invisível estão em conexão e, portanto, afetam-se um ao outro. Dessa forma, retomando Meireles (2011), podemos notar que a personagem anuncia uma doença que não se instalou somente nela mas também na sociedade. A perdiz, cuja simbologia para a cultura cristã do colonizador português se associa à tentação e à perdição, com seu aparecimento na cidade, prenuncia uma desordem. As mulheres da cidade tentam agredi-la, tamanho o medo que sentem daquela imagem subversiva. Mas a louca foge em um mergulho nas águas do rio:

> Ali estava heroína do dia. Protegida na fortaleza do rio. Num trono de água. Que venceu um exército de mulheres e colocou desordem na moral pública. Que desafiou os hábitos da terra e conspurcou o santuário dos homens. (CHIZIANE, 2018, P. 12)

A água, elemento que remete ao desconhecido e à nau que embarcava os loucos para seus lugares de "passageiros por excelência", é o trono da personagem de *O alegre canto da perdiz*, é também, a um só tempo, fortaleza e lugar de purificação que essa personagem encontrou após passar por inúmeros episódios de intensa humilhação e sofrimento, inclusive operados por sua mãe.

Em diálogo com a figura do louco explanada por Foucault (2003), Maria das Dores tem como pátria “uma extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer” (FOUCALT, 2003, P. 17), ela vem do avesso do mundo, avesso este construído, neste romance de Paulina Chiziane, pela lógica da colonização portuguesa que deslocou as populações locais de Moçambique das dinâmicas culturais que embasavam e davam sentido à sua existência e lançou-as à margem tanto dos universos locais quanto do universo privilegiado do colonizador. Maria das Dores, nesse contexto, teve retiradas de si as suas raízes e não pôde viver a lucidez por muito tempo. Lucidez é compartilhar uma realidade, mas a de Maria das Dores foi esfacelada. A própria condição do assimilado também conversa com esse não-lugar, esse espaço deslocado na sociedade colonial moçambicana, como já pudemos observar. Da mesma forma, a condição das mulheres e dos negros se inscreve nessa margem. Maria das Dores condensa em si uma resposta potente ao silenciamento de mulheres e do povo negro; seu nome reinventa, no campo da narrativa, a vida dessas minorias. Conforme alerta-nos a narradora, trata-se de “um nome belíssimo, mas triste. Reflete o quotidiano das mulheres e dos negros” (CHIZIANE, 2018, P. 13).

A trágica loucura (Foucault, 2003) de Maria das Dores lhe confere, aos olhos das mulheres da cidade, uma aura inquietante, fantástica e fantasmagórica. Ela assusta ao mesmo tempo em que fascina, seu aparecimento parece trazer algum ensinamento ou mesmo uma desgraça à cidade. Assustadas, as mulheres seguem para a casa do régulo para saberem o que a aparição misteriosa e perturbadora significava. Encontram somente a esposa do régulo:

> – A senhora que conhece os segredos deste e de outro mundo, os caminhos do além, os detalhes do mistério do horizonte, acuda-nos.
>
> – Por quê?
>
> – Aquela mulher nua nas margens do rio. Parecia uma deusa, ou um demônio!
>
> – Qual mulher?
>
> – Uma desconhecida – grita uma delas como uma possessa. – Por que é que ela veio e se alojou exatamente do lado dos homens? Ela é leve, ela nada como um peixe. Será humana? Sereia? Ninfa? Fantasma? A senhora que

> vê tudo, diga-nos que desgraça vem a ser esta: haverá chuva? Seca? Doenças dos rebanhos? Conflitos piores que a guerra?
>
> As vozes das mulheres eram bandeiras de medo ondulando na tempestade. Não viram nada de real. Viram o papão. Por isso produzem ruído e discursos confusos.
>
> Projeções fantásticas das histórias à volta da fogueira, as meninas bonitas, bondosas, obedientes, trabalhadoras casam-se com príncipes dourados, têm muitos filhos e vivem felizes para sempre. As meninas maldosas, mentirosas, desobedientes e preguiçosas, no final da história são castigadas, não arranjaram marido, nem filhos, vivem solteironas e infelizes para sempre, e acabam enlouquecendo. Crenças. De dádivas e destinos. Pragas. Profecias. Castigos. (CHIZIANE, 2018, P. 15)

Nesses trechos transcritos, pela criação da perspectiva assustada e incomodada das mulheres da cidade em relação à estrangeira, são tecidas críticas contundentes e irônicas às normas tradicionais impostas, as quais ditam o lugar servil, obediente e subalterno que a mulher deve ocupar para ter em troca tudo aquilo de que ela precisa: marido e filhos. Estes últimos são as roupas das mulheres que se construíram nos ditames da aldeia, talvez por isso a nudez de Maria das Dores lhes cause tanto escândalo. O lugar educacional da fogueira é retomado na literatura de Paulina a fim de mostrar uma das formas como opera a dominação masculina nas sociedades tradicionais. Outra crítica presente no trecho se estende à marginalização da loucura, ao passo que são as próprias mulheres que lançam um olhar desrespeitoso para a forma como Maria das Dores escolheu viver, não há, portanto, nenhuma empatia das mulheres obedientes em relação à desobediente. Nesse sentido, coladas aos ditames das sociedades dominadas pela ideologia do homem, essas mulheres acabam por reproduzir com outra mulher a dinâmica de silenciamento de que são vítimas.

