



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E  
INTERCULTURALIDADE**

**MARIA APARECIDA NASCIMENTO DE ALMEIDA**

**MULHERES (IN)SUBMISSAS: A MULTIPLICIDADE DE PERFIS NA OBRA DE  
LÍLIA MOMPLÉ**

**CAMPINA GRANDE – PB  
2022**

**MARIA APARECIDA NASCIMENTO DE ALMEIDA**

**MULHERES (IN)SUBMISSAS: A MULTIPLICIDADE DE PERFIS NA  
OBRA DE LÍLIA MOMPLÉ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza

CAMPINA GRANDE – PB  
2022

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

A447m Almeida, Maria Aparecida Nascimento de.  
Mulheres (in)submissas [manuscrito] : a multiplicidade de perfis na obra de Lília Momplé / Maria Aparecida Nascimento de Almeida. - 2022.

211 p.

Digitado.

Tese (Doutorado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação , 2022.

"Orientação : Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza , Departamento de Letras e Artes - CEDUC."

1. Literatura moçambicana. 2. Gênero. 3. Opressão. I.  
Título

21. ed. CDD 896

**MARIA APARECIDA NASCIMENTO DE ALMEIDA**

**MULHERES (IN)SUBMISSAS: A MULTIPLICIDADE DE PERFIS NA  
OBRA DE LÍLIA MOMPLÉ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba, área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Doutora.

**Aprovada em: 27/05/2022**

**BANCA EXAMINADORA**

*Francisca Zuleide Duarte de Souza*

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Francisca Zuleide Duarte de Souza (UEPB/PPGLI)  
Orientadora

*[Assinatura]*

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Marta dos Santos Silva Nóbrega (UFCG//PPGLE)  
Examinadora Externa

*Sauley*

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Tânia Maria de Araújo Lima (UFRN/PPGEL)  
Examinadora Externa

*Aldinida Medeiros*

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Aldinida de Medeiros Souza (UEPB/PPGLI)  
Examinadora Interna

*Maria Simone Marinho Nogueira*

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB/PPGLI)  
Examinadora Interna

**Aos ausentes fisicamente...**

***In Memoriam:* Antônio José de Almeida (pai); José Adolfo de Almeida e Manoel Fernandes do Nascimento (avôs); Severina Rita da Conceição (avó); Maria Auxiliadora do Nascimento (tia)**

**Saudade!**

**Aos presentes constantemente...**

**Maria Leônia Nascimento de Almeida (mãe) e Maria Francisca do Nascimento (avó)**

**Gratidão!**

**A quem está ausente, fisicamente, mas presente, constantemente, no texto e nas melhores lembranças...**

***In Memoriam:* Rosilda Alves Bezerra (professora, orientadora e amiga)**

**Saudade e Gratidão!**

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por me conceder as condições necessárias para o ingresso e permanência no PPGLI.

A minha mãe, Maria Leônia Nascimento de Almeida, refúgio e fortaleza.

As minhas avós, Severina Rita da Conceição (*in memorian*), pela compreensão nos momentos de ausência, e Maria Francisca do Nascimento, pelo incentivo e apoio.

Aos familiares que prestaram assistência à minha avó quando não estive presente, em especial a minha tia Maria Auxiliadora do Nascimento (*in memorian*) e a minha mãe.

Aos amigos pela compreensão.

A Professora Francisca Zuleide Duarte de Souza, pelos empréstimos de livros, orientações importantes e presença inestimável, tanto no período do Mestrado quanto do Doutorado.

A Professora Rosilda Alves Bezerra (*in memorian*) pela confiança, carinho e estímulo.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, pelos conhecimentos compartilhados.

Aos examinadores externos e internos que aceitaram o convite para participar da qualificação e defesa da tese.

Ao Professor Anselmo Peres Alós, pela solicitude.

As Professoras Luana Francysleide Pessoa de Farias e Rosângela Neres Araújo da Silva, pelo estímulo.

A todos os professores da Educação Básica, concluída no município de Mulungu/PB, e da Graduação, realizada na UEPB-Campus III, em Guarabira. A dedicação e a motivação de vocês são inspiradoras.

A todos os funcionários das instituições públicas onde estudei.

Aos motoristas que me conduziram a Campina Grande, em nome de José Moura, pela pontualidade, paciência e companhia ao longo do Mestrado e do Doutorado.

Aos comerciantes do Campus III e do Campus I, da UEPB, pelo acolhimento.

A Felipe Pereira da Silva, pelo incentivo e companheirismo.

A turma 2018, pela convivência harmoniosa e solidária.

A Paulo de Freitas Gomes e Olavo Barreto de Souza, pela amizade e parceria na escrita e nos congressos.

A Joseane dos Santos Costa e Alcione Vieira da Silva, pela companhia agradável nos eventos.

A Wanderson Marcelino da Silva, pela compreensão, companheirismo e atenção.

A Thamyres Guedes Moreira e Maria Selma Lima do Nascimento, pelas traduções cuidadosas.

A Ana Cândida Duarte de Souza, pela leitura atenta, contribuições à formatação do texto e traduções.

A Izabel Cristina Oliveira Martins, sempre disposta a ajudar.

A João Batista Teixeira, pelo estímulo e companhia agradável.

A Aldaíza de Brito Marques e a Telma Cardoso Graciano, Secretária do PPGLI, pela atenção.

A Haly Renato de Lima Melo, pelo incentivo capaz de melhorar minha qualidade de vida e produtividade.

A Juliana Gama Fônseca, por possibilitar reflexões importantes para a vida e para esta pesquisa.

A CAPES, pelo financiamento, parcial, da pesquisa.

Aos que acreditam em mim e incentivam-me a prosseguir.

**"A mão que balança o berço governa a nação e o destino."**

**(Provérbio Africano)**

## RESUMO

Esta tese discute a mulher na África a partir de conceitos alternativos ao Feminismo Ocidental, considerado, por alguns críticos, inadequado para expressar os anseios e receios da mulher no continente africano e recusado pela escritora Lília Momplé, autora das obras que compõem o *corpus* de análise, nomeadamente: **Ninguém matou Suhura**, **Os Olhos da Cobra Verde** (contos) e *Neighbours* (romance). Nestas obras é notória a opressão feminina por questões relacionadas à raça, classe e gênero, além do impacto da tradição, cujas práticas matrilineares persistem na região Norte de Moçambique, em oposição às patrilineares conservadas no Sul do país. Assim, a “geografia cultural” é imprescindível para sondar os perfis das mulheres (in)submissas, protagonistas e personagens secundárias, na obra de Lília Momplé, a partir de projetos libertários de escrita e de vivência, pois as vozes e letras femininas, ficcionais e reais, reivindicam autonomia no que concerne à forma e ao conteúdo das narrativas, bem como exigem uma perspectiva de abordagem da mulher que espelhe a realidade vivenciada. Por isso, evocamos a afrocentricidade como “orientação metodológica”; e o Mulherismo Africano como paradigma teórico, o qual é considerado apropriado, para tais discussões, por incentivar uma *práxis* libertadora das opressões de raça, classe e gênero, em consonância com a cultura africana, permitindo sondar a multiplicidade de perfis femininos e verificar o percurso trilhado da submissão à insubmissão, por meio do conceito de agência.

**Palavras-chave:** Literatura Moçambicana. Gênero. Opressão.

## ABSTRACT

This thesis discusses the female existence in Africa from the alternative concepts of the Western Feminism, considered mostly inadequate to express the longings and fears of the African Continent women and refused by the writer Lília Momplé, author of the works that compose the analysis *corpus*, namely, **Ninguém matou Suhura**, **Os Olhos da Cobra Verde** (short stories) and *Neighbours* (novel), in which the female oppression is notorious by questions related to race, class and gender; beyond the impact of tradition, which matrilineal practices persist in the Northern Mozambique, in opposition to the patrilineal practices that remain in the South of the country. Thus, the “cultural geography” is essential to for probing the profiles of the (un)submissive women, protagonists and supporting characters in Lília Momplé’s work, from the libertarian projects of writing and experience, for the female voices and writings, fictional and real, claim for autonomy in which concerns the form and contentes of narratives, as well as require a perspective approach of woman that mirrors the experienced reality. That is why we evoke the afrocentricity as a “methodological orientation”; and the Africana Womanism as a theoretical paradigm, which is considered appropriate for such discussions, to encourage a liberating *práxis* from the race, class and gender oppression, in line with the African culture, allowing to probe the multiplicity of female profiles and verify the path taken from submission to insubmission through the agency concept.

**Keywords:** Mozambican Literature. Gender. Oppression.

## RESUMEN

Esta tesis discute la existencia femenina en África a partir de conceptos alternativos al Femenismo Occidental, considerado, mayormente, inapropiado para expresar los anhelos y miedos de la mujer en el continente africano y rechazado por la escritora Lília Momplé, autora das obras que componen el *corpus* de análisis, a saber, **Ninguém matou Suhura**, **Os Olhos da Cobra Verde** (cuentos) y *Neighbours* (novela), en que es notoria la opresión femenina por cuestiones relacionadas a raza, clase y género; para allá del impacto de la tradición, cuyas prácticas matrilineales persisten en la región Norte de Mozambique, en oposición a las patrilineales conservadas en el Sur del país. Así, la “geografía cultural” es imprescindible para sondear los perfiles de las mujeres in(sumisas), protagonistas y personajes secundarios, en la obra de Lília Momplé, a partir de proyectos libertarios de escritura y de experiencia, pues las voces y letras femeninas, ficcionales y reales, reclaman autonomía en respecto a la forma y al contenido de las narrativas, además de requerir una perspectiva de abordaje de la mujer que espeje la realidad vivenciada. Por eso, evocamos el afrocentrismo como “orientación metodológica”; y el Mujerismo Africana como paradigma teórico, que es considerado apropiado para esas discusiones, por alentar una *práxis* libertadora de las opresiones de raza, clase y género, en acorde con la cultura africana, permitiendo sondear la multiplicidad de perfiles femeninos y comprobar el caminho tomado de la sumisión a la insumisión, a través del concepto de agencia.

**Palabras clave:** Literatura Mozambicana. Género. Opresión.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEMO – Associação dos Escritores Moçambicanos

ANC – Congresso Nacional Africano

APIE – Administração do Parque Imobiliário do Estado

AUWP – Protocolo da Carta Africana sobre os Direitos da Mulher

CEDAW – Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher

FOFEM – Fórum Feminista do Niassa

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

IOF – Inquérito aos Orçamentos Familiares

ITS – Infecções Sexualmente Transmissíveis

OMM – Organização da Mulher Moçambicana

PALOPs – Países de Língua Oficial Portuguesa

PIDE - Polícia Internacional e de Defesa do Estado

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana

SADC – Comunidade de Desenvolvimento da África Austral

WLSA – Mulher e Lei na África Austral

## SUMÁRIO

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....                                                            | 13  |
| <b>2 EXCENTRICIDADE E DESLOCAMENTO: DO APAGAMENTO À APROPRIAÇÃO CULTURAL</b> .....               | 19  |
| <b>2.1 Por uma “práxis” disciplinar libertadora</b> .....                                        | 20  |
| <b>2.2 O poder da palavra: “resistir para existir”</b> .....                                     | 26  |
| <b>2.3 Epistemicídio e (re)existência: entre eurocentrismo e afrocentricidade</b> .....          | 36  |
| <b>2.4 (Des) colonização do pensamento feminino</b> .....                                        | 44  |
| <b>2.5 Entre feminismo e mulherismo: conceitos alternativos</b> .....                            | 50  |
| <b>3 MOÇAMBIQUE EM LETRAS FEMININAS</b> .....                                                    | 59  |
| <b>3.1 Protagonismo histórico, teórico e ficcional</b> .....                                     | 60  |
| <b>3.2 Contra as mordanças do patriarcalismo e os grilhões do analfabetismo</b> .....            | 71  |
| <b>3.3 Da insubmissão escrita à insubmissão na escrita</b> .....                                 | 79  |
| <b>3.4 Uma questão de gênero?</b> .....                                                          | 89  |
| <b>3.5 Em direção ao centro: o lugar da tradição?</b> .....                                      | 97  |
| <b>4 ENTRE TEMPO, ESPAÇO E PERSONAGENS FEMININAS: UM PERCURSO...</b><br>.....                    | 107 |
| <b>4.1 Nos idos de...</b> .....                                                                  | 109 |
| <b>4.2 Por moçambique e “além-mar”</b> .....                                                     | 119 |
| <b>4.3 A propósito, “quando foi o pós?”</b> .....                                                | 129 |
| <b>4.4 As várias faces da guerra: sonhos, promessas e decepções</b> .....                        | 137 |
| <b>4.5 Do público ao privado</b> .....                                                           | 150 |
| <b>5 “E EU NÃO SOU UMA MULHER!”: VOZES E ESCRITAS POR AGÊNCIA E CONTRAPOSIÇÃO CULTURAL</b> ..... | 159 |
| <b>5.1 “Recuperando a nós mesmos”: uma proposta do Mulherismo Africana</b> .....                 | 160 |
| <b>5.2 A recusa de Lília Momplé</b> .....                                                        | 168 |
| <b>5.3 Nomeando as diferenças...</b> .....                                                       | 173 |

|                                         |            |
|-----------------------------------------|------------|
| <b>5.4 Em foco: o matriarcado .....</b> | <b>181</b> |
| <b>5.5 O jogo dos conceitos .....</b>   | <b>190</b> |
| <br>                                    |            |
| <b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>     | <b>198</b> |
| <br>                                    |            |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                | <b>203</b> |

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Você já não sabe, garota, que estamos todos juntos nisso?  
Centralidade familiar – é isso; não vamos a lugar nenhum sem um ao outro.  
Isso significa os homens mulheres e crianças também,  
Trabalhando verdadeiramente em coletivo – “Eu cuido de você, Querida.”

Racismo significa violação dos nossos direitos constitucionais,  
O que pode criar batalhas contínuas, lutas judiciais e até físicas,  
Esta é a nossa primeira prioridade para a nossa humanidade, é fazer o que deve ser  
feito,  
Ecoando a nossa primeira dama, Michele, “Eu cuido de você, Querida.”

Classismo é o ato de acumular privilégios financeiros,  
Privilégios que todos nós devemos ter agora é a busca pela felicidade.  
Sem um pedaço do bolo financeiro, estamos condenados a sofrer um golpe,  
Lembre-se, cada um deve proteger o outro – “Eu cuido de você, Querida.”

Sexismo é o abominável pecado da subjugação feminina,  
É uma batalha que devemos travar agora para restaurar nossa relação familiar.  
Todas as formas de pecado inevitavelmente se enquadram em uma dessas três  
ofensas;  
Mulherismo Africana corrige os nossos propósitos em comum. – “Eu cuido de você,  
Querida” (Clenora Hudson-Weems).

A partir da segunda metade do século XX movimentos de cunho feminista fizeram emergir, no mundo ocidental, o interesse pelos estudos relacionados à misoginia como um conceito construído por mecanismos socioculturais. Assim como outras áreas do conhecimento, a literatura não ficou alheia às discussões. De forma que a subalternização feminina se tornou foco de pesquisas cujos objetivos são investigar as relações de gênero, em diversos contextos histórico-sociais, por meio da ficção.

Fábio Mario da Silva, ao apresentar a obra **O Feminino nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa**, adverte: apesar do crescente debate o tema deve ser abordado, no que toca à produção literária em África, sob uma ótica diferenciada a fim de evitar incongruência, uma vez que “[...] a relação do corpo com as mulheres, no contexto africano, teria uma outra dinâmica” (SILVA, 2014, n.p.).

A incompatibilidade entre teorias eurocêntricas e os estudos literários africanos é, constantemente, destacada pelos pesquisadores da área, o que nos instiga a empreender um movimento inverso, a fim de “deslocar” a África da margem ao centro da produção cultural e intelectual. No que se refere à informação subsequente, apresentada por Silva (2014, n.p.), é digno de nota um vocábulo, chave para a compreensão da relação que a mulher, na maioria das vezes, estabelece com o próprio corpo no continente. Trata-se da palavra dinâmica que pode sugerir conformidade com preceitos históricos, sociais, culturais e econômicos ou ainda

remeter a movimento e força, a depender da postura assumida, diante dos diversos desafios, é possível constatar a submissão ou a insubmissão.

Para fins deste estudo relacionamos a dinâmica, evidenciada por Silva (2014, n.p.), à situação dos “corpos femininos” postos em movimento por influência de forças hostis, (inter)continentais e locais, as quais impulsionam ou modificam as ações, impedindo algumas mulheres de procederem segundo as próprias convicções, vetando as subjetividades e mecanizando os comportamentos; as que se eximem desse controle enfrentam os opressores por meio de palavras, ações e recusas, com o intuito de impor uma existência, pautada na resistência.

Na ficção de Lília Momplé, escritora nascida na Ilha de Moçambique, em 19 de março de 1935, algumas personagens femininas logram êxito, outras desfalecem; mas, independente do desfecho, sobressai-se a força e a coragem daquelas que lutam em defesa de seus ideais. Assim, propõe-se, neste estudo, reflexões acerca da literatura moçambicana, especificamente, da obra dessa autora, a qual constitui o *corpus* desta pesquisa que objetiva analisar a multiplicidade de perfis femininos, protagonistas e personagens secundárias, a fim de investigar a situação da mulher, em Moçambique, no período colonial, pós-colonial e neocolonial, de forma a verificar submissão (desagência) ou insubmissão (agência) nos contos que compõem as antologias **Ninguém matou Suhura** (1988) e **Os Olhos da Cobra Verde** (1997), assim como no romance *Neighbours* (1995).

A minuciosa construção psicológica dos seres ficcionais permite analisar as subjetividades, constatando as agruras do “ser feminino” em diferentes épocas, bem como oportuniza sondar as perspectivas futuras em meio às adversidades. Pretende-se, assim, traçar os perfis das mulheres (in)submissas, por meio de uma escrita que não se pretende feminina nem feminista, como afirma a autora: “[...] a minha escrita não é conscienciosamente feminina nem feminista [...] Deve ter havido algum mecanismo inconsciente que favoreceu a mulher naquilo que escrevo” (MOMPLÉ, 2012, p. 13).

Nega-se, portanto, uma perspectiva reivindicativa, apesar de Lília Momplé afirmar ter a escrita um papel social a partilhar e que todas as suas obras foram escritas não apenas pelo prazer, constituindo-se a produção literária uma forma libertária de cargas emocionais negativas. Na esteira dessas informações, objetivamos, também, apontar fatores que justificam a recusa de Lília Momplé em classificar suas obras como reivindicativas e/ou feministas.

A contradição apontada levanta o questionamento: estaria a hesitação da escritora macua, em definir o perfil de suas personagens femininas, relacionada a questões culturais?

Em face dessa indagação, consideramos oportuno observar a situação da mulher moçambicana nos âmbitos real e ficcional, investigar as contribuições da obra mompleana para as discussões acerca de gênero, verificar a representação da emancipação feminina e identificar as pautas da mulher na escrita de Lília Momplé.

Com esse intuito, desviamos o foco de análise do eurocentrismo, inadequado aos estudos voltados para a África, mas sempre se imiscuindo, com a finalidade de corroborar a hegemonia ocidental, para a afrocentricidade, “orientação metodológica” que emerge da academia estadunidense, na década de 1980, como proposta do professor Molefi Kete Asante, apresentada na obra **Afrocentricity: the theory of social change**.

Por isso, no primeiro capítulo, intitulado **EXCENTRICIDADE E DESLOCAMENTO: DO APAGAMENTO À APROPRIAÇÃO CULTURAL**, contextualizamos o surgimento da afrocentricidade no âmbito dos Estudos *Africana*, campo de pesquisa multi, inter e transdisciplinar, dedicado aos africanos e afrodescendentes, bem como ao legado cultural desses povos; cuja abordagem epistemológica remonta à década de 1960. Seus idealizadores visavam garantir o direito de refletir sobre as próprias experiências àqueles/as que figuravam, apenas, como “objeto de análise”, em estudos empreendidos por pensadores brancos, os quais, naquele contexto, propagavam o preconceito a partir de um conhecimento considerado científico.

A compreensão dessa estratégia discursiva de subalternização alheia é essencial para a conscientização e a emissão de contradiscursos, pois, a partir da apropriação cultural, coletivamente, é possível deslocar a História, a Cultura, a Literatura, e, conseqüentemente, o povo africano e afrodiáspórico da margem ao centro, seja como atores sociais, produtores de conhecimento ou seres ficcionalizados, uma vez que as perspectivas empregadas pelos escritores também potencializa a valorização e a autoafirmação identitária. Ademais, ao evocar intelectuais afrocentrados neste estudo, é possível apresentar análises que, de fato, condizem com a realidade feminina em Moçambique.

De modo que, inicialmente, perseguimos respostas para as seguintes indagações: como teoria e prática podem favorecer uma libertação, integral, do ser feminino moçambicano? A afrocentricidade pode favorecer a autoafirmação étnico-racial, ou seja, uma (re)existência através do combate ao eurocentrismo, e, conseqüentemente, ao epistemicídio, já que a descolonização dos corpos não significou a libertação mental, sobretudo, no caso das mulheres? Há uma corrente de pensamento, oposta ao Feminismo Ocidental, capaz de contemplar as experiências das mulheres africanas e afrodiáspóricas? A diáspora ocasionou a o apagamento cultural?

Para responder a estas questões, o capítulo I encontra-se subdividido em cinco seções, a saber, **1.1 Por uma “práxis” disciplinar libertadora, 1.2. O poder da palavra: “resistir para existir”, 1.3. Epistemicídio e (re)existência: do eurocentrismo à afrocentricidade, 1.4. (Des)colonização do pensamento feminino e 1.5. Entre Feminismo e Mulherismo: conceitos alternativos.** Nessa seção, pautamos as considerações nas investigações de Said (1990 -2011), Finch e Nascimento (2009), Asante (1980-2009-2012-2016), Karenga (2009), Rabaka (2009), Christian (2009), Mazama (2009), Garvey (2013), Collins (2003-2017-2019), Bamisile (2013), Hall (2003-2014), hooks (2019), Ebunolwa (2009), Carneiro (2005), Hudson-Weems (2020), Fanon (1968), Dove (1998), Acholonu (1995), Telega-Soares (2014), Chirindza (2017), Njeri e Ribeiro (2019), Ogudipe-Leslie (1994); Bakare-Yusuf (2003), Mata e Padilha (2007).

No segundo capítulo: **MOÇAMBIQUE EM LETRAS FEMININAS**, a discussão também é apresentada a partir de cinco tópicos, a partir dos quais verificamos o protagonismo das mulheres na história e na ficção, assim como na construção teórica, principalmente, do Mulherismo Africana, a qual sobreleva as experiências femininas no continente negro e na diáspora, observando, igualmente, as lutas cotidianas contra o poder patriarcal e a marginalização econômica, de forma que aquelas que tomam parte na escrita não apenas apresentam personagens insubmissas, mas também o são, ao menos, no que diz respeito a uma produção criativa desvinculada do cânone eurocêntrico.

Nessa conjuntura, as questões de gênero são pensadas sob duas perspectivas: a literária e aquela socialmente construída a fim de contrapor feminino e masculino, ratificando posições de poder. No contexto africano, é pertinente observar tal oposição a partir da opressão de raça, classe e gênero, sem, no entanto, esquecer do fator cultural. Por esse motivo, centralizamos as experiências das mulheres em África e problematizamos a tradição.

De modo a verificar: como ocorre o protagonismo da mulher na história, na teoria e, sobretudo, na ficção moçambicana? Quais fatores impedem o desenvolvimento feminino em Moçambique? É possível observar uma literatura de resistência no país? As obras das escritoras moçambicanas são contempladas no cânone literário local? O respeito e o prestígio, decorrentes da tradição matriarcal, no Norte, também, é uma realidade no Sul do país?

A fim de contribuir com as investigações, evocamos Samb (2016), Santana (2009), Tomaz (2005-2006), Hamilton (2007), Capela (2010-2012-2020), Diop (1990), Cabaço (2009), Leite (2012), Souza (2018), Afonso (2004), Martins (2019-2021), Freitas (2019), Glissant (2005), Alós (2011), Chiziane (2002), Weil-Curiel (2011), Hennion (2011) e Pinheiro (2009), dentre outros pesquisadores anteriormente mencionados, uma vez que suas

contribuições foram igualmente significativas para a produção deste capítulo, assim organizado: **2.1 Protagonismo histórico, teórico e ficcional, 2.2. Contra as mordidas do patriarcalismo e os grilhões do analfabetismo, 2.3 Da insubmissão escrita à insubmissão na escrita, 2.4 Uma questão de gênero? e 2.5 Em direção ao centro: o lugar da tradição?**

Após esses debates, focamos uma perspectiva histórica, sociocultural e ficcional. Na sequência, privilegiamos, no terceiro capítulo, as categorias que o intitulam: **ENTRE TEMPO, ESPAÇO E PERSONAGENS FEMININAS: UM PERCURSO...** Nesse fragmento, guiando-nos pelos paratextos e pelos próprios enredos, empreendemos um deslocamento entre tempos, com o intuito de refletir acerca dos períodos colonial, pós-colonial e neocolonial; e espaços, pois além de datar os fatos, a voz narrativa especifica os locais onde eles ocorreram.

Salientamos que, por vezes, fronteiras são cruzadas, seja para explanar a vivência de Lília Momplé, seja para contextualizar as experiências das personagens. Por meio desse processo, é possível verificar diversas estratégias de neocolonização, já que os conflitos apresentam diversas faces e a opressão persiste em macro e microespaços reais e ficcionais, ao longo das décadas evidenciadas nas narrativas, de 1930 a 1980.

Consideramos oportuno indagar: a situação da mulher diverge de região para região no território moçambicano? Quais as experiências de Lília Momplé em relação ao tempo vivenciado e ao espaço habitado? O prefixo “pós”, de fato, indica a posterioridade do colonialismo? Quais as características da guerra de descolonização e da guerra civil? As forças opressoras atingem as personagens femininas apenas no espaço público ou no privado também? Em que medida a produção literária de Lília Momplé, marcada pela perspectiva *Póscolonial*, se aproxima da colonial?

Com o intuito de compreender as dinâmicas moçambicanas acerca da relação mulher, tempo e espaço, ficcionalizadas por Lília Momplé, apoiamo-nos nas pesquisas de Noa (2002), Can (2020), Figueiredo (2010), Assmann (2011), Volpe (2003), Said (2003), Santana (2010), Cornelsen e Burns (2010), Campos (2012), Pinto (s.d.), Couto (2007), Cagliari (2017) e Duarte (1992), ao longo dos subcapítulos intitulados: **3.1 Nos idos de..., 3.2 Por Moçambique e “além-mar”, 3.3 A propósito, “quando foi o pós?”, 3.4 As várias faces da guerra: sonhos promessas e decepções e 3.5 Do público ao privado.**

Por fim, no quarto capítulo, também dividido em cinco tópicos, pomos em destaque o Mulherismo Africana, paradigma voltado as mulheres de descendência africana socialmente, uma vez que põe em evidência as opressões de raça, classe e gênero, assim como culturalmente, conforme observado a partir das teses propostas por Hudson-Weems (2020),

em diálogo com as personagens femininas de Lília Momplé. Para tanto, notabilizamos o discurso de Sojourner Truth no título dessa seção: **“E EU NÃO SOU UMA MULHER?”: POR UMA CONTRAPOSIÇÃO CULTURAL**, através do qual visamos investigar: quais as aproximações e distanciamentos entre o Feminismo Negro e o Mulherismo Africana? Por que o Mulherismo Africana é a vertente de pensamento mais adequada para sondar o perfil das personagens femininas de Lília Momplé? Quais motivos justificam a recusa da escritora moçambicana ao Feminismo Ocidental? Em que medida a automeação e a autodefinição colaboram para uma contraposição cultural? Como o matriarcado põe em foco a agência feminina? Quais os conceitos a ele adjacentes?

De forma que Appiah (1997), Hudson-Weems (s.d.), Díaz-Szmidit (2014), Meneses (2008), Scholl (2016), Oliveira (2019-2019) e Lemes (2021), dentre os/as pesquisadores/as, anteriormente mencionados/as, colaboram para as reflexões expostas ao longo dos seguintes subcapítulos: **4.1 “Recuperando a nós mesmos”: uma proposta do Mulherismo Africana, 4.2 A recusa de Lília Momplé, 4.3 Nomeando as diferenças, 4.4 Em foco o matriarcado e 4.5 O jogo dos conceitos.**

Tais aspectos despertam o interesse em produzir um trabalho que revele não apenas as humilhações impostas às personagens femininas, mas também a coragem e o poder de superação daquelas que optam por se rebelar em prol de um ideal ou para defender seus princípios. Além disso, oportuniza visibilizar a mulher escritora, cuja voz permanece à margem de sistemas literários que privilegiam as obras escritas por homens. Embora haja hesitação da autora, também, em definir seus textos literários como “arte de protesto”, consideramos legítima a reivindicação por igualdade de direitos no plano real, editorial e ficcional.

## 2 EXCENTRICIDADE E DESLOCAMENTO: DO APAGAMENTO À APROPRIAÇÃO CULTURAL

A afrocentricidade é uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica (Molefi Kete Asante).

“Localização”, no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história (Molefi Kete Asante).

Os habitantes de África, por séculos, enfrentaram a coerção física, legitimada, a princípio, por “estratégias discursivas de dominação”; provindas, sobretudo, da Europa, continente que reivindicou a exclusividade do conhecimento. Para tanto, desqualificou as versões dos autóctones, os quais tiveram a humanidade negada e a liberdade usurpada. Por isso, a realocação psicológica, cultural e histórica, propostas por Assante (2009), são primordiais para a reversão da lógica opressora.

Descritos como “indolentes”, “dados aos vícios” e inaptos ao “autogoverno”, conforme adverte Said (1990), os/as africanos/as foram relegados a “uma margem que permanece presente”, para evocar a obra organizada por Mata e Padilha (2007), tendo em vista o fato de o imaginário depreciativo europeu se perpetuar continuamente, sufocando as vozes insurgentes, levantadas contra um pretense saber que oculta o desejo pelo poder.

Tais ponderações ratificam a urgência de “estratégias de resistência” irrestritas ao discurso, a exemplo da afrocentricidade, uma vez que a linguagem é apenas um viés intensificador da opressão. De forma que o combate a elocuições aviltantes é importante, mas insuficiente para reverter as consequências de um apagamento cultural. Assim, é preciso transpor o plano discursivo, partir para a reflexão e, conseqüentemente, para a ação.

Estar no centro, nessa conjuntura, significa agir conforme os próprios valores, mesmo que isso signifique um enfrentamento a princípios aceitos e estabelecidos por aqueles que objetivam, unicamente, defender os próprios interesses. Para tanto, é preciso renunciar, também, a discursos integradores que objetivam, em última instância, a representatividade e o controle alheios, pois ser conivente com essas situações é dizer sim ao silenciamento, já que permitir que os outros se posicionem por nós nada mais é do que a aceitação da submissão.

Registramos como agravante, nesse contexto, o caso das mulheres. Multiplamente oprimidas, elas precisam agir com discernimento, pois compartilhar o mesmo gênero não significa ter anseios e receios semelhantes. Neste capítulo propomo-nos a investigar algumas

questões na esteira da recusa de Lília Momplé em relação ao feminismo, dentre elas ressaltamos: como teoria e prática podem favorecer uma libertação, integral, do ser feminino moçambicano? Tendo em vista que se alia a problemática do gênero fatores sociais, os quais impõem um “abismo” entre os abastados e os miseráveis, não só no continente africano, mas em todo mundo.

As questões raciais são, socialmente, manipuladas em prol de uma população privilegiada: a branca elite europeia. Essa constatação vincula dois pilares opressivos que se sobrepõem ao gênero. Assim, cabe indagar: seria oportuno às mulheres africanas renegarem a identidade cultural, em favor de um ideal fraterno inexistente do lado oposto ou, no mínimo, questionado pela maioria das feministas ocidentais?

Aliam-se a esse questionamento, outros, igualmente, oportunos, tais como: a afrocentricidade pode favorecer a autoafirmação étnico-racial, ou seja, uma (re)existência através do combate ao eurocentrismo, e, por conseguinte, ao epistemicídio, já que a descolonização dos corpos não significou a libertação mental, sobretudo, no caso das mulheres? Há uma corrente de pensamento, oposta ao feminismo ocidental, capaz de contemplar as experiências das mulheres africanas e afrodiaspóricas? A diáspora ocasionou o apagamento cultural?

Responder a tais questionamentos sob o ponto de vista eurocêntrico seria, além de contraditório, ineficiente, pois os discursos são minuciosamente organizados a fim de manter a soberania histórica, social, econômica e cultural. Por isso, evocamos a afrocentricidade como orientação metodológica com o intuito de permitir que as pessoas, africanas ou aquelas em situação de diáspora, opinem e testemunhem as consequências da excentricidade, isto é, da marginalização, mas também que motivem uma realocação psicológica, cultural e histórica, predecessora da libertação física e impulsionadora da agência.

## **2.1 Por uma “*práxis*” disciplinar libertadora**

Em concordância com o fato de que o objetivo último da afrocentricidade é a libertação dos africanos, a metodologia afrocêntrica deve gerar um conhecimento que os liberte e lhes traga empoderamento (Ama Mazama).

Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos. Essa é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente (Molefi Kete Asante).

Cientes das circunstâncias que legitimam a opressão racial, na década de 60 do século XX, intelectuais afrodescendentes intervieram, pois estavam insatisfeitos com o domínio dos Estudos Africanos por pesquisadores brancos, os quais, majoritariamente, negavam aos/as negros/as a posição de sujeitos, relegando-ao/as a “objetos de análise”. O intuito era combater o determinismo e a estereotipização disfarçados de saber científico. Com esse propósito, os referidos estudiosos dedicaram-se a uma abordagem epistêmica inovadora, responsável por fundamentar “[...] um novo campo de conhecimento na academia dos Estados Unidos” (NASCIMENTO, 2009, p. 28).

Trata-se dos Estudos *Africana*. Essa designação deve ser dissociada do gênero e associada à pluralidade, pois a declinação latina é evocada com o fito de indicar “[...] a múltipla abrangência do campo que estuda os povos africanos e afrodescendentes em todo o mundo, e a sua metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar” (NASCIMENTO, 2009, p. 29).

Além do fator etimológico e dimensão do conceito, importa destacar a principal motivação para a escolha vocabular: a afirmativa de que os mouros sistematizaram o latim. Finch e Nascimento (2009, p. 60) apontam outro feito importante para essa designação: a elaboração da “Encyclopedia Africana, projeto de W. E. B. Du Bois.” Por serem negros, as contribuições são reivindicadas com o intuito de enaltecê-los. De forma que a valorização é uma réplica ao apagamento cultural.