Maria das Dores, por sua vez, tem consciência de seu lugar silenciado. Pensamos que esse silenciamento se condensa na experiência da loucura e desnuda uma existência cheia de contradições e tensões advindas das opressões sociais vividas por Maria das Dores enquanto mulher e negra em um contexto de dominação colonial, conforme veremos mais adiante ao analisarmos os sofrimentos e violências a que essa personagem foi exposta. O ponto alto da contradição que essa personagem encarna se expressa na figura trágica da louca que está presa na condição de mulher extremamente livre. Isto é, na

condição de louca, essa personagem pode tocar sua existência de forma mais autônoma, porém, essa liberdade tem o preço da solidão e da marginalização. A forma como Maria das Dores se define é bastante ilustrativa dessa contradição. Veja:

> Eu tenho o destino do vento, e tenho a vida presa nas teias de uma esperança desconhecida. A rosa dos ventos. Tenho o destino dos pássaros. Voando, voando, até a queda final. Tenho destino de água. Sempre correndo em todas as formas, umas vezes nascente, outras vezes rio. Outras vezes suor e outras lágrimas. Dilúvio. Gota de orvalho na garganta de um passarinho. Sou vapor aquecido pela vida. Sou gelo e neve na câmara de um congelador. Mas sempre água, o movimento é a minha eternidade. Sou um animal ferido por todas as coisas. Pelo cantar dos passarinhos, pelo vermelho dos antúrios, pela floração das violetas. Ferida pelo sonho, pela ilusão. Pela esperança e pela saudade.
>
> Quem sou eu? Uma estátua de barro, no meio da chuva. Odeio as roupas que me limitam o voo. Odeio as paredes das casas que não me deixam escutar a música do vento. Eu sou a Maria das Dores. Aquela que desafia a vida e a morte a busca de seu tesouro. Eu sou a Maria das Dores, e sei que o choro de uma mulher tem a força de uma nascente. Sei com quantos passos de uma mulher se percorre o perímetro do mundo. Com quantas dores se faz uma vida, com quantos espinhos se faz uma ferida. Mas não tenho nome. Nem sombra. Nem existência. Sou uma borboleta incolor, disforme. Das palavras conheço as injúrias, e dos gestos, as agressões. Tenho o coração quebrado. O silêncio e a solidão me habitam. Eu sou a Maria das Dores, aquela que ninguém vê. (CHIZIANE, 2018, P. 14)

Na cidade onde Maria das Dores aportou, há duas personagens que a enxergaram em sua humanidade e a ouviram com respeito: a mulher do régulo e o médico. É pela conversa da mulher com a figura detentora da razão ocidental que o leitor começa a conhecer o passado de Maria das Dores. É curioso o fato de esse médico demonstrar uma certa angústia em relação a si mesmo, ao seu lugar de pertencimento, ele parece não estar tão imerso na autoritária e prepotente racionalidade ocidental. Seria este o motivo de ele ter sido uma das poucas pessoas que enxergaram Maria das Dores? Ele procura saber sobre as motivações da personagem, o que a levou até a cidade e, assim, começamos a conhecer a história da perdiz.

Maria das Dores é filha de Delfina – mulher negra encantadora por sua beleza, surda para os choros das crianças e para os apelos do mundo, mas que ouvia como ninguém o tilintar das moedas caindo no chão a quilômetros de distância (CHIZIANE, 2018, P. 47) – e José dos Montes, homem negro apaixonado loucamente por Delfina. Mas a personagem teve também um padrasto branco. Quando Delfina se casou com José, ambos eram realmente muito apaixonados, mas as necessidades e agruras do cotidiano só aumentaram as ambições já existentes em Delfina e, com olhos atentos para as dinâmicas racistas coloniais, essa mulher passou a criar estratégias para gozar dos privilégios dos brancos. Primeiramente, após uma insistência incansável, essa mulher convenceu José dos Montes a lutar ao lado dos colonos, assim, ele poderia alcançar o *status* de assimilado, o qual, segundo as promessas do programa de assimilação, lhes garantiria mais privilégios sociais. Ao longo do romance, a ambição da mãe de Maria das Dores vai se desenhando com traços cada vez mais cruéis, nascidos das tramas nefastas da sociedade dual (CABAÇO, 2009) moçambicana nos tempos coloniais. Em passos ambíguos entre o universo tradicional e o universo do colono, Delfina tenta galgar um espaço, uma maneira de ser vista na esfera social e, sobretudo, uma maneira mais privilegiada de vida. Ela quer ter "a grandeza das sinhás e das donas, apesar de preta" (CHIZIANE, 2018, P. 76). No âmbito literário, Delfina redesenha o desejo do colonizado de substituir o colono representante dos infernos em terras africanas (Fanon, 2005) e não mede consequências para alcançar um lugar mais digno para si. Nesse sentido, essa personagem encarna toda a complexidade humana em sua existência, complexidade esta que se acentua ainda mais no contexto colonial opressor, afinal, quem não gostaria de ter a grandeza das sinhás? Nas malhas finas do sistema colonial, essa personagem acaba por construir uma resistência interna a tudo o que se relaciona ao negro. Por ser mulher, nesse sistema, viveu bocados bastante azedos que a levaram a se prostituir para ter algum sustento. A ambição de Delfina se mistura com o sentimento de inferioridade construído pela dinâmica racista colonial e dialoga com a orientação neurótica que Fanon descreve em *Pele negra máscaras brancas* quando trata da relação entre a mulher negra e o homem branco: o "preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica" (Fanon, 2008,