Sob essa abordagem, “[...] expressões históricas, econômicas, políticas, artísticas, literárias e epistemológicas [...]” (NASCIMENTO, 2009, p. 29) são analisadas a partir de um referencial teórico-crítico produzido desde e para a África. Na esteira desse raciocínio, evocamos Asante (2012, n.p.) com o fim de salientar a importância da apropriação cultural, capaz de impulsionar a agência em diversos contextos sociais.

Em entrevista concedida à Plataforma Gueto, o intelectual reafirmou: “A libertação espiritual dos africanos deve preceder a libertação política e econômica.” No entanto, não é aos grilhões religiosos que Asante se refere, mas a crises culturais. Por isso, defende: “[...] se resolvermos o cultural [...] temos uma melhor hipótese de alcançarmos o sucesso político e econômico que procuramos” (ASANTE, 2012, n.p.).

Portanto, a cultura africana é imprescindível a esse “projeto intelectual” que combate o apagamento histórico de um continente e seus habitantes, por representar, nas palavras de Karenga (2009, p. 342):

[...] a fonte indispensável de nossa identidade, nosso objetivo e nossa direção como disciplina e como povo. É da cultura africana – continental e diaspórica – que retiramos os dados e os paradigmas intelectuais e práticos que usamos para emoldurar, estabelecer e perseguir o projeto dos Estudos *Africana*.

Dessa forma, cabe aos pesquisadores procurar “métodos que conduzirão à transformação no texto, nos fenômenos e na vida” (ASANTE, 2009, p. 107). Nessa conjuntura, observamos um sentido implícito na palavra disciplina, citada por Karenga (2009, p. 342). Além de se referir a um componente curricular, acreditamos que o termo sugere a adesão de um povo a normas sociais, estabelecidas com vistas à libertação a partir da conscientização.

Denominamos a conduta pautada nos Estudos *Africana* de *práxis* disciplinar por a compreendermos como um esforço intelectual, aliado à vivência, fundamentado na observação da subordinação cotidiana e no estabelecimento de princípios para a atuação libertadora na sociedade; tendo como “pedra angular” a cultura “[...] o alicerce filosófico da afrocentricidade” (RABAKA, 2009, p.131), proposta teórica do professor Molefi Kete Asante, que emerge no cerne desse projeto amplo em 1980.

O fato de a afrocentricidade ser considerada a “[...] principal estrutura conceitual no interior da disciplina [a Africologia]” (KARENGA, 2009, p. 334) ocasiona a generalização no uso dessas terminologias. Entretanto, acreditamos ser essa associação uma possível solução para a “confusão conceitual” que circunda os Estudos *Africana*, igualmente designados de Estudos Negros ou Afro-Americanos.

Se o vínculo entre disciplina e “orientação metodológica” (RABAKA, 2009, p. 129) é positivo, por enfatizar uma abordagem centrada na África e seus habitantes, consideramos a múltipla referência aos Estudos *Africana* problemática, pois indica a persistência de uma linha analítica, cuja proposta era romper, já que “[...] parte daquilo que se passa por Estudos Afro-Americanos não é outra coisa que estudos europeus sobre a África ou os africanos [...]”. (MAZAMA, 2009, p. 120). Assim, é oportuno enfatizar: “[...] a perspectiva, mais que o foco de estudo, é o critério fundamental para localizar um trabalho particular” (MAZAMA, 2009, p. 120).

Em suma, deve-se compreender: enquanto os Estudos Afro-Americanos e Negros admitem diversos eixos de análise, inclusive aqueles que reproduzem concepções europeias acerca dos/das africanos/as, reforçando o apagamento cultural; os Estudos *Africana* tentam romper com essa prática ao propor uma disciplina — a Africologia — e uma metodologia — a Afrocentricidade —, a fim de possibilitar a apropriação cultural por meio de pesquisas

fundamentadas nos conhecimentos africanos e/ou afrodiaspóricos produzidas nas diversas áreas.

A esse respeito, Asante (2012, n.p.)<sup>1</sup> pondera:

A contribuição intelectual-chave que dei, é a construção teórica a que chamamos “Afrocentricidade”. Isso significa que podemos determinar como e onde os africanos foram movidos para fora dos seus próprios termos. Afrocentricidade é a ideia de que os africanos devem assumir um sentido do seu próprio lugar de sujeito, um sentido de agência que se relaciona com a ideia de autodeterminação. Isso também significa que, a nível intelectual, quando alguém, preto, branco ou amarelo, estuda África deve permitir que a África fale por si própria. Afrocentricidade é sobre esta relação que nega a ideia dos africanos à margem ou periferia da Europa. Africologia é simplesmente o estudo afrocentrado de qualquer fenómeno africano.

Para além da distinção entre metodologia e disciplina, o fragmento é elucidativo no que concerne à condescendência da Afrocentricidade, já que quaisquer pessoas, independente de raça, cultura ou nacionalidade, estão autorizadas a produzir conhecimento sob essa perspectiva, com o fito de propiciar mobilidade do “gueto epistemológico” ao centro, palavra que se constitui “chave-conceitual” para os africanistas, assim como “localização, lugar, deslocamento e realocação” (MAZAMA, 2009, p. 121).

Dessa forma, a África deve ser não apenas o objeto de pesquisa, mas o meio produtor de conhecimento para a análise, pois “[...] toda investigação deve ser determinada pela experiência africana [...]” (MAZAMA, 2009, p. 123); bem como o propósito desses estudos, já que “[...] o conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador”; segundo propõe Mazama (2009, p. 123).

Ao determinar uma prática disciplinar, acadêmica e social, a pesquisadora dialoga com Asante (2009, p. 93), teorizador que, prioritariamente, argumentou a favor da fusão entre o “pensar” e o “agir” nessa “[...] perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses” (grifo nosso).

A “visão afrocêntrica” impulsiona para um conhecimento-ação, já que “deve ser emancipador.” Trata-se, portanto, de um método que se estende da pesquisa para a vida (ASANTE, 2009, p. 104). Além do aspecto libertário, é digno de nota o teor motivador, imbuído no conceito, o qual une “conscientização” e “agência”, compreendida como “[...] a

---

<sup>1</sup> Entrevista concedida à Plataforma Ghetto, em 16 de fevereiro de 2012.

capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 94).

Conscientizar para a ação também oportuniza “recentralizar esse povo” por meio de uma *práxis* disciplinar que orienta, além de um procedimento investigativo, uma conduta cotidiana, já que remonta a “[...] um projeto consciente direcionado não apenas à apreensão crítica do mundo, como também à melhoria da condição humana” (KARENGA, 2009, p. 336).

Mazama (2009, p. 119) enfatiza os princípios que estabelecem uma “matriz curricular” e adverte que a afrocentricidade “[...] não pode ser compreendida fora do contexto dos estudos Afro-Americanos.” (MAZAMA, 2009, p. 119). Isto porque se constituiu metaparadigma para esse campo do conhecimento, contribuindo com “[...] as perspectivas, as teorias e os métodos [...]” (MAZAMA, 2009, p. 120) que resultaram na Africologia.

Importa compreender: a Africologia contrapõe-se a parte dos Estudos Afro-Americanos ao propor a centralidade de um povo “[...] tendo como foco os africanos como sujeitos, e não como objetos definidos de fora por supremacistas brancos.” (MAZAMA, 2009, p. 121). No que se refere à perspectiva metodológica, saliente-se que a palavra “Afro-cêntrico” fora usada, primordialmente, pelo líder ganês Kwame Nkrumah em 1961 (ASANTE, 2016, p. 12).

Porém, como “ideia intelectual” é uma construção de Asante (2016, p. 11), o qual a “[...] anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista [...]”; dialogando, nesse sentido, com um dos objetivos abrangentes dos Estudos *Africana*, que aponta para “[...] uma crítica moral e [...] corretiva de política social em resposta às limitações sociais impostas, [...] sobretudo, aquelas enraizadas em considerações *raciais, de classe e de gênero*” (KARENGA, 2009, p. 344, grifo nosso).

Na esteira dessas considerações, é oportuno destacar que as concepções se adequam, sobremaneira, “A área de estudos da mulher negra”, a qual “[...] tem sido essencial ao desenvolvimento da disciplina e a manutenção de sua autocompreensão como projeto libertário que oferece crítica e remédios morais para as restrições à liberdade e à realização humanas (KARENGA, 2009, p. 335).

Desse modo, essa pesquisa concebe o “[...] ser mulher africana, na mesma acepção polidimensional dos estudos *Africana*”. (NASCIMENTO, 2009, p. 31), os quais propõem “[...] uma abordagem multidisciplinar que se nutre das ciências naturais e sociais e das artes e humanidades, mas também contribui com elas.” (RABAKA, 2009, p. 138), tendo em vista a

dupla missão assumida por seus idealizadores: propiciar “excelência acadêmica e responsabilidade social” (KARENGA, 2009, p. 338).

Desta feita, levantes afrocêntricos têm surgido em inúmeras áreas. Desafiadora, a metodologia prima pela valorização do “continente negro” em termos teóricos e práticos. Asante (2009, p. 94) defende a “conscientização política”, pois “[...] se bem-sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94).

A despeito da descolonização mental, é oportuno mencionar que esse processo é basilar para a “agência dos povos africanos”, pois a africanidade, preservação dos usos e costumes, é insuficiente para “[...] a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente” (ASANTE, 2009, p. 94).

A ênfase no protagonismo africano não subjaz a submissão de outrora. Asante (2009, p. 94) permite essa inferência ao revelar ser seu objetivo inicial “[...] desferir um golpe na falta de consciência [...] da opressão que sofremos [...]”. A esse respeito importa mencionar Hamilton (1999, p. 17), que salienta: “[...] os antigos colonizados e os seus descendentes, mesmo com o fim do colonialismo oficial, avançam para o futuro de costas [...]”.

Essa movimentação, em sentido oposto, ao tempo que sugere vigilância constante, evoca referencialidade para as “vitórias possíveis”. Assim, os/as africanos/as, em diáspora ou deslocados metaforicamente, precisam “[...] se reancorarem, de modo consciente e sistemático, em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraíndo os critérios para avaliar a experiência africana” (MAZAMA, 2009, p. 114).

Inicialmente, possibilitamos a reapropriação da palavra, negada por séculos, a fim de combater o epistemicídio<sup>2</sup> e fomentar uma (re)existência pautada na “descolonização do ser”, sobretudo, de mulheres, pois, nesse contexto, devem assumir um lugar privilegiado: “[...] Isso provém do fato de elas terem sido parte integrante de todas as culturas africanas desde o início dos tempos” (ASANTE, 2009, p. 104).

Asante (2016, p. 13) ratifica essa proposição ao lembrar o período em que “[...] a Núbia tinha 42 rainhas como governantes [...]”, fato que comprova: “[...] a África estava muito além de outras sociedades no papel das mulheres como líderes.” Os excertos

---

<sup>2</sup> Vocábulo utilizado ao longo desta pesquisa com o sentido que lhe atribuiu Boaventura de Sousa Santos, em 1997, na obra *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, assim como Sueli Carneiro que segue a mesma linha de raciocínio.

evidenciam um foco analítico do feminino e justificam a perspectiva de sondar as personagens mulheres de Lília Momplé a partir da Cultura Africana.

O *corpus* da pesquisa contempla toda a ficção produzida pela autora, a saber, dois livros de contos: as antologias **Ninguém matou Suhura** e **Os olhos da cobra verde**, assim como a novela *Neighbours*, analisadas à luz das contribuições teórico-críticas de ambos os gêneros, já que, na perspectiva afrocêntrica, “[...] a consciência e não a biologia, determina [a] abordagem dos dados. É desse lugar que toda análise procede” (ASANTE, 2009, p. 103).

## 2.2 O poder da palavra: “resistir para existir”

Saber é poder (Francis Bacon).

Nós devemos ser capazes de separar o nosso pensamento do pensamento Europeu, de modo a visualizar um futuro que não seja dominado pela Europa. Isto é exigido por uma visão Africano-centrada porque somos africanos, e porque o futuro para o qual a Europa nos leva é genocida (Marimba Ani, *Yurugu*).

Apesar de traumática, a experiência colonial é constantemente evocada pelos que escrevem de/sobre a África por atravessar sua *História*. No entanto, escritos “sobre” podem ratificar ou denunciar a subordinação, a depender do foco analítico empreendido, capaz de ocultar interesses políticos e econômicos, com vistas à dominação do território, corpos e mentes alheias; ou impedir a instauração de “colonialismos extraoficiais”.

A fim de refutar o discurso depreciativo dirigido ao continente e seus habitantes, majoritariamente, pelos europeus, dedicamo-nos a uma pesquisa que privilegia a experiência africana e diaspórica, com o intuito de sobrelevar, no âmbito acadêmico, a sabedoria de um povo e sua consequente contribuição para a humanidade, ainda negligenciada, por meio da perspectiva afrocêntrica.

A esse respeito, Finch e Nascimento (2009, p. 37) argumentam: “Talvez um paradigma afrocentrado de pensamento nem surgisse se a Europa e os Estados Unidos não resolvessem se apropriar com exclusividade da prerrogativa de escrever a história de todo o resto do mundo.” A América, nomeadamente um país, toma partido no “conflito saber-poder”, com o fito de, também, se apropriar do conhecimento, legitimador da opressão.

Entretanto, a Diáspora<sup>3</sup> africana resultou em um fenômeno, provavelmente, inesperado. A intenção de dispersar a população proporcionou a representatividade pelo mundo afora, de maneira que a conscientização acerca de uma ancestralidade africana culmina, contemporaneamente, na reivindicação de um pertencimento identitário.

Se há vozes afro-americanas que exigem o poder como prêmio pelo saber, há, também, aquelas insurgentes, levantadas contra a submissão; são essas evocadas, neste estudo, tendo em vista que emergem dos Estados Unidos “[...] instrumentos para uma análise mais efetiva da realidade” (ASANTE, 2009, 107) dos africanos ou dos descendentes em diáspora, pois ser membro desse processo de êxodo significa “[...] vivenciar de alguma forma a marginalidade social [...]” (CHRISTIAN, 2009, p. 153).

Pelo exposto, é possível inferir: apesar de um distanciamento físico, há desafios universais a serem enfrentados, coletivamente, pelas pessoas negras. Nessa conjuntura,

Conhecimento é poder. Quando conheces uma coisa e podes sustentar teu fundamento sobre essa coisa e ganhar sobre seus oponentes com relação a essas coisas, aqueles que te ouvem aprendem a ter confiança em ti e confiarão em tua habilidade (GARVEY, 2013, p. 133).

Segundo o postulado, o saber é um artifício importante para a emancipação do povo negro. Na mesma linha de raciocínio, Asante (2009, p. 94) propõe o conceito de “agência em oposição ao de *desagência*”, notório “[...] em qualquer situação na qual o africano [é] descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo” (ASANTE, 2009, p. 95, grifo do autor).

De forma majoritária, a diáspora acarretou a “desagência”, ou seja, a subalternização da população, africanos e afrodescendentes, em diversos contextos. Mensurar os efeitos desse traslado, imposto ou facultativo, é uma tarefa desafiadora, quiçá realizável. Todavia, a constatação de que esse deslocamento<sup>4</sup> resulta, atualmente, em uma apropriação cultural à distância, é suficiente para observar a pertinência de um foco analítico centrado na África, a fim de coibir “O perigo de uma história única”, para usar a expressão de Chimamanda

---

<sup>3</sup> A diáspora é concebida neste estudo como um movimento, “voluntário e involuntário”, dos povos da África, o qual ocasionou a dispersão da população desse continente. Conforme proposição de Shepperson (1993) e Tompson (1987-1998), referendados por Christian (2009, p. 147).

<sup>4</sup> Termo compreendido segundo as concepções de González (2010) in: **Dicionário de descolamentos culturais**. Mazama (2009) in: **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora e Hall (2003) in: **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. O conceito é adotado em sentido lato, a fim de verificar como as mobilidades territoriais propiciam “apagamento” ou “realocação” cultural, bem como evidenciar posições de poder socialmente legitimadas pelo saber.

Adichie, em discurso proferido no TED (Technology, Entertainment and Design<sup>5</sup>), no ano de 2009.

Na oportunidade, a nigeriana foi enfática ao defender que a estereotipização de pessoas e lugares incentivam o preconceito e propiciam a recusa identitária. A autora refletiu acerca desse tema, exemplificando com situações vivenciadas. Destacamos dois momentos significativos de sua explanação para compreensão da imagem negativa que uma “história única” pode acarretar à mente dos/as africanos/as, assim como à dos/as estrangeiros/as. Ilustram essas ponderações fatos que remontam à sua infância e à sua juventude, respectivamente.

O primeiro contato de Chimamanda com a escrita criativa ocorreu precocemente, pois desenvolveu, simultaneamente à leitura, o hábito de produzir textos ficcionais, os quais descreviam hábitos alheios à sua realidade. Tratava-se de costumes europeus. Àquela altura, confessa a escritora, estava convencida “[...] de que os livros, por sua própria natureza, tinham que ser estrangeiros e tinham que ser sobre coisas com as quais [ela] não podia [se] identificar” (ADICHIE, 2009, n.p.)<sup>6</sup>.

Foram o compatriota Chinua Achebe e o escritor Camara Laye, natural da Guiné-Conacri, responsáveis por revelar o oposto. Por meio de seres ficcionais, criados com características físicas e psicológicas africanas, esses escritores colocaram Chimamanda “diante do espelho”, por assim dizer. Aos 19 anos a, também, escritora percebeu que a “descolonização do pensamento” era uma demanda mundial. Essa reflexão foi suscitada nos Estados Unidos, especificamente, no início da vida acadêmica.

Na ocasião, a nigeriana precisou dividir o quarto com uma colega, para a qual tinha sido transmitida “uma única história sobre África”, embasada no discurso colonialista europeu, corroborado por estadunidenses, os quais, igualmente, visavam o monopólio do conhecimento sobre o mundo, segundo referendado por Finch e Nascimento (2009, p. 37).

O deslocamento de Chimamanda permitiu-lhe comparar uma perspectiva própria e uma alheia acerca do seu local de pertença. No entanto, importa a esse estudo sondar a mobilidade em uma dimensão ampla. Por isso, ora citamos Du Bois, ora mencionamos

---

<sup>5</sup> Tecnologia, Entretenimento e Planejamento é a tradução em português. O evento objetiva o compartilhamento de ideais que podem mudar o mundo, por meio de várias iniciativas.

<sup>6</sup> O material consultado não dispõe de paginação, por se tratar de uma versão digital. O vídeo da palestra está disponível no site: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt)> Acesso em: 30/mar/2019.

Garvey<sup>7</sup>, o qual defendia a “África para os africanos” por meio de uma ocupação do continente. No entanto, “O objetivo de Repatriação tem um forte sentido espiritual profético de retorno à Terra Original, “Motherland”, África, Etiópia (SOUSA, 2013, p. 58).

A especificação do país para onde deveriam retornar os/as africanos/as diaspóricos/as advém da aprovação de Garvey ao sistema administrativo etíope, considerado “o Real governo africano”. Além desse fator, amparava seu discurso a crença que “[...] de lá [da Etiópia] surgiria o então esperado Rei que governaria a Nação Negra e conduziria os povos pretos à sua casa” (SOUSA, 2013, p. 58).

Apesar de “[...] a filosofia de Marcus Garvey” constituir um dos “[...] quatro grandes blocos que formam a estrutura fundamental da afrocentricidade [...]”, juntamente com “[...] o movimento da *Négritude*, o Kawaida e a historiografia de Diop.”, conforme afirmação de Asante (1980, p. vi; 104), mencionado por Mazama (2009, p. 18, grifo da autora). O retorno às origens, ao qual nos referimos advém de uma autoafirmação identitária, impulsionadora de libertação em quaisquer espaços habitados.

Aproximando-se, nesse sentido, da perspectiva defendida por Du Bois, o qual “Sem pregar a volta para a África dos negros americanos, defendia os direitos deles enquanto cidadãos da América e exortava os africanos a se libertarem em sua própria terra [...]” (MUNANGA, 2016, p. 113). A divergência de pensamento entre os referidos intelectuais pan-africanistas é responsável por uma desavença pública.

Em seu inflamado discurso “Olhe para mim no olho do furacão”, proferido em 1925, o líder jamaicano, Marcus Garvey, após solicitar orações a seu favor, declarou o desejo de informar às pessoas negras do mundo que “[...] W.E.B. Du Bois e [...] a cruel organização ‘odiando-Negro’ conhecida como a Associação para o Avanço das Pessoas ‘coloridas’ são os maiores inimigos que o povo preto tem no mundo” (GARVEY, 2013, p. 141).

A revolta contra a organização, cujo nome é ironizado por Garvey, é compreensível ao conhecermos a acepção do termo “colorismo”. Segundo Collins (2017, n.p.), esse vocábulo “[...] refere-se ao preconceito baseado na cor da pele dentro da comunidade negra”, proposição que vai de encontro ao pensamento “garveyista ou o garveismo”, o qual prega

---

<sup>7</sup> Marcus Mosiah Garvey, idealizador da U.N.I.A. (Associação Universal para o Progresso do Negro), organização que visava “encorajar o povo preto a ser independente [e] auto-suficiente”. É também considerado um dos fundadores do Pan-Africanismo. Ver: **A estrela preta**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/7459869/Marcus\\_Garvey\\_A\\_estrela\\_preta](https://www.academia.edu/7459869/Marcus_Garvey_A_estrela_preta)> Acesso em: 11/set/2019.

“[...] autoconhecimento e orgulho racial das populações africanas e afro-descendentes espalhadas pelo mundo” (TOLEDO, 2013, p. 53).

Além dos pontos mencionados, justifica a discórdia o fato de Du Bois não defender o separatismo territorial, mas advogar em prol da “[...] liderança dos Negros norte-americanos em relação aos assuntos relativos aos Negros de todo o mundo, sobre toda a África [...]” (TOLEDO, 2013, p. 53). Por esse motivo, Marcus Garvey o via como um inimigo em potencial para o povo negro, “[...] pois o pensamento de Du Bois era apenas uma reversão do sistema branco” (TOLEDO, 2013, p. 53).

Sem abordar os méritos ou fragilidades argumentativas, já que defender a repatriação de “[...] cada raça para o seu próprio habitat.” (GARVEY, 2009, p. 111) ou sugerir uma exclusividade representativa, mediante a menor concentração de melanina na pele, parece-nos atitudes extremas e deterministas; valemo-nos dos posicionamentos de Garvey e Du Bois a fim de ampliar o sentido do deslocamento, palavra irrestrita, nesse caso, à movimentação entre territórios ou às posições de poder. Configurando-se na concepção de González (2010, p. 109), um termo polissêmico, pois:

Pensar a noção de deslocamento no âmbito das ciências sociais e, especificamente, na órbita dos estudos da cultura, significa remeter a diferentes formas de mobilidade, física, espiritual, linguística; a diversas práticas de emigração, exílio, diásporas, êxodos, nomadismos, circulações humanas; é pensar em traslado e em trânsitos de todo o tipo. [...] Entendido como vivências e prática dos sujeitos, o deslocamento é um conceito fundamental nos estudos sobre imaginário e memória cultural.

O excerto possibilita refletir acerca da vivência de Chimamanda. Embora trate-se de uma emigração intercontinental, percebe-se certa manutenção da identidade linguística, haja vista o inglês ser um idioma oficial da Nigéria. Entretanto, no espaço norte-americano essa língua é soberana, enquanto no território nigeriano coexiste com outras como a igbo (ibo) e hausa (hauçá), para citar dois exemplos.

O discurso proferido no TED (2009), sugere que a “mobilidade física” não interferiu na identidade dessa escritora nigeriana. Porém, sua participação subsequente, no mesmo evento, é digna de nota para este estudo. Suas palavras, por ocasião da TEDxEuston (2012), sugerem ter sido seu “espírito” atravessado por uma luta ocidental que causa desconforto, ao que nos parece, na maioria das africanas: o feminismo.

Chimamanda ministrou a palestra, posteriormente publicada pela Companhia das Letras, referindo-se à conferência como momento propício para “desafiar e inspirar africanos e amigos da África”. Ao rememorar a participação anterior, a escritora justifica a escolha do

tema atual destacando: os estereótipos, abordados em “The danger of the single story” [O perigo de uma história única], moldam e restringem nosso pensamento, sobretudo, no que se refere à África.

A argumentação da conferencista sugere ser seu objetivo, dessa vez, assumir outra perspectiva discursiva, a fim de desconstruir opiniões depreciativas, provindas de África, sobre determinados grupos sociais. O suposto deslocamento é assumido ao ponderar: “Tenho a impressão de que a palavra “feminista”, como a própria ideia de feminismo, também é limitada por estereótipos [...] Decidi falar sobre feminismo porque é uma questão que me toca especialmente” (ADICHIE, 2012, n.p)<sup>8</sup>.

Ao divulgar o livro **Hibisco Roxo** em seu país, relembra, foi alertada por um jornalista “bem-intencionado” que as pessoas o estavam definindo como uma obra feminista e aconselhada a nunca se autointitular como tal. Na oportunidade, a escritora pôde constatar a mesma estereotipização que observara na conduta de sua “colega” estadunidense, no período universitário, a partir da justificativa apresentada pelo homem: “[...] feministas são mulheres infelizes que não conseguem arranjar marido [...]” (ADICHIE, 2012, n.p.).

Assim, advogando o direito de ser exceção à regra comportamental do feminismo, pois se considera uma “feminista feliz”, Chimamanda representa inúmeras mulheres que se identificam com o movimento, no que se refere à reivindicação por igualdade de direitos entre os gêneros; porém, questionam o radicalismo. Ao portar-se dessa maneira, a autora caminha na contramão de mulheres africanas que rechaçam o feminismo por acreditar que ele não as representa.

A assertiva de que “O feminismo não é africano” é recorrente no âmbito acadêmico, conforme perceptível no discurso de Chimamanda, ao salientar a postura de “[...] uma professora universitária nigeriana [a qual] veio [lhe] dizer que o feminismo não fazia parte da [sua] cultura, que era antiafricano, e que, se [ela se] considerava feminista, era porque havia sido corrompida pelos livros ocidentais” (ADICHIE, 2012, n. p.).

As situações ilustradas confirmam a intolerância de ambos os sexos com relação ao feminismo. Porém, ao utilizar uma estratégia discursiva depreciativa, no caso do jornalista, e vingativa, no que se refere à professora, emerge o desejo da mulher de exaltar correntes teóricas nas quais as africanas são protagonistas, uma vez que essas se relacionam às suas

---

<sup>8</sup> A ausência de paginação justifica-se pela consulta a material digital. O vídeo referente à palestra está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fyOubzfkjXE>> Acesso em: 02/jun/2019.

necessidades específicas e imediatas, e, possivelmente, à vontade do homem de não ser concebido como inimigo.

Para tanto, verbalizam a ótica majoritária dos autóctones de ambos os sexos: “[...] todos aqueles que se declararem feministas em África não são verdadeiramente africanos, estão a sofrer de colonização mental e a promover ideias que não pertencem ao solo africano e não têm valor para as culturas africanas [...]” (BAMISILE 2013, p. 259). Tais ponderações, ilustram o quão desafiador fora o discurso, apesar de, a todo instante, a escritora ressaltar sua identidade africana.

De qualquer forma, já que o feminismo era antiafricano, resolvi me considerar “feminista feliz e africana”. Depois, uma grande amiga me disse que, se eu era feminista, então devia odiar os homens. Decidi me tornar uma “feminista feliz e africana que não odeia homens, e que gosta de usar batom e salto alto para si mesma, e não para os homens”. É claro que não estou falando sério, só queria ilustrar como a palavra “feminista” tem um peso negativo: a feminista odeia os homens, odeia sutiã, odeia a cultura africana, acha que as mulheres devem mandar nos homens; ela não se pinta, não se depila, está sempre zangada, não tem senso de humor, não usa desodorante (ADICHIE, 2012, n.p.).

Apesar do tom sarcástico, acreditamos que o desafio se sobrepôs à intenção inspiradora confessada por Chimamanda no início da palestra; isto porque suas palavras, embora com ressalvas, corroboram uma cosmovisão ocidental, já que, segundo Pinto (2010, p. 15), o feminismo produz “[...] sua própria reflexão crítica, sua própria teoria”. Ao desconsiderar especificidades africanas e pautar a argumentação em questões superficiais, a escritora parece apreender “[...] a realidade pelo centro de outro grupo”. (MAZAMA, 2009, p. 122). Fato indicativo de “deslocamento” cultural.

Ademais, se considerarmos a amplitude do movimento feminista e as discordâncias com relação ao mesmo, verificaremos que as especificidades sucumbem às generalizações. Para Bamisile (2013, p.259), isto significa que, por ser uma luta alheia às mulheres do continente, “[...] ameaça sufocar ou destruir os ‘verdadeiros’ valores africanos”. Aidoo (1998) e Acholonu (1995), evocadas por Bamisile (2013, p. 258-259), são enfáticas quando o comparam a “[...] uma erva daninha que se infiltrou em África”.

Assim, na concepção das referidas intelectuais, a atitude de Chimamanda é questionável e pode ser interpretada como aceitação da coadjuvância, haja vista a existência de várias correntes de pensamento propostas por/para as mulheres de África e diaspóricas que dão conta das suas convicções, a exemplo do *Mulherismo Africana*, uma vez que a referencialidade do feminismo é construída a partir da postura de uma maioria que prioriza a questão do gênero em detrimento da problemática racial e social, demandas mais importantes

na agenda feminina do continente, pois, como pondera Hudson-Weems (2021, p. 58): a mulher africana “[...] percebeu a necessidade crítica de dar prioridade a forças antagônicas como racismo, classismo e sexismo, respectivamente [...]”.

O jornalista e a professora, supracitados, talvez constestem o ativismo de Chimamanda, em prol do feminismo, por terem consciência de que “a militância e a teoria” derivam “[...] do tipo social de militante que impulsionou, [...], o feminismo da segunda metade do século XX: mulheres de classe média, educadas, principalmente, nas áreas das Humanidades, da Crítica Literária e da Psicanálise” (PINTO, 2013, p. 15).

Ao apresentar a obra **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**, a professora Liv Sovik adverte:

[...] Deslocamento, aliás é a imagem que Hall faz da relação da cultura com estruturas sociais de poder; pode-se fazer pressões através de políticas culturais, em uma “guerra de posições”, mas a absorção dessas pressões pelas relações hegemônicas de poder faz com que a pressão resulte não em transformação, mas em deslocamento; da nova posição fazem-se novas pressões (HALL, 2003, p. 11-12).

A organizadora da obra menciona coerções exercidas com vistas a uma valorização cultural. Entretanto, destaca um movimento sutil, por vezes imperceptível, nesse contexto: o deslocamento que substitui a pretensa transformação. Ao assumir posições nas estruturas hegemônicas, novas pressões emergem sobre os ativistas, pois as transformações, anteriormente exigidas, são ressignificadas.

Ao deslocar-se para uma posição social de poder, aqueles/as responsáveis pela pressão de outrora, são pressionados; agora pelo grupo dominante e pelo dominado. Enquanto o primeiro exige aceitação de determinados preceitos o segundo solicita representatividade. Assim, na ausência de uma solução, oposições tendem a ser conciliadas em discursos integradores.

Teria esse fenômeno relação com a postura de Chimamanda ao convocar a adesão ao feminismo? É possível! Todavia, a análise, nesta seção, focaliza outros aspectos igualmente importantes à reflexão proposta, como a migração. Seria esse um fator determinante dos “deslocamentos culturais”, processo subjetivo complexo, essencial ao debate acerca da (anti)africanidade? A esse respeito, interessa-nos as ponderações de pensadores/as nativos/as, residentes no continente ou em diáspora.

Agregando-se, ocasionalmente, contribuições teóricas e/ou críticas de intelectuais, independente da nacionalidade, desde que contemplem abordagens afrocentradas, pois “Na

situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2003, p. 27).

A despeito dessas forças, Finch e Nascimento (2009, p. 40) ponderam: “À medida que os intelectuais afrodescendentes formados na academia ocidental se afastam de suas matrizes culturais de origem, podem assumir um discurso eurocentrista em relação a elas.” Essa mobilidade é capaz de reforçar o apagamento cultural, a partir da crença de que os intelectuais negros não dispõem de “[...] um ponto de equilíbrio, um centro”, apesar de articularem “ideias originais” e contribuírem “com grandes obras” (FINCH; NASCIMENTO, 2009, p. 40).

Discordamos da ausência de referencialidade, pois os intelectuais, da África ou diaspóricos, referendados por Finch e Nascimento (2009, p. 40), têm a oportunidade de escolha, cabe então decidir de qual “centro” emitir seus discursos, na perspectiva da “identidade cultural”, para mencionar Hall (2014), se do africano ou do europeu, pois a neutralidade sugere passividade.

Porquanto, a omissão, nesse diálogo, incide na perpetuação de um discurso uníssono e acreditamos ser a polifonia favorável a (re)visão de conceitos e combate a (pré)conceitos diversos, difundidos, sobretudo, pela ideia de normatividade relacionada ao eurocentrismo, o qual fundamentou a subordinação imposta aos autóctones africanos.

Desse modo, torna-se condição *sine qua non* a “uma nova visão de mundo”, para usar o subtítulo do ensaio de Paulina Chiziane, romper com a lógica opressora por meio de réplicas discursivas. No referido testemunho, intitulado **Eu mulher...**, a escritora moçambicana propõe reflexões indispensáveis no que concerne à situação feminina em uma conjuntura específica, na qual constatamos submissão ao patriarcalismo, racismo, estereotipização física e cultural, marginalização social; mas também a coragem e o poder de superação.

As reticências no título oportunizam verificar a diversidade de perfis femininos. Por isso, a autorreflexão, proposta por Paulina Chiziane, é inspiradora para esta pesquisa, pois além de visibilizar essa “minoridade”, possibilita examinar demandas distintas das mulheres em diferentes épocas, locais e culturas, sugerindo liberdade, especialmente, para aquelas historicamente moldadas em fôrmas europeias.

A esse respeito, Isabella Baumfree, ativista afro-americana em defesa das causas femininas, em seu célebre discurso: “E eu não sou uma mulher?”, proferido no ano 1851 em Akron, Ohio, é taxativa ao reivindicar a feminilidade, apesar de uma vida sem as regalias atribuídas às brancas de classe média. Na oportunidade, aspectos raciais e sociais da vida de Sojourner Thuth, nome adotado pela ex-cativa que se tornou abolicionista, notabilizou outras formas de opressão.

Note-se: enquanto Paulina Chiziane evoca a pluralidade de experiências para uma autodefinição do “ser feminino”<sup>9</sup>, Isabella Baumfree denuncia a exclusão sofrida pelas mulheres negras. Consequência, nesse caso, de fatores históricos, étnicos e econômicos. Pelo exposto, é pertinente questionar a afirmativa de que as feministas se movem pelo “[...] desejo de alterar as relações desiguais entre mulheres e homens [...]” (ANDRADE, 2007, p. 1), pois, majoritariamente, são omissas, no contexto estadunidense, conforme adverte hooks (2019).

O título da explanação de Sojourner Thuth, evoca a imagem de uma mulher escravizada ajoelhada, acompanhada da legenda “Não Sou uma Mulher e Uma Irmã?<sup>10</sup>”, uma vez que a fraternidade não era extensiva às negras. Esse questionamento, contemporaneamente, é direcionado ao Feminismo Ocidental por parte das africanas e afrodescendentes, cujos anseios são desconsiderados pelas lideranças do movimento, conforme destaca Ebinoluwa (2009, p. 1):

Embora o feminismo tenha afirmado que seu objetivo era a emancipação de todas as mulheres da opressão sexista, falhou em considerar as peculiaridades das mulheres negras [...] Na prática, o feminismo se concentrou nas necessidades das mulheres brancas de classe média da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, fazendo-se passar por um movimento de emancipação da mulher, globalmente.

Apesar das ressalvas, é oportuno salientar: a afirmação de que o feminismo é alheio à África não visa desprestigiar a organização, mas evidenciar que há especificidades das mulheres africanas menosprezadas, pois “a abordagem [...] afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia” (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

Porém, em entrevista concedida ao programa Ciência e Letra<sup>11</sup>, exibido no Canal Saúde, em parceria com a Editora Fiocruz, a professora Katiúscia Ribeiro é enfática ao ratificar a ausência de representatividade. Segundo a pesquisadora: “A gênese de algo que não é pensado exclusivamente para as mulheres negras não dar conta das experiências.”

<sup>9</sup> A expressão “ser feminino” considera a integralidade humana, considerando o aspecto físico e emocional da mulher.

<sup>10</sup> A referida imagem, que remonta à campanha abolicionista nos Estados Unidos, pode ser visualizada em: <[<sup>11</sup> Entrevista disponível no site: <\[https://www.youtube.com/watch?v=PohOzobSX\\\_g\]\(https://www.youtube.com/watch?v=PohOzobSX\_g\)>. Acesso em: 26 de mai. de 2019.](https://www.google.com/search?biw=1536&bih=750&tbm=isch&sa=1&ei=epP9XIXvFN45OUPyeSS2A8&q=sorjourner+thurt+am+i+nota+a+waman+and+a+sister%3F&oq=sorjourner+thurt+am+i+nota+a+waman+and+a+sister%3F&gs_l=img.3...315494.321927..322788...3.0..0.361.3481.0j13j4j1.....0....1..gws wizimg.rN8Nn9Sf8m0#imgcr=7kTbrRSfn-m_nM:> Acesso em: 09/jun/ 2019.</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

Assim, a abordagem afrocentrada, objetiva conceder autonomia àquelas que sofrem uma múltipla subalternização, a fim de estimular a busca por soluções para a problemática enfrentada cotidianamente, pois se as feministas, europeias e estadunidenses, enfrentam o sexismo, as africanas, além da misoginia, lutam contra o racismo e a marginalização social, já que a resistência garante a existência. Ilustra essa realidade, no âmbito ficcional, as mulheres (in)submissas que permeiam a obra de Lília Momplé.

### 2.3 Epistemicídio e (re)existência: entre eurocentrismo e afrocentricidade

Há no texto ficcional muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser da ordem do sentimental e emocional (Wolfgang Iser).

A escrita é um caminho que me conduz a autorrealização, sensação de liberdade, pois quando escrevo, sinto-me independente (Lília Momplé).

A metáfora da “ilha de origem específica”, proposta por Hall (2003, p. 27), é simbólica se pensarmos o mundo como um arquipélago, no qual os habitantes deixam seus locais de pertença, voluntária ou involuntariamente, mas mantêm elos indissociáveis com esses espaços, intensificados através da memória individual e/ou coletiva. Por isso, a diáspora africana ocasionou a dispersão territorial, mas não impediu o “regresso” às raízes culturais, ou “realocação”, para usar o termo mencionado por Mazama (2009, p. 121).

Em outras palavras, significa dizer, nesse caso: algumas pessoas saíram da África, mas o continente permanece nelas. Pensar o posicionamento de intelectuais africanos/as e diaspóricos/as, afrocentrados/as, oportuniza verificar estudos que confrontam discursos e práticas depressivas, sobretudo, nas últimas décadas do século XX e primeiras do XXI. Nesse período, constata-se a reação da linguagem à ação colonialista, a qual partiu de uma desqualificação psicológica a uma subjugação física.

Observe-se, porém, que as vozes autoritárias levantadas *sobre* são contrapostas por discursos que emergem *de, ou a favor de* África, pois para empreender “[...] a abordagem afrocentrada não precisa ser afrodescendente, da mesma maneira que nem todo afrodescendente se posiciona nesse lugar.” (NASCIMENTO, 2009. p. 191). Tal fato notabiliza a união interracial por um mesmo ideal, a saber, colocar o continente no centro da produção intelectual, a fim de combater o epistemicídio, ao qual se refere Santos (1997).

Carneiro (2005, p. 97), na mesma linha de raciocínio, define o termo:

[...] o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento.

A recusa em aceitar o conhecimento alheio advém de um contexto no qual o “saber” é sinônimo de “poder”. De modo que deslegitimar o discurso do outro é impedir que suas ideias venham de encontro a projetos de “encarceramento em massa”. Por isso, ao proceder com o massacre do conhecimento, produzido por grupos historicamente dominados, se sequestra a razão duplamente “[...] pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Em relação ao continente africano não se registra a alternância, marcada pela conjunção “ou”, mas a simultaneidade, pois a suposta irracionalidade era premissa para a imposição cultural. Na obra **Orientalismo**<sup>12</sup>, Edward Said reflete acerca de práticas discursivas que fundamentaram a “invenção do Oriente pelo Ocidente”, a fim de exaltar a capacidade intelectual para governar os autóctones, já que “[...] o objeto de tal saber é inerentemente vulnerável” (SAID, 1990, p. 43).

Isto significa que ter “[...] conhecimento de coisa como essa é dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, nesse caso, autoridade quer dizer que ‘nós’ negamos autonomia para ‘ele’” (SAID, 1990, p. 43). Esse discurso é pertinente para pensarmos a relação de soberania estabelecida entre a Europa e o continente Africano. Ilustram essa proposição artimanhas de autopromoção e menosprezo.

Dentre inúmeras possibilidades, destacamos o inflamado discurso proferido a 13 de junho de 1910 por Arthur James Balfour, na Câmara dos Comuns, cujo tema era a ocupação Britânica no Egito, defendida pelo parlamentar que justificou a dominação argumentando a favor de uma supremacia “[...] associada ao [...] conhecimento do Egito, e não principalmente ao poderio militar ou económico” (SAID, 1990, p. 42).

Nesse contexto, é possível ponderar: o poder da linguagem, outrora monopolizado por líderes europeus, contemporaneamente é, também, exercido pelos africanos, residentes no continente ou deslocados do território, mas “realocados” culturalmente, pois considera-se membros da diáspora aqueles que vivenciam “[...] alguma forma de marginalidade social e

---

<sup>12</sup> Obra considerada o marco inicial dos estudos pós-coloniais, publicada em 1978.

psicológica na interação social cotidiana com a cultura europeia majoritária” (CHRISTIAN, 2009, p. 153).

Ao tornarem-se “protagonistas” “[...] os povos discriminados, antes objeto de um conhecimento elaborado a seu respeito [...] [podem] desenvolver novos referenciais teóricos e empíricos [...] injetando cada vez mais força e vigor à academia” (NASCIMENTO, 2009, p. 28). A esse respeito é importante pontuar: “[...] os afrocentristas não se opõem a cultura e ao pensamento europeus, mas questionam a imposição deles como superiores e obrigatoriamente universais” (RABAKA, 2009, p. 137).

Isso porque o juízo de valor ratifica as posições dominador/dominado. Segundo Collins (2019, p. 139), “[...] Os alicerces das opressões interseccionais se apoiam em conceitos interdependentes do pensamento binário, em diferenças formadas por oposição, na objetificação e na hierarquia social.” O afrocentrista rejeita o pensamento binário e rompe com a lógica opressora defendendo a “[...] centralidade dos valores africanos” (MAZAMA, 2015, p. 115).

Apesar do conceito de interseccionalidade ser questionado pelo Mulherismo Africana, nomeadamente por Hudson-Weems (2020, p. 169), a qual considera que sua introdução “[...] pela estudiosa da teoria crítica da raça Kimberle Crenshaw, em 1989, aumentou o domínio da aplicação da ferramenta eurocêntrica de análise para as vidas pretas [...]”, evocamo-lo porque, embora desnecessário “[...] uma vez que uma ferramenta de análise afrocêntrica para as vidas pretas [...] já estava anteriormente em vigor com o advento do Mulherismo Africana” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 169), a abordagem afrocentrada não busca deslegitimar o conhecimento alheio, mas romper com a pretensa supremacia europeia por meio da autoreferencialidade.

Dito isso, é importante pontuar que a tripla opressão de raça, classe e gênero, já era refletida pela teórica do Mulherismo Africana desde 1987. A esse respeito, Hudson-Weems elucida (2020, p. 169): “[...] este conhecimento sobre as datas corretas é crucial para interpretação da ordem de certas ideias e paradigmas, a fim de discutir com precisão [...] se um paradigma foi influenciado pelos outros.” Por esse mesmo motivo Molefi Kete Asante, no posfácio do livro **Africana Womanist Literary Theory**, evidencia:

Talvez um dos desafios mais importantes a serem enfrentados pelo Mulherismo Africana, muito parecido com os desafios que vemos em outros empreendimentos afrocêntricos, seja o de impedir que escritores inteligentes desviem suas ideias e, em seguida, afirmem que essas ideias realmente pertencem ao feminismo ou a alguma construção ocidental (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 170).

Nosso objetivo, com tais informações, não é colocar o Feminismo Negro e o Mulherismo Africana em uma “arena de conflitos”, mas evidenciar que a opressão interseccional, já estava implícita nos primórdios da teorização de Hudson-Weems, a qual propicia resistência ao epistemicídio e motiva a (re)existência a partir de referências culturais africanas diversas, pois, na perspectiva afrocêntrica, “[...] Não são os dados que estão em questão, mas o modo como as pessoas os interpretam, como percebem aquilo com que se defrontam e como analisam os temas e valores africanos contidos nesses dados [...]” (ASANTE, 2009, p. 105).

O excerto elucidado ser o procedimento dos/as pesquisadores/as determinante para o combate ao epistemicídio, o qual segundo Carneiro (2005, p. 97):

[...] é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Em outras palavras, empreender a linha de raciocínio afrocentrada significa corroborar a primazia africana, impor a existência dos/as “[...] agentes. Autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora [...]” (MAZAMA, 2009, p. 111), lutar contra o “encarceramento mental<sup>13</sup> e defender as construções teórico-críticas, como fez Hudson-Weems (2020, p. 169) ao reivindicar a análise anterior das categorias raça, classe e gênero.

Como proposta teórica, a Afrocentricidade foi idealizada pelo diretor do primeiro programa de doutoramento em Estudos *Africana* ofertado na Filadélfia, designadamente, na Universidade Temple. Conjecturamos que, por essa razão, a produção teórica é, preponderantemente, originária da diáspora de língua inglesa, nomeadamente, dos Estados Unidos. No entanto, devemos alertar: trata-se da continuidade de uma tradição iniciada no

---

<sup>13</sup> Expressão de Wade Nobles, referendado por Mazama (2009, p. 112).

século XIX. Apesar de os pensadores não atribuírem a mesma nomenclatura, Nascimento (2009, p. 29) enfatiza:

A obra de maior fôlego e consistência nessa linha é a do cientista e intelectual senegalês Cheikh Anta Diop. Embora sua obra constitua referência básica da afrocentricidade, Diop não trabalhava com esse conceito. A proposta como orientação epistemológica explícita, foi idealizada por Molefi Kete Asante no seu livro *Afrocentricity: the theory of social change*.

Observe-se: o subtítulo da obra põe em foco a “mudança social”, fato que justifica a preferência de pesquisadores/as e/ou militantes, avessos/as ao Feminismo Ocidental, por essa “orientação metodológica” para o trato da “mulheridade” africana e afrodescendente, pois argumentam: a exclusividade do gênero oculta discursos e práticas racistas e classistas, as quais devem ser, igualmente, combatidas.

A esse respeito, Bamisile (2013, p. 269), em consonância com Leslie (1994), defende: “[...] as relações de gênero só podem ser objeto de inovação no contexto de transformações sociais levadas a cabo com a participação de todos, homens e mulheres.” O exposto evidencia ser errônea a alegação de que o pensamento afrocentrado é fundamentado em fatores biológicos de raça, pois esse conceito é compreendido, pelos estudiosos da área, como “construção social e histórica” (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

Linha de análise similar apresenta Hall (2003, p. 69), que enfaticamente propõe: “Raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão — ou seja, o racismo [...]”. De maneira que noções construídas com vistas ao poder, devem ser questionadas, pois são, geralmente, tendenciosas.

Portanto, essas investidas almejam objetificar as minorias.<sup>14</sup> Collins (2019, p. 138), em concordância com hooks (1989, p. 42), apresenta uma comparação ilustrativa: “[...] ‘Como sujeito, toda pessoa tem o direito de definir sua própria realidade, estabelecer sua própria identidade, dar nome à sua própria história.’ Enquanto “[...] ‘Como objeto, a realidade da pessoa é definida por outras, sua identidade é criada por outras, sua história é nomeada apenas de maneiras que definem sua relação com as pessoas consideradas sujeitos.’”

Os afrocentristas, porém, não almejam inverter as posições: opressor x oprimido, mas substituir os parâmetros comparativos, definidores das relações de poder, por uma

---

<sup>14</sup> Grupos minoritários são aqueles cujos direitos são negados, ou concedidos parcialmente, com vistas a sua marginalização.

autoreferencialidade, propiciadora de um movimento inverso: da margem ao centro, ou seja, do apagamento à apropriação cultural, para mencionar o subtítulo deste capítulo.

Ao participar do Programa Universidade<sup>15</sup>, a filósofa Katiúscia Ribeiro, pondera:

Quando nós reivindicamos a apropriação cultural também estamos tratando de uma questão ontológica do sujeito. A ideia de um pertencimento cultural [...] é fundamental para a reconstrução desse sujeito, uma vez que a cultura de determinados povos foi totalmente genocidada no processo das expansões coloniais.

A reflexão, empreendida pelo “ser feminino”, com o intuito de edificar as africanas e afrodescendentes, passa por um processo, individual e coletivo, de renovação da autoestima, pois “sou porque somos” é o que preconiza o princípio *ubuntu*, e de autodefinição, assim: “[...] falar sobre si mesma e estabelecer uma agenda própria é essencial para o empoderamento” (COLLINS, 2019, p. 83).

Entretanto, o objetivo não é empoderar-se sobre outras mulheres, mas demarcar diversos modos de existência, pois, segundo Sanches (1983, p. 142), referendada por Collins (2019, p. 85), “[...] quando você escreve a partir de uma experiência negra, você está escrevendo também a partir de uma experiência universal [...] você não precisa se branquear para ser universal.”

As ponderações de Sanches (1983, p. 142) ironizam as práticas das feministas, europeias e estadunidenses, orientadas para a defesa de uma elite branca que se vale do universal em defesa dos próprios interesses. Caso considerassem a multiplicidade de perfis das mulheres, racial, econômica e culturalmente, estariam aptas a se posicionar pela coletividade, mas se comportam opostamente.

Dessa constatação advém a necessidade de centralizar as experiências africanas e afrodiáspóricas, com o intuito de verificar os desdobramentos da subalternização retratada por Lília Momplé, em sua obra literária, já que estratégias de neocolonização, dos corpos e das mentes femininas, são atualizadas ao longo do tempo, nos diversos espaços geográficos.

Assim, os estudos surgidos na academia dos Estados Unidos a esse respeito são elucidativos, pois revelam as facetas de práticas racistas, classistas e misóginas, no país e em África, indicando possibilidades de libertação física e psicológica, a partir da apropriação cultural. Asante (1998, p. xii-xiii), citado por Nascimento (2009, p. 191), argumenta:

---

<sup>15</sup> Exibido no Canal Saúde em parceria com a FioCruz. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gCGdUaYZqJs>> Acesso em: 02/fev/2020.

“Ofereço a afrocentricidade como uma localização moral e intelectual que postula os africanos como sujeitos, e não como objetos, da história humana.”

Em síntese, pretende-se analisar as personagens, protagonistas e secundárias, observando casos de opressão, decorridos em microespaços de poder, bem como sondar experiências comuns, partilhadas em macroespaços, nomeadamente o território moçambicano, em consonância com a vivência de mulheres estadunidenses, pois a ficção e as formulações teórico-críticas permitem essa linha de abordagem.

Dessa feita, a autorreferencialidade é determinante para a autodefinição, pois o “pertencimento cultural” é imprescindível à “reconstrução [do] sujeito”, conforme propõe Katiúscia Ribeiro. Operando do próprio centro, pode-se observar “as subjetividades em sofrimento” (FANON, 1968), bem como apresentar causas, consequências e modos de combater o terrorismo epistemológico e ontológico.<sup>16</sup>

Desse modo, além de negar o vínculo racial-biológico, é preciso contestar a hipótese de “transmissão genética da cultura” (NASCIMENTO, 2009, p. 30), já que é a consciência responsável pela “posição disciplinar”<sup>17</sup> afrocêntrica e não a hereditariedade. Para Hall (2003, p. 71), tais suposições têm um objetivo semelhante: depreciar a raça e a cultura.

De acordo com o referido teórico, “[...] parece mais apropriado falar não de ‘racismo’ versus ‘diferença cultural’, mas de ‘duas lógicas’ do racismo” (HALL, 2003, p. 71). Sob esse entendimento, a cultura é desprestigiada devido à discriminação racial. Tal constatação ratifica a importância da afrocentricidade, a fim de combater o determinismo cultural, historicamente, construído na esteira do racismo.

Em termos ocidentais, é possível observar uma evocação dessa prática discriminatória, a fim de fundamentar, também, a xenofobia e a misoginia. Segundo Hall (2003, p. 69): “[...] Essa referência discursiva à natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o antissemitismo e com o sexismo (em que também ‘a biologia é o destino), porém, menos com a questão de classe [...]”.

O intelectual caribenho não nega; no entanto, atenua os efeitos do determinismo no que tange à questão socioeconômica. Fato controverso se confrontado à “feminização da pobreza”, argumento exposto no Perfil de Gênero de Moçambique<sup>18</sup>:

---

<sup>16</sup> Por terrorismo epistemológico e ontológico entendemos a desqualificação do saber e da individualidade. Nessa compreensão o eurocentrismo atenta contra o conhecimento, a cultura e a essência do ser.

<sup>17</sup> Expressão utilizada por Assante em artigo intitulado “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora.

<sup>18</sup> Documento organizado pelo Ministério do Gênero, criança e acção social, com financiamento da União Europeia.

Em termos gerais os dados levantados demonstram claramente que as mulheres em Moçambique estão em desvantagem em termos socioculturais, políticos económicos. Isso depende grandemente das actuais relações de género no país que são altamente patriarcais [...] Nessa perspectiva de desigualdade de género, as mulheres estão altamente susceptíveis à violência doméstica e ao abuso sexual [...] e ambos contribuem para o aumento da pobreza, especialmente entre as famílias chefiadas por mulheres [...] Estudos feitos nos últimos anos no país realçam a noção de uma “feminização da pobreza”. Isto é, na contagem da pobreza, 63% dos agregados familiares chefiados por mulheres versus 52% dos agregados chefiados por homens são pobres (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 13-14).

Saliente-se: a “desvantagem” económica em Moçambique está associada à “desigualdade de género”, consequência do patriarcalismo. Assim, torna-se nítido “[...] o poder que o pensamento binário, a diferença formada por oposições e a objetificação exercem nas opressões interseccionais.”<sup>19</sup> (COLLINS, 2019, p.139) que acometem as mulheres. Por isso, Bakare-Yusuf (2003, p. 1) defende: “Precisamos de uma estrutura que nos possibilite examinar o que significa ser o que somos, e que ao mesmo tempo nos encoraja a perceber o que queremos nos tornar.” Parafrazeando Lília Momplé, na novela *Neighbours*, enfatizamos a importância de sabermos de onde viemos, onde estamos e para onde vamos, pois, essas “[...] exigências irão fornecer os meios de teorizar as mudanças de modalidade de existências das mulheres Africanas [...]” e afrodiaspóricas (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 1).

Segundo a supracitada intelectual, tal viés de análise permite o conhecimento de diversas tradições e culturas, o que possibilita “[...] ligar as mulheres africanas contemporâneas a outras mulheres em outros tempos e lugares” (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 1). Confessamos a intenção de vincular as atuais habitantes de Moçambique àquelas que as precederam nos períodos colonial, pós-colonial e neocolonial, especificamente entre as décadas de 1930 e 1980, cujas vivências foram ficcionalizadas por Lília Momplé ao longo de sua obra.

Entretanto, restringimos a observação no que concerne às experiências do “ser feminino” em diferentes locais, pois a diáspora dispersou à população africana, de forma que essa abordagem seria inviável, devido à amplitude da discussão. Por isso, religamos as diversas existências africanas às afro-americanas, sobretudo, as moçambicanas às

---

<sup>19</sup> As “opressões interseccionais” referem-se às relações sociais pautadas na raça, no sexo e na classe, conforme advierte HIRATA, Helena. **Tempo Social**. V. 26, n. 1, jan/jun, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702014000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702014000100005)>. Acesso em: 06/fev/2020.

estadunidenses, uma vez que emanam dos EUA pesquisas que fundamentam este estudo<sup>20</sup>, as quais desviam-se do eurocentrismo ao pôr em foco a afrocentricidade.

## 2.4 (Des) colonização do pensamento feminino

Quando se escreve consciencializamos o inconsciente. Por isso acaba sendo sempre um exercício de autoconhecimento, quando se põe determinados sentimentos em algum momento temos a atitude interiorizada. Ajuda a pessoa a conhecer-se, e ficar consciente se quer assim ou não (Lília Momplé).

A ficção deve ater-se aos fatos, e, quanto mais verdadeiros os fatos, melhor a ficção (Virginia Woolf).

A diversidade de ideias expressas, historicamente, pelas feministas dificulta um consenso no que se refere à conceituação e demandas da organização que representam. Para Bamisile (2013, p. 259), no contexto africano, o movimento deve ser definido como “[...] a luta das mulheres contra o controle patriarcal.” Quanto a sua gênese, a pesquisadora pontua ainda:

O termo feminismo derivou da palavra francesa *feminisme*, que depois passou a ser usada com regularidade na língua inglesa, para significar e advogar o desejo de se alcançarem direitos iguais para as mulheres, com base na ideia de igualdade dos sexos (BASIMILE, 2013, p. 259).

No entanto, é notório o receio, por parte de pesquisadoras e demais mulheres africanas, de que o feminismo intervenha nas tradições do continente. Bamisile (2013, p. 264) chama a atenção para esse aspecto evocando Acholonu (1995) e Chukwma (1994), para as quais “[...] se há homens e mulheres africanos que simpatizam com o feminismo, eles são traidores que se venderam às ideias do ocidente”.

Essa argumentação é pautada na observação de atos e palavras emitidas por militantes radicais do Feminismo Ocidental, cuja vivência é distinta das africanas. Por isso, muitas pessoas residentes no “continente negro” são taxativas: não aceitam o que consideram “neocolonização” mental. Segundo Bamisile (2013, p. 265):

Esse tipo de observação representa o receio de quem acha que o feminismo é algo que foi importado por África e que levará junto à ruína do tipo de relações existentes em África, entre homens e mulheres. Esta forma de pensar insinua que quem se

---

<sup>20</sup> Tais mulheres são evocadas com o intuito de ilustrar experiências nas quais os deslocamentos físicos propiciaram apagamento ou manutenção cultural, bem como a fim de salientar os desdobramentos da opressão interseccional, ou seja, aquela relacionada à raça, classe e gênero, segundo enfatiza Collins (2019).

assumir como feminista estará a negar implicitamente a sua identidade africana e a ser vítima da colonização do pensamento.

Na contramão dessa reflexão, Bamisile (2013, p. 265) rememora o matriarcalismo e o cita como inspirador para o feminismo euro-americano<sup>21</sup>, uma vez que esse alcançou em África o que o movimento feminista almeja alcançar mundialmente. Por essa linha de raciocínio, é possível defender, como o fez Amadiume (1987), referendada por Bamisile (2013, p. 265), que “[...] a identificação com o feminismo por parte das mulheres africanas não significará que elas estejam a negar a sua identidade própria [...] Ambos os movimentos estão necessariamente irmanados por propósitos comuns.”

Tais alegações objetivam comprovar que “[...] as estruturas familiares com linhagens matriarcais — é um exemplo de afirmação de poder das mulheres que deve ser tido como inspirador [...]” (BAMISILE, 2013, p. 265) para o feminismo “euro-americano”. De forma que a perspectiva de importação deve ser recusada.

Observando o contexto estadunidense, de maneira específica, percebe-se que a referida hipótese não se sustenta, pois ocorre o oposto: registra-se a desqualificação ao invés da valorização. Isso porque a palavra matriarca foi ressignificada pejorativamente e associada a uma imagem de controle<sup>22</sup>, como informa Collins (2019, p. 140, grifos da autora):

A primeira imagem de controle aplicada às mulheres negras estadunidenses é a de *mammy* — a serviçal fiel e obediente. Criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem de *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral. Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das “famílias” brancas melhor que dos seus a *mammy* simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida e tenha autoridade considerável em sua família “branca”, a *mammy* conhece seu “lugar” como serviçal obediente. Ela aceita a sua subordinação.

Em contraste, matriarcas são aquelas que precisam trabalhar para manter a família, mas renegam os serviços domésticos. Devido a jornadas de trabalho intensas distanciam-se dos/das filhos/as, motivo pelo qual são acusadas do fracasso escolar das crianças e até repudiadas na sociedade, pois são responsabilizadas, também, pela má conduta dos

<sup>21</sup> A adjetivação do feminismo, nesse caso, justifica-se pelo fato de, também, nos referirmos ao Feminismo Negro. Assim, tal distinção é elucidativa.

<sup>22</sup> As imagens de controle são construídas socialmente em prol do grupo dominante, interessado na subalternização das mulheres negras. Ver Collins (2019, p. 140).

descendentes; sob a justificativa de não cumprirem com seus deveres femininos (COLLINS, 2019, p. 145).

Em suma, as mulheres que não são caracterizadas como puras, piedosas, submissas e apresentarem a “virtude da domesticidade”, são desqualificadas no país. Assim, “[...] Da perspectiva do grupo dominante, a matriarca representa uma *mammy* fracassada, um estigma negativo aplicado às afro-americanas que ousassem rejeitar a imagem de serviçais submissas e diligentes” (COLLINS, 2019, p. 145, grifo da autora).

De modo que a “tese do matriarcado negro”, nos Estados Unidos, ampara tolerância e rejeição, pois “[...] Enquanto a *mammy* caracteriza a figura da mãe negra nas famílias brancas, a matriarca representa a figura materna nas famílias negras” (COLLINS, 2019, p. 145, grifo da autora). Porém, as relações nunca são de poder, já que as *mammys* são, economicamente, exploradas.

A contraposição entre *mammy* e matriarca “[...] é fundamental para corroborar as opressões interseccionais de classe, gênero e raça” (COLLINS, 2019, p.146), uma vez que, majoritariamente, as mulheres brancas, euro-americanas, optaram por apoiar o patriarcado, tendo em vista a fraternidade racial e os interesses financeiros, relegando a solidariedade de gênero à última instância das relações estabelecidas socialmente.

Portanto, é lúcido romper com a ideia de irmandade entre matriarcado e feminismo, proposta por Bamisile (2013, p. 265), bem como compreender que essa ruptura se estende, no contexto estadunidense, às relações entre mulheres negras e não negras, pois “[...] Ativistas brancas que não aceitariam jantar na companhia de mulheres negras acolheram homens negros individualmente à mesa de sua família” (HOOKS, 2019, p. 210).

A convivência harmoniosa com o sexo oposto é explicada pelo interesse em adquirir direitos semelhantes. Assim ocupariam, junto com os negros, o segundo lugar em uma hierarquia, cujo topo é garantido aos homens brancos e a base imposta às mulheres negras. Essa proposição tornou-se nítida na luta pelo sufrágio.

Quando parecia que homens brancos poderiam garantir aos homens negros o direito ao voto, enquanto deixariam mulheres brancas sem esse direito, as sufragistas brancas não reagiram como um grupo, exigindo que todas as mulheres e todos os homens recebessem o direito ao voto. Simplesmente expressaram raiva e indignação por homens brancos serem mais comprometidos a manter a hierarquia sexual do que a hierarquia racial na arena política [...] (HOOKS, 2019, p. 204).

Logo, mulheres brancas não apenas desprezaram as negras, como também criticaram os homens brancos que primaram pelo gênero em detrimento da raça. Ao ampliar o debate,

não objetivamos detratar ou pôr em xeque a legitimidade das reivindicações feministas, mas refletir se esse repúdio, por parte das africanas, é fundamentado em fatos ou motivado por uma visão estereotipada.

A supervalorização do lesbianismo, a rejeição da maternidade e do casamento e o ódio “suscitado pelo desejo de ocupar o lugar dos homens na sociedade”, são justificativas apontadas para a rejeição. No entanto, contemporaneamente, é possível pensarmos em feminismos. Assim, o radicalismo de algumas vertentes não deve ser fator de generalização, pois causa desconforto e incide na “[...] posição antifeminista de muitas escritoras africanas, embora, [...] elas próprias revelem alguma incerteza quanto a atitude a tomar face ao termo feminismo” (BAMISILE, 2013, p. 264).

Lília Momplé, devido à postura reservada que a caracteriza, evita tomar partido em discussões acaloradas. Entretanto, sutilmente se esquia do feminismo euro-americano. Por esse motivo, optamos pela análise das personagens femininas de sua obra sob a perspectiva do Mulherismo Africana, de Hudson-Weems e de Dove (1998, n.p.) que “[...] enfatiza ainda mais o conceito de cultura como uma ferramenta de análise para compreender a natureza das experiências das mulheres Africanas”; sem desconsiderar pautas que são tão caras a essa perspectiva, conforme evidenciado por Hudson-Weems (2020), quanto ao Feminismo Negro. Trata-se da opressão de raça, classe e gênero, na sequência, pois as mulheres africanas e afrodiaspóricas são afetadas nessa ordem.

Ilustra essa ponderação a experiência de uma mulher, não identificada, evocada por Hudson-Weems (2020, p. 60), segundo a qual: “[...] a muitos metros de distância, sua raça foi notada; quando ela se aproximou a sua classe foi notada, mas apenas quando ela entrou pela porta, que o seu sexo foi identificado”. No que concerne o fator cultural, imprescindível para uma análise literária pautada no Mulherismo Africana, mencionamos a coletânea de **Os olhos da cobra verde**, especificamente, o conto homônimo.

Nessa narrativa, observamos a construção psicológica da protagonista a partir do matriarcado: “Facache, a mais velha e única menina, herdou da mãe landina o gosto pelo trabalho, a serenidade perante os infortúnios e um certo pendor para se preocupar com os outros em detrimento de si própria” (MOMPLÉ, 2008, p. 22). Por isso, foi capaz de criar três filhos do marido “[...] aceites com o mesmo amor e criados com igual enlevo” (MOMPLÉ, 2008, p. 30).

Entretanto, quando o homem trouxe o quarto filho, “[...] disse-lhe, sem alterar o tom de voz: — Este tornas a levar para a mulher com quem o fizeste. E tu também, a partir deste momento, não é mais meu marido” (MOMPLÉ, 2008, p. 30). Ao presenciar a cena, as

crianças tiveram receio de ir embora com o pai, “[...] porém, afagando-lhes as cabecitas, sossegou-os dizendo: Vocês ficam com a mamã. Não tenham medo, ficam com a mamã” (MOMPLÉ, 2008, p. 30).

O desprendimento de Facache é digno de nota, pois, trabalhando “[...] com o negócio de peixe, ela criou e educou Julieta, Janina, Nangava e Nora, suas filhas, Grandal, Atanásio, Nurdine, Ileana, seus enteados e ainda duas afilhadas, órfãs de pai e mãe [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 31). Tal solidariedade evoca tradições africanas, pois no continente “[...] A maternidade [...] descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros [...]” (DOVE, 1998, p. 8).

A argumentação de Dove (1998, p. 8) prossegue enfatizando que, apesar de a reprodução ser fundamental para a continuação da espécie humana “[...] em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal”. A independência e o amor pelos descendentes, Facache herdou da Tia Mariamo “[...] a tal que gostava de homens e crianças, mas não suportava a ‘escravidão do casamento e que, sem auxílio de ninguém, conseguiu criar os filhos” (MOMPLÉ, 2008, p. 29).

A personagem secundária confessa gostar de homens e, sobretudo, de crianças, mas quando pensam que são seus donos, não consegue suportá-los (MOMPLÉ, 2008, p. 26-27). Por esse motivo, trabalha para manter os filhos sozinha. Embora sua conduta seja reprovada, sua descrição física não é prejudicada, pois é considerada “A mais bela” (MOMPLÉ, 2008, 26).

Na conjuntura estadunidense, porém, observa-se uma repressão que se materializa por meio de estereótipos, já que:

A imagem da matriarca ou da mulher negra excessivamente forte também tem sido usada para influenciar o modo como os homens negros entendem a masculinidade negra. Muitos homens negros rejeitam as mulheres negras como cônjuges, sobre o pretexto de que [são] menos desejáveis que as brancas por [serem] assertivas demais (COLLINS, 2019, p. 148).

Assim, é possível verificar: se nos Estados Unidos a independência econômica de mulheres negras é repudiada, pois são concebidas como não femininas e “castradoras” dos maridos, em Moçambique é louvada, já que, no caso de Facache, “Atraídos pelo seu corpo de viúva jovem, mas, principalmente, pela fama de mulher empreendedora e geradora de alguns lucros, não tardaram a aparecer homens a oferecerem-lhe casamento e ‘viril amparo’”. (MOMPLÉ, 2008, p. 29). Isto decorre de um fato significativo, como postula Dove (1998, p. 8):

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social.

Tal assertiva coaduna com a percepção de Acholonu (1995, p. 79), a qual considera imprescindível desfazer o equívoco de que a subjugação da mulher é uma prática eminentemente africana. Segundo ela, a patente marginalização feminina foi uma estratégia colonialista, a qual, ultrapassando os limites da linguagem depreciativa, culminou em ações coercitivas.