P. 66). Sobre esse viés, o negro se assemelha a um *neurótico obsessional* e tenta a todo instante fugir de sua individualidade, diminuída pela arrogância doentia do branco. A própria mãe de Delfina, D. Serafina, quando soube que a filha ia se casar com o negro José dos Montes, advertiu: “Melhora a tua raça, Delfina” (CHIZIANE, 2018, P. 91). A miséria operada pela dinâmica colonial já havia assolado a vida de D. Serafina, que usou a virgindade da filha em troca de algum sustento. Mais uma vez, deparamo-nos com as tramas literárias de Paulina Chiziane reconstruindo crítica e profundamente contextos históricos e sociais tensos ao mesmo tempo em que denuncia as violências imbricadas na dinâmica colonial.

Nas palavras de Delfina, o “estigma da raça” havia deixado “sementes cancerígenas” ao povo (CHIZIANE, 2018, P. 92) e, por isso, precisava ser combatido. Essa neurose em relação à própria cor era carregada também por D. Serafina e fez com que Delfina, por sua vez, usasse sua única filha negra como uma escrava, colocando-a em situações de intensa humilhação enquanto tentava garantir aos filhos mestiços espaços de privilégio. Conforme percebeu José do Montes em uma conversa com a mãe de sua noiva, os “seres humanos se transformaram com a chegada dos marinheiros. A espada do regime expulsou o amor no coração das mães” (CHIZIANE, 2018, P. 95), isto é, a colonização operou desgraças físicas e psicológicas em quem viveu sob esse regime, foi, de fato, uma grande fábrica de hospitais psiquiátricos ao longo de inúmeros territórios africanos (Fanon, 2005). Nesse contexto, as mulheres passaram a olhar para a maternidade com angústia, ao passo que não podiam imaginar o que seria de seus filhos nesses tempos de sombras coloniais.

Depois de algum tempo de casada com José dos Montes, Delfina, ecoando os conselhos de sua mãe, passa a perceber que sua vida não teve grande ascensão e que de fato não havia sido “um bom negócio” casar-se com um negro. É nesse momento de corda bamba no matrimônio de Delfina e José do Montes que a mulher passa a exigir que o marido se torne um assimilado, o que de fato ocorreu, embora com a revolta do homem. Se fosse branco, ele não estaria quase perdendo sua amada. Mas a empreitada de José não valeu. Ele traiu seu povo lutando ao lado dos colonos e não teve Delfina ao seu lado por muito mais tempo, pois a mulher logo percebeu que ser assimilado não equivalia

a ser branco. Enquanto José dos Montes lutava como sipaio contra os guerreiros adversos ao regime colonial, Delfina pariu Maria das Dores. Seu pai, depois de se arrepender por ter servido aos poderes coloniais, procura um curandeiro, pois estava perturbado. Sua consciência não suportou tanta contradição e sucumbiu, o homem, então, saiu perambulando sem deixar vestígios.

O desejo de Delfina por ascensão social através do branqueamento não esmorece, então ela resolve procurar Simba, um feiticeiro que também já havia se encantado pela ambiciosa mulher. Esta lhe pede ajuda, solicita a ele um feitiço para conquistar Soares, um velho português, em troca, ela daria ao feiticeiro uma casa. Ambos tiveram sucesso, mas ainda faltava a mobília... A partir de sua junção com Soares, Delfina passa a tratar Maria das Dores praticamente como sua escrava e de seus filhos mestiços – Jacinta e Luisinho:

> – Maria das Dores, esfrega-me os calcanhares e corta-me as unhas dos pés.
>
> – Sim, mãe.
>
> – Agora traz os meus chinelos, a minha toalha, a vaselina, traz o pente, traz o creme.
>
> – Estão aqui, mãe.
>
> – Vê se a mesa está posta, vê se a Jacinta comeu, se o Luisinho dormiu.
>
> – Sim, mãe. (CHIZIANE, 2018, P. 235-236)

A mulher queria se fartar de tudo o que nunca teve e, nessa nova situação, o branqueamento era uma obsessão, a ponto de internalizar o colonizador e negar sua própria filha. As violências vividas sob o racismo e o machismo da dinâmica colonial tornaram Delfina uma mulher endurecida, cada vez mais ambiciosa e desejosa de privilégios. Nessa atmosfera cresceu Maria das Dores, já conhecendo o lugar da margem em sua casa. O português Soares, por sua vez, “desperta do grande sonho” que foi sua relação amorosa com Delfina, a qual, aos olhos do homem, “era a Zambézia inteira”, fascinante e convidativa em sua beleza (CHIZIANE, 2018, P.242). O homem, de repente, recobrou seus sentidos e notou que não fazia parte daquele mundo, voltou a Portugal, para desgraça de Delfina, que, não se conformando com a partida da sua “galinha mágica dos ovos de ouro” (CHIZIANE, 2018, 245), procurou Simba novamente

a fim de trazer de volta o português fonte de seus poucos momentos de dignidade. Em troca dos favores do feiticeiro, Delfina ofereceu a ele a virgindade de Maria das Dores, prolongando, assim, o ciclo opressivo experienciado pelas mulheres em Moçambique no período colonial.

Enquanto a irmã Jacinta pôde livrar-se das opressões de Delfina e alçar voos independentes justamente por ter tido uma educação privilegiada em virtude de sua condição de mestiça; Maria das dores, no vigésimo quarto capítulo do romance, vive mais uma situação de objetificação quando chega à casa de Simba como pagamento dos favores feitos por ele à sua mãe. A cena anterior a essa chegada marca, uma vez mais, a discriminação racial vivida pela personagem:

> Era um quadro bonito de ver. Duas irmãs sentadas na varanda entrançando os cabelos uma da outra, ao entardecer. Uma preta e outra mulata. (...)
>
> – Então meninas, esse penteado nunca mais acaba?
>
> – É difícil entrançar os cabelos de uma mulata, mãe – diz Maria das Dores –, escorregam.
>
> – Os cabelos das pretas é que são difíceis, parecem palha, não são bons. Tu, Jacinta, herdaste do seu pai um cabelo bom, para que queres tu esse penteado de preta?
>
> – É tão bonito, mãe! – reclama Jacinta.
>
> Maria das Dores vai caprichando no penteado, colocando missangas coloridas em cada trança. Em cada missanga um sonho. Delfina estremece, porque entardece. Daqui a pouco anoitece.
>
> – Maria das Dores, vem! Vamos!
>
> – Para onde?
>
> – Quero levar-te a um lugar de sonho. Apressa-te, antes que anoiteça. Retomarás esse penteado no teu regresso.
>
> – Falta tão pouco para acabar, mãe.
>
> – Vamos.
>
> – A Jacinta vai?
>
> – Ela é criança ainda. Mas a situação dela é diferente. O mundo dos brancos tem outros códigos, não precisam desta viagem. Para eles é mais importante a escola dos livros que a escola da vida. (CHIZIANE, 2018, P. 262-263).

O mundo de sonhos anunciado pela mãe era um engano nefasto. Maria seguia, em verdade, para as dores que a ideologia e a dinâmica colonial impunham sobre a vida de sua mãe, sua avó e, nesse momento, sobre a sua própria vida. A seguir, transcrevemos uma das cenas mais ásperas do romance, pois a partir dela, a infância de Maria das Dores foi interrompida. Ao chegar à casa de Simba, a garota experiencia a concretização violenta da dominação masculina. Veja:

> – Boa tarde, Simba – diz Delfina.
>
> – Boas-vindas – responde o homem levantando-se.
>
> – Aqui estamos.
>
> – Ainda bem.
>
> O homem ergue-se e segura Maria das Dores pela mão. Arrasta-a com firmeza até o interior da palhota com uma máscara de vitória no rosto. Já estava preparado, de armas limpas e posicionadas para o combate. Foi direto à ação sem palavras inúteis. Lança sobre ela toda energia de um homem no auge da vida, pássaro sedento na frescura do lago. Mergulha. Era o criador amassando o barro, moldando uma escultura à medida de sua inspiração. Ser mulher é mesmo assim, não custa. Basta uma facada, uma dor, um grito:
>
> – Pai! – suspira Maria das Dores.
>
> Morre tudo naquele instante. A infância. A inocência. Apagam-se todas as estrelas em sinal de luto. O ato é violento, frio, com todos os requintes de um martírio. Maria das Dores estava a ser violada. Extraviada. Roubada. Uma menina submetida à sádica obsessão daqueles que a deviam amar. (CHIZIANE, 2018, P. 263-264)

A cena condensa inúmeras violências denunciadas ao longo romance. A mãe de Maria das Dores, obcecada por privilégios, entregou sua filha à continuidade das opressões pelas quais passou. Achou que pagaria uma dívida, mas esqueceu-se de que além do colono, o homem de sua terra também tinha poder somente pelo fato de ser homem. A inferioridade encucada nessa mulher pelas opressões de raça e classe operadas pelo colonialismo a fez buscar formas tão nefastas quanto às da dinâmica colonial para resistir nesse sistema e tomar algum lugar para si. Os casamentos forçados e rituais de iniciação

presentes em dinâmicas das populações locais[44] também são denunciados nessa cena que nos mostra a trama opressiva construída tanto pela dominação masculina também inerente às culturas locais quanto pelo sistema capitalista em que se funda a colonização. As tensões sociais são colocadas: em sua saga por tomar algum lugar de visibilidade na sociedade colonial que a silenciou, Delfina recorre aos elementos tradicionais – a feitiçaria – e oferece a filha negra, já silenciada, como pagamento ao feiticeiro. Este, por sua vez, também é silenciado na sociedade colonial por se tratar de um feiticeiro, porém, em sua tradição, detém o poder por ser homem e feiticeiro (detentor de saberes ocultos e, por isso mesmo, poderosos) e o usa a seu favor, oprimindo as mulheres. Pelas tramas do romance, Paulina Chiziane expõe e dialoga criticamente com as situações de violência e opressão experienciadas pelas mulheres moçambicanas no mundo dos horrores originados pela dinâmica do capitalismo.