A pesquisadora adverte: os colonialistas eram conhecedores de que “[...] a força das sociedades africanas deriva da coesão de um tecido social em que os sexos existiam em complementaridade. Desse modo, para que a África pudesse ser conquistada, o poder das mulheres tinha de ser quebrado” (ACHOLONU, 1995, p. 79).

Mediante a colonização das mentes e corpos, torna-se imprescindível às políticas de gênero focar na “descolonização do ser” marginalizado socialmente, após a intervenção colonial em Moçambique, como aponta Meneses (2008, p. 78), ao parafrasear Bonate (2006, 2007):

[...] Com a integração dos chefes africanos no sistema colonial português, as mulheres perderam visibilidade na esfera pública do poder. De facto, a intervenção colonial, ao fixar num sistema único normativo as dinâmicas locais, promoveu a legitimidade dos chefes locais, agora como autoridades tradicionais, ofuscando a forte presença feminina nos espaços de negociação do poder.”

A intervenção colonialista explica o desrespeito a Facache, por meio de um jovem que a considera “[...] mal da cabeça” (MOMPLÉ, 2008, 34). Esse rapaz representa aqueles que sucumbiram às investidas do opressor, desconsiderando a tradição. No entanto, a voz narrativa valoriza o papel da mulher na cultura africana, posto que apenas a protagonista teve o privilégio de encontrar-se com o réptil: “Vovó Facache, no meio da multidão, rejubila com as novas de Paz. ‘Então era o fim da guerra que os olhos da Cobra Verde me vieram anunciar’? pensa ela, num alvoroço” (MOMPLÉ, 2008, p. 34). De forma que, no conto, a “[...] mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, *a portadora da cultura*, e o centro da organização social” (DOVE, 1998, p. 8, grifo nosso).

## 2.5 Entre feminismo e mulherismo: conceitos alternativos

Até quando as nobres filhas da África serão forçadas a deixar que seu talento e seu pensamento sejam soterrados por montanhas de panelas e chaleiras de ferro? (Maria W. Stewart).

A mulher em Moçambique é vista como geradora de vidas e a principal responsável na educação e transmissão de valores aos filhos. Simbolicamente, em âmbito familiar, ela encontra-se no topo da hierarquia quando o assunto é preparar futuras gerações (Liendina Joaquim Chirindza).

Definido como um movimento que visa a igualdade de direitos entre os gêneros ou, ainda, como tentativa de interpretar as experiências das mulheres, no âmbito literário e/ou sociológico, para citar apenas duas possibilidades de compreensão, o feminismo apresenta definições variadas e, por vezes, controversas. Isto decorre da existência de vertentes, cujo radicalismo ocasiona a criação de estereótipos.

Acrescente-se a essa situação o fato de a aparente universalidade de anseios ocultar as expectativas de mulheres em contextos culturais específicos. Maria Stewart, intelectual afro-americana, “[...] é uma pioneira: foi a primeira mulher nos Estados Unidos a proferir discursos sobre a questão política [...] retomada pelas feministas negras que a sucederam.” (COLLINS, 2019, n.p.). Entretanto, a adjetivação do feminismo não resolve a problemática, uma vez que camufla outros vieses da opressão, principalmente, no continente africano.

A esse respeito, Hudson-Weems (2020, p. 56) reflete: “A modificação da terminologia ‘feminismo negro’ é uma tentativa fútil de algumas mulheres Africana de tentarem se encaixar nas construções de um paradigma feminino branco estabelecido.” Entretanto, continua, “Quando a feminista negra adquire a terminologia branca, ela está adquirindo também a sua agenda. Como as mulheres Africana compartilham outras formas de opressão [...] seus vários tipos de opressão precisam ser priorizados” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 59).

Por isso, a reprovação de Acholonu ao Feminismo Negro, conforme destaca Bamisile (2013, p. 267), justifica-se, sobretudo, pelo fato de o movimento corroborar a ideia de que “[...] as mulheres africanas são oprimidas e discriminadas por razões de gênero”. Na realidade, segundo Acholonu (1995, p. 51), “[...] aquilo que determina o estatuto social em qualquer parte da África é, antes de mais, o poder econômico de cada um, e só muito secundariamente, o gênero [...]”.

Ainda para Bamisile (2013, p. 267), “[...] a adoção escrava e não pensada das teses do feminismo ocidental” reproduz a ideologia de mulheres que reclamam por ascensão na escala de poder, apesar de ocuparem posições de destaque, quando comparadas as da África. A omissão com relação à vivência feminina, no continente, reforça a percepção de que “[...] as feministas europeias seriam parte do problema e não da solução para as mulheres africanas.” (BAMISILE, 2013, p. 266).

Sob essa ótica, acusam o movimento feminista de favorecer a subordinação com o fito de obter vantagens. Assim, ao se pronunciar em prol da coletividade, reivindicam questões do próprio interesse. Nessa conjuntura, perpetua-se uma forma de “imperialismo cultural” (SAID, 2011), tendo em vista que se observa a tentativa de dominar culturas “desprovidas de poder”, para mencionar Bamisile (2013, p. 266).

A resistência por parte de mulheres africanas em aceitar o Feminismo Negro, revela outro aspecto, igualmente importante, além da “feminização da pobreza”: o fator racial é insuficiente para autorizar a emissão de um ponto de vista coletivo, pois o contexto cultural é imprescindível para pensarmos as experiências femininas em épocas e locais distintos.

Exemplifica essa proposição a ênfase na sexualidade de mulheres lésbicas afrodescendentes, a qual se constitui um entrave, pois há o entendimento, de parte da população africana, de que as relações homoafetivas “[...] reconfigura as lésbicas negras como inimigas de homens negros” (COLLINS, 2017, n. p.). A nigeriana Flora Nwapa, apesar de refletir acerca das realidades femininas, se esquia do feminismo euro-americano porque considera que “[...] este assume e alardeia uma posição anti-homens”.

Admitindo, na melhor das hipóteses, identificação com o termo *womanist*, de Alice Walker, “um feminismo de âmbito lato que propõe a unidade de homens e mulheres para sobrevivência de todos.” (BAMISILE, 2013, p. 262-263). Desse modo, a solidariedade racial deve prevalecer em todas as esferas da vida pública e privada, pois a união dos gêneros fortalece a luta contra as desigualdades sociais e o racismo, em uma perspectiva de complementaridade, como propõe Dove (1998, p. 8).

A conciliação em prol de interesses em comum, é uma prática recorrente entre grupos considerados hegemônicos; a esse respeito, Beauvoir (1967, p. 13) revela: “Burguesas, [eram] solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres pretas”. O exposto evidencia: seja sob a perspectiva do Feminismo Ocidental, seja sob o ponto de vista das teorias africanas, questões de classe e raça determinam as relações entre homens e mulheres.

No entanto, as mulheres africanas e afro-diaspóricas demonstram-se, preponderantemente, conscientes da tripla opressão, enquanto as feministas euro-americanas insistem em atribuir apenas ao sexismo as causas da subalternização. Porém, como pondera Telega-Soares (2014, p. 12), “[...] a exclusão das mulheres negras das universidades e dos programas em Estudos sobre as Mulheres e Feministas assegurou aos homens brancos e às mulheres brancas o espaço dentro destas instituições.” Fato que consolidou a supremacia da cor em termos raciais e culturais.

É com essa lógica que os Estudos *Africana* tentam romper, pois, segundo Telega-Soares (2014, p. 12), em concordância com hooks (2003), “[...] as feministas ocidentais brancas contribuíram para o silenciamento das mulheres negras, suprimindo as suas ideias e não permitindo a divulgação das mesmas”, pois, “Embora as mulheres negras tenham tido, há muito, ideias explícitas acerca da intersecção de fatores tais como a raça, o sexo e a classe na sua opressão, elas próprias não encontraram o seu lugar dentro das estruturas feministas brancas” (TELEGA-SOARES, 2014, p.12).

Por isso, questionam o conceito de irmandade, considerado por Collins (2003, p. 12) “hipócrita e oco”, uma vez que se estende apenas às mulheres brancas e economicamente favorecidas. Dessa maneira, as africanas tendem a solidarizar-se, fraternalmente, entre si e com aquelas em diáspora, pois, em ambos os casos, têm-se a consciência do apagamento cultural e existencial imposto.

Assim como a afirmação do lesbianismo, a recusa da maternidade é execrada, conforme destaca Chirindza (2017, p. 56), em diálogo com Domingues (2008), pois “[...] continua sendo um dado muitíssimo forte no processo da construção do ‘ser mulher’”; isto porque, “[...] na perspectiva tradicionalista [...] o estatuto de ser mulher depende do seu desempenho de esposa e mãe. O que quer dizer, esses dois papéis devem ser desempenhados em consonância com os rigores da tradição.”

Para as mulheres yao<sup>23</sup> :

[...] tornar-se mãe é a coisa mais importante do que ser casada. Mais do que ser esposa em África a maternidade constitui a identidade dominante das mulheres. A infertilidade é um autêntico pesadelo para a mulher africana. As mulheres vivem um dilema quando os filhos demoram chegar. E elas não param nunca de procurar tratamento tradicional enquanto não ouvirem o choro do menino/a recém chegado/a” (CHIRINDZA, 2017, p. 100).

---

<sup>23</sup> Importante etnia do Norte de Moçambique.

Advogamos que a similaridade entre as mulheres yao e a personagem tia Mariamo “[...] que decidiu ficar solteira, não se coibindo, no entanto, de ter filhos de vários homens [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 29), justifica-se pela procedência do Norte, pois os macuas, como Lília Momplé, também habitam essa região, onde predomina a matrilinearidade; forma de organização populacional na qual “[...] é uma grande honra ser mulher, aquela que é comparada à terra, porque é geradora de vidas, ser aquela que emana a força da criação e alimento no iniciar de todas as vidas” (CHIRINDZA, 2017, p. 60).

A pesquisadora Catherine Acholonu, evocada por Bamisile (2013, p. 266), opôs-se tanto ao Feminismo Ocidental por considerá-lo anti-africano (ACHOLONU, 1995, p. 80), quanto ao Feminismo Negro, devido ao fato de suas ativistas:

[...] se socorrerem de estratégias como o exagero, a falsificação de normas tradicionais da sociedade, alegações censuráveis acerca das suas próprias experiências pessoais e da vivência das mulheres rurais nas aldeias onde, por serem analfabetas, seriam incapazes de testemunhar devidamente as suas próprias experiências de vida (BAMISILE, 2013, p. 266).

Em vista disso, cunhou o conceito de *Motherism* (Maternalismo) como alternativa afrocêntrica ao feminismo. Apesar da argumentação em prol da veracidade dos fatos, chamamos a atenção o menosprezo pelo relato oral, pois Bamisile (2013, p. 266) sugere que apenas as mulheres que dominam o sistema de escrita estariam autorizadas a testemunhar acerca da própria realidade.

Essa alegação reforça a opressão socioeconômica, predecessora do sexismo, assim como o fator racial, especialmente se considerarmos a situação moçambicana, na qual “[...] uma pobreza generalizada das famílias, sobretudo, nas zonas rurais [...] associadas aos custos da escolarização não permite priorizar a educação.” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 18). Resulta desse cenário a assertiva de que “o analfabetismo tem o rosto feminino” no país (CHIRINDZA, 2017, 81-82).

Logo, defendemos o direito de expressão das mulheres iletradas, cujas narrativas devem ser questionadas apenas se, comprovadamente, forem alteradas, com o intuito de desconsiderar “[...] a peculiar experiência de vida em África e [a] visão do mundo daí decorrente” (BAMISILE, 2013, p. 267).

Ao refletir sobre questões inerentes ao Mulherismo Aricana, conceito também alternativo ao feminismo, as professoras Katiúscia Ribeiro e Aza Njeri põem em foco a matrigestão, noção ampla, irrestrita à concepção biológica; associando-se, portanto, ao papel

de estimular o protagonismo do povo africano, inibido pelas investidas do colonialismo que reduzia a dignidade alheia em favor da hegemonia europeia.

A atuação matrigestora independe dos laços consanguíneos, pois se “O Ocidente define as mulheres como aquelas que estão para [...] procriar [...]”, em África elas são consideradas aquelas que “[...] gestam a potência do seu povo, que não necessariamente precisa gerir vidas, mas potencializar a gestão de vidas [...]”. Nesse sentido, “[...] a gestão de potência [...] está centrada nas mulheres [...] elas se constroem, gestam para si e para outros”, conforme salienta Ribeiro<sup>24</sup>.

Essa habilidade de gerenciar a própria força e estimular a de outrem para uma vida autônoma, culmina na “agência” da população africana e afro-diaspórica. Tal termo é definido por Asante (2009, 94) como “[...] a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.” Assim, “[...] cabe às mulheres negras — diaspóricas e continentais — avaliar, dentro de sua experiência, os melhores caminhos para um movimento emancipador da população negra” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 597).

Apesar da ênfase na maternidade, a conduta maternista é ilimitada aos cuidados com a prole, já que, segundo Acholonu, citada por Bamisile, sua tarefa é a de “[...] cuidar e proteger a coesão natural e essencial da família, da criança, da sociedade e do ambiente onde ela coexiste.” Dessa forma, se sobressai um encargo matrigestor, pois trata-se de zelar pela dignidade humana; interação com o outro e com o meio; potencializando uma vivência harmônica no grupo étnico.

Ao tomar conhecimento do *Motherism* e do livro **As alegrias da maternidade**, em um primeiro momento é possível vinculá-los; porém, as páginas iniciais da obra literária advertem que Acholonu e Emecheta advogam em lados opostos, pois a ironia implícita no título torna-se patente. A esse respeito cumpre refletir: o deslocamento territorial empreendido por Emecheta, da Nigéria à Inglaterra, teria influenciado o posicionamento da voz narrativa? Já que, de acordo com Njeri e Ribeiro (2019, p. 596), “[...] a territorialidade recorta e determina nossa forma de ser e estar no mundo [...]”.

Tal questionamento retórico é provocativo por estimular a análise acerca de uma possível apropriação cultural eurocêntrica, no que se refere à adesão ao feminismo, considerado pela compatriota Acholonu (1995, p. 80) “anti-mãe, anti-criança, anti-natureza e anti-cultura africana”. Para além do radicalismo, fator desfavorável em qualquer diálogo inter,

---

<sup>24</sup> Ciência & Letras — Programa exibido em 31 de julho de 2018. Disponível, também, no site: <<https://portal.fiocruz.br/video/mulherismo-africana-ciencia-letras>>

multi e transcultural, a postura da teórica demonstra “[...] os pés fincados [no] chão, sem negar [o] lugar de pertença no povo preto” (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 596).

Ao observar discursos, reais e ficcionais, das nigerianas: Chimamanda, com relação ao feminismo; Emecheta, a respeito da maternidade; e Acholonu acerca das temáticas supramencionadas, observamos disparidade de opiniões entre aquelas que residiram, respectivamente, nos Estados Unidos e na Inglaterra e a teórica defensora da cultura africana; a qual propõe uma perspectiva africano-centrada que afronta as bases feministas radicais pela própria nomenclatura que evoca a maternidade como fator indissociável da existência feminina.

No caso de Emecheta, a polêmica é desfeita sem dificuldade por meio de um paratexto da Editora Dublinense, o qual revela uma decepção pessoal como motivadora dessa escrita, voltada às agruras de ser mãe, uma vez que, apesar de ter a paternidade negada a princípio, uma de suas filhas resolveu, posteriormente, ir morar com o pai.

Assim, é oportuno ponderar: a indicação de Chimamanda, responsável por tornar o livro **As alegrias da maternidade** ainda mais conhecido entre os leitores, não advém de fatores ideológicos, mas nacionalistas, conforme evidenciado pela própria escritora em nota que acompanha a referida edição. “Eu amo esse livro por sua vivaz inteligência e por um certo tipo de compreensão honesta, viva e íntima da classe trabalhadora da Nigéria colonial” (EMECHETA, 2019, n.p.).

No que tange o ponto de vista de Acholonu, acreditamos que esse repúdio é uma forma de afastar o que possa desequilibrar a “coesão grupal”, já que responsabiliza o Feminismo Ocidental “[...] pelo desmembramento da família [e] pela alienação das crianças”, conforme evidência Bamisile (2013, p. 266) ao referendá-la. A teórica também considera o movimento causador do desrespeito à lei, responsável pelo aumento da criminalidade e dos usuários de drogas, bem como lhe atribui a culpa pelo índice de desabrigados no Ocidente.

Ademais, Acholonu “[...] é convicta e intransigente na denúncia de que a relação de sexos existe em desfavor das mulheres e que é necessário superar esse desfavorecimento” (BAMISILE, 2013, p. 268). Para tanto, propõe substituir a oposição pela complementariedade dos gêneros, pois defende que a igualdade é mecânica e conquistada através de confrontos, fato que diverge da dinâmica social africana que preza pelo apoio mútuo entre homens e mulheres.

Pela amplitude de sua proposta, o *Motherism* é considerado inviável, como adverte Bamisile (2013, p. 268), para as “[...] mulheres africanas empenhadas na defesa de questões que lhes são próprias, mas que têm dificuldades na adoção integral do termo ‘feminismo’”. O

*Femalismo*, proposto por Chimoa Opara, também nigeriana, à semelhança do *Motherism*, considera “[...] o feminismo criticável por defender posicionamentos radicais, sobretudo quanto ao casamento e à maternidade.” (BAMISILE, 2013, p. 268).

Porém, motiva a recusa do *Femalismo* por parte de estudiosos do gênero, no contexto africano, a perspectiva “comportamentalista ou behaviorista” (BASIMILE, 2013, p. 268) adotada. Desconsidera-se, assim, as subjetividades. Além desses conceitos, ressalte-se o proposto por Marie Pauline Eboh: o *Gynism*. No trabalho intitulado “Aetiology of feminist Womanist, Femalist and Gynist Philosophy”, a filósofa corrobora as reflexões de Acholonu no que concerne à complementaridade entre os sexos.

Entretanto, tais semelhanças obstaculizam o avanço das teorias, pois nesses diálogos *Motherism*, *Femalismo* e *Gynism* reforçam as discordâncias, mas não propõem soluções para a situação da mulher em África. Motivo pelo qual Bamisile (2013, p. 269) questiona suas contribuições. No caso do *Gynism*, pondera ainda: “[...] nada de novo à noção de feminismo africano e às posições antifeministas [ocidentais] por ele assumida [...]” se apresenta.

Pelo exposto, é nítido que do território nigeriano emergem inúmeras discussões em favor da mulher africana. Molará Ogundipe-Leslie igualmente engaja-se no debate. No entanto, condiciona a emancipação da mulher, no continente, a questões sociais. Por isso, denomina sua teoria a partir de um acrônimo que criou: o STIWA. Este refere-se a *Social Transformation Including Women In Africa*, o qual não apenas denuncia a opressão como instiga o protagonismo feminino. Porém, apresenta “[...] exclusões implícitas: as mulheres brancas e também as afro-americanas.” (BAMISILE, 2013, p. 269). Esse aspecto é problemático, pois a inclusão social da mulher, em escala mundial, é urgente.

Em Moçambique a situação é ainda mais preocupante “Por conta [do] rosto feminino que o analfabetismo tem [...]” (CHIRINDZA, 2017, p. 36). Consequentemente, o ingresso de mulheres é restrito em determinados setores trabalhistas “[...] não pela discriminação de gênero ou pelos “achismos” de ela não poder desempenhar certas tarefas como tem sido em outros lugares, mas aqui essa ausência das mulheres deve-se, muitas vezes, à falta de escolaridade mesmo (CHIRINDZA, 2017, p. 36).

O *Womanism* (Mulherismo), proposto pela escritora Alice Walker, é, talvez, a designação mais conhecida quando se trata de propor uma definição diferente do Feminismo Negro. Essa perspectiva afro-americana considera que mulheres brancas e negras, de diferentes classes sociais, são contempladas pelo movimento feminista. Todavia, reconhece a necessidade de um “[...] conceito específico focado na identidade das mulheres negras e no

agrilhamento particularmente imposto a elas pelas questões de gênero” (BAMISILE, 2013, p. 271).

Ao defender o Feminismo Ocidental, em aspectos constantemente criticados, Walker sinaliza concordância com as ideias. Entretanto, prioriza a raça em detrimento do gênero, pois, conforme cita Bamisile (2013, p. 271), defende “[...] que a representante do *Womanism*, será necessariamente uma feminista negra ou de cor não branca”.

A problemática racial é apenas um dos entraves para a aceitação do *Womanism*, sobretudo, pelas mulheres brancas, excluídas dos cargos de representatividade. No caso das mulheres de África, a inaceitação é ocasionada, principalmente, por fatores de ordem cultural: “[...] Um aspecto onde esse afastamento é bem nítido, é na obsessão por ter filhos, por parte das [...] africanas” (BAMISILE, 2013, p. 273).

O desejo de ser mãe, analisado sob a perspectiva *ubuntu*<sup>25</sup> está relacionado à dimensão da comunidade que envolve os seres que viveram, “[...] os que estão vivos e os que ainda não nasceram [...] Se a realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras [...] É indispensável levar em conta os ancestrais e os que estão por vir.” (NOGUERA, 2012, p. 148).

Logo, a afirmação de Walker de que “[...] as *Womanists* amam outras mulheres com envolvimento sexual ou não.”, destacada por Bamisile (2013, p. 273), é recebida com resistência no continente africano, pois acredita-se que o lesbianismo compromete a perpetuação da existência humana, rompendo com o ciclo, no qual passado, presente e futuro devem estar interligados.

Além dessa relação de circularidade, pela qual princípio e fim se conectam, criatividade é uma palavra que deve ser considerada. A *kuumba* encerra um princípio, na língua swahili, vinculado à capacidade de cuidar do que herdamos dos antepassados e criar, a fim de garantir o melhor funcionamento “para os que virão”. Nessa conjuntura, as relações comunitárias, a cultura e o meio ambiente devem ser preservados em respeito aos ancestrais, bem como aos descendentes que nos sucederão. (NOGUERA, 2012, p. 148-149).

Em decorrência do exposto, depreende-se, em resposta aos questionamentos iniciais, que: o gênero não é premissa para a representação de uma coletividade; o racismo e o classismo devem ser considerados, em uma análise voltada às mulheres africanas, pois são formas de opressão que as afetam primordialmente; a afrocentricidade emerge contra o

---

<sup>25</sup> Ver Renato Nogueira — UBUNTU COMO MODO DE EXISTIR: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista.

eurocentrismo e o epistemicídio; o Mulherismo Africana surge como alternativa viável, em oposição ao Feminismo Ocidental, pois põe em foco as necessidades mais prementes das mulheres africanas e afrodiáspóricas.

Alie-se a essas ponderações outras constatações oportunas, a saber: o deslocamento cultural interfere na autoafirmação identitária, porém a mobilidade territorial não é determinante para que isso aconteça, pois, caso contrário, pessoas afrodescendentes, pelo mundo afora não reivindicariam o pertencimento ao continente negro, ou seja, não buscariam uma realocação, por meio de um deslocamento psicológico de retorno às origens. Assim, a movimentação neste estudo é irrestrita ao aspecto geográfico e associada à aceitação ou recusa do eurocentrismo e da afrocentricidade.

Ainda em jeito de arremate, salientamos que a apropriação cultural que subintitula este capítulo, deve ser compreendida em termos continentais, isso porque contrapomos Europa e África. Essa perspectiva de abordagem torna notório que não advogamos a favor nem de um essencialismo negro nem de um essencialismo cultural, uma vez que, segundo Hall (2003, p. 345), esse “[...] naturaliza e des-historiciza a diferença, confunde o que é histórico e cultural com o que é natural, biológico e genético [...]”.

Desse modo, “No momento em que o significante negro é arrancado do seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos pela inversão a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir.” (HALL, 2003, p. 345). Em decorrência disso, as personagens femininas de Lília Momplé são analisadas a partir da heterogeneidade, pois apresentam subjetividades distintas e complexas, embora algumas “habitem” o mesmo espaço e “vivenciem” o mesmo período histórico (colonial, pós-colonial ou neocolonial).

Para tanto, leva-se em consideração as contribuições de pesquisas encampadas por intelectuais africanos e afro-diaspóricos, já que o deslocamento físico também não desautoriza a argumentação, ao contrário, expande-a. Nessa linha de raciocínio, Hall (2003, p. 345) destaca que “[...] o propósito da luta deve ser [...] substituir o ‘ou’ pela potencialidade e pela possibilidade de um ‘e’, o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária”. Em outras palavras almeja-se substituir a divisão pela união, conforme propõe o pan-africanismo, um dos pilares da afrocentricidade.

### 3 MOÇAMBIQUE EM LETRAS FEMININAS

Feliz do povo que sabe transformar o sofrimento e o desespero em arte e amor (Lília Momplé).

Comparo a mulher à terra porque lá é o centro da vida. Da mulher, emana a força mágica da criação. Ela é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra (Paulina Chiziane).

As mulheres em Moçambique protagonizaram a história antes de ficcionalizá-la. Tal assertiva é, frequentemente, enfatizada por Lília Momplé ao afirmar “escrevo sobre o que vi e vivi”. (MOMPLÉ, 2012, p. 10). Precedeu a escrita literária, portanto, a atuação daquelas que consolidaram a colonização, a exemplo das “donas”, no vale do Zambeze: “[...] Essa preeminência estava associada à posse de extensos territórios, designados prazos, obtidos quer por concessão directa da coroa, quer por sucessão” (RODRIGUES, s.d. p. 15).

De forma que cabe indagar: como ocorre o protagonismo da mulher na história, na teoria e, sobretudo, na ficção moçambicana? Quais fatores impedem o desenvolvimento feminino em Moçambique? Tendo em vista que dentre os PALOPs<sup>26</sup> esse foi o único que piorou o IDH<sup>27</sup>, segundo o Relatório de Desenvolvimento Humano 2020<sup>28</sup>, lançado pelo PNUD<sup>29</sup>, é possível observar uma literatura de resistência no país? As obras das escritoras moçambicanas são contempladas no cânone literário local? O respeito e o prestígio, decorrentes da tradição matriarcal no Norte, também é uma realidade no Sul do país?

Para tanto, partimos da observação da mulher no contexto histórico de Moçambique, abordado por Lília Momplé ao longo da sua obra, cujas personagens são analisadas, posteriormente, a partir de teorias que não apenas evidenciam o foco no gênero, pela própria nomenclatura, a saber feminismo (negro) e mulherismo (africana), mas são propostas e desenvolvidas por pesquisadoras engajadas na luta por justiça social, as quais auxiliam-nos a traçar o perfil ficcional das mulheres (in)submissas em **Ninguém Matou Suhura, Os Olhos da Cobra Verde** e *Neighbours*.

<sup>26</sup> Países de Língua Oficial Portuguesa.

<sup>27</sup> Índice de Desenvolvimento Humano.

<sup>28</sup> Disponível em: Só Moçambique piorou no índice de desenvolvimento humano entre os PALOP | Moçambique | DW | 15.12.2020. Acesso em 08/mar/2022.

<sup>29</sup> Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

### 3.1 Protagonismo histórico, teórico e ficcional

A verdadeira alma de um povo é a sua história (Lília Momplé).

[...] “Nós, mulheres africanas, existimos. E temos uma história de grandeza. Éramos deusas no princípio do mundo, como a deusa Namuli. Fomos rainhas de dimensão universal e intemporal, como a Cleópatra e Sabá. Fomos militantes, generais, exércitos. Fomos guardas de honra de presidentes poderosos como o Khadafi. Fomos governantes”. Hoje, nós, mulheres africanas e afrodescendentes, inauguramos uma nova etapa de nossas lutas. Hoje podemos falar. Escrever. Sonhar. Nos nossos sonhos, escritas e falas, precisamos de resgatar o nosso passado e entregá-lo às novas gerações, para que possam usá-lo e, nele, se inspirarem para enfrentarem os desafios do futuro (Paulina Chiziane).

No decurso da história moçambicana, registra-se a atuação de mulheres que combateram pela descolonização, apesar de “[...] divergências políticas [...] provocadas pela decisão da inclusão das mulheres no processo revolucionário.” (SAMB, 2016, p. 181). No entanto, tendo em vista a necessidade da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), foi criada a OMM (Organização da Mulher Moçambicana), com o fito de integrar as combatentes, na maioria camponesas, como “militantes treinadas”.

Foi a necessidade de defender as populações, sobretudo rurais, uma vez que os homens se encontravam na luta contra as forças coloniais portuguesas, responsável por originar “[...] o primeiro ‘destacamento feminino’, em 1966, após decisão tomada na reunião do comitê central.”, segundo aponta Samb (2016, p. 182), em consonância com Santana (2009, p. 75).

Aliado ao desejo de independência política, emergiu o desejo de “emancipação feminina”, de modo que a OMM privilegiou os anseios “da mulher soldado, a esposa produtora, mãe de valor [entre outras]” (SAMB, 2016, p. 182). Porém, o que parecia ser um espaço propício ao desenvolvimento do “ser feminino” foi sucumbido por uma realidade social aparada em ideologias de gênero, arraigadas de tal forma que a submissão persistiu; dentre outros aspectos, a religiosidade contribuiu, significativamente, com a manutenção desse cenário, aliada à persistência “[...] de práticas culturais abolidas pelo governo [as quais] continuaram sendo feitas pelas populações, principalmente, nas zonas rurais” (SAMB, 2016, p. 185).

A esse respeito, é importante informar que a OMM, sob o aval da FRELIMO, participou da Constituição de 1975. Na oportunidade, defendeu a educação e a igualdade política para as mulheres. Além disso, denunciou a prática do lobolo, da poligamia e de rituais tradicionais, isto significa que o espaço prometido foi garantido, a princípio, mas não

mantido; uma vez que essa postura de enfrentamento da OMM colidia com os ideais das elites coloniais, defensoras do cuidado com o marido, os filhos e a casa. (SAMB, 2016, p. 182).

Nesse interim, sucedeu à descolonização e a implantação de projetos voltados às demandas femininas, interrompidos pelo conflito civil. Na linha de frente, a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) visava desestabilizar o governo da FRELIMO, a fim de ascender ao poder. Para tanto, contou com o patrocínio da África do Sul, conforme evidência Tomaz (2005-2006, p. 266), no âmbito real, e Lília Momplé, no plano ficcional, por meio da obra *Neighbours*.

Após o Acordo de Paz, assinado em 1992, a FRELIMO, “[...] partindo de uma ideologia modernizadora e marxista, graças à participação das mulheres na vida do partido e na guerra de libertação, não levou muito tempo para se debruçar sobre a resolução da questão da mulher.” (SAMB, 2016, p. 184). Já em 1993, o país,

[...] adotou e ratificou a Convenção das Nações Unidas sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (Cesaw), o protocolo da Carta Africana sobre os Direitos das Mulheres (AUWP), a Declaração da SADC sobre gênero e desenvolvimento, objetivos do milênio. Moçambique iniciou um processo de reformas legais em vários setores, dentre os quais a revisão do Código Civil (família e sucessões) e do código Penal (aborto, prostituição) (SAMB, 2016, p. 184).

Os esforços governamentais, igualmente enfatizados no Perfil de Gênero de Moçambique (2016), são incompatíveis com a inércia observada, de maneira que cumpre-nos investigar as causas socioculturais e econômicas que prefiguram a nação como principiante, no que concerne às lutas pelos direitos das mulheres. Assim, questionamos também: quais fatores tornam-se impeditivos para a descolonização física e mental do “ser feminino” que, individual e coletivamente, persiste lutando em prol da libertação integral?

Em uma perspectiva coletiva, verificamos que os maiores impedimentos são, respectivamente, o racismo, pois a noção de raça é um “construto social” (HAMILTON, 2017, p. 325) explorado para ratificar posições de poder; na sequência destaca-se o classismo, já que “[...] em termos socioculturais, políticos e econômicos [...]” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 13) as mulheres encontram-se em desvantagem e, por fim, o sexismo, o qual apoia-se no “[...] sistema patriarcal que justifica a sujeição das mulheres sobre muitos pretextos e finalidades [...] para favorecer os homens” (ADEDEJI, 2007, p. 419).

Em uma concepção eurocêntrica, normalmente, tais fatores são desconsiderados em detrimento da tradição, acusada pelo “encarceramento mental” que acomete, individualmente, os/as africanos/as e/ou afrodescendentes. Entretanto, Hudson-Weems (2020, p. 60) é enfática

ao defender: “Os preconceitos de raça e classe são as questões-chave para os diversos povos não brancos e devem ser resolvidas antes mesmo das questões de gênero, se houver alguma esperança para a sobrevivência humana.”

Nessa conjuntura, essas opressões afetam a população moçambicana, seja de forma coletiva seja de maneira individual, já que, para além de encarcerar as mentes, aprisionam os corpos à margem da sociedade, sobretudo, os femininos, pois a urgência que o racismo e o classismo demandam não exclui o debate sobre a misoginia, tão cara a este estudo como os demais vieses da subalternização, tendo em vista a sua ocorrência na obra de Lília Momplé. Assim, ao ratificarmos a hierarquia das preocupações apontadas por Hudson-Weems (2020, p. 60), o fazemos com o intuito de destacar que a agenda das mulheres africanas diverge da proposta pelas feministas ocidentais.

Outro aspecto importante a salientar é que a tradição não será desconsiderada nesta abordagem. Porém, objetiva-se problematizá-la a partir do ponto de vista africano e afrodiaspórico, isto é endógeno, pois agir de maneira diferente seria endossar discursos “orientalistas”, ou seja, exógenos, os quais, historicamente, segregam a África. No entanto, a perspectiva empregada nesta pesquisa é inversa e consiste em deslocar da margem ao centro, não apenas a epistemologia, mas a cultura, a literatura e a mulher africana, especialmente, as moçambicanas representadas pelas personagens femininas de Lília Momplé, a partir da afrocentricidade.

Isso posto, evidenciamos que descolonizar as mentes, é, talvez, o maior desafio, pois a libertação dos corpos é consequência. Por isso, Asante (2012, n.p.) propõe a libertação de “crises culturais” como predecessora da resolução de outros conflitos sociais, a exemplo do econômico. Essa proposta é desafiadora e, possivelmente, irrealizável do ponto de vista eurocêntrico, pois, quando se ocupa a posição central, irremediavelmente se relega à margem tudo que se distingue, sobretudo, o que se contrapõe.

Outro complicador é o conflito discursivo constatado, por vezes, entre africanos/as e/ou afrodescendentes, pois ao mesmo tempo que figura como solução, a cultura é acusada de resguardar a “raiz de todos os males”: a tradição, segundo pondera Ogundipe-Leslie (1994, 33-35), citada por Adedeji (2007, p. 412). A exemplo de Chimamanda, que adere ao feminismo, a intelectual nigeriana argumenta: “[...] a origem dos problemas, antes de mais nada, é a tradição”. No entanto, especifique-se: é em relação ao casamento a referência, pois a pesquisadora o considera um aspecto impactante na sujeição feminina em África.