Maria das Dores – após ser violada por Simba, que não a deixou mais voltar com a mãe, traindo-a – teve três filhos com o feiticeiro e, nos anos em que esteve encarcerada por ele, para suportar o martírio de sua condição de cativa, recorria à soruma[45] e ao álcool. Quando não suportou mais essa prisão em que sua mãe e o mundo dividido em que viviam a haviam lançado, Maria das Dores fugiu com seus filhos em direção aos montes Namuli, enquanto escalava o monte,

> os remorsos e o medo incomodavam-lhe a consciência. Sentia vergonha de não ter tido força de suportar um lar, de não ter sido capaz de aceitar o seu destino, acabando por arrastar os filhos para caminhos de consequências imprevisíveis. Condenava-se pelo egoísmo de ter afastado as crianças dos seus laços de família. De repente, sente fome. Sede de aguardente e de um cigarro de soruma para ganhar mais coragem para enfrentar o destino.
>
> Já nas alturas, para e respira. Quão difícil é subir a um monte. Que difícil é a busca de um espaço. Que difícil é a busca de si própria. Chamou a si todas as forças e continuou a subir. (CHIZIANE, 2018, P.289)

[44] Paulina Chiziane viveu durante anos na Zambézia, enquanto trabalhou como assessora Direcções Provinciais da Mulher e Coordenação da Ação Social (DPMAS). Lá, a autora pôde perceber que os rituais de iniciação à vida adulta acontecem com frequência e ocorrem com as meninas quando estas atingem seus 10 anos de idade.

[45] Maconha, nas linguagem das populações locais em Moçambique.

Maria das Dores cria para si um ritual de passagem a uma outra vida, segue rumo aos Montes Namuli, lugar onde se deu a origem do mundo para as tradições das populações da região da província de Zambézia, mas percebe que sua trajetória heroica não será fácil, pois a condição humana não o é. A busca por si própria não é fácil e, para além dessas agruras, ela é uma mulher. Os pensamentos a levam para uma agonia em que desfalece. Quando acorda, percebe-se em um hospital e sem os seus filhos. Uma vez mais, tinham lhe tirado a oportunidade de ser à sua maneira, outra vez, sua subjetividade estava sendo assaltada. Esvaziada pelas violências que viveu, lançou-se ao mundo e ao desvario, em busca de uma réstia de si, assim chegou na cidade de Gurué, onde o leitor a conhece no início da narrativa. Nessa caminhada em busca de um chão em si, o caminho da loucura foi o único encontrado por Maria das Dores como forma de existir em mínima dignidade e autonomia, foi o único trajeto possível a essa personagem rumo a alguma liberdade. Mas é preciso frisar que esse lugar é de tensão, pois não se trata de um lugar de privilégio, visto que, como vimos com Foucault (2003), o espaço do louco está na solidão da margem. O desatino construído de Maria das Dores teve suas origens nos tempos de dominação colonial e guerra, eram os novos tempos em que "a sociedade se corroía em nome de uma modernidade, arrastando centenas de semelhantes à marginalidade e à loucura" (CHIZIANE, 2018, P. 28).

Este romance – narrado em primeira pessoa quando traz à narrativa as memórias de Delfina e em terceira pessoa recriando múltiplas vozes de mulheres e homens assolados por sórdidos e humanos impulsos – também possui, como *Ventos do Apocalipse*, a estrutura circular dos mitos, a qual propõe novos recomeços. Ele se finda com o reencontro de Maria das Dores com seus filhos, que descobre serem o médico e o padre de Gurué; com Delfina; seu pai José dos Montes e até com Simba. O ajuste de contas entre todos é uma resposta ao mundo injusto que quase os engoliu. Apesar dos sofrimentos e violências de que foram vítimas e algozes, mãe e filha se reconectam e se curam mutuamente, deixando abertas outras possibilidades de existência. Encarnam "o passado e o presente beijando-se nas invisíveis fronteiras do futuro" (CHIZIANE, 2018, P. 348).

Ela é um pedaço de barro da criação divina, barro negro com sangue vermelho. Que foi vítima da loucura. Loucura da fome e da guerra. Da vitória e da derrota. Da hierarquia entre as raças. Da imoralidade social. Da união e da rutura. Loucura do destino, loucura de sorte e azar, loucura de vida e de morte. Loucura na cidade, no campo. Loucura de terra na luta pela existência.
(CHIZIANE, 2018, P. 333)

Capítulo 6

Considerações finais

Belezas são coisas acesas por dentro
Tristezas são belezas apagadas pelo sofrimento
Lágrimas negras caem, saem, doem
(Jorge Mautner)

A loucura é vizinha da mais cruel sensatez. Engulo a loucura porque ela me alucina calmamente.
(Clarice Lispector)

Os romances estudados nesta tese, conforme pretendemos analisar, possuem a forma circular dos mitos, forma esta que propõe novos recomeços. Nesse sentido, eles dialogam com as tradições orais fundamentadas nos saberes veiculados por esses mitos, as quais, portanto, permitiram teoricamente uma aproximação com o narrador de Walter Benjamin (1994, P.197-198). No entanto, também foi possível estabelecer um diálogo com o romance teorizado por Georg Lukács, no sentido de que podem ser vistos como uma resposta ao cárcere que o mundo capitalista – criado pelo homem e para o homem – representa à existência humana –, nessa direção vale reforçar a ideia de que é dentro de uma conjuntura capitalista em Moçambique que os romances de Paulina Chiziane partem. Portanto, é a partir dessa forma de prisão constituída socialmente, culturalmente e historicamente que se sustenta a aniquilação da possibilidade de o ser humano viver plenamente sua natureza e sua existência,

pois essa liberdade não serviria de alicerce para manter o cárcere e seus próprios prisioneiros. As convenções sociais são, nesse sentido, as grades que limitam a existência humana e criam fictícios loucos e normais, de acordo com a adequação ou não dos indivíduos a essas normas.

Em um mundo onde *ter* é mais significativo do que *ser*, o esvaziamento dos indivíduos se faz fundamental para servir e manter a ideologia mercadológica em crescimento constante. Diferentemente do mundo da Épica grega, em que as personagens encontram-se "à mesma distância da essência, do suporte universal, e portanto, em suas raízes mais profundas, todos são aparentados uns aos outros" (LUKÁCS, 2000, P.42), no mundo moderno do Romance, as personagens não encontram possibilidade de ver no exterior um reflexo de seu interior, pois estão distantes de sua essência. O mundo do romance é aquele em que "a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente" (LUKÁCS, 2000, P. 59) e, portanto, o sentido da existência também não ocorre evidentemente. Por isso, segundo o crítico húngaro, a principal busca do indivíduo distanciado de si – a personagem do romance – é por sua essência. Dessa forma, esse indivíduo rema contrariamente à sua alienação.

Embora Paulinha Chiziane não se intitule romancista porque esse título pressupõe a necessidade de se enquadrar em normas estéticas, a forma do romance parece servir ao seu projeto de denúncia do apagamento de algumas realidades humanas, principalmente, as realidades de mulheres encarceradas tanto pelos ditames da lógica do mercado quanto pela dominação masculina. Nesse sentido, suas heroínas, distanciadas de si por um emaranhado de opressões que experienciam, buscam sua essência na contramão dos ditames que as aprisionam. Essa busca, pensamos, condensa-se nas personagens loucas que aqui estudamos, ao passo que elas se tornam alheias ao mundo que nega suas subjetividades. Assim, o espaço do romance torna-se o espaço do louco, onde o mais recôndito de sua alma pode existir sem que seja desumanizado pelo sistema capitalista e machista do mundo atual. Apropriando-se da forma literária trazida às terras africanas pelo colonizador, a autora faz dessa estrutura o lugar de voz dos silenciados. Dialogando com Adorno, a

própria alienação dessas personagens loucas poderia, portanto, tornar-se eixo central para a construção estética do romance. Na esteira de Adorno:

> (...) quanto mais se alienam uns dos outros os homens, os indivíduos e as coletividades, tanto mais enigmáticos eles se tornam uns para os outros. O impulso característico do romance, a tentativa de decifrar o enigma da vida, converte-se no esforço de captar a essência. (ADORNO, 2003, P. 58)

A forma romanesca também parece ser rica à literatura produzida por Paulina Chiziane pelo fato de ser bem-vindo nesse gênero textual o plurilinguismo social (BAKHTIN, 2010). Em seus romances, a autora atribui e desencadeia voz aos que foram silenciados pela história forjada por grupos hegemônicos e sua posição de intelectual orgânica lhe permite denunciar tais silenciamentos. Sensíveis à realidade opressora em que estão inseridas, Emelina, Minosse e Maria das Dores encarnam, nos romances, a simbologia da liberdade corajosa de quem se alheia aos ditames impostos por encontrar nesse alheamento uma maneira de viverem suas subjetividades. A loucura, portanto, foi a maneira que essas personagens encontraram para colocar a capacidade recriadora inerente ao ser humano a favor de um redesenho de suas realidades.