Apesar de implícito nas relações de gênero, é relevante pensar, cuidadosamente, a respeito do matrimônio, uma vez que os rigores da tradição diferem entre Oriente e Ocidente,

bem como no próprio continente, propiciando, conseqüentemente, formas de subalternização diversas ou não. Porém, o intuito desta discussão não é advogar a favor ou contra a tradição, mas permitir que as mulheres moçambicanas reflitam sobre as próprias experiências, no plano real e ficcional, evitando parâmetros comparativos europeus.

Do mesmo modo, é oportuno verificar a existência de costumes que ratificam a importância social ou a opressão da mulher nas demais esferas da vida pública e privada. No que concerne a essa questão, importa mencionar a supervalorização da maternidade e a “feminização da pobreza” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 14), ocasionada pelo “rosto feminino que o analfabetismo tem” (CHIRINDZA, 2017, p. 36). Assim, garantir a existência das futuras gerações é motivo de júbilo e a ausência de instrução de degradação, já que a educação constitui premissa para uma vida menos sofrida.

A lógica educação-mercado de trabalho é patente e vigora na maioria dos países. Todavia, em Moçambique, racismo e patriarcalismo dificultaram o acesso da mulher às escolas e empregos formais, principalmente na época colonial e, imediatamente, pós-colonial. Lília Momplé ficcionaliza a exclusão escolar no conto “O baile de Celina”, publicado na antologia **Ninguém matou Suhura**, cuja voz narrativa é enfática ao afirmar: devido “[...] a segregação racial existente em Moçambique [...] Celina e um jovem indiano são os únicos alunos de cor, e em todo o Liceu não existe um só aluno negro.” (MOMPLÉ, 2009, p. 50). Opostamente, na estória “O sonho de Alima”, que compõe a coletânea de **Os olhos da cobra verde**, evidencia-se a superação das adversidades.

Fato e ficção permitem sondar a influência exercida pelo meio social na produção artística literária, bem como pensar em que medida a obra de arte influencia o meio (CANDIDO, 2006) no que toca à atuação feminina perante a (in)subordinação de raça, classe e gênero. Para além da participação direta no processo de povoamento de Moçambique e nas lutas independentistas, pois “[...] foram as mulheres mesmas, camponesas na maior parte, que solicitaram a sua integração na Frelimo como militares treinadas [...]” (SAMB, 2016, p. 182), a prática da leitura e escrita são *per se* marcas da resistência ao silenciamento. Quando lhe é vetado o direito à fala, a mulher escreve, inserindo-se na ficção tal qual se inscreveu na história do país.

A participação ativa de mulheres no cenário moçambicano é imemorial, tendo em vista a existência de uma conjuntura matrilinear que persiste no Norte. Entretanto, visamos sondar a atuação feminina no período colonial, pós-colonial e na época que denominamos neocolonial, uma vez que houve interferência sul-africana no país vizinho, a fim de usurpar o poder político da FRELIMO e dirigir o território moçambicano.

O recorte temporal advém do contexto ficcionalizado nas obras de Lília Momplé, as quais permitem-nos observar a atuação feminina através do tempo e do espaço, pois a voz narrativa é hábil em demarcar macro e microespaços de poder. Parte-se do contexto amplo das cidades aos bairros e, por fim, às residências, mais especificamente as palhotas, pois é na miserabilidade que sobrevive a maioria de suas personagens.

Por isso, importa-nos compreender a trajetória que as relegou à “margem” da sociedade e as forças opressoras que impedem o deslocamento, principalmente, de mulheres para o “centro”, pois parte significativa dos homens moçambicanos acomoda-se, sobremaneira, às conveniências do patriarcalismo e são resistentes em partilhar a centralidade social com o gênero oposto.

Experiências que remontam ao povoamento de Moçambique pelos colonizadores ilustram especificidades, dentre elas a posição de destaque ocupada pelas donas:

Essa preeminência estava associada à posse de extensos territórios, designados prazos, obtidos quer por concessão directa da coroa, quer por sucessão [...] a historiografia considerou a concessão de terras às mulheres e a sucessão feminil uma peculiaridade do regime jurídico dos prazos do vale do Zambeze. (RODRIGUES, s.d., p. 15)

A esse respeito, Malyn Newtti, citada por Capela (2010, p. 27), defende: a soberania das Donas do Zambeze é indissociável da cosmovisão africana; isto porque “[...] coloca lado a lado a ‘patrilinearidade’ dos portugueses e dos charangas e a matrilinearidade de povos como os Tongas, Macuas e Maraves” (CAPELA, 2020, p. 27). Porém, Capela (2020, p. 27) considera “[...] a influência da matrilinearidade das sociedades locais [...] uma interpretação exagerada da importância do contexto africano na elaboração do sistema hereditário da elite dos Rios de Sena”.

O autor sugere precaução e justifica-se valendo da complexidade envolta nessa afirmação, tendo em vista que a gênese do sistema de prazos, sua implantação e a dinâmica observada ao longo do tempo devem ser consideradas, pois o primeiro ato que viabilizava a posse das terras era o reconhecimento da soberania portuguesa, ou seja, a predisposição para aliar-se aos colonizadores. Tal atitude, no caso das mulheres mestiças, que podiam receber a

cessão de terras após as europeias e goesas<sup>30</sup> (CAPELA, 2012, p. 26), implicava no distanciamento da cultura local e adesão aos valores coloniais.

Em segunda instância, o sistema de prazos apresentava contornos racistas, uma vez que “[...] Povoamento significava rigorosamente estabelecer no terreno uma população de origem europeia que garantisse a soberania portuguesa [...]”. Ainda segundo Capela (2010, p. 117): “Bem se legislou no século XVII que as terras fossem tituladas em segunda vida em filhas que deviam casar com portugueses nascidos no Reino” (CAPELA, 2010, p. 117).

Desse modo, é possível ponderar: mais do que perpetuar tradições matrilineares, objetivava-se estabelecer, no Vale do Zambeze, um reduto de pessoas brancas fiéis à coroa, conforme ilustra as exigências matrimoniais para as titulares das terras, que, a princípio, seriam apenas europeias. A exceção às goesas e, em último caso, as mestiças, foi consequência da constatação de que o número de pessoas “nas condições requeridas” (CAPELA, 2010, p. 117), anteriormente, e dispostas a partir para o país era insuficiente.

Nos séculos iniciais da ocupação portuguesa, a presença de mulher branca em Moçambique era rara, quando ocorria era “[...] degredada ou prostituta muito provavelmente embarcada clandestinamente” (CAPELA, 2010, p. 118). Apesar dessa ausência, “[...] Em centros urbanos onde mais se fazia sentir o preconceito rácico [...] qualquer tipo de união matrimonial entre europeus e africanos era socialmente e racialmente inadmissível e as uniões entre europeus e goeses toleradas, mas sujeitas a alguma exclusão social” (CAPELA, 2010, p. 119).

Além dos conflitos mencionados que ilustram, sobretudo, questões de raça, verifica-se uma subserviência de gênero, pois se era “[...] difícil encontrar nos centros urbanos de Moçambique um único casal de europeu e africana ainda mais improvável [era] de africano e europeia” (CAPELA, 2010, p. 119). O fragmento revela a relutância do homem branco em assumir as mulheres autóctones como esposas, embora os contatos sexuais fossem constantes.

Similarmente, destaca serem as relações afetivas entre portuguesas e moçambicanos um tabu. A ênfase nessa impossibilidade conjugal evidência, também, a subalternização de gênero. No entanto, as mulheres brancas encontravam-se em posição privilegiada, se comparadas às autóctones, pois, apesar de não exercerem o direito de escolha, eram consideradas esposas ideais e, por isso, desejadas.

---

<sup>30</sup> Adjetivo pátrio referente às mulheres que nasceram em Goa, pois o Estado Indiano exerceu forte influência em Moçambique antes da ocupação portuguesa.

Em contrapartida, as moçambicanas eram invisibilizadas, pois o fator racial, prioritariamente, constituía um impedimento para a oficialização matrimonial. Para esse cenário, “[...] contribuiu de forma decisiva o clima racista fortemente arreigado a partir da África do Sul e das colónias inglesas limítrofes” (CAPELA, 2010, p. 117), de modo que os fragmentos corroboram a existência de uma opressão interdimensional desde o início da colonização em Moçambique, a qual perdurou ao longo das duas primeiras décadas do século XXI.

Se o processo de apagamento indígena era notório, estariam as autoridades portuguesas preocupadas com o bem-estar das mulheres nativas? Evidentemente, não! Apesar de assumirem posição de destaque, ao lado dos *muzungos*<sup>31</sup>, as donas foram usadas como pretexto para a migração de homens europeus, a fim de defender os interesses da metrópole:

A política da Coroa que privilegiava [...] a concessão de terras às mulheres e a sucessão feminina surgiu, antes, associada às necessidades de defesa da região, mormente da Província do Norte. Participando do esforço de reverter a perda sucessiva das fortalezas portuguesas do Oriente. Com efeito, ela foi iniciada pela ordem régia de 14 de Fevereiro de 1626, que estava claramente imbuída de objetivos militares (RODRIGUES, s.d., p. 23).

Por essa, dentre outras razões, Capela (2010, p. 111) argumenta: “Os ‘Prazos da Coroa constituíram, em Moçambique, a base material e estrutural da formação de um sistema e de uma sociedade patriarcal”. Uma vez no território, os europeus trataram, igualmente, de defender os próprios interesses, pondo em choque tradições culturais divergentes fundamentadas no matriarcado e no patriarcado.

A esse respeito, Dove (1998, p. 8), em consonância com Diop (1990), contesta teses evolucionistas que afirmam: “[...] o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social”, pois o intelectual senegalês citado “[...] atribui matriarcado para um estilo de vida agrária em um clima de abundância e patriarcado às tradições nômades decorrentes de ambientes agressivos” (DOVE, 1998, p. 8). Nesse contexto, o homem, como provedor, considera a mulher submissa, por ser sua dependente.

Dessa maneira, emancipação e empoderamento foram as palavras iniciais de Cidália Chaúque Oliveira, ao prefaciá-lo Perfil de Género de Moçambique, publicado em fevereiro de

---

<sup>31</sup> Segundo Tomaz (2005-2006, p. 257), “O termo nativo para ‘branco’ é extensivo a todos aqueles que ostentem hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os cidadãos são denominados pelos camponeses de *mulungos*, se no sul, e *muzungos*, quando caminhamos rumo ao norte do país. *Mulungo* ou *muzungo* são termos indicativos de uma posição social que se sobrepõem e incorporam a referência ao grupo somático.” O excerto denota o comportamento aculturado como fator de embranquecimento.

2016, a fim de apresentar, por meio de dados consolidados, “oportunidades, desafios e as recomendações” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 4) para a existência da equidade no país. Para tanto, é preciso atrelar o conceito de gênero “[...] aos papéis socialmente construídos, comportamentos, atividades e atributos que uma determinada sociedade considera apropriado para homens e mulheres” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 12).

Apenas assim é possível mensurar as consequências da opressão sexista. Caso contrário, corre-se o risco de empreender uma análise pautada no binarismo biológico, ainda evocado, para ratificar posições de poder. A despeito dessa constatação, Collins (2019, p. n.p.) aponta como estratégia do pensamento feminista negro, para vencer as opressões interseccionais nos Estados Unidos, o “[...] conhecimento para o empoderamento”.

Entretanto, se a experiência estadunidense permite considerar a “construção de novos conhecimentos” “[...] a segunda dimensão do empoderamento no interior do domínio hegemônico do poder [...]” (COLLINS, 2019, p. 451), a realidade constatada em Moçambique é desafiadora, tendo em vista o analfabetismo. Dessa forma, enquanto as afro-americanas contam com a rearticulação da resistência, empreendida por pensadoras negras, as moçambicanas sequer conseguem compreender as leis que as favorecem.

Agrava essa situação o desconhecimento efetivo dos próprios agentes responsáveis pelo cumprimento da legislação vigente. “De acordo com informantes chave, as leis nem sempre são suficientemente conhecidas tanto pelos cidadãos como pelas pessoas responsáveis pela sua implementação.” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 14). Outrossim, o acesso ao saber é imprescindível ao poder.

Tal estratagem não é recente, foi, inclusive, amplamente utilizado nos processos de colonização para aculturar as populações nativas. Todavia, nesse contexto, objetiva-se a autodefesa na perspectiva individual, pois “[...] Reconhecer que não precisamos acreditar em tudo que nos é dito e ensinado é libertador para muitas mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 451), e coletiva, já que “[...] Desenvolver a consciência crítica para compreender o sentido das ideologias hegemônicas é empoderador” (COLLINS, 2019, p. 451) também em nível grupal.

Isso porque as experiências das afro-americanas têm confirmado que é preciso superar o processo de conscientização individual, com vistas à emancipação, pois “[...] O empoderamento também exige mudar as injustas instituições sociais [...]” (COLLINS, 2019, p. n.p.). Para tanto, inevitavelmente é preciso enfrentar os domínios do poder, os quais, por estarem interligados, se fortalecem mutuamente.

Essa peculiaridade dificulta a resistência, pois quando se consegue desvencilhar de uma força, dessa corrente opressora, normalmente, se é surpreendida por outra. Isto quando

não atuam simultaneamente. Segundo Collins (2019, p. 448), “[...] Ao manipular a ideologia e a cultura, o domínio hegemônico atua como um elo entre as instituições sociais (o domínio estrutural), suas práticas organizacionais (o domínio disciplinar) e a interação social cotidiana (o domínio interpessoal)”.

Alguns desdobramentos desses poderes, pela sutileza, podem ser imperceptíveis a princípio. Porém, os danos são contínuos e revelados à medida que a mulher exerce diferentes papéis sociais:

“[...] o gênero [...] pode sobressair quando ela se torna mãe; a raça, quando ela procura moradia; a classe social, quando ela tenta obter crédito; a orientação sexual, quando ela anda na rua com uma companheira; e a origem nacional, quando ela se candidata a um emprego” (COLLINS, 2019, p. 435).

O caso das afro-americanas não é singular, uma vez que ilustra outras vivências femininas, seja em diáspora, seja no continente africano, onde “[...] os fatores socioculturais reforçam estas barreiras e estereótipos” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 33). Sensível a essa realidade, a esfera governamental moçambicana, em parceria com ONGs que atuam em prol dos direitos femininos, definiu três dimensões prioritárias, cujas demandas são urgentes e as desigualdades mais severas, a saber, “[...] saúde reprodutiva, b) empoderamento, e c) atividades económicas [...]” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 12).

Se o poder, baseado no saber, pressupõe o uso do conhecimento manipulado para definição alheia e posterior dominação psicológica e física, o empoderamento pressupõe um “conhecimento de resistência”, para usar as palavras de Collins, (2019, n.p.) o qual é caracterizado como aquele “[...] desenvolvido por, para e/ou em defesa dos interesses de um grupo oprimido. Idealmente, promove a autodefinição e a autodeterminação do grupo”.

Essa capacidade de nomear “a própria realidade” e decidir “o próprio destino” (COLLINS, 2019, p. n.p.) é possibilitada pela educação e atuação de demais instituições sociais. Entretanto, é preciso um esforço intencional a fim de romper com a atuação dos domínios de poder, uma vez que “Os currículos escolares, os preceitos religiosos, as culturas comunitárias e as histórias de familiares são esferas sociais importantes para a fabricação das ideologias necessárias para manter a opressão” (COLLINS, 2019, p. 448).

Em levantamento realizado no ano de 2015 pelo PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), torna-se evidente o porquê de o primeiro desafio expresso no Perfil de Género de Moçambique estar relacionado aos “[...] fatores socioculturais que continuam a discriminar e excluir as mulheres e raparigas da vida social, política e económica”

(MOÇAMBIQUE, 2016, p. 10), já que os dados obtidos apontam que dentre a população “[...] com pelo menos o nível de ensino secundário<sup>1</sup>” 6,2 são do sexo masculino, enquanto, apenas, 1,4 são do gênero feminino. (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 12).

O referido índice tem como consequência uma redução na quantidade de mulheres inseridas no mercado de trabalho formal, fato que realça a percepção de “feminização da pobreza”, uma vez que “[...] De acordo com o IOF 2014-15 a grande maioria das mulheres chefes dos agregados familiares (76, 3%) é *camponesa*, enquanto entre os homens a proporção de camponeses é de 55,9%” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 14, grifo no original).

Sobre o predomínio masculino no setor econômico e, até mesmo, em instituições voltadas aos interesses femininos, Chirindza (2017, p. 81-82), por ocasião da pesquisa de campo que resultou na dissertação intitulada *Somos ensinadas a respeitar o lar: dominação, resistência e a pluralidade de experiências das mulheres moçambicanas*, argumenta:

Poderá parecer estranho o fato de se ter um homem liderando uma organização feminista, mas em Moçambique é normal que os homens participem e até liderem tal tipo de organizações. Isto porque aquelas últimas não se restringem simplesmente as mulheres elas são abertas a todo público. O que segue os mandamentos da própria teoria mulherisma, pois ela sugere uma reinvenção das masculinidades e das culturas africanas. Outro factor pode ser pelo facto de a FOFEM pautar por um feminismo institucional que de alguma forma exige conhecimentos técnicos para fazer parte ou para liderar. E a fraca habilidade das mulheres, o analfabetismo que tem o rosto feminino possibilitam quase sempre que homens estejam liderando as organizações feministas.

Devido à realização de entrevistas e seminários organizados em diversas províncias a fim de compor o Perfil de Género de Moçambique, constatou-se a necessidade de “[...] incluir mais os homens em todas as intervenções relacionadas com a igualdade de género [...]”. Os dados obtidos em campo tornaram essa recomendação unânime, haja vista a importância de trabalhar o “[...] conceito de masculinidade para que haja uma mudança de atitude em prol da igualdade e justiça social” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 34).

Observar que as constatações de Chirindza (2017), bem como as conclusões expostas no relatório governamental (2016), convergem com as orientações do Mulherismo Africana, confirmam a pertinência dessa proposta de Clenora Hudson-Weems para a análise das questões de gênero em África. Apesar de deslocada, fisicamente, do continente, a apropriação cultural oportunizou uma realocação psicológica. É do lugar de mulher afro-diaspórica que afirma não ser interessante ao povo africano se dividir: “[...] segundo a linha de gênero enquanto vivemos em uma sociedade altamente racializada e racista” (MAZAMA, 2009, p. 124).

Por isso, dentre as características básicas do mulherismo africana encontra-se a “[...] Harmonia com os homens na luta” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 78). A esse respeito, a teórica antecipa uma contra-argumentação, seguida de uma explicação:

Não se engane que a verdadeira Mulherista Africana não desistiu da luta de libertação, pois ela sabe que o futuro dos seus filhos está na concretização dos objetivos coletivos do povo Africana<sup>32</sup>. Deste modo ela continua em harmonia com os homens na luta global por equidade racial (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 79).

Indubitavelmente, a união entre homens e mulheres é encorajada na conjuntura moçambicana. Entretanto, torna-se preocupante quando a participação masculina em organizações femininas é justificada, apenas, pelo despreparo das mulheres para assumir cargos em defesa dos próprios interesses.

Por isso, convém ratificar a observação exposta nesta seção: o empoderamento, por meio da educação, é a chave para o desenvolvimento das demais dimensões prioritárias no Perfil de Género de Moçambique: saúde reprodutiva e atividade socioeconômica, já que o poder de decisão, no que se refere “[...] a taxa de fecundidade assim como a utilização de métodos contraceptivos [...]” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 22), está ligado ao grau de instrução e posições sociais ocupadas, cujos patamares mais elevados são galgados a partir do conhecimento formal adquirido. Os dados ilustram a situação:

[...] A fecundidade das mulheres não escolarizadas é o dobro da fecundidade das mulheres com educação secundária ou mais (6.8% versus 3.4%) assim como a fecundidade no quintil de riqueza mais baixo é quase dupla em comparação com as do quintil mais alto (7.2% versus 3.7%) (MOMÇAMBIQUE, 2016, p. 22).

A aquisição do poderio decisório individual é fundamental para a tomada de consciência acerca dos domínios do poder. Em primeira instância porque precede às lutas por justiça social. Por isso, sondar as estratégias particulares de resistência empreendidas pelas personagens femininas de Lília Momplé, quer no espaço privado, quer no âmbito social, é fundamental a compreensão das causas e consequências da (in)submissão. Ademais, tais abordagens são “complementares”, não “concorrentes”, para mencionar Collins (2019, p. 436), uma vez que são insuficientes, isoladamente, para dar conta da misoginia em Moçambique.

---

<sup>32</sup> A palavra “Africana” associada a um termo masculino não deve ser compreendida como desvio gramatical, pois, no contexto discutido nesta tese, deve ser associada a pluralidade, não ao gênero, conforme evidenciado no Capítulo I, quando refletimos acerca dos Estudos Africana.

Logo, é preciso ampliar o campo de visão e perceber que a “retórica da cegueira de cor”, assim denominada por Kimberlé Crenshaw, referendada por Collins (2019, p. 440), consequentemente invisibiliza a marginalização social e a submissão de gênero. Isto porque o discurso negacionista acerca das disparidades raciais intensifica a múltipla opressão advinda da racialização. Fenômeno similar ocorre no Brasil a partir do propagado mito da “democracia racial”.

Nesse país sul-americano defende-se: “Pela miscigenação somos todos iguais”. Entretanto, a intencionalidade discursiva é ignorar as desigualdades ocasionadas pelo racismo que também lidera uma cadeia opressora na referida nação. As consequências dessa argumentação nos Estados Unidos são preocupantes, pois:

[...] uma vez estabelecido que todos eram iguais no sentido de que todos tinham uma cor de pele o tratamento simétrico era satisfeito pela regra geral de que a cor da pele não deveria ser levada em consideração nas decisões governamentais. Segundo essa lógica é possível chegar à igualdade ignorando raça, gênero e outros marcadores de discriminação histórica que explicam as diferenças que os indivíduos levam para a escola e para o local de trabalho (COLLINS, 2019, p. 441).

Em Moçambique, na época da elaboração dos relatórios que compõem o Perfil de Género, publicado em 2016, constatou-se inúmeros desafios. Devido à dimensão e complexidade dos conflitos acreditamos ser precoce falar em resolução total nos próximos anos. Porém, a eficácia das práticas ou a necessidade de reestruturação das estratégias tornar-se-ão evidentes no próximo levantamento, o qual deve ocorrer em 2026, já que no século XXI as pesquisas foram realizadas em 2006 e apenas uma década após.

### **3.2 Contra as mordanças do patriarcalismo e os grilhões do analfabetismo**

Somos ensinadas a respeitar o lar (Liendina Joaquim Chirindza).

Existe a crença de que é melhor investir no rapaz do que na rapariga, porque ao casar esta passará a contribuir para a outra família (Perfil de Género de Moçambique).

Apesar das incertezas quanto aos resultados, estimados para 2016, é digno de nota o posicionamento do poder público moçambicano àquela altura, ou seja, no ano de 2006. A existência de um Ministério dedicado ao Género, Criança e Acção Social atuante permite verificar, seja pela conscientização dos governantes, seja para o cumprimento de acordos internacionais, os entraves para uma plena participação feminina na vida social já eram

problematizados no início do novo século, quando o país se tornara independente há apenas 31 anos. Conscientes da realidade, é possível os/as representantes do poder público sondarem e monitorarem soluções imediatas, bem como as que serão alcançadas a médio e longo prazo.

Esse posicionamento político é imprescindível para a resolução de demandas urgentes no país, já que “o domínio estrutural do poder diz respeito ao modo como as instituições sociais são organizadas, a fim de reproduzir a subalternização das mulheres negras ao longo do tempo.” (COLLINS, 2019, p. 438), ainda mais no caso de Moçambique, no qual a educação foi, posteriormente, adotada como pré-requisito para a assimilação (CAPELA, 2010, p. 143). Assim, a instrução aproximava ou afastava os/as indígenas dos colonizadores.

Apesar de essa adesão não significar aceitação irrestrita, apenas os “[...] *assimilados*, legalmente *não indígenas* (embora socialmente discriminados), passavam a gozar do mesmo estatuto jurídico dos colonos [...]” (CABAÇO, 2009, p. 108, grifos do autor). Ademais, “A colônia passava a dividir-se oficialmente em “cidadãos” (“portugueses de origem” e de cidadania adquirida [...]” (CABAÇO, 2009, p. 109) e indígenas, cujo resultado foi a estratificação social.

A afirmação de que “[...] Logo no século XVI, os jesuítas criaram escolas nas sedes das suas missões onde, além de catequese, administravam artes e as primeiras letras” (CAPELA, 2010, p. 142) revela que o contato inicial dos moçambicanos com a escrita ocorreu antes da colonização efetiva. Porém, “[...] a debilidade no ensino ministrado, o nível econômico e social em que se mantiveram as sociedades locais [e] a iliteracia generalizada [...] levam-nos a crer que tal iniciação em nada terá contribuído para uma escrita” (CAPELA, 2010, p. 142), embora a primeira escola da capital, criada em 1799, tenha se originado e se mantido através da atuação dos missionários.

Assim, com vista ao ingresso “nas ordens sacras”, os indígenas partiram, normalmente, com destino a Goa, na Índia. O regresso a Zambézia ocorreu por volta de 1881. Dessa vez, a dedicação à escolarização obteve êxito, de forma que criaram, no ano seguinte, o colégio Bom Jesus, localizado em Quelimane. (CAPELA, 2010, p. 142). Até os idos de 1845, quando foi promulgada a legislação que previa a criação da escola pública, a missionária atuava como tal, uma vez que, segundo Capela (2010, p. 143), o estado não dispunha de “agentes para isso”. Nesse período, “[...] a programação escolar [já indiciava] aquilo que quarenta anos mais tarde [foi] designado como ‘assimilação’ fixando a *fortiori* a distinção entre *assimilado* (civilizado) e o *indígena*” (CAPELA, 2012, p. 143, grifos do autor).

No século XX, o então denominado ensino rudimentar era imposto às missões católicas e foi formalizado por meio do acordo missionário que remonta a 1940. Essa

formalização não significou, porém, o acesso irrestrito à educação nem a garantia de continuidade dos estudos, tendo em vista que apenas “[...] a primeira escolarização local destinava-se aos indígenas e era ministrada por missionários.” Talvez, por isso D. Violante, mãe da personagem Celina não conheça “[...] um só mulato com nível de instrução superior ao primário” (MOMPLÉ, 2009, p. 49).

A situação agravava-se quando as mulheres reivindicavam o acesso ao ambiente escolar. Ilustra a realidade feminina, na época colonial, a contística de Lília Momplé. A voz narrativa onisciente apresenta a trajetória de Celina e, secundariamente, de sua mãe, até o fatídico dia anterior ao baile de formatura da protagonista. O que deveria ser uma realização pessoal, motivo de festividade, culminou na demonstração de como atuam, concomitantemente, os domínios estrutural e disciplinar do poder.

A narrativa “O Baile de Celina” transcorre em Lourenço Marques, no ano de 1950. Nesse período, a desfaçatez era dispensável em Moçambique, tendo em vista que o racismo imperava abertamente, embora a segregação não fosse oficial. Consciente dessa situação, a mãe da protagonista constantemente apela: “— Estuda, filha! Só a instrução pode apagar a nossa cor. Quanto mais estudares, mais depressa serás gente!” (MOMPLÉ, 2009, p. 51). A argumentação, pautada na esperança e no ressentimento, destaca ser a educação a única possibilidade de transformação. Motivo pelo qual

[...] D. Violante lançou mão de sua habilidade inata para a costura, passando noites e noites a coser para fora a fim de juntar algum dinheiro ao magro salário do marido. Quando Celina completou sete anos matriculou-a na Escola Luís de Camões, a única existente na ilha (MOMPLÉ, 2009, p. 49).

A essa altura da narrativa, ficção e realidade dialogam. Assim como a personagem Celina, a escritora Lília Momplé confessa, em entrevista a **Literatas**, que seus estudos também foram custeados pelo incessante trabalho materno:

[...] aos 13 anos estudei no Liceu Luís Salazar, uma escola que era apenas para brancos e pessoas com as melhores condições. Eu era a única negra e minha mãe teve que fazer muito sacrifício para que eu estudasse lá. Ela passava noites a costurar para poder pagar a minha escola, foi uma fase muito difícil. Foi mesmo um acto heróico estudar lá (MOMPLÉ, 2012, p. 09).

Tanto a voz narrativa quanto a escritora ratificam a opressão de raça e classe, as quais apresentam-se de maneira indissociável tanto na vida da personagem Celina quanto na de sua progenitora. D. Violante teve a trajetória marcada pela exclusão, sobretudo, por parte de

Catarino da Silva, o qual insistentemente, tentava persuadir seu pai: “— Ó Castelo [...] devias também casar com uma rapariga como a Maria Claudina. Um homem precisa ter família. Larga lá a tua negrinha, que isso só dá para os primeiros tempos” (MOMPLÉ, 2009, p. 44).

As palavras de Catarino da Silva evocam uma imagem de controle que relaciona a mulher negra à permissividade e a relega à objetificação para fins sexuais: “[...] as jezebéis do passado e *hoochies* contemporâneas representam uma forma desviante da sexualidade feminina negra” (COLLINS, 2019, p. 155, grifo da autora). Nos Estados Unidos essa estereotipização advém do período escravocrata, quando foram elaboradas estratégias com o fito de controlar a fecundidade das mulheres. O impedimento de cuidar dos filhos era uma delas. Para tanto, eram enviadas ao trabalho externo, no campo, ou desempenhavam a função de “ama de leite” de crianças brancas. Mantê-las no ambiente interno também constituía uma forma de vigilância, a fim de impedir o fortalecimento das “redes familiares negras” (COLLINS, 2019, p. 155).

Bem-sucedido à custa da exploração alheia, Catarino da Silva não se eximiu de explorar “a prendada Alima”, com a qual manteve um relacionamento amoroso e uma sociedade que lhe rendeu o numerário necessário para associar-se a outro colono português, após o que abandonou a jovem. A mãe de Violante não aguardou o mesmo destino: ao perceber a indiferença do companheiro, foi embora com a filha.

Apenas tardiamente Benjamim Castelo esboçou arrependimento. Em seu leito de morte suplicou a então esposa, Maria Adelaide, que fizesse valer os direitos de Violante como sua filha. Porém, uma vez mais, Catarino da Silva interveio, impedindo a menina de ter uma vida digna, pois convenceu Muaziza que a viúva desejava a guarda da criança, motivo pelo qual sua mãe negou a paternidade de Castelo no tribunal.

Diante de tamanha hostilidade, desde a infância Violante foi vítima “[...] das contradições inerentes a sua condição de mulata colonizada” (MOMPLÉ, 2019, p. 49). Com o nascimento de Celina, única filha, assumiu o compromisso consigo mesma de defendê-la das humilhações que lhe estariam reservadas, unicamente, devido a sua descendência.

Adotou, com esse fim, uma estratégia plausível: “[...] proporcionar a filha o máximo de instrução pois, a seu ver, este era o único meio de lhe garantir um mínimo de aceitação por parte dos senhores da terra, ou seja, os colonos [...]”. (MOMPLÉ, 2009, p. 49). Porém, todo sacrifício, incluindo a proibição de falar macua e “[...] um rigoroso horário de estudos” (MOMPLÉ, 2019, p. 49), foi insuficiente para impedir a segregação racial.

A convocação à reitoria na véspera do baile prenuncia infortúnio, “Entretanto, o espanto cede lugar ao pânico, pois o reitor só se digna a convocar os alunos em casos muito

graves. E o facto de Jorge Vieira, único aluno de cor além dela, ser também chamado não pressagia nada de bom” (MOMPLÉ, 2009, p. 53). Na verdade, Celina nunca se sentiu, verdadeiramente, incluída naquele ambiente, pois conseguia “[...] ler na expressão da maioria dos colegas e professores estas interrogações: — Mas o que faz aqui essa mulata? Não sabe que não é este o seu lugar?” (MOMPLÉ, 2009, p. 50).

Todavia, jamais imaginou ser proibida de participar do próprio baile de formatura pelo reitor, que justifica a decisão afirmando que “[...] é preciso dar tempo ao tempo. Vem o senhor Governador-Geral e pessoas que não estão habituadas a conviver com gente de cor [...]” (MOMPLÉ, 2009, p.54). Celina, assim como o colega, não ousa replicar, apenas extravasa a raiva, em casa, quando destrói, a tesouradas, o vestido confeccionado pela mãe que usaria no baile.

A aparente submissão de Celina se contrapõe à insubmissão de Alima, protagonista da narrativa publicada na coletânea de **Os olhos da cobra verde**. Note-se que a única semelhança com a personagem secundária, abandonada por Catarino da Silva, é o nome, pois “a criança obstinada” assim continuou na vida adulta e foi capaz de romper as mordanças do patriarcalismo para se libertar dos grilhões do analfabetismo.

A narrativa “O sonho de Alima” compõe um panorama excludente, mas, nesse caso, sobressaem-se a sujeição econômica e o sexismo: “O pai de Alima, sabendo onde a mulher queria chegar, contrapunha logo, dizendo que não podiam suportar com a despesa de três filhos a estudar e, como era ‘óbvio’, os rapazes estavam em primeiro lugar” (MOMPLÉ, 2008, p. 39). A esse respeito, a pesquisa de Chirindza (2017, p. 87) é oportuna por confirmar a persistência da exclusão educacional feminina em Moçambique:

A educação formal em famílias economicamente vulneráveis tem sido prioridade para os rapazes. Muitas mulheres são deixadas para segundo plano. Por exemplo, numa família onde há como filhos meninas e meninos, se existir a possibilidade de colocar apenas uma pessoa na escola, sem nem se quer pensar duas vezes as famílias decidem que esse alguém deve ser o rapaz e não a menina. À menina destinam-se, preferencialmente, os trabalhos domésticos a educação tradicional, o cuidado com o lar, etc.

A primazia masculina incomodava a mãe, a qual “[...] apercebia-se, vagamente, de que Alima estava a ser penalizada pelo simples facto de ser menina [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 39). Entretanto, o outro argumento era aceitável, pois “[...] na verdade, a situação económica da família era muito precária, tal como a da maioria dos negros no tempo colonial, e não havia maneira de a contornar” (MOMPLÉ, 2008, p. 39).

Tal citação é emblemática, pois reafirma a existência da interseccionalidade, abordada por Collins (2019, n.p.): “[...] os sistemas de raça, classe social [e] gênero são características mutuamente construtivas de organização social que moldam as experiências de mulheres negras e, por sua vez, são formadas por elas”. Essa constatação explica as disparidades educacionais em Moçambique, as quais persistem ao longo do século XXI.