A ambiguidade e a contradição presentes na simbologia da loucura se entrelaçam à crítica tecida pela autora em relação à colonização e à cultura prepotente e autoritária do colonizador e também se estende à dominação masculina que não está distante das culturas locais de Moçambique, além de tecer narrativamente a mulher como elemento passivo e/ou subjugado na e pela história oficial dominante do universo masculino. Emelina transgride as convenções sociais, na medida em que rompe com os ditames de sua tradição e, sendo casada, trai seu marido por ter se apaixonado por outro homem igualmente casado e polígamo. Assim, Emelina também rompe com as convenções social e cultural ligadas à imagem da mulher-mãe, diríamos, emoldurada no espectro da maternidade a partir de uma relação inquebrantável dentro da estrutura familiar culturalmente construída e cuja dedicação aos filhos passa a ser o maior e principal fundamento vitalício da mulher. Ao avesso dessa simbologia materna, Emelina mata os próprios filhos para viver seu grande amor. Vejamos:

> Os poetas cantam a mulher como símbolo de paz e pureza. Os povos veneram a mulher como símbolo do amor universal. Porque ela é uma flor que dá prazer e dá calor. Mas há excepções, têm que existir, para confirmar a regra. Senão não haveria crianças abandonadas nas ruas chorando as amarguras do destino. (...) O que os poetas esquecem é que, para além do símbolo do amor, a mulher é também parceira da serpente. (CHIZIANE, 1999, P. 243)

A ruptura com os restritivos e discutíveis ditames sociais, de tradição, de cultura e econômicos também se faz presente na personagem Maria das Dores. Porém, para além dessa ruptura que a liberta, a loucura dessa personagem a universaliza, pois carrega consigo angústias que não têm gênero definido. Quando o médico se dispõe a ouvir essa mulher socialmente excluída – e que nessa exclusão se refaz para resistir–, ele percebe o quanto ele próprio está próximo da condição angustiante vivida pela louca do rio e o quanto essa mulher carrega em si uma sabedoria que muitas pessoas consideradas normais no espectro social definido não possuem:

> – O que é a vida?
>
> – Quer mesmo saber?
>
> – Claro!
>
> – A vida é amar e sofrer. Percorrer à cabra-cega os labirintos do mundo. Calcorrear estradas, ruas, caminhos. É ver rostos humanos, rostos vivos, mortos, inanimados e abortados.
>
> O médico aprende os contrastes do mundo. A mulher que, à distância, parecia doida varrida, de perto se conhece respeitável e humana. Com palavras coerentes e ideias claras. Contrastando com os indivíduos que ao longe parecem lúcidos e de perto se revelam doidos e tiranos. (CHIZIANE, 2018, P. 51)

Com a presente tese, é possível inferir que as personagens de Paulina Chiziane, essas mulheres loucas que estruturam o eixo central das análises aqui propostas dos romances, procuram indicar processos de reconstrução de subjetividades a partir de experiências históricas oriundas de estruturas sociais dentro das quais tais personagens se encontram, e que, de certa forma ou muitas formas, se veem encarceradas. Assim sendo, Paulina continua a tecer, no campo literário - e estruturante de suas narrativas - as problematizações que

ascendem em meio à procura de um sentido ou de sentidos para a existência feminina em condições extremas de violência, guerras e injustiças socais. Dessa forma, essas personagens centrais das narrativas de Paulina acionam o desejo por um espaço social cuja visibilidade lhes permita uma efetiva participação (política) em suas estruturas sociais. Como pretendemos demonstrar nesta tese, é por meio da constituição de narradoras e personagens que a escritora discute a histórica e secular dominação masculina que, em diferentes estruturas socais mundo afora, se organiza e passa a existir.

Assim sendo, o romance também se transforma em um espaço para a construção e constituição de reflexão e debate sobre as imposições e os impasses sociais e históricos, bem como de reflexões ontológicas, sendo possível afirmar que na produção literária de Paulina Chiziane, o romance se configura como mais uma resposta humanamente produzida à falta de sentido que a vida, muitas vezes, tem em si e que é agravada pelas formas de opressão e exploração sociais movidas pelo dinheiro, pela ambição desmedida e por convenções que segregam e desrespeitam pluralidades inerentes à própria humanidade.

> *Cada um recorda o seu próprio percurso. As pedras do caminho. Percursos alegres, tristes, desesperados, espinhosos. E começam a pensar na louca do rio com brandura.* (CHIZIANE, 2018, P.21)

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos Todos Feministas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. “O perigo de uma história única”. *TED – Ideas worth spreading*, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>. Acesso em 10/07/2018.

ADORNO. T. “A posição do narrador no romance contemporâneo”. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003.

A LOUCURA entre nós. Direção: Fernanda Fontes Vareille. Águas de Março Filmes, 2016. Documentário, (1h 18min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nozKu0MjkHU&t=329s>. Acesso em 24/03/2019.

AMPOFO, Akosua Adomako. “THE SEX TRADE, GLOBALISATION AND ISSUES OF SURVIVAL IN SUBSAHARAN AFRICA”, in *Research Review,* 2001.

BAKARE-YUSUF, Bibi. “Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana”. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. “Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence”. *Feminist Africa*, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BAKARE-YUSUF, Bibi. “'Yorubas Don't Do Gender': A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, in *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms.* Dakar: Cordestia, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética – A teoria do Romance*. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

BARROS, Denise Dias. *Itinerários da loucura em territórios Dogon*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

BLOCH, Ernest. O princípio esperança, V.1. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2005.

BEAUVOIR, Simone*. O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política* (Ensaios sobre literatura e história da cultura), Vol. 1. 3ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BIROLI, Flávia & MIGUEL, Luis Felipe. *FEMINISMO E POLÍTICA*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BOSI, Alfredo. “Poesia-Resistência”, in: *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSI, Alfredo. “Narrativa e Resistência”, in: *Itinerários – Revista de Literatura*, Nº10, 1996. https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577/2207, acesso em 09/09/2018.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CANDIDO, A. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Debates.)