Saliente-se que, apesar de o Feminismo Negro apresentar preocupações semelhantes, em alguns aspectos, Hudson-Weems (2020, p. 197) reafirma: “O Mulherismo Africana é, de fato, o mais apropriado para expor a respeito do papel das mulheres na luta contínua pelos direitos humanos.” Ademais, trata-se de “Uma construção centrada na família, representa a luta coletiva de homens, mulheres e crianças, cujo objetivo central é trazer alegria e segurança através da total equidade para todos.” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 197).

A partir das pesquisas realizadas, endossamos as afirmações de Hudson-Weems, no que concerne à análise das obras de Lília Momplé. Desse modo, ao possível questionamento acerca das motivações para a inclusão do Feminismo Negro na pesquisa, antecipamos uma resposta: apenas conhecendo as diversas abordagens sobre a mulher e dialogando, de forma específica, com ambas as teorias supracitadas é possível observar aproximações e distanciamentos. Assim, mais importante que as similaridades são as divergências, as quais são indispensáveis para a compreensão da recusa, veemente, do feminismo por parte considerável das mulheres africanas.

Apesar de defender a reciprocidade entre os gêneros, Mark Christian, no posfácio do livro de Hudson-Weems (2020, p. 206), salienta que ela não negligencia o sexismo, pois ele “[...] existe e sempre existiu e, embora homens e mulheres interajam, ele continuará a existir, assim como as outras formas de discriminação social.” Por isso, não fosse o seu caráter obstinado, a personagem Alima aumentaria, ficcionalmente, o índice de analfabetismo feminino.

Segundo o documento intitulado **Um Perfil das Relações de Gênero**, publicado em 2007, a partir de dados atualizados no ano anterior, “Desde a independência a alfabetização de adultos tem aumentado quer para os homens quer para as mulheres, mas Moçambique ainda possui um dos níveis de alfabetização de adultos mais baixos da região da SADC<sup>33</sup>” (BERGH-COLLIER, 2007, p. 44).

Isso ocorre porque vários fatores dificultam o ingresso e permanência feminina no ambiente escolar. Além do conflito civil que ocasionou uma ruptura no processo educacional,

---

<sup>33</sup> Comunidade de Desenvolvimento da África Austral.

tendo em vista que “[...] Alvos preferidos dos bandos armados, vários professores partiram, receosos, para cidades maiores [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 43), a protagonista Alima precisou enfrentar o poder patriarcal, esse, proveniente do domínio hegemônico, vale-se de ideias e ideologias para despolitizar “grupos oprimidos” e manter extrema relação com o domínio interpessoal do poder que concretiza a discriminação cotidianamente. (COLLINS, 2019, n.p.).

Finda a “guerra com a RENAMO”, ela apressou-se em realizar a matrícula. O gosto pelos estudos mantém desde a infância. No entanto, esse fato “[...] veio revelar o lado mais sombrio do caráter do ourives que, louco de ciúme e furor machista, lhe disse, peremptório: — Olha para mim não é preciso mulher que sabe ler e escrever. É melhor escolher, ou eu ou a escola.” (MOMPLÉ, 2008, p. 41). O desejo pelo saber, reprimido durante anos, e a ânsia para conquistá-lo foram determinantes para a resposta de Alima: “— Então é assim que tu pensas. [...] — É assim que eu penso — rematou o marido. — Pois eu penso o contrário — foi a inesperada e definitiva resposta da mulher” (MOMPLÉ, 2008, p. 42).

Percebendo ser inútil argumentar, a personagem enfatiza sua opinião e muda-se, imediatamente, para a residência dos pais, os quais “[...] demonstravam abertamente que não a queriam em casa a apapricavam o genro com acepipes e visitas de solidariedade” (MOMPLÉ, 2008, p. 42). Tais situações inibem as mulheres, pois, apesar dos programas de alfabetização ofertados para adultos, após a independência, há vários desafios a enfrentar, dentre eles:

[...] (i) altos índices de desistência, em particular das mulheres e por vezes dos alfabetizadores; (ii) orçamento reduzido [...]; os subsídios para os alfabetizadores (650 Meticais por mês) são pouco motivadores. Além disso, a sobrecarga de tarefas reprodutivas atribuídas às mulheres e a pouca participação dos homens nas mesmas reduz o tempo disponível para jovens e mulheres dedicarem a sua própria educação (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 19).

Esse panorama excludente determina uma taxa de analfabetismo das mulheres (31.4%) superior a dos homens (14.0%), de acordo com os dados do IOF2014/15<sup>34</sup>, expostos no Perfil de Género de Moçambique (2016). Ao compararmos esses dados com os obtidos na década anterior (2006), observamos avanços, porém a situação ainda é preocupante, pois as mulheres permanecem vítimas do domínio estrutural do poder, o qual funciona “[...] para manter a distribuição desigual e injusta dos recursos sociais” (COLLINS, 2019, n.p.).

---

<sup>34</sup> Inquérito aos Orçamentos Familiares.

Para tanto, vale-se de leis e políticas institucionais. Por isso, encontra-se intimamente ligado com o domínio disciplinar do poder, uma vez que esse hierarquiza. Observe-se, como tais estratégias foram determinantes para a exclusão de Celina do próprio baile de formatura. Nesse caso, constata-se o racismo, tendo em vista que o seu colega Jorge também foi impedido de participar da cerimônia.

No tocante à situação de Alima, é indiscutível que tais poderes operam a partir de uma macroestrutura, a qual ampara o preconceito racial e a marginalização econômica. Entretanto, a ideologia patriarcal e a consequente discriminação cotidiana salientam como os domínios hegemônico e interpessoal do poder intensificam a opressão feminina no que se refere ao gênero, de modo que é lúcido destacar: apesar de interligados, os domínios estrutural<sup>35</sup> e disciplinar incidem sobremaneira na subalternização pública, enquanto os domínios hegemônico e interpessoal trazem consequências à esfera da vida privada, pois partem de ideias segregacionistas que permeiam o imaginário colonizado. Por isso, a descolonização mental é primordial, caso contrário, oprimidos continuarão ratificando discursos e práticas dos opressores.

Assim, “[...] o empoderamento de indivíduos e grupos não têm como florescer se não houver mudanças nas instituições sociais que promovem essa exclusão” (COLLINS, 2016, p. 439). Entretanto, no âmbito interpessoal, Hudson-Weems (2020, p. 207):

[...] está bem ciente do sexismo que pode deter as mulheres, mas ela não propõe uma destruição dos homens ao mesmo tempo em que empodera as mulheres para derrubá-los. Ela constrói uma comunidade por meio de um paradigma cultural que permite a autorrealização e a agência para mulheres e homens.

Essa sociabilidade entre os gêneros é percebida no desfecho da narrativa “O sonho de Alima”, pois, após os conflitos entre a protagonista e o esposo, ele resolve ceder, devido ao sofrimento causado pela ausência da amada “– Se me deixares estudar, volto para casa – sussurrou-lhe a esposa ao ouvido, passados os primeiros momentos de comoção. – Sim, sim, hoje mesmo – respondeu o ourives, temendo acordar de um sonho” (MOMPLÉ, 2008, p. 43).

Urge, portanto, a adoção de políticas públicas, cujo foco seja a justiça social e, nos termos do Mulherismo Africana, uma conscientização acerca da importância da reciprocidade entre os gêneros, pois o racismo precede a subjugação, e o classismo, aliado ao sexismo, a intensifica, relegando a mulher à margem da sociedade. Desse modo, “[...] o modesto

---

<sup>35</sup> A respeito dos domínios estrutural, disciplinar, hegemônico e interpessoal, ver Collins (2019).

certificado da 4ª classe que segura com ambas as mãos [é para Alima] um véu que encerra um mundo de infinitos horizontes, com o qual sempre sonhou, desde criança.” (MOMPLÉ, 2008, p. 44)

### 3.3 Da insubmissão escrita à insubmissão na escrita

Sabemos que um escritor em qualquer literatura, pode contribuir para a reformulação de um gênero, mas o escritor que incorpora formas de outras tradições culturais obriga-nos a articular ajustes nas nossas percepções do literário, de forma a considerar a importância, por exemplo, das poéticas orais como modelos base, como fonte de inspiração e de hibridização (Ana Mafalda Leite).

Nunca houve a questão de escritoras africanas querendo ser consideradas melhores que os escritores africanos. Nós não estávamos pedindo para sermos reverenciadas como geniais, a questão era que simplesmente algumas mulheres africanas escreveram livros que foram tão bons quanto alguns livros escritos por alguns escritores africanos, e às vezes até melhores. Nós queríamos apenas ser reconhecidas (Ama Ata Aido).

O gênero, em Moçambique, é uma categoria que suscita inúmeros debates, seja sob o ponto de vista biológico e as consequentes implicações sociais, seja na perspectiva literária, uma vez que diversos estudiosos, talvez inconscientemente, reforçam uma possível inabilidade dos escritores moçambicanos para a produção romanesca, a exemplo de Lourenço do Rosário, citado por Leite (2012, p.217), para o qual “[...] o romance é uma arte narrativa com que os moçambicanos lidam com dificuldade e com menos competência.”

A posição radical do crítico moçambicano é constantemente evocada em pesquisas que se ocupam dos gêneros literários de seu país, a fim de corroborar a argumentação empreendida ou refutá-la. Souza (2018, p. 18) toma partido na discussão e, em determinado momento, atenua o debate. A partir das considerações de Abranches (1947), justifica que apenas tardiamente foi possível a consolidação do romance como gênero representativo de uma literatura independente, pois: “[...] só pode existir como fruto de uma maturidade e de uma consciência literária emancipada, adquirida e desenvolvida previamente pela prática poética”.

Entre as ponderações a esse respeito, aproximamo-nos da opinião de Leite (2012, p. 217), a qual defende que “[...] o ‘romance’ é um gênero, por excelência, de hibridização de formas e, provavelmente, os moçambicanos escolhem e optam por ‘modelos’ próprios, em via de formação, diferentes, que escapam a outros, considerados canônicos.

Acreditamos que o ponto de vista de Lourenço do Rosário, com o devido respeito que a sua obra merece, só reforça a marginalização. Como caminhamos na contramão da centralidade europeia, substituímos, neste estudo, a noção de inabilidade por singularidade, já que nossas investigações se afastam de parâmetros comparativos que apenas reforçam uma supremacia do ser e fazer europeu, operando em uma lógica afrocêntrica.

De maneira que é preciso credibilizar as inovações literárias moçambicanas. Se partirmos da definição apresentada por Leite (2012, p. 148), em consonância com Reis (1995), para a palavra cânone, notamos a possibilidade de pluralizá-la, pois é apresentada como “‘elenco de autores e obras incluídos em cursos básicos e cursos de literaturas, por se acreditar que representam o legado cultural de cada país’”.

Assim, é necessário considerar especificidades e ampliar o reduto centralizador, a fim de que a margem seja alcançada, com o intuito de contemplar experiências distintas de escrita criativa, uma vez que a universalização impõe a supremacia cultural, principalmente, de países europeus. Ademais, “[...] As literaturas africanas instituem traços discursivos que decorrem da imbricação de culturas várias, de contaminações linguísticas múltiplas, de práticas de gêneros literários que rebatem os cânones ocidentais” (AFONSO, 2004, p. 51).

Nesse contexto, importa localização geográfica, subjetiva, cultural, racial, de gênero e de classe, pois tais especificidades incidem na escrita literária, sobretudo na de Lília Momplé, a qual confessa: “Escrevi o Ninguém Matou Suhura porque eu queria conversar com alguém sobre o que vi e vivi naquele tempo. Tinha que me revelar” (MOMPLÉ, 2012, p. 10).

Note-se que, além de um caráter testemunhal, as palavras da escritora oportunizam a caracterização das vozes narrativas que permeiam suas obras como introspectivas, tendo em vista que se expressam a partir de afetamentos, seja quando vivenciam as situações, seja quando presenciam fatos que, também, lhes afetam devido à empatia que demonstram com os seus compatriotas.

Nesse caso, os narradores não são meros expectadores, ao contrário, são oniscientes e atuam com propriedade, com o fito de compor o relato de experiências das quais são conhecedores. De acordo com Abranches (1947), referendado por Souza (2018, p. 18), essa característica pode ser resultado de um “[...] processo de ‘libertação’ que ligaria essa literatura a um público nativo, abrindo-se a um pensamento coletivo”. Tal movimento, estimulado pelos poetas no período colonial, impulsionou “[...] romancistas e obras de ficção que tratem dos ‘problemas’ sociais, étnico e locais de um sujeito coletivo” (SOUZA, 2018, 18).

Saliente-se, porém, a inexistência de unanimidade entre os poetas moçambicanos, pois na produção literária que precedeu a independência é possível verificar duas tendências: “[...]”

uma orientada em volta de um projeto político de libertação e de criação do conceito de moçambicanidade, representada por Rui Noronha, Noémia de Sousa, José Craveirinha, Marcelino dos Santos, Rui Nogar, Sérgio Vieira e Jorge Rebelo [...]” (AFONSO, 2004, 131), a qual se referem Abranches (1947) e Souza (2018), e outra “[...] heterogénea, supra-racial e independente, onde se distinguem Rui Knopfli, Virgílio de Lemos, Orlando Mendes, Sebastião Alba, Heliodoro Baptista, Reinaldo Ferreira, Glória de Sant’Anna, Fernando Couto e Lourenço Carvalho.”, conforme revela Afonso (2004, p. 132), a partir das pesquisas de Mendonça (1988, p. 53).

Lília Momplé, confessadamente, vincula sua prosa à perspectiva libertária, nacionalista, ao defender: “Parece-me difícil falar da mulher escritora e da sua relação com o cânone, sem falar da mulher moçambicana, ela própria, e do seu papel no domínio da cultura.” (MOMPLÉ, 1999, p. 31). Após essa opinião, a autora segue elucidando: “Já na época colonial a mulher moçambicana era a principal difusora e transmissora de valores culturais, tradições e ritos [...]” (MOMPLÉ, 1999, p. 31).

Apesar do importante papel social, a mulher era invisibilizada, sua atuação era restrita ao local onde habitava. Com a independência surgiram grupos culturais majoritariamente femininos que participavam de festivais artísticos nacionais. Nesse período, constata-se a realização de campanhas de alfabetização, sob a coordenação da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), as quais “[...] mau grado alguns erros cometidos, concorreram, sem dúvida para o surgimento de artistas mulheres que se destacaram principalmente na dança, canto e cerâmica” (MOMPLÉ, 1999, p.31).

A ação mobilizadora da OMM igualmente contribuiu com a arte literária no que toca a ampliação de um possível público leitor, já que, conforme adverte Lourenço do Rosário, evocado por Afonso (2004, p.132-133): “[...] a literatura escrita, num país de analfabetos, é sempre privilégio de minorias”. No entanto, o intuito de tal assertiva não é defender o direito à alfabetização, mas criticar o projeto político-literário dos escritores que defendem o ideário de moçambicanidade, pois, na concepção de Rosário (1992, p. 325): “[...] ninguém se deve querer representante dos valores de uma maioria que supostamente pode não se reconhecer nos meandros de um discurso que não é seu”.

Embora o contexto histórico-social africano seja desfavorável à educação feminina, figura no universo lusófono o nome da caboverdiana Antónia Gertrudes Pusich como uma das primeiras pessoas de origem africana “[...] a publicar e alcançar lugar de prestígio nos meios literários lisboetas”, conforme observa Martins (2019, p. 67), a partir da referência de Manoel Ferreira (1977), de acordo com o qual o poema foi publicado no mesmo ano evidenciado no

título “Elegia à memória das infelizes victimas assassinadas por Francisco de Matos Lobo, na noute de 25 de junho de 1841”.

Logo, oito anos antes do livro **Espontaneidades da minha alma: Às senhoras africanas**, de José da Silva Maia Ferreira que remonta a 1849. A esse respeito, Manuel Ferreira (1977, p.09), citado por Martins (2019, p. 67), “[...] esclarece que a obra de Maia Ferreira é a primeira a ser impressa na África lusófona, ‘mas não a mais antiga obra de um autor africano’”.

Em Moçambique, ressalta-se a matriarcalidade de Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares, no que se refere ao pioneirismo literário e a emissão de um “eu” coletivo, pois “[...] a escritora assume-se como porta voz daquele povo que é o seu e, dirigindo-se à terra-mãe que os acolhe e protege, ora canta a sua vida, ora lhe pede perdão [...] ora lhe promete a rápida e definitiva devolução do seu direito a uma vida própria, autêntica” (FREITAS, 2019, p. 65), a ser conquistada a partir do combate à alienação, motivadora da sua súplica, e do levante popular.

Para Freitas (2019, p. 64), Noémia de Sousa “[...] preconiza — no seu percurso literário — a revolução como único meio de modificar as estruturas sociais que assolam a terra moçambicana”. Nascida em 20 de setembro de 1926, na cidade de Lourenço Marques, atual Maputo, a poetisa pôde testemunhar os desmandos do poderio colonial, cuja atuação era mais enfática nessa cidade por ser a capital do país. Do ponto de vista da localização geográfica, Freitas (2019, p. 69) considera essa centralidade favorável, pois “[...] permite mostrar os tabus de uma tradição na qual as mulheres são menos privilegiadas [...]”, possibilitando, também, tecer críticas ao “[...] público feminino que ainda alimenta o sistema patriarcal”.

A poética de Noémia de Sousa sinaliza o “[...] lugar de onde fala a mulher na sociedade patriarcal e como esta mulher reflete sobre os valores da tradição do norte e do sul desse país” (FREITAS, 2019, p. 67). O teor politizado de seus versos ora evoca a memória coletiva, para pontuar a resistência do povo moçambicano, como no poema a seguir:

Nossa voz ergue-se consciente e bárbara  
sobre o branco egoísmo dos homens  
sobre a indiferença assassina de todos.  
Nossa voz molhada das cacimbas do sertão  
Nossa voz ardente o sol das malangas  
Nossa voz atabaque chamando  
Nossa voz lança de Maguiguana  
Nossa voz, irmão,

Nossa voz trespassou a atmosfera conformista da cidade e revolucionou-a  
arrastou-a como um ciclone de conhecimento (SOUSA, 1988, p. 33).

ora direciona-se às degradantes situações impostas ao “ser feminino” que, por vezes, necessita se prostituir para garantir sua sobrevivência, bem como a de seus dependentes. Tal atitude extrema justifica-se pela dificuldade em conseguir empregos formais. No que concerne a essa questão, o Perfil de Género de Moçambique é ilustrativo. Apesar de “O acesso e direito ao trabalho sem nenhuma forma de discriminação [...] está protegido pela Constituição da República, a Lei do Trabalho e a regulamentação sectorial específica” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 26), na prática cotidiana, constata-se inúmeras estratégias para manter as mulheres, economicamente, dependentes dos homens.

Em acréscimo ao assunto anterior, notabilizamos: no ano de 2016, verificou-se que “O emprego formal no geral ocupa uma pequena dimensão do trabalho laboral (10,9%) em comparação com o sector informal. As mulheres estão menos presentes e ocupam os postos menos qualificados” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 27). Agrava essa situação os casos de assédio sexual e as pressões “[...] de algumas empresas privadas [as quais] exigem que as mulheres assinem um compromisso de não engravidar em determinado período de tempo” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 27).

Embora proibida legalmente, tal prática é recorrente, de sorte que a maioria das mulheres rurais trabalham no “sector agrícola”, enquanto nas áreas urbanas atuam no “sector do comércio e serviços” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 27). Quando o analfabetismo, dentre outros obstáculos, impede a inserção no mercado de trabalho informal, poucas alternativas lhes restam: uma delas é a prostituição.

O eu lírico do poema “Moças das Docas”, cuja autoria é de Noémia de Sousa, dimensiona essa situação.

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço.  
Fugitivas das Munhuanas e dos Xipamanines,  
viemos do outro lado da cidade  
com nossos olhos espantados,  
nossas almas trançadas,  
nossos corpos submissos e escancarados.  
De mãos ávidas e vazias,  
de ancas bamboleantes lâmpadas vermelhas se acendendo,  
de corações amarrados de repulsa,  
descemos atraídas pelas luzes da cidade,  
acenando convites aliciantes  
como sinais luminosos na noite  
(SOUSA, 2001, p. 92-94).

A conjugação verbal, em terceira pessoa, no poema “Nossa voz”, abrange a população moçambicana, silenciada pelas atrocidades colonialistas, expressando conscientização, autoafirmação identitária e fraternidade. No segundo exemplo, restringe-se à coletividade, pois os versos evocam especificidades vivenciadas pelas “Moças das Docas”. Em ambas as perspectivas, observa-se a inserção de um “eu-coletivo”, marcada pelos verbos: “*Nossa*”, bem como: “*somos*”, “*viemos*” e “*descemos*”.

O título do poema remonta à triste realidade das adolescentes e jovens que sobrevivem, financeiramente, e com dificuldade, das relações sexuais, sobretudo, com navegantes e frequentadores dos portos, tendo em vista que a palavra “docas” é sinônimo de cais, marina. O verso inicial — “*Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço*” — dialoga com a vivência de Aidinha, personagem cuja trajetória é narrada em simultaneidade com a do irmão, Naftal.

Seja no poema, seja no conto, a localização importa por expressar as tensas relações raciais e disparidades sociais que persistem em Moçambique. Nas “docas” e no “caniço” encontram-se pessoas marginalizadas, segregadas espacialmente, a menos que estejam a serviço dos “detentores do poder”:

Naftal caminha apressado pois teme chegar atrasado ao serviço. Mas como sempre tem uma vaga consciência de que a cidade se transforma gradualmente à medida que os bairros dos negros vão ficando para trás. Na verdade assim é. Ao aglomerado de palhotas de caniço, seguem-se os casinhotos de madeira e zinco dos mulatos e indianos, de mistura com modestas casas de alvenaria. Depois as casas de madeira e zinco vão rareando. Finalmente, nos bairros onde só residem colonos, erguem-se apenas prédios e vivendas de alvenaria, ladeando ruas e avenidas verdejantes. E o suave aroma dos jardins e das acácias em flor vai substituindo o cheiro de miséria (MOMPLÉ, 2009, p. 32).

Ainda a respeito dos espaços habitados por colonos e colonizados, Fanon (1968, p. 28-29) é taxativo: “[...] A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas [...]”. Enquanto “[...] a cidade do colonizado é uma cidade faminta [...] de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz” (FANON, 1968, p. 29). Para além da ênfase na infraestrutura, também, evidenciada por Fanon (1968, p.28), “A cidade do colono é uma cidade sólida, tôda de pedra e ferro [...]”, importa-nos salientar a degradação humana, metonimicamente, referida pelo intelectual martinicano.

A vulnerabilidade dos habitantes periféricos e a penúria cotidiana levam à prostituição da personagem Aidinha. A voz narrativa sonda seus pensamentos após ser interpelada pela mãe e convidada a retornar à palhota. É por meio do fluxo de consciência que conhecemos sua angústia: “[...] Aidinha não lhe disse que está farta da miséria e que sendo negra, não tinha

outro caminho para se livrar dela. Só tornando-se puta [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 28), porém, “[...] respondeu com a fria serenidade de quem há muito tinha feito uma opção: — Não, mãe, deixe-me viver assim. Para a palhota eu não volto mais. Nunca mais” (MOMPLÉ, 2009, p. 28).

A decidida reflexão de Aidinha representa a falta de perspectiva de inúmeras mulheres moçambicanas, as quais permanecem excluídas do mercado de trabalho. Os excertos evidenciam temáticas comuns, na poesia e no conto. Apesar disso, nota-se que Noémia de Sousa “[...] toma partido num mundo opressor, proclamando a dimensão intertextual da palavra, a libertação do jugo colonial e da alienação cultural [...]” (AFONSO, 2004, p. 78), enquanto a compatriota reluta em assumir uma escrita contestatória, de resistência — “Há quem diga que cada escrito de Lília Momplé é uma denúncia, mas a escritora prefere dizer que é um momento de desabafo, revelação, confidência e só o faz quando não aguenta mais se calar” (QUIVE, 2012, p. 09).

De modo que a intencionalidade das escritoras, na poesia e no conto, diverge da perspectiva observada, na maioria dos textos literários ocidentais, dos respectivos gêneros, pois revela um eu lírico que se introduz nas experiências de outrem para denunciar as mazelas de uma coletividade, bem como vozes narrativas que externam dilemas particulares, incômodos emocionais da prosadora, embora nem todos os fatos narrados tenham acontecido consigo. Em ambos os casos, angústias próprias e alheias são congregadas.

No entanto, os versos de Noémia de Souza são abrangentes aos múltiplos “eus” enquanto as palavras de Lília Momplé particularizam situações vivenciadas, ou presenciadas, por um “eu”; apesar da empatia, perceptível em sua obra, é sobre o que lhe “vem na alma” que ela escreve, ou seja, o que lhe afeta de maneira mais intensa. (MOMPLÉ, 2012, p.). Ainda que haja particularidades no modo de realizar a escrita criativa, conforme o impacto causado nas escritoras pela realidade, verifica-se, pelo exposto, poemas monotemáticos, capazes de abranger a vivência de inúmeras pessoas, e contos pluritemáticos que, também, contemplam a parcela marginalizada da sociedade moçambicana.

Note-se, assim, distintas maneiras de as autoras fazerem-se presentes nas obras. À medida que se inserem na escrita e confessam essa presença: escrevo “[...] sobre o que vi e vivi naquele tempo” (MOMPLÉ, 2012, p. 10), a fronteira entre realidade e ficção torna-se “zona de contato” (GLISSANT, 2005) não de repulsa. Por isso, em consonância com Freitas (2019, p.66), defendemos que “[...] A arte literária não é utilizada como aparência por diferença com a realidade, e sim, como transparência por semelhança com a realidade [...]”.

Segundo Glissant (2005, p. 146), essa despreocupação, ou tentativa de desfazer os gêneros, decorre da percepção de que “[...] as funções que lhes foram atribuídas na literatura ocidental não convém mais a nossa investigação, porque ela não abarca apenas o real, mas é também uma investigação do imaginário, das profundezas, do não-dito, das proibições.” Por isso, em sua opinião “[...] podemos escrever poemas que são ensaios, ensaios que são romances, romances que são poemas” (GLISSANT, 2005, p. 146).

Essa hibridização flexibiliza escritas insubordinadas a parâmetros europeus, de sorte que é possível constatar na ficção moçambicana a “prosa poética” que se manifesta a partir da expressividade das vozes narrativas, não de “versos, sons e ritmos”, para mencionar a obra de Norma Goldstein (2006). Isto porque, de acordo com Glissant (2005, p. 147), “[...] Devemos sacudir todos os gêneros para expressar o que queremos expressar [...] A poesia pode ser sacudida pelo caos; a prosa pode ser sonhadora e cair em uma espécie de tormenta, de torneio, de embriaguez, sem deixar de ser significativa [...]”.

Do mesmo modo que se observa na Literatura Moçambicana escritas insubmissas ao gênero literário, percebe-se escritoras insubmissas ao gênero masculino, a exemplo de Paulina Chiziane, considerada a primeira mulher a publicar um romance no seu país, a saber, **Balada de Amor ao Vento** (1990). A narrativa **O sétimo juramento** (2000), também de sua autoria, foi alvo da análise de Lourenço do Rosário, em resenha publicada no número inicial da revista **Proler** (julho/agosto de 2001), especificamente na seção “Ficha de Leitura”. Na oportunidade, o crítico desenvolveu um raciocínio baseado na forma e função da obra.

Em primeira instância, observou fatores identitários e a conseqüente relação entre discurso literário e político, os quais fundamentam “[...] a formação de uma consciência moçambicana” (SOUZA, 2018, p. 11). Intensificando a crítica, em um segundo momento, quando refletiu sobre os aspectos formais do romance e apontou como problemáticos “[...] ‘o comportamento do narrador’, que ‘se embrulha com a história e desnorteia o leitor’” (SOUZA, 2018, p. 11) e a construção das “[...] ‘personagens, que são ‘trespassadas’ por um grandioso ‘manancial que a autora havia preparado para incorporar em cada um deles de modo a consubstanciar a trama’ [...]” (SOUZA, 2018, p. 11).

De acordo com Rosário (2001, p. 25), mencionado por Souza (2018, p. 11), tais questões são decorrentes da “[...] ‘dificuldade de trabalhar’ com material de pesquisa (matéria-prima do romance colhida junto às culturas do sul de Moçambique), oriundo ‘de profunda investigação e estudo.’” (SOUZA, 2018, p. 12). Embora ressalte, indiretamente, a dedicação de Paulina Chiziane ao levantamento de dados, sobressai-se a hesitação em classificar a narrativa como romance, justificada pela dificuldade dos escritores com o gênero,

“[...] em relação desigual com a poesia e o conto, vistos como o ‘ponto forte da [...] literatura’” moçambicana. (SOUZA, 2018, p. 12).

Todavia, é lúcido destacar fatores histórico-culturais responsáveis pela prevalência dos supracitados gêneros na Literatura Moçambicana. A esse respeito Ana Mafalda Leite destaca dois motivos, entre tantos: a reduzida “elite intelectual”, devido à dificuldade de acesso à educação, no período colonial e “[...] o fato de a poesia ser uma forma mais insidiosa de iludir a censura, e de mais fácil publicação em jornais, revistas, ou antologias” (LEITE, 2012, p. 213).

Após a descolonização, o contexto de circulação, apontado nas linhas anteriores, permanece; no entanto, altera-se o gênero prevalente e a experiência jornalística dos escritores foi de fundamental importância para que a arte de contar fosse transposta do cotidiano para a literatura. Ainda segundo Leite (2012, p. 213-214):

[...] a escolha do conto como gênero predileto radica-se no fato de o país viver, desde a independência, um processo de transformação tão rápido, e com uma realidade cultural tão multifacetada que o conto se adapta e se revela como a prática narrativa mais adequada, tendo em conta os seus estreitos laços com a oralidade, mais acessível à edição e à leitura e, muitas vezes, à representação teatral.

Portanto, o privilégio da poesia e do conto em solo moçambicano, não resulta de uma habilidade inata, consequência de um determinismo geográfico, como muitos críticos deixam subentendido, mas dos aspectos supramencionados, além de “[...] fatores sociais e políticos que desempenharam um papel decisivo na prática do conto [...]” (AFONSO, 2004, p. 71), pois, durante um longo período, os escritores dispunham apenas “[...] da imprensa para darem a conhecer a sua produção literária, foi o quadro jornalístico, profundamente implicado na reivindicação dos direitos sociais e políticos dos negros que determinou o sucesso, a forma, o estilo e a temática do conto [...]” (AFONSO, 2004, p. 71).

Na mesma linha argumentativa, Afonso (2004, p. 71) acrescenta: “[...] Não havia editoras que publicassem livros, logo, eram e são ainda revistas, páginas literárias de quotidianos nacionais e outras publicações do gênero que assumem a publicação de narrativas curtas”. Tais peculiaridades importam ao processo de consolidação de uma literatura nacional e incidem na forma e conteúdo dos textos produzidos.

Por isso, consideramos problemática a adoção de parâmetros europeus para valorizar ou desprestigiar obras que rompem com modelos pré-definidos, pois, segundo Leite (2012, p. 145), “A perspectiva criativa, das literaturas que cruzam territórios culturais diversos,

confirma a percepção de que os gêneros não podem ser descritos por características essencialistas, mas pela abertura de meios descritivos, pelo recurso a poéticas locais”.

Apesar do exposto, inúmeras são as polêmicas pautadas na teoria literária, produzida, principalmente, pela crítica ocidental e até por analistas locais. Paulina Chiziane, além de exposta ao crivo dessas avaliações, enfrentou o descrédito atribuído a sua produção literária pelo fato de ser mulher e estar inserida em uma sociedade patriarcal.

Martins (2019, p. 94) evoca as palavras da escritora ao rememorar, em entrevista concedida a Carlos Vaz Marques, um episódio de enfrentamento com o, também escritor, Eduardo White. O fato ocorreu na AEMO<sup>36</sup> quando foi solicitar a publicação de um livro e deparou-se com um grupo de homens que lhe renderam elogios, de maneira acintosa, e, por fim, duvidaram da sua capacidade de escrever um livro. Mesmo que Eduardo White tenha sido o emissor, é sabido que este sintetizou os pensamentos e opiniões dos que se encontravam reunidos na sede da organização.

Ciente dessa e de tantas outras situações que dificultam o percurso da escrita feminina em Moçambique, Lília Momplé quando dirigiu a AEMO, de 1991 a 2001, tentou visibilizar os textos literários de autoria das compatriotas, para que outras mulheres, assim como ela, tivessem a possibilidade de publicar sob a chancela da Associação. Embora não ocupe, atualmente, posição na mesa diretora, a escritora pôde testemunhar que até os anos finais do século XX a atuação dos que se encontravam à frente da AEMO era satisfatória.

Dentre as estratégias adotadas, destacam-se: o estabelecimento de “[...] uma ligação programada [...] com instituições de ensino”; inclusão, na direção da Associação, “[...] de duas escritoras, sendo uma delas a Presidente da Mesa da Assembleia Geral.”; bem como a promoção de “[...] concursos literários, a nível nacional, com a específica intenção de descobrir novos talentos femininos” (MOMPLÉ, 1999, p. 33).

Essas são razões que motivaram a escritora a manter-se esperançosa quanto ao “[...] futuro da mulher escritora em Moçambique e o seu relacionamento com o cânone, seja ele de aproximação voluntária ou de ruptura” (MOMPLÉ, 1999, p. 33-34). Acrescente-se às alternativas, apresentadas por Lília Momplé, a possibilidade de acesso ao cânone por autenticidade, já que, conforme defende Leite (2012, p. 145), “É aos textos não canônicos, que existem fora dos limites do permitido pelas normas literárias, que a literatura vai buscar as suas reservas para fazer as inovações do futuro” (LEITE, 2012, p. 145).

---

<sup>36</sup> Associação dos Escritores Moçambicanos.

### 3.4 Uma questão de gênero?

Poema

Bates-me e ameaças-me  
Agora que levantei minha cabeça  
esclarecida E gritei: “Basta!”

Armas-me grades e queres crucificar-me  
Agora que rasguei a venda cor de rosa  
e gritei: “Basta!”

Condenas-me à escuridão eterna  
Agora que minha alma de África se iluminou  
E descobriu o ludíbrio  
E gritei, mil vezes gritei: “Basta!”.  
[...]  
Basta! Basta! Basta!  
(Noémia de Sousa).

A felicidade jamais de alcançará definitivamente; é necessário conquistá-la dia a dia, com uma inabalável esperança no futuro, mas também com os ensinamentos do sofrimento passado (Lília Momplé).

Mulher e literatura moçambicana têm suas trajetórias atravessadas por um marco histórico, a saber, a independência, pois, segundo Samb (2016, p. 176), a comparação do ser feminino antes e depois da colonização é importante para “[...] compreender o que foi o passado dessas mulheres para entender o que se torna hoje a vida delas”. Além de um marco temporal, é significativo considerar um elemento geográfico.

Trata-se do Rio Zambeze, o qual “[...] era historicamente considerado a linha divisória entre duas tradições dos bantos. A diferença entre o sistema matrilinear do Norte e o patrilinear do Sul [...]” (SAMB, 2016, p. 176-177). Por isso, o centro constitui-se a “zona de confluência” (DIOP, 2014). “É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente [...]” (BHABHA, 1998, p. 24).

Em decorrência disso, é mister construir uma ponte discursiva sobre o Zambeze, pois “[...] ‘ela acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa’” (BHABHA, 1998, p. 24). Pelo exposto, é primordial, para um debate intercultural, romper as muralhas erigidas no período imperial que precedeu a colonização. Isso porque, de acordo com Said (2011, p. 42), em consonância com Michael Doyle, esse é o termo oportuno “[...] para designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante

governado por um território distante [...] Enquanto o ‘colonialismo’ quase sempre consequência do imperialismo, é a implantação de colônias nesses territórios” (SAID, 2011, p. 42).

De sorte que anteriormente à partilha de África, na Conferência de Berlim, em 1884, Moçambique era setorizado por povos europeus e asiáticos, os quais exploravam a força de trabalho e os recursos locais, impondo práticas culturais que ora se chocavam com os costumes vigentes ora se harmonizavam, tendo em vista as conveniências, principalmente, ao sexo masculino em detrimento do feminino. A vigência de tradições opostas em regiões geográficas específicas permite-nos pensar em uma “cartografia cultural” moçambicana.

Dessa maneira, as análises procedem levando-se em consideração a gradação — continente e país —, bem como o direcionamento ao centro, possibilitado pela ponte imaginária sobre o Zambeze. A centralidade referida é pensada, especialmente, a partir da discursividade, uma vez que objetivamos o deslocamento dos extremos (Norte/Sul), das áreas (rural/periférica/urbana) e das margens (interseccional/cultural). Assim, a noção de fronteira é ressignificada de linha divisória para “zona de contato” (GLISSANT, 2005).

Said (2011, p. 53), corrobora a importância da temporalidade para a compreensão não apenas da supremacia ocidental e detração oriental, como também defende:

[...] as velhas divisões entre colonizador e colonizado ressurgiram naquilo que muitas vezes é denominado de relação Norte Sul, a qual tem acarretado uma postura defensiva, além de vários tipos de combate retórico e ideológico e uma hostilidade latente muito capaz de desencadear guerras devastadoras [...] (SAID, 2011, p. 54).

As considerações do intelectual palestino adequam-se, sobremaneira, às relações regionais, majoritariamente observadas em Moçambique. Chirindza (2017, p. 48) pôde constatar *in loco* como o passado influencia as atitudes culturais do presente, parafraseando Said (2011, p. 54). A estudiosa evidencia essa assertiva a partir de uma conversa informal com uma das componentes da amostra de sua pesquisa: “[...] mulheres Yaos *iniciadas* não casadas ou que tenham contraído casamento depois dos dezoito anos”. Na oportunidade, uma entrevistada confessou que “[...] sofre alguma rejeição por parte da família do marido pelo simples fato de ela ser da zona norte. E o mesmo se dá por parte dos utentes da cidade de Maputo, quando ouvem o seu sotaque diferente” (CHIRINDZA, 2017, p. 84)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Ute: o mesmo que usuário.

Note-se o determinismo geográfico e o preconceito linguístico como causas de discriminação e resistência, pois a entrevistada revela: “Eu nem ligo quando vou a Maputo e por causa do meu sotaque me chamam de xingondo.” (CHIRINDZA, 2017, p. 85)<sup>38</sup> Pelo excerto, torna-se claro que até mesmo em Maputo, onde a diversidade se encontra devido à centralidade administrativa, há segregação. A convergência para centros urbanos, como a capital, foi decorrente do êxodo interno registrado na história moçambicana, especialmente, durante a guerra dos dezesseis anos protagonizada pela FRELIMO e pela RENAMO.

Entretanto, o comportamento excludente pode ser avaliado sob várias perspectivas, dentre as quais evidenciamos a difamação alheia como estratégia para a manutenção de um *status*. De acordo com Said (2011, p. 39-40), “Assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia”. Em outras palavras, isso significa que os habitantes de um território, consciente ou inconscientemente, tomam parte nesse conflito que “[...] não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 2011, p. 40).

Sabidamente, intelectuais africanas e afro-diaspóricas tentam romper com a lógica imperialista-colonialista<sup>39</sup> por meio de teorias e paradigmas, a exemplo do Mulherismo Africana, o qual, conforme argumenta Chirindza (2017, p. 85), rejeita a colonização mental persistente em muitos moçambicanos — esses “[...] se esforçam em falar o português como outrora o europeu deixou”.

Por ter ciência da existência de práticas neocoloniais, Paulina Chiziane terminantemente recusa o título de romancista. Em entrevista online concedida ao professor Sávio Fonseca, por ocasião do Dia Internacional da Mulher Negra<sup>40</sup>, 25 de julho, a escritora, ao refletir sobre o tema Mulher e Literatura, destacou:

O meu primeiro comentário vai para essa questão de eu dizer que não sou romancista. Eu acho que não sou mesmo, porque o romance, em princípio, é algo que foi criado no mundo europeu [...] pertence a academia europeia, eu sou africana,

<sup>38</sup> Xingondo é um conceito utilizado por Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, em referência a pessoas corajosas, bravas, guerreiras. A esse respeito ver Chirindza (2017, p. 85).

<sup>39</sup> Integramos os dois vocábulos por os compreendermos na perspectiva de Said (2011), já que o imperialismo é concebido como um domínio à distância e o colonialismo como forma de opressão próxima. Ambos visam o controle integral (corpos e mentes). Entretanto, a proximidade ocasiona coerção e punição. Reconhecemos a existência de ambas as práticas no presente, concretizadas de diversas maneiras. Por isso, o conceito de “agência” (ASANTE, 2009) é fundamental para o nosso cotidiano, pois apenas um conhecimento para a ação, libertador, pode reverter essa situação.

<sup>40</sup> No Brasil o dia foi legalmente instituído no mandato da presidenta Dilma Rousseff, o qual foi sancionado pela Lei nº 12.987/2014. Tal data, que rememora também Tereza de Benguela, foi inspirada no Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha, celebrado desde 1992.

eu sou bantu, nós temos à nossa maneira de fazer. Eu não vou jogar a minha cultura fora para ser igual a um europeu.<sup>41</sup>

Assim, a entrevistada por Chirindza e Paulina Chiziane têm em comum um histórico de resistência linguística. A primeira no que refere à prática da oralidade, pois, embora domine a língua portuguesa, resolveu se expressar à sua maneira “só para incomodar” (CHIRINDZA, 2017, p. 85); já a segunda, no âmbito da escrita porque tinha consciência de que “se aceitasse e dissesse ‘sou romancista’” precisaria seguir modelos impostos.

No que diz respeito às consequências imperialistas nas “culturas nacionais”, Said (2011, p. 48) elucida: “[...] lançar críticas sumárias sobre a arte e a cultura europeias ou, de modo mais geral, ocidentais, numa condenação em bloco [...]” não é sua pretensão; como não foi a da escritora moçambicana, que apenas autoafirmou-se cultural e literariamente; todavia, rememora como os “processos imperialistas” ultrapassaram os “planos das leis econômicas e decisões políticas” (SAID, 2011, p. 47).

Para tanto, fundamenta essa assertiva nas palavras de William Blake: “[...] diz ele em suas anotações aos Discourses [...] de Reynolds: “é a Arte e a Ciência. Retire-as ou desgaste-as. O Império segue a Arte, e não vice-versa, como supõem os Ingleses.” (SAID, 2011, p. 48). Assim, desvincular-se de práticas culturais transplantadas para a África e evocar tradições autóctones é impedir que a arte, nesse caso a literatura, propague, contemporaneamente, o imperialismo mental, o qual precedeu a colonização dos corpos no continente, pois o discurso literário e científico, primordialmente, desqualificou a capacidade intelectual dos africanos, com o fito de justificar o domínio integral do ser.

A atrocidade foi tamanha que as gerações subsequentes de africanos e afrodescendentes se deparam, frequentemente, com resquícios do imaginário imperialista-colonialista. Porém, se no passado “[...] a própria literatura [fazia] referências constantes a si mesma como partícipe de alguma forma da expansão europeia no ultramar [...]” (SAID, 2011, p. 49), criando o que Raymond Williams denomina “estruturas de sentimentos” de superioridade e inferioridade alheia, já que “[...] sustentam, elaboram e consolidam a prática imperial.” (SAID, 2011, p. 49), atualmente se observa uma recusa no que diz respeito a aspectos formais e ideológicos.

Paulina Chiziane ilustra essa ponderação acerca de um gênero literário, considerado inadequado para classificar suas narrativas longas; já Lília Momplé desvincula-se de

---

<sup>41</sup> Entrevista disponível em: <[https://www.instagram.com/tv/CDR07tuFeC\\_/?hl=pt-br](https://www.instagram.com/tv/CDR07tuFeC_/?hl=pt-br)>. Acesso em: 30/jul/2020.

representações femininas não condizentes com a realidade moçambicana, de causas que afrontam a feminilidade no seu país e, de maneira mais ampla, no continente, pois os múltiplos contextos culturais ora se aproximam, ora se repelem por consequência do imperialismo-colonialismo, sistemas que romperam com a unidade cultural africana, defendida por Diop (2014).

Esse movimento de aproximação e distanciamento é perceptível na postura das referidas escritoras moçambicanas. Embora do Norte, onde as mulheres são autodeterminadas e líderes natas, devido à matriarcalidade persistente na região, Lília Momplé apresenta-se, na maioria das vezes, comedida, já Paulina Chiziane, proveniente do Sul, contrapõe-se à invisibilidade ocasionada pelo patriarcalismo.

Tal comparação objetiva, unicamente, salienta exceções. No entanto, registra-se, majoritariamente, nos textos ficcionais a presença de mulheres insubmissas no Norte, enquanto no Sul costumam ser protagonistas apenas na escrita, mas coadjuvantes na vida pela submissão. Chirindza (2017, p. 63), em diálogo estabelecido com Angela Davis, nomeadamente através da obra **Mulher, raça e classe**, defende: “[...] a mulher expressa de forma subjetiva o espírito de força que cada uma tem. Porém, [adverte] o momento histórico, a localização geográfica onde cada uma se encontra [é] determinante [...]”, uma vez que dita “[...] como essa forma subjetiva irá se manifestar” (CHIRINDZA, 2017, p. 63).

Portanto, não nos cabe julgar os modos de proceder das escritoras, mas evidenciar o ativismo explícito da escritora sulista e implícito da nortista, as quais colaboram, à sua maneira, com o projeto de libertação feminina em África, o qual poderia ter como forte aliada a educação no que concerne à representatividade e consequentes reflexões sobre práticas culturais que seguem subjugando as mulheres moçambicanas.

Em artigo intitulado “A mulher escritora e o cânone — aproximação e ruptura”, Lília Momplé oportunamente reflete sobre essa questão: “O que posso afirmar é que nenhuma escritora moçambicana se encontra representada no cânone educativo. Nos livros de leitura adotados para o ensino, os nossos textos simplesmente não existem” (MOMPLÉ, 1999, p. 32-33). A escritora considera essa situação decorrência da escolha de “[...] pessoas, completamente alheias à realidade cultural de Moçambique” (MOMPLÉ, 1999, p.33).

Esse fato, aparentemente irrelevante, é problemático, pois reforça o apagamento cultural e dificulta a autoafirmação. Assim, as crianças moçambicanas, tal qual Chimamanda na infância, reclamam produções literárias condizentes com a realidade vivenciada: “Na verdade, existe, por parte desses alunos, uma espécie de cansaço por temas e ambientes longínquos, com os quais não conseguem identificar-se facilmente”. (MOMPLÉ, 1999, p. 33).

Além do aval do Ministério da Educação para a seleção dos textos literários, que compõem os livros didáticos, Lília Momplé enumera outras razões:

- Proliferam, como cogumelos, as Instituições de Ensino com currículo estrangeiro que, certamente, não se preocupam em valorizar a literatura moçambicana.
- Não tem existido, por parte do Estado, uma política de incentivo aos escritores como, por exemplo, atribuição de prêmios literários periódicos, apoio à edição de livros de autores moçambicanos, etc.
- Nas escolas de Formação de Professores não se promove o gosto pela leitura e, como ninguém pode dar o que não tem, os professores não estão preparados para transmitir esse gosto aos seus alunos.
- A própria cooperação internacional utiliza uma estratégia basista em Moçambique, principalmente, em relação à mulher. (MOMPLÉ, 1999, p. 33)

Como resultado dessa conjuntura, afirma, ironicamente, a autora: “É possível conseguir financiamento estrangeiro para um projecto de criação de galinhas ou de cultivo de couves mas nunca para a edição de um livro” (MOMPLÉ, 1999, p. 33). Desse modo, consideramos um ato corajoso e arrojado dos escritores e, especialmente, escritoras do país que persistem e resistem a enquadramentos literários, esforçando-se por desenvolver métodos de escrita que condigam com a realidade de uma nação plurilinguística, ainda assolada pelo analfabetismo, constatações que aumentam o desafio de produzir literatura sem o devido apoio para editar e divulgar as obras.

Tais atitudes contribuem com “[...] ‘o gizamento de uma literatura que o futuro se encarregará de afirmar com características próprias.’”, conforme defendem os editores responsáveis pela apresentação da antologia **Poetas de Moçambique**, referendados por Souza (2019, p. 33). É com a consolidação dessa noção que objetivamos contribuir a partir deste estudo, a fim de romper também com a excentricidade literária. É em direção ao centro que, também, deve seguir a literatura. Por isso, as “letras femininas moçambicanas”, independente da temática abordada, se voltam para o país.

[...] Clotilde Silva, nos seus poemas, aborda o amor nas mais variadas vertentes, Lina Magaia escreve essencialmente sobre a guerra, tal como a viveu, de forma directa e crua, Paulina Chiziane denuncia com paixão as injustiças a que a mulher tem sido sujeita, ao mesmo tempo que reivindica os seus direitos. Eu própria, Lília Momplé, escrevo sobre tudo que me tem impressionado, no dia-a-dia ao longo da vida (MOMPLÉ, 1999, p. 32).

De forma que, diferente do projeto literário europeu, o qual majoritariamente “[...] versa sobre a descoberta do eu, o projeto literário africano é coletivo e presta-se a funcionalidade específica de afirmação cultural.” (PINHEIRO, 2018, p. 18). Logo, as

escritoras mulheres chamam a atenção para causas que lhes são caras como os rigores da tradição.

Embora a educação seja um meio eficaz para combater as inúmeras formas de opressão feminina, os desafios são inúmeros, conforme perceptível já na disparidade entre a quantidade de homens e de mulheres exercendo a docência, isso porque a luta contra privilégios outorgados ao sexo masculino exige ética, profissionalismo e alteridade. No entanto, em locais marcados pela vulnerabilidade social, atitudes de empatia, no que se refere ao gênero, nem sempre são priorizadas.

Apesar disso, ilustra a vivência marcada pelo sofrimento, no âmbito social, o professor do conto “Stress”, narrativa cuja autoria é de Lília Momplé. Embora “sobreviva” com dificuldade, o homem simples e recluso vive a acolher parentes refugiados da área rural devido à nefasta atuação da RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana). A voz narrativa assim descreve sua rotina:

Desperta sempre com a sensação de que já está atrasado, arranja-se a correr e a correr engole a chávena de chá quase amargo (o açúcar é caro) e o pedaço de pão seco. Fica-lhe sempre a vontade aguda de tomar café que muito aprecia, sobretudo, de manhã, mas não pode dar-se a esse luxo. Corre então para a escola secundária onde leciona. Vai a pé porque quase sempre não existem machimombos na cidade e o preço dos “chapas” é proibitivo para a sua bolsa. Chega à escola transpirado e ciente de que grande parte das suas energias já forma gastas antes de iniciar o trabalho [...] Quando, cerca de 13 horas, as aulas terminam, o professor corre para casa onde o espera o míngado almoço que mal lhe dar forças para preparar as aulas, corrigir exercícios e ainda leccionar no Ensino Nocturno. Finalmente, perto da meia-noite, regressa a casa extenuado e amargo e estatela-se na cama como um ébrio, para no dia seguinte despertar com a eterna sensação de que está atrasado. E a corrida recomeça, de manhã à noite, inglória corrida que mal dá para a família não morrer de fome, estranha recompensa para tamanho esforço e anos de estudo. (MOMPLÉ, 2008, p. 15).

Esse cotidiano, aliado à degradante situação econômica, tão propícios a um alto nível de *stress*, conforme indicado no título, são determinantes para tornar o pacato e solitário cidadão o assassino da própria esposa que lhe cobrava melhores condições de vida, para si e para os filhos, em um raro momento de evasão da realidade, possibilitado pela narração futebolística, transmitida pelo “xirico”<sup>42</sup>.

Entretanto, é necessário destacar uma problemática patente na educação moçambicana: o assédio por parte dos professores. O Perfil de Gênero de Moçambique evidencia tal problemática por meio de um estudo realizado pelo Ministério da Educação. Segundo Elos (2012), “[...] cerca dos 70 por cento dos alunos afirmaram que alguns

---

<sup>42</sup> Rádio.

professores condicionam a passagem de classe com a relação sexual. E metade das alunas denunciou que o abuso sexual é praticado também por alunos” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 20).

A fim de combater a violência sexual no ambiente escolar, o Governo criou o Despacho Ministerial nº 39/GM/2003, que defende a escolarização das adolescentes e jovens e prevê “[...] a suspensão de professores que tenham engravidado alunas e transferência da rapariga grávida e do rapaz que a tenha engravidado, caso seja aluno da mesma escola, para o curso nocturno” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 20).

Note-se que a mera suspensão do agressor não resolve a situação pois, no retorno às atividades docentes tende a manter o comportamento abusivo, graças à impunidade. Nessa conjuntura, apenas as vítimas são punidas, pois quando não existe curso noturno “[...] acabam por desistir da escola e os professores não são penalizados” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 20). Saliente-se que o referido despacho não objetiva defender o gênero feminino, uma vez que “[...] se baseia no argumento de evitar que raparigas grávidas incentivem outras estudantes a engravidarem, não reconhecendo as relações de poder desiguais na origem das gravidezes precoces no país” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 20).

A esse respeito, Chirindza (2017, p. 45) rememora: “[...] o assunto das maxi-saias que as meninas foram obrigadas a usar como uniforme escolar para que os professores não se sentissem assediados”. A informação complementar, expressa em nota de rodapé, é surpreendente, pois elucida: na concepção governamental as vítimas eram culpadas pelos abusos sexuais. A declaração de que “[...] tais abusos acontecem pelo fato de os uniformes das meninas serem minissaias.” partiu de um Ministro da Educação, o qual, como medida de “combate”, determinou o uso de “saias compridas até o chão” (CHIRINDZA, 2017, p. 45).

Além dos fatores apontados, há outros entraves que dificultam a conscientização feminina por vias educacionais, já que “[...] a formação de professores não inclui disciplinas obrigatórias ou opcionais em matéria de gênero que permitiram aos professores e professoras compreender como se formam as desigualdades de gênero e o seu papel na eliminação das mesmas” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 20).

Urge, portanto, uma atuação intersetorial com o intuito de punir, judicialmente, os agressores; assistir, adequadamente, as vítimas de violência sexual; incluir nos cursos superiores, voltados à formação docente, componentes curriculares que possibilitem observar as disparidades entre os gêneros na sociedade e privilegiar o cânone literário de autoras moçambicanas no Ensino Primário e Secundário, a fim de suscitar debates desde o início da escolarização.

### 3.5 Em direção ao centro: o lugar da tradição?

A existência de diversos povos também justifica as variantes importantíssimas na organização social e nas práticas culturais. Vale também dizer que, antigamente, esses fatores culturais e religiosos ajustavam as relações de gênero e determinavam a posição da mulher, dependendo da parte do país em que se encontrava (Fatime Samb).

Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afetivo, para que o mundo as veja, as reconheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam (Paulina Chiziane).

Caminhar em direção ao centro, neste estudo, é, além de evidenciar as práticas culturais moçambicanas, considerá-las na íntegra, isto é, deslocá-las dos extremos Norte (matrilinear) e Sul (patriarcal), de maneira que seja possível sondar os receios e anseios de mulheres ficcionais a partir das reais, tendo como foco suas experiências históricas e, conseqüentemente, literárias, pois:

A invocação do passado constitui-se uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas (SAID, 2011, p. 34).

Para tanto, importa aliar ao *corpus* da presente pesquisa debates emergentes do contexto africano e afro-diaspórico com o intuito de barrar comparações e vetar a sobreposição cultural ocidental, comumente posta em evidência. É preciso permitir que as mulheres africanas “falem por si”, pois proceder de outra maneira é perpetuar o silenciamento.

As escritoras de Moçambique têm consciência da função assumida pela produção literária no país, conforme revela Lília Momplé (2012, p. 13): “A escrita tem sempre um papel social por partilhar com a sociedade. Influenciando ou consciencializando, nesse caso se as pessoas leem”. Por isso, não ficam inertes, a partir das temáticas que desenvolvem contribuem com reflexões acerca “do vivido no narrado.” Paulina Chiziane, por exemplo, congrega na obra **Niketche**: uma história de poligamia, recortes de práticas culturais que subjagam a mulher, quer no Norte quer no Sul, pois as moçambicanas, além de subalternizadas por raça, classe e gênero, são, também, pela tradição.

Após descobrir as traições do esposo, Tony, a narradora-personagem, Rami, procura uma conselheira amorosa. Durante vários encontros, a especialista revela particularidades culturais prevalentes nas referidas regiões do país, apresentando-as, oportunamente, a partir de posições sociais e, posteriormente, de uma “geografia do corpo” feminino:

No Norte, sem os ritos de iniciação não és gente, és mais leve de que o vento. Não te podes casar, ninguém te aceita e, se te aceitar, logo depois te abandona. Não podes participar em nenhum funeral dos teus pais ou dos teus próprios filhos. Não podes aproximar-te de nenhum cadáver porque não tens maturidade, és ainda uma criança. Todo filho que, por acidente, nasce antes dos ritos dos pais, é considerado lixo, impureza, inexistente. Os ritos de iniciação são como o baptismo cristão. Sem o baptismo todo ser humano é pagão. Não tem direito ao céu. No Sul, homem que não lobola a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. Porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolam suas esposas depois de mortas, só par lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar no chão paterno nem mesmo depois de morta (CHIZIANE, 2002, p. 48-49).

O excerto enfatiza práticas denominadas pré-nupciais, neste estudo, uma vez que são requisitos para a realização dos matrimônios nos moldes da tradição. Os ritos de iniciação também estão na pauta da Política Nacional de Saúde Sexual e Reprodutiva, aprovada no ano de 2011, isto porque constatou-se, por meio de entrevistas, que o comportamento sexual de ambos os gêneros é determinado a partir de fatores culturais, sociais e econômicos, determinantes de poder (MOÇAMBIQUE, 2016).

Dados obtidos pela WLSA (Mulher e Lei na África Austral), em 2013, apontam: “[...] É neste contexto que, em alguns locais, as mulheres têm a sua primeira relação sexual logo após os ritos de iniciação, expondo-se desde muito cedo ao risco de gravidez e de infecções por transmissão sexual. (ITS) e HIV” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 22).

A percepção de que a sexualidade é indissociável das relações de poder no país suscita inúmeros debates. Chirindza (2017, p 42) confessa a observação dos ritos de iniciação desde a infância, pois rememora: “Já me vi ficar alguns meses sem uma amiga porque ela teria sido levada para os ritos de iniciação, e eu não podia visitá-la porque eu não sou iniciada”. E acrescenta:

[...] Já me vi perder algumas amigas porque as meninas iniciadas não podiam brincar mais com as não iniciadas. Porque uma menina iniciada significava ser adulta, a iniciação concedia a essas meninas outros lugares na sociedade que as não iniciadas não podiam ocupar (CHIRINDZA, 2017, p. 42).

Os ritos de iniciação também foram evocados como objeto de estudo, pela supramencionada pesquisadora, na graduação. Dessa vez, almejava-se verificar se havia relações entre as práticas culturais e os casamentos prematuros. Apesar de o Perfil de Género de Moçambique apontar esse vínculo, Chirindza (2017) afirma não ter constatado um efeito de causa e consequência.

Entretanto, a retomada parcial dessa abordagem evidencia como as práticas culturais moldam a vida da mulher nesta nação:

[...] em Moçambique, as relações existentes entre o corpo feminino e as práticas corporais diferem de região em região. Embora os ritos de iniciação, local onde se aprende toda essa performatividade do corpo, sejam frequentes no norte do país eles variam de grupo para grupo étnico-linguístico. Por exemplo, entre os Macuas e Makondes os ritos de iniciação envolvem o alongamento dos lábios vaginais. Ainda muito cedo as meninas são ensinadas pelas mães como fazer o alongamento dos lábios vaginais cuja função final é, quando já na vida sexual ativa, proporcionar maior prazer sexual a si própria e ao seu parceiro (CHIRINDZA, 2016, p. 68).

O fato de até mulheres insubmissas, na ficção, curvarem-se a essas práticas, como a personagem Alima, que enfrentou a família e a sociedade pelo direito de estudar, é digno de nota. Mesmo contrariada, a protagonista do conto de Lília Momplé aceita participar dos ritos de passagem sob a alegação de que seria rechaçada pelo sexo oposto: “Ao atingir a puberdade, Alima, tal como outras raparigas da sua idade, foi submetida aos ritos de iniciação e absorvia, como uma esponja, os ensinamentos de conduta social, higiene e sedução que “a madrinha” ministrava com zelo quase feroz” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

No entanto, “[...] Revoltava-se apenas com as práticas de alongamento do clitóris que, para além de dolorosas, colidiam com o seu espírito de justiça. Por que razão insurgia-se ela, para grande espanto da ‘madrinha’ e de outras meninas”. (MOMPLÉ, 2008, p. 40). Porém, mesmo assim, a protagonista questionava as motivações para “[...] massacrar o clitóris durante meses, com o auxílio de ervas ardentes como fogo, até o tornar longo e flexível como um tentáculo, somente para a satisfação sexual de um homem?” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

A argumentação, responsável por convencê-la a aderir aos ritos de iniciação, foi a de que “[...] sem tal sacrifício, homem algum a escolheria para esposa [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 40). A narrativa, tal qual o relatório da WLSA, revela o interesse masculino em adolescentes e jovens recém-iniciadas, já que, no plano ficcional, “[...] Terminados os ritos de iniciação, não tardaram a aparecer homens de todas as idades, incluindo um sexagenário polígamo, pretendendo a vivaça Alima” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

Determinada, a personagem recusou todos os pretendentes e apenas quando “[...] todas as suas amigas estavam casadas [e] ela, com dezoito anos aceitou o atual marido.” (MOMPLÉ, 2008, p. 40), demarcando-se, desse modo, dos casamentos prematuros, comuns em Moçambique, devido à exclusão social e pobreza, que motivam os genitores a “[...] entregar as filhas em troca de dinheiro para alimentar a família” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 34).

Sobre a concessão de Alima acerca dos ritos de iniciação, uma possível explicação advém da proposição de que tais “[...] cuidados com o corpo não são administrados com o propósito de favorecer [apenas] o prazer masculino, mas sim de ambos.” (CHIRINDZA, 2017, p. 68). O que reafirma as considerações da conselheira amorosa de Rami. Segundo a experiente mulher: “[...] Enquanto em outras partes da África se faz a famosa excisão feminina, aqui os genitais se alongam. Nesses lugares o prazer é reprimido, aqui é estimulado” (CHIZIANE, 2002, p. 46).

É oportuno salientar que a prática ilegal, portanto criminosa, da excisão “[...] é desprovida do caráter *ritualístico* e *iniciático* que lhe é atribuído, dado que é praticada em recém-nascidas ou meninas muito novas, que na maior parte das vezes, ao crescerem ignoram que foram mutiladas, pois os pais não lhes explicam nada” (WEIL-CURIEL, 2011, p. 178).

Apesar dessa constatação, projetos que tramitam na justiça francesa traçam o perfil das famílias acusadas por permitir a mutilação: “[...] são, em sua maioria, mulçumanas e invocam caoticamente o costume e a tradição ou a religião.” (WEIL-CURIEL, 2011, p. 178). De forma que a nacionalidade nem sempre é fator determinante. Ademais, os deslocamentos territoriais podem ser responsáveis por sua consolidação no continente africano.

Observe-se o caso do Curdistão. Runak Rahim, autora de um estudo até então único, entrevistou mulheres residentes em vilarejos e campos de refugiados, assim como conversou com médicos, objetivando entender esse fenômeno degradante. Sobre as origens, “A autora conclui que a excisão foi introduzida no Curdistão pelos conquistadores árabes e pela invasão do Islã” (HENNION, 2011, p. 203), pois escritos antigos não aludem a essa prática, tampouco comunidades curdas têm conhecimento acerca da mesma”.

Logo, a religião e o patriarcalismo podem ser imperativos para a persistência do costume, embora seja criminalizado, passível de punição em termos judiciais. Isso porque entre os homens registram-se defensores de que a excisão assegura a fidelidade porque “acalma as mulheres” (WEIL-CURIEL, 2011, p. 178). É possível, também, que a segunda origem social, apontada por Runak Rahim, tenha fundamento. Segundo a pesquisadora a excisão pode ter surgido no contexto dos casamentos arranjados, nas antigas tradições curdas.

Assim, o deslocamento territorial seria um precedente para a realização desse ato, pois anteriormente havia confiabilidade entre as famílias. No entanto, “[...] com as perturbações regionais e os sucessivos êxodos esses dados mudaram. A excisão acabou por se impor como um pilar da cultura curda, que repousa sobre a honra” (HENNION, 2011, p. 204).

No que concerne às duas hipóteses, cabe ponderar: por que a possibilidade de o nomadismo interno ser motivador da excisão é considerada “mais aceitável” por Hennion (2011, p. 203) que percebê-la como resultante da movimentação islâmica pelo continente? Quando é de conhecimento geral que

A religião mulçumana, que foi introduzida na costa moçambicana, tinha se acrescentado a esses dois sistemas bantos, o que fez com que a sociedade se firmasse numa divisão sólida, com muitas diferenças nas funções masculina e feminina durante muito tempo. A influência do Islã nessa parte Norte de Moçambique se evidenciava não somente através da maneira de vestir das mulheres, mas também no regime poligâmico (SAMB, 2016, p. 177).

Objetivamos com o supracitado questionamento retórico evidenciar que práticas culturais persistentes na África nem sempre são analisadas a partir da origem, o que acarreta uma visão depreciativa apenas do continente, o qual arca, exclusivamente, nesse caso, com o ônus por um costume, possivelmente, surgido em solo asiático.

Semelhante vínculo entre tradição e território é percebido com relação à poligamia, igualmente associada, unicamente, pelo senso comum, às tradições africanas. Por isso, o presente estudo reafirma a importância da “geografia cultural” para a compreensão da “geografia do corpo” feminino. Porém, além da espacialidade, é mister considerar a historicidade de tais práticas, a fim de compreender o percurso que trilharam até o arraigamento no imaginário coletivo continental e intercontinental.

Inegavelmente, tanto a excisão quanto a poligamia, constituem, contemporaneamente, munição para manter o imperialismo cultural, pois com vistas à manutenção do poder, registram-se estratégias que objetivam, discursivamente, “[...] transformar nossa compreensão tanto do passado quanto do presente e nossa atitude em relação ao futuro [!]” (SAID, 2011, p. 54).

Por isso, Paulina Chiziane rejeita as interferências externas na literatura que produz, mais que isso, sugere que os naturais de cada região escrevam por si, pois: “[...] sendo originária do Sul, [está] muito mais perto de uma cultura da África do Sul até a Cidade do Cabo. Quando [circula] por essas zonas [confessa], [sente-se] parte da cultura. Mas quando [sai] e atravessa a Zambézia [está] em outro país [...]” (PINHEIRO, 2019, p. 72).

Na esteira dessa resposta, Pinheiro (2019, p. 73) questiona se a autora “[...] se sente imbuída de uma missão de resgate cultural nas suas obras”, ao que a escritora pondera: “Eu faço porque gosto [...] É a minha forma de contribuir”, pois considera que o resgate é algo oficial, determinado, e a sua contribuição é espontânea (PINHEIRO, 2019, p. 73).

Sob essa perspectiva é notória a valorização da cultura nortista na obra **Niketche**, cujo título remonta a uma dança sedutora, utilizada como estratégia de vingança contra Tony, a qual é explicada pela personagem Mauá:

[...] — Niketche? — Uma dança nossa, dança macua [...], uma dança do amor, que as raparigas recém-iniciadas executam aos olhos do mundo, para afirmar: somos mulheres. Maduras como frutas. Estamos prontas para a vida! Niketche. A dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primaveras. Ao primeiro toque do tambor, cada um sorrir celebrando o mistério da vida ao sabor do niketche. (CHIZIANE, 2002, p. 160)

Em reflexão posterior sobre o ritual que transformou o homem “polígamo” em um ser desamparado, as esposas concluem: “[...] somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional” (CHIZIANE, 2002, p. 161). O fragmento instiga uma arguição conveniente: por que se insurgiram contra a poligamia até as nortistas, conhecedoras “[...] desse padrão islâmico praticado por quase todos os homens mulçumanos [?] (SAMB, 2016, p. 186).

Talvez em solidariedade às sulistas, talvez em repúdio à desfaçatez de Tony, o qual, valendo-se da crença de que “[...] O africano cristão e fiel é [...], normalmente, monogâmico [...]” (SAMB, 2016, p. 186), as enganou por anos. Todavia, essa generalização deve ser problematizada, já que “[...] entre animistas e cristãos existem alguns polígamos que compartilham com seus irmãos mulçumanos certos valores socioculturais em contradição com a fé cristã (SAMB, 2016, p. 186).

Essa complexidade também é percebida em relação às mulheres, uma vez que Rami, embora cristã e defensora da monogamia, considera o lobolo imprescindível para a legitimação de um matrimônio. É possível observar tais personagens no entre-lugar religião-tradição, cujo resultado é um sincretismo cultural. Em conformidade com Junod (1936), Samb (2016, p. 179) adverte que o lobolo caracteriza “[...] regiões de descendência patrilinear, isto é, as províncias do sul do rio Zambeze [...] Entre os macuas [etnia de Lília Momplé] podia-se notar a quase inexistência do lobolo”.

Logo, a ausência dessa temática nas narrativas da escritora é compreensível, tendo em vista que ela constrói seus textos ficcionais a partir do imaginário, individual ou coletivo, do Norte moçambicano, onde a prática do lobolo, como forma de compensação, além de rara tem menor valor. Nessas sociedades matrilineares, pode ser “pago” até com trabalhos para os pais da esposa (SAMB, 2016, p. 179). Portanto, a ausência do lobolo, na obra **Niketche**, é motivo de questionamento, sobretudo, por parte das sulistas.

Isso porque essas mulheres, opostamente às nortistas, concebem tal costume pré-nupcial como: “[...] prática de organização social porque, além de servir para legitimar um casamento, é um elemento que estabelece e corrobora as relações entre duas famílias e supõe o lugar exato da mulher dentro das sociedades patriarcais” (SAMB, 2016, p. 178). Apesar da argumentação de que o lobolo “visa restaurar o equilíbrio entre dois grupos”, essa prática reforça a “propriedade” da esposa à família do marido, de sorte que o casamento não é um compromisso individual.

Ademais, o fato de ser pago, “[...] antigamente em gado e cestos [...] dinheiro, pulseiras, brincos ou produtos europeus”, objetifica a mulher (SAMB, 2016, p. 178). Nesse caso, duplamente. Como lobolada, ela precisa fazer jus ao investimento feito pela família do marido, isso inclui contribuir, por meio de sua força de trabalho. Outrossim, o saldo do lobolo é revertido para a aquisição de outro membro que a substituirá no agregado familiar de origem, isto é, a esposa para um dos irmãos, de forma que sua existência é convertida em “moeda para compra e venda”.

As disparidades regionais abordadas, dentre outras, são responsáveis pela coalisão entre princípios religiosos e tradicionais arraigados em solo moçambicano. Observe-se o caso da monogamia e da poligamia. Ao saber sobre as demais esposas de Tony, sua mãe empreende uma argumentação acusatória, a fim de defendê-lo:

“[...] Vai ter com o irmão padre e confronta-o. Por causa das vossas doutrinas as nossas famílias africanas não passam de montanhas isoladas boiando nas nuvens. Tu, padre, és filho da poligamia, filho da terceira mulher. Como podes condenar a poligamia que te trouxe ao mundo? Afasta as tuas más influências do meu filho (CHIZIANE, 2002, p. 124).

A partir da narrativa depreende-se que as religiões, oficialmente, resistem às tradições autóctones. Entretanto, práticas realizadas no Norte e no Sul de Moçambique podem se harmonizar, pois as mulheres nortistas também disseram sim ao lobolo, tendo em vista os benefícios ofertados financeiramente e o *status* de filhos legítimos para os descendentes, à princípio, “[...] as nortenhas espantaram-se. Essa história de lobolo era nova para elas [porém]

quando se trata de benesses qualquer cultura serve. Elas esqueceram o patriarcado e disseram sim à tradição patriarcal [...]” (CHIZIANE, 2002, p. 124).

Embora todas as esposas sejam loboladas, em um casamento polígamo, a primeira é considerada “[...] o pilar da família [disse a sogra a Rami] todas estas mulheres giram à tua volta e te devem obediência, Ordena-as. Castiga-as se for preciso” (CHIZIANE, 2002, p. 125). O estatuto de primazia outorgado também é válido em caso de viuvez. Todavia, as práticas da tradição sulista oprimem a mulher socialmente porque “[...] cada vez que um homem morria, era sempre uma mulher a culpada e, nesse caso, devia passar por um teste de culpabilidade” (SAMB, 2016, p. 180).

Junod (1936), mencionado por Samb (2016, p. 179), chega a essa conclusão ao observar que entre os *shonga* “[...] a viúva tinha que passar por uns estágios estipulados pelos valores ancestrais”. A personagem Rami, assim os descreve: “[...] Meteram-me num quarto cheio de fumos de incenso e outros cheiros estranhos que pioraram a minha sinusite. Rasgaram-se a pele com lâminas para esfregar pomadas ardentes cujos efeitos desconheço” (CHIZIANE, 2016, p. 215).

Soma-se à opressão pública, a subjugação no espaço privado, pois “[...] o levirato [...] era e continua sendo praticado em quase todas as comunidades da África subsaariana. Além das violências físicas enumeradas, em caso de viuvez a mulher passava a ser esposa do irmão do marido falecido” (SAMB, 2016, p. 180). Se na região Norte os ritos de iniciação configuram-se como práticas tradicionais voltadas à sexualidade, no período pré-nupcial, no Sul, Rami foi submetida ao *kuitchinga*, descrito no Glossário da obra literária como levirato (CHIZIANE, 2020, p. 333).

Apesar de saber, através da personagem Eva, que a morte de Tony fora um engano, Rami aceita se submeter ao *kuitchinga*, como forma de vingança contra o marido polígamo. Afinal, Levy era um belo homem. É possível observar semelhanças entre o ritual, levirato, e o nome do responsável por realizá-lo, conforme apontado em estudos dedicados à obra **Niketché**: uma história de poligamia, a exemplo do realizado por Hamilton (2007, p. 323).

Embora sintasse motivada a proceder com a vingança, dessa vez, individualmente, a protagonista questiona a submissão feminina à família do marido, a qual, além de “espoliar” os bens da viúva e, conseqüentemente, dos filhos, prossegue com os rigores da tradição, como se à mulher fosse vetado o direito de saber e querer. “[...] Para onde vou? Ninguém me responde [...] Para que é? Nada me dizem [...] Onde está a minha roupa? Silêncio. Cobrem-me com um lençol branco e me arrastam para o quarto ao lado [...]” (CHIZIANE, 2002, p. 222-

223). A decepção de Tony ao saber sobre o ritual é a recompensa de Rami, porém, a punição torna-se mais severa, já que Rami engravida de Levy.

Após esse percurso literário e cultural, de Norte a Sul do país, concluímos que em Moçambique ressaltam-se os ritos de iniciação como prática pré-nupcial, na primeira região geográfica, e o *kuitchinga* como pós-nupcial, na segunda. Isso considerando costumes que envolvem a sexualidade feminina.

No conto de Lília Momplé, Alima, sozinha, enfrenta o marido, a família e a sociedade. Do embate, torna-se vencedora, uma vez que o ourives aceita, posteriormente, que a esposa frequente a escola. Na narrativa de Paulina Chiziane, as cinco mulheres enfrentam o marido polígamo a partir da tradição: inicialmente, de maneira coletiva com a realização da *niketche*, dança do amor; na sequência, por meio de atitudes particulares, pois as mulheres o abandonam por outros homens e Rami engravida de Levy. Nos referidos casos, o poder patriarcal é confrontado.

Todavia, enquanto narradora, Rami pondera: “Lobolo no Sul, ritos de iniciação no Norte. Instituições fortes, incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao Islamismo [...] Resistiram sempre” (CHIZIANE, 2002, p. 49). Na sequência, a protagonista adverte que as práticas tradicionais persistem “[...] Porque são a essência do povo, a alma do povo. Através delas há um povo que se afirma perante o mundo e mostra que quer viver do seu jeito” (CHIZIANE, 2016, p. 49).

Considerando a justificativa da personagem, em âmbito real, classificamo-la como problemática, a menos que fosse possível associar Tradição e Direitos Humanos, preocupação governamental destacada no Perfil de Género de Moçambique (2016), o qual, igualmente, revela “[...] que ainda existe no país uma ‘resistência à mudança’ e que ‘mesmo mostrando as análises sobre as oportunidades e os benefícios para toda a sociedade de ter a igualdade de género, ‘as pessoas sempre voltam para a tradição e para os papéis de género’” (MOÇAMBIQUE, 2016, p. 34).

Acerca da literatura em Moçambique, notabilizamos a resistência nas temáticas, desde o surgimento no país, embora registrem-se escritores que recusem o vínculo com essa perspectiva, até a produção das escritoras moçambicanas, especialmente, Noémia de Sousa, Lília Momplé e Paulina Chiziane, as quais desenvolvem, em seus percursos literários, formas próprias para os gêneros praticados, distanciando-se, assim, dos moldes ocidentais no que se refere ao poema, conto e romance.

Apesar da singularidade e reconhecimento internacional das obras, cujas escritas são referendadas, nesta pesquisa, como duplamente insubmissas, nota-se que as escritoras

mulheres continuam à margem do cânone literário moçambicano e que as tradições, sejam pré-nupciais, como os ritos de iniciação e o lobolo, sejam pós-nupciais, a exemplo do *kuitchinga*, continuam submetendo a mulher de Norte a Sul em Moçambique, pois quando é vetado o direito de escolha, tais práticas intensificam a opressão de gênero.

#### 4 ENTRE TEMPO, ESPAÇO E PERSONAGENS FEMININAS: UM PERCURSO...

Quem não sabe de onde vem, não sabe onde está nem para onde vai (Lília Momplé).

[...] o espaço se articula com as ideias de cultura, comunidade, sociedade, economia, instituição e estética – neste último caso, a partir fundamentalmente de estratégias intra e intertextuais, de adesão ou de diferenciação. É certo que no quadro das literaturas africanas foram privilegiadas ao longo dos últimos anos as relações entre literatura e história, conduzindo as leituras a uma maior incidência da categoria ‘tempo’ (Nazir Ahmed Can).

No livro **Império, mito e miopia**, Noa (2002, p. 239) chama a atenção para a indissociabilidade entre um elemento da narrativa, o tempo, e um gênero literário, o romance, já que considera a obra romanesca: “[...] uma verdadeira experiência temporal. Isto é, o tempo institui-se como um valor determinante da narratividade”. De forma que exclui do debate a extensão, normalmente, evocada para a classificação das narrativas.

Entretanto, tal argumento é restritivo, pois “[...] tanto a narratividade quanto a temporalidade surgem como complementos indissociáveis que mutuamente se equilibram e se reforçam [...]” (NOA, 2002, p. 239), também, em contos, novelas e crônicas. No caso dessas, a abordagem de situações cotidianas é pré-requisito. Logo, há um foco no presente. Por isso, ampliamos a noção de complementariedade, entre tempo e narrativa, aos gêneros literários em prosa.

Isso porque, na obra de Lília Momplé verifica-se uma perspectiva narrativa voltada ao passado, nos contos, e ao futuro, em *Neighbours*, texto literário que ora é classificado como romance ora compreendido como novela. Essa hesitação em relação à obra advém de vários fatores, a saber, a semelhança estrutural com núcleos, cuja ocorrência é marcante nas novelas, a hibridez textual, constatada por Leite (2012), na prosa moçambicana e a ausência de uma identificação específica, no livro, que permita compreender a intencionalidade da autora ao escrevê-lo.

Porém, em entrevista concedida a Eduardo Quive (2012, p. 10 – grifo no original), a escritora se refere a um “[...] romance intitulado ‘*Neighbours*’[...]”. Dessa forma, é assim que o referendamos, pois o intuito desta pesquisa é evitar parâmetros comparativos europeus e centralizar a África, nomeadamente a literatura de um país, Moçambique, em sentido amplo, e a obra de Lília Momplé, em uma perspectiva restrita. Por isso, as estratégias de escrita criativa empreendidas pela autora, também, são do nosso interesse, tendo em vista a perspectiva afrocêntrica empregada na presente pesquisa.

Além disso, defendemos, em consonância com Leite (2012, p. 217) que “[...] os moçambicanos escolhem e optam por ‘modelos’ próprios, em via de formação, diferentes, que escapam a outros, considerados canônicos.” A título de exemplificação, verifique-se a prosa Mompleana, na qual o tempo e o espaço são manipulados de maneira a ressaltar distintas formas de opressão feminina.

Assim, orienta a nossa investigação os seguintes questionamentos: qual a situação da mulher moçambicana nos períodos Colonial, ficcionalizado na antologia **Ninguém matou Suhura**, pós-colonial, apresentando na coletânea de **Os Olhos da Cobra Verde**, e neocolonial, exposto na obra *Neighbours* (cujo título é significativo, pois indica proximidade, nesse caso, da nação opressora: a África do Sul)? Ao longo das décadas evidenciadas nas narrativas, de 1930 a 1980, a situação da mulher diverge de região para região no território moçambicano? Quais as experiências de Lília Momplé em relação ao tempo vivenciado e ao espaço habitado? O prefixo “pós”, de fato, indica a posterioridade do colonialismo? Quais as características da guerra de descolonização e da guerra civil? As forças opressoras atingem as personagens femininas apenas no espaço público ou no privado também? Em que medida a produção literária de Lília Momplé, marcada pela perspectiva *Póscolonial*, se aproxima da colonial?

Em um primeiro momento, observamos que as personagens, principalmente, as femininas, tornam-se alvos de um *poder intercontinental*, representado pelos colonizadores portugueses; na sequência da independência são afetadas pela tirania de *poderes opostos locais*, isto é, a FRELIMO e a RENAMO durante a guerra civil, também conhecida como guerra dos dezesseis anos e, por fim, novamente atingidas por práticas degradantes exercidas, dessa vez, pelo *poder continental* dos sul-africanos.

Nesse contexto, é pertinente elucidar: a abordagem das obras privilegia a temporalidade do enredo em detrimento da cronologia de escrita. Isso significa que para além de a publicação da primeira remontar a 1988, a segunda a 1997 e a terceira a 1995, interessamos o período ficcionalizado, ou seja, colonial, pós-colonial<sup>43</sup> e neocolonial, respectivamente.

---

<sup>43</sup> Entenda-se pós-independência. A fim de desfazer a confusão conceitual, optamos por empregar o termo com hífen, em sentido cronológico, e sem hífen com propósito epistemológico. Conforme propõe Afonso (2004, p. 166-167), segundo a qual: “Pretendendo distinguir claramente as duas situações, alguns teóricos de língua inglesa e francesa propõem o prefixo ‘pós’ associado ou não ao ‘colonialismo’: escrito com traço de união, ‘pós-colonialismo’ designa o período histórico que seguiu à colonização, depois da independência, enquanto a palavra sem hífen explicitaria uma atitude de ab-rogação social e política em relação ao colonialismo, nomeadamente na criação artística, marcada por uma relação de tensão e de distinção com o centro hegemônico.”

Note-se que, similarmente ao tempo, a noção de espaço fundamenta nossas análises, pois, apesar das narrativas transcorrerem em Moçambique, as relações estabelecidas pela metrópole com os países vizinhos são significativas para pensarmos a oposição entre espaço urbano e rural, assim como público e privado, em solo moçambicano entre 1935 e 1985, especificamente. De forma que, além da distinção entre Norte e Sul, marcada pelas tradições matrilineares e patrilineares, a intervenção de Portugal e da África do Sul foram determinantes para a história de Moçambique ao longo dos 50 anos ficcionalizados.

#### 4.1 Nos idos de...

Assim, a preocupação com as dinâmicas do tempo entrelaça-se de forma natural na análise sobre os motivos que levaram os autores a escolher certos “ambientes” em detrimento de outros, desenhando-os ora como cenários ou ornamento (resultante da descrição ou da suspensão narrativa) ora como cenografia ou fundamento da história (vivida ou desejada, oficial ou alternativa) (Nazir Ahmed Can).

Estes contos são baseados em factos verídicos, embora os locais e as datas nem sempre correspondam à realidade (Paratexto Editorial).

Na coletânea de **Ninguém matou Suhura**, a voz narrativa traça uma linha temporal, de 1935 a 1974, percorre o país e ultrapassa as fronteiras. Espaços rurais, a exemplo da aldeia Saua-Saua; urbanos, como Lourenço Marques (atual Maputo); insulares, assim como a Ilha de Moçambique e, até estrangeiros, são visitados. Porém, pelo fato de a narrativa “O último pesadelo” ser ambientada em Luanda, capital de Angola, e ser protagonizada por uma personagem masculina, essa será suprimida do *corpus* de análise. Como também será o primeiro conto do livro “Aconteceu em Saua-Saua”, o qual apresenta imprecisão espacial, conforme ressalta Alós (2011, p. 149, grifos do autor), tendo em vista que:

[...] Em função da exploração colonialista em Moçambique e da destruição de inúmeros regulados durante o período colonialista e das guerra civis que se seguiram a independência, é praticamente impossível precisar se Saua-Saua é um regulado com um referente “real” ou uma projeção imaginativa que, por metonímia, representaria o *modus operandi* das relações travadas entre as administrações colonialistas portuguesas e as comunidades autóctones de Moçambique durante as primeiras décadas de exploração lusitana no século XX.

Ademais, o protagonismo exclusivo do camponês Mussa Racua inviabiliza a abordagem, já que a presente pesquisa objetiva verificar a multiplicidade de perfis femininos na obra de Lília Momplé. De modo que, além dos contos, nos quais os nomes das

protagonistas são evidenciados nos títulos: “O baile de Celina” e “Ninguém matou Suhura”, evocamos aquele que destaca o espaço, a saber: “Caniço”, pois no bairro periférico, marcado pela pobreza extrema, residem Aidinha e Naftal, personagens cujas trajetórias são abordadas, simultaneamente, pela voz narrativa.

Estratégia similar de escrita emprega Lília Momplé na produção do conto “Stress”, o primeiro da antologia **Os olhos da cobra verde**, por meio do qual conhecemos, paralelamente, a vivência ficcional da amante do major-general e do professor, motivo que justifica a presença da narrativa no escopo de análise deste estudo. Portanto, seja a partir de uma temporalidade ampla, como o período pós-colonial, seja a partir de uma demarcação temporal específica, de 1945 a 1970, suprimindo-se a primeira e a última narrativa da obra **Ninguém matou Suhura**, o tempo é fator preponderante para a compreensão dos “contratempos” enfrentados pelas personagens.

A esse respeito, Can (2020, p. 59), após enfatizar a qualidade e multiplicidade de estratégias literárias, adverte que, independente desses aspectos, “[...] a postura do narrador (irritabilidade, distanciamento) é o resultado de uma insatisfação face ao tempo histórico (destempo), que conduz o herói a um isolamento irremediável (desterro)”. Por essa linha de raciocínio, percebemos que “Conjugados, e dizendo algo também da relação do autor com seu país, estes dois elementos acionam – ou são acionados pelo – imaginário da cidade infernal (contratempo)” (CAN, 2020, p. 59).

De forma que a exploração temporal na produção dos escritores moçambicanos, no pós-independência, assim como a determinação espacial podem ser compreendidas como um contraponto à literatura colonial, na qual “[...] havia inclinação para a construção de um espaço atemporal, apreendido por uma perspectiva monofocal [...]” (CAN, 2020, p. 23). Santos (2010, p. 342), define essa literatura como aquela que “[...] abrange um espectro amplo e heterogêneo de textos, focalizando as percepções e as experiências coloniais, escrita por metropolitanos, crioulos, indígenas, durante o período colonial.”

Distinguindo-a, dessa forma, da literatura colonialista, a qual, segundo a pesquisadora “[...] encarregava-se de propagar as teorias de superioridade europeia e da missão civilizatória do império, usando linguagem estereotipada para mediar as relações entre colonizadores e colonizados” (SANTOS, 2010, p. 343). Noa (2002, p. 21) não considera tal distinção, já que, para ele, a literatura colonial trata-se daquela, simultaneamente, “[...] originada em situação de colonização [e que] traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta

no relevo dado a representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado [...]”<sup>44</sup>.

Essa perspectiva opõe-se as obras *póscoloniais*, as quais propõem “[...] uma nova visão de mundo, caracterizado pela coexistência e negociação de línguas e culturas”. (LEITE, 2012, n.p.). Em outras palavras, a literatura *póscolonial* “[...] não é, portanto, simplesmente aquela que veio *depois* do império, mas aquela que veio *com* o império, para dissecar a relação colonial e, de alguma maneira, resistir às perspectivas colonialistas”. (SANTOS, 2010, p. 343, grifo da autora). Coadunamos com essa linha de raciocínio. Por isso, nos propomos a analisar, neste estudo, as produções ficcionais a partir da perspectiva empregada e da temporalidade do enredo, não da escrita.

Na literatura colonialista, o tempo e o espaço são evocados, majoritariamente, a fim de desprestigiar a população africana, relegando-a, no imaginário coletivo europeu, a uma marginalização histórica, cultural, econômica e racial. O conto “Ninguém matou Suhura” retoma essas problemáticas; entretanto, os fatos não são apenas narrados com imparcialidade, pois o intuito da voz narrativa é denunciar as práticas degradantes impostas pelos portugueses ao povo moçambicano. Para tanto, Lília Momplé determina espaço e tempo, tanto nos elementos paratextuais, “Ilha de Moçambique, Novembro de 1970”, quanto no enredo. Ademais, registra-se o ponto de vista dos oprimidos.

Assim, enquanto na literatura produzida na época colonial era notória “[...] a função selectiva, reguladora e ordenadora do tempo do discurso em relação ao tempo da história [...]” (NOA, 2002, p. 248), do que resulta a elisão de longos períodos históricos, reduzidos a poucas linhas ou anisocronia<sup>45</sup>, a exemplo da elipse, nos termos de Genette (1972, p. 93-94), citado por Noa (2002, p.248); na prosa *póscolonial* ocorre o oposto, tendo em vista que resulta de uma perspectiva que congrega “[...] todas as estratégias discursivas e performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial [...]” (LEITE, 2012, 129-130).

---

<sup>44</sup> A fim de contemplar ambas as perspectivas, referimo-nos, oportunamente, a literatura colonial/colonialista por entendermos que, apesar das opções teóricas, essas se relacionam e se opõem as obras *póscoloniais*, no que se refere ao ponto de vista.

<sup>45</sup> Segundo o Dicionário de Termos Literários, de Carlos Ceia, trata-se da “Alteração da duração da história narrada. O processo oposto chama-se isocronia. A anisocronia é um processo de modificação do ritmo ou da velocidade da narrativa (“efeitos de ritmo”, no léxico de Genette), que regula a relação entre o tempo da história, medido em segundos, minutos, horas, etc., e a extensão do texto, medida em linhas e páginas [...] Ocorre quando o narrador prolonga mais o tempo da história com descrições mais ou menos supletivas, ou quando, pelo contrário, esse tempo é reduzido, resumindo em poucas linhas factos que tiveram lugar num espaço de tempo maior [...] Os processos que desencadeiam as anisocronias são a pausa, a elipse e o sumário, por um lado, como recursos da economia da narrativa, e as digressões, por outro lado, como forma de suspender a progressão do tempo da história, dilatando o tempo do discurso”. Disponível em: ANISOCRONIA - E-Dicionário de Termos Literários (unl.pt). Acesso em: 20 de ago. de 2021.

A esse respeito é oportuno mencionar a isocronia presente em **Ninguém matou Suhura** e, sobretudo, em *Neighbours*, cujas narrativas, apesar de transcorridas em 1985, são expostas a partir de um esforço, defendemos, para que haja correspondência entre o tempo histórico e o narrado, pois os fatos são, minuciosamente, relatados ao longo das horas que intitulam os capítulos: “19 Horas”, “21 Horas”, “23 Horas”, “1 Hora” e “8 Horas”, nas quais a voz narrativa percorre três microespaços e revela os acontecimentos “Em casa de Narguiss”, “Em casa de Léia e Januário” e “Em casa de Mena e Dupont”.

No entanto, no capítulo “21 HORAS”, no qual são apresentadas as personagens Dupont, Zalúia e Romu, a escritora recorre a uma anisocronia, ainda assim, oposta a constatada por Noa (2002, p.248) em relação à prosa colonial, já que não é na “economia narrativa” que Lília Momplé investe, mas na expansão através de digressões, as quais ocasionam uma incompatibilidade entre o “tempo do discurso” e o tempo ficcionalizado, ou seja, uma hora.

Portanto, no projeto literário de Lília Momplé, o tempo é manipulado de diferentes formas, seja a partir das horas, seja por meio da descrição de fatos ocorridos ao longo do dia dos protagonistas, separadamente: “O Dia do Senhor Administrador”, “O Dia de Suhura” e, simultaneamente: “O Fim do Dia”. Tal estratégia de divisão e associação é perceptível também em *Neighbours*, uma vez que, no último capítulo, “8 HORAS”, a voz narrativa vincula as personagens e os fatos ocorridos nas três casas, a fim de apresentar “Os mortos e os vivos” (MOMPLÉ, 2012, n.p.).

Do conto a antologia, percebemos que em **Ninguém matou Suhura**, as “estórias”, destacadas no subtítulo da obra, podem ser lidas em um contexto específico, marcado pelo ano e local indicados, previamente, ou em uma perspectiva ampla, pois estendem-se ao longo de cinco décadas (de 1930 a 1970); no território moçambicano e além dele, tendo em vista que Angola é visitada. Enquanto *Neighbours*, apresenta uma situação inversa: a presença indesejada dos vizinhos sul-africanos no país. Entretanto, a diversidade de experiências abordada rompe com a estrutura romanesca e novelesca ocidental, marcada, normalmente, por um ou dois protagonistas, ao qual/aos quais vinculam-se personagens secundárias, já que cada narrativa apresenta as próprias personagens principais.

A proposta de Lília Momplé, desse modo, põe em evidência, simultaneamente, uma mulher: Narguiss e dois casais: Léia e Januário; Mena e Dupont. De maneira que, nessa obra, quem espera singularidade encontra multiplicidade. Já em **Ninguém matou Suhura**, a variedade de contos é marcada por uma linha que conecta as narrativas: a opressão, devido a

questões de raça, classe e gênero. Assim, os textos complementam-se com o intuito de apresentar um panorama da subalternização em Moçambique.

Dentre as duas perspectivas de leitura apontadas, no que concerne às coletâneas, uma focada em cada conto e outra na obra, optamos por nos dedicar a essa última, com o fito de observar os pilares da opressão, apontados por Cabaço (2009): as questões econômicas e indígenas, essas intensificam-se no caso feminino, conforme constatado por meio das protagonistas e personagens secundárias de Lília Momplé, cuja submissão se perpetua ao longo do período ficcionalizado nos três livros. Além da opressão de raça, classe e gênero, saliente-se a subordinação ocasionada pela tradição, fator igualmente preocupante nos debates sobre a mulher africana, uma vez que reforça o patriarcalismo.

Paralelo a isso, em *Neighbours* somos surpreendidos/as pela justaposição de narrativas, as quais se entrelaçam ao longo das horas, mas são independentes, já que as personagens, habitantes dos três microespaços, não se conhecem, e suas respectivas histórias se cruzam apenas no final, quando são apresentados “Os mortos e os vivos”:

Lília parte de um fato acontecido no mês de maio de 1985, na sequência de vários ataques do governo do *apartheid*, objetivando a desestabilização do governo moçambicano. Com a liberdade inerente ao ato criativo, a autora vai além do ocorrido e traça os perfis dos personagens envolvidos nessa estória que se apresenta tripartida, para, no final, atar-se em um único e trágico feixe (DUARTE, 1992, p. 375).

Salientamos que a exploração dos “microtempos” é análoga a dos microespaços: 1985, mês de maio, noite e início da manhã, não datadas, 19:00, 21:00, 23:00, 1:00 e 8:00 horas. Notamos igualmente, que a manipulação temporal demarca um projeto literário que explora, também, um vocabulário próprio, seja por meio das inferências da língua macua na portuguesa, seja a partir de palavras como “estória”, cuja finalidade, segundo Afonso (2004, p. 99) é “[...] designar o conto literário [...]” nos países da lusofonia.

Observamos ainda que, ao ser contraposta no subtítulo do livro **Ninguém matou Suhura: estórias que ilustram a história** (grifos nossos), a palavra vincula-se a um gênero literário produzido a partir da realidade vivenciada no país, durante o período colonial. Por isso, consideramos a obra uma ficcionalização histórica, conforme revelado no paratexto: “Estes contos são baseados em factos verídicos, embora os locais e as datas nem sempre correspondam à realidade”. (MOMPLÉ, 2009, p. 104); advertência, também, expressa em **Os Olhos da Cobra Verde**: “Os contos deste livro são baseados em factos verídicos ocorridos em Moçambique” (MOMPLÉ, 2008, n.p.).

Similarmente, em *Neighbours*, as “Breves informações sobre o título do livro” (MOMPLÉ, 2012, p. 7) apresentam o contexto histórico, revelam a interferência sul-africana em Moçambique e destacam as circunstâncias que motivaram a designação da obra. Entretanto, não há menção ao gênero literário. De modo que a referência de Duarte (1992, p. 375) à “estória tripartida” chama a atenção para a técnica empregada na produção literária de Lília Momplé, tanto na referida narrativa quanto em “Ninguém matou Suhura”, subdividido em: “O Dia do Senhor Administrador”, “O Dia de Suhura” e “O Fim do Dia”.

No conto em análise há uma alternância no protagonismo, conforme destacado nos subtítulos, embora uma e outra personagem sejam mencionadas como secundárias, nas duas primeiras partes, e haja fusão na última, em que são evocadas concomitantemente. Verifique-se que, nessa conjuntura, a unidade de medida de tempo abordada é o dia, diferente do que ocorre em *Neighbours*, livro marcado pela passagem das horas de forma a garantir a expansão da narrativa que culmina em um romance, produzido a partir da hibridização de gêneros literários. Assim como Leite (2012), Afonso (2004, p. 120) destaca “[...] o empenho do criador literário [em África] contra todas as formes moles da indiferença e da ataraxia, aparecendo como evidente a atitude deliberada de estabelecer um vínculo entre a escrita e a emancipação nacional”.

Deste modo, somos levados a concluir que a libertação está vinculada não apenas às temáticas abordadas em Moçambique como também à autonomia no ato da escrita. De acordo com Leite (2012, p. 217), essa hibridez revela “[...] o entrecruzamento dos gêneros orais na prática romanesca moçambicana”. Porém, é pertinente observar que tal estratégia é irrestrita a esse gênero, uma vez que se faz presente ao longo da prosa produzida no país e pode ser observada, também, no que se refere a estruturação textual.

Autores como os moçambicanos Ungulani Ba Ka Khosa e Mia Couto costumam estruturar os capítulos “[...] com uma quase adaptação do modelo ‘conto’. Por seu turno [...] Paulina, usa o conto como forma dilatatória e, em expansão, para a escrita do romance [...]” (LEITE, 2012, p. 218). Outrossim, o excerto revela não apenas especificidades da literatura moçambicana, mas particularidades da escrita feminina no país, a fim de garantir a progressão textual.

A respeito da prosa de Lília Momplé, notamos que o número três é significativo, pois no conto “Ninguém matou Suhura” expõe realidades distintas que se cruzam em um mesmo dia, e na narrativa *Neighbours* remonta a microespaços narrativos: “Em casa de Narguiss”; “Em casa de Léia e Januário” e “Em casa de Mena e Dupont”. Entretanto, se observarmos as obras a partir da estrutura, constatamos o emprego de uma técnica similar de produção, tendo

em vista que ao longo de quatro capítulos: “19 Horas”, “21 Horas”, “23 Horas” e “1 Hora” as três residências são (re)visitadas, separadamente, pela voz narrativa. Apenas no último capítulo, “8 Horas”, os fatos se cruzam, como no “Fim do Dia” que Suhura foi assassinada.

Ressaltamos, nesses casos, Lília Momplé dedica-se à produção de episódios para composição de obras maiores que ora são sequenciadas, como no conto, ora são interpoladas, como em *Neighbours*, narrativa na qual é marcante a descontinuidade, pois, paulatinamente, conhecemos os acontecimentos das três casas, a menos que o leitor rompa com a proposta da autora e dedique-se à leitura específica do enredo referente a cada residência ao longo das horas, já que a estruturação da obra permite a escolha do interlocutor.

De modo que as anisocronias que marcaram o período colonial são confrontadas pelas isocronias prevalentes no pós-independência, a partir de obras produzidas sob a perspectiva *póscolonial*. Isso porque a escrita sobre o outro é substituída por uma sobre si enquanto coletividade silenciada e explorada historicamente “[...] nesse sentido, ‘pós-colonial’ não designa um conceito histórico ou diacrônico, mas, antes, um conceito analítico que reenvia às literaturas que nasceram num contexto marcado pela colonização europeia” (LEITE, 2010, n.p.).

Pelo exposto, o tempo real e o ficcional são imprescindíveis para esta pesquisa, já que o primeiro é decisivo para a concepção teórico-crítica empregada, na análise das obras, e o segundo “[...] institui-se como um valor determinante da narratividade [...]”, conforme proposto por Noa (2002, p. 239), o que pressupõe um vínculo entre o tempo e uma tipologia textual, motivo pelo qual esse elemento da narrativa será observado em outros gêneros além do romance, o qual é hibridizado em África, onde, segundo Leite (2012, p. 221), sua escrita “[...] procura ‘encenar’, territorializar culturalmente essa herança [a oralidade] nas várias opções temáticas e formas escolhidas”.

Ao evocarmos a ficção produzida no período pós-independência e destacar as diversas configurações textuais, classificadas como romance, Leite (2012, p. 221) evidencia diferentes estratégias e resultados, o que justifica a semelhança da obra *Neighbours* com uma novela, por ser organizada em núcleos narrativos; com uma antologia de contos, por apresentar enredos com protagonistas e personagens secundárias distintas e com a crônica, por tratar de acontecimentos cotidianos breves, reduzidos a uma hora em Moçambique no ano de 1985. De maneira que nos parece oportuno contestar a primazia de um gênero narrativo, o romance, em detrimento dos demais, implícitos nesse projeto literário de Lília Momplé. Por isso, as informações acerca da hibridização são necessárias.

Além disso, enfatizamos que a assertiva de Noa (2002, 239) acerca do vínculo entre tempo e narração, na literatura colonial, também é pertinente a obras *pós-coloniais*, de modo que se constata, na prosa moçambicana, produzida após a independência, continuidade, ruptura e multiplicidade. Por isso, consideramos, nesta pesquisa, o “entrecruzamento dos gêneros” apontado por Leite (2012, p. 217). Fazemos essa opção apoiando-nos no argumento de que

[...] a perspectiva analítica pós-colonial nasce também de um sentido político de crítica literária. Os estudos teóricos do pós-colonialismo tentam enquadrar as condições de produção e os contextos socioculturais em que se desenvolvem as novas literaturas. Evitam tratá-las como extensões da literatura europeia e avaliar a originalidade dessas obras, de acordo com uma norma ocidental, despreocupada, ou desconhecendo o seu enraizamento (LEITE, 2012, p. 131).

Assim, as “fronteiras” que demarcam cada gênero literário ocidental são concebidas, neste estudo, como “zonas de contato”, os quais fundamentam “a prática narrativa em Moçambique”, para mencionar Glissant (2005) e Leite (2012). De forma que as produções *póscoloniais* mantêm um traço em comum entre elas: o vínculo, indissociável, com o tempo e o espaço. Por isso, os termos que remontam à configuração espacial têm