CANDIDO, A*. Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2008.

CANDIDO, A. *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.
Ouro Sobre Azul, 2008.

CASIMIRO, Isabel. *Paz na Terra, Guerra em Casa*. Série Brasil & África. Recife: UFPE, 2014.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. 13ª Edição. São Paulo: Cortez Editora, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.

CHIZIANE. Paulina. *Balada de amor ao vento*. Maputo: Makito & Arte, 2018.

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

CHIZIANE, Paulina. *EU MULHER... por uma nova visão de mundo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CHIZIANE, Paulina. *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da perdiz*. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

CHIZIANE, Paulina. *Ngoma Yethu – o curandeiro e o novo testamento*. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought*. Boston: Hyman, 1990.

DAVIS, Angela. *Mulher, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ELIADE, Mircea. *MITO E REALIDADE*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELSKI, Rita. *Literature after feminism*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

FRY, Peter (Org.). *Moçambique – Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

FRAYZE-PEREIRA, João Augusto. *O que é Loucura*. São Paulo: Brasiliense, 3ª Ed., 1984)

FORSTER, E.M. *Aspectos do Romance.* Rio Grande do Sul: Globo, 1969.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileira,1978.

HAMPÂTÉ-BA, Amadou. Prólogo In HAMPÂTÉ-BA, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Casa das Áfricas; palas Atenas; 2003.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HOMEM, Eduardo e CORRÊA, Sonia. *Moçambique: Primeiras Machambas*. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.

HOOKS, bell. *Feminist theory: from margin to center*. Cambridge, MA: South End Press, 2000.

HOOKS, bell. "Mulheres Negras: moldando a teoria feminista", in: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília: janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608, acesso em 05/09/2018.

IGREJA, Victor (2010). "The epidemiology of spirit possession in the aftermath of mass political violence in Mozambique", *Social Science & Medicine*, 71 (2010), pp. 592-599.

IRIGARAY*, Luce. This Sex Which Is Not One*. Paperback, 1985.

KAGAME, Aléxis. *La Philosophie Bantu Comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.

KANE, Mohamadou. *Romain Africain et Tradition*, NEA, 1983.

LEITE, Fábio. *África: Revista do centro de estudos africanos*. São Paulo, USP. pp 18-19 (1). 103-118, 1995/1996.

LUKÁCS, Georg. T*eoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACEDO, Tania & CHAVES, Rita. *Marcas da diferença – as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.

MAMA, Amina and ABBAS, Hakima. *Feminist Africa*, South Africa: African Gender Institute, University of Cape Town, 2013.

MAMA, Amina. "Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts", in *African Sociologial Review*, 5(2) 2001.

MARX, K. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006b [1864].

MCFADDEN, Patricia. "Tornamo-nos Feministas Africanas contemporâneas: Histórias Femininas, legados e os novos imperativos", in *Série Diálogo Feminista*, nov/2016.

MEIRELES, Luísa Gomes. *A vivência da doença mental e a influência da Medicina Tradicional. O caso de Moçambique*. IUL: 2011.

MEMI, Albert. *Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 3ª ed.

MICHAUD, G. (org.). *Identités collectives et relations Inter-culturelles*, Bruxelles: Éditions Complexes, 1978.

MOI, Toril. *Teoria Literária Feminista*. Trad. Amaia Barcéna. Madrid: Cátedra, 1988.

OJO-ADE, Femi. *NEGRO: RAÇA E CULTURA*. Coord. e Trad. Ieda Machado Ribeiro dos Santos. Salvador: EDUFBA, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

PEREIRA, Ianá Souza. *Vozes femininas de Moçambique*. Dissertação de Mestrado defendida pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2012, sob a orientação da Profa. Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva.

PEREIRA, Ianá Souza. *De contos a depoimentos: memórias de escritoras negras brasileiras e moçambicanas*. Tese de Doutorado defendida pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 2018, sob a orientação do Prof. Dr. José Moura Gonçalves Filho e a co-orientação da Profa. Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

QUEIROZ, Vera. *Crítica literária e estratégias de gênero*. Niterói: EDUFF, 1997.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual* – As Conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó; CHAVES, Rita; MACEDO, Tania (org.). *Brasil/África – como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. "No útero da ilha: o sonho e a vigília". In: TUTIKIAN, Jane; ASSIS BRASIL, Luiz Antonio de. (org). *Mar horizonte: literaturas insulares lusófonas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. p. 135-152.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação e Realidade*, Porto Alegre, p.5-22, 1990.

SERRANO, Carlos & WLADMAN, Maurício. MEMÓRIA D´ÁFRICA – A temática Africana em sala de Aula. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

VICENTINI, Paulo Fagundes. *As Revoluções Africanas – Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo: Unesp, 2012.

WEST, Harry. "Working the Borders to Beneficial Effect: The Not-So-Indigeneous Knowledge of No-So-Tradicional Healers in Northern Mozambique", em Luedke, Tracy e West, Harry (org.), *Borders and Healers: Broking Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Indiana University Press, 2005.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Tordesilhas, 2014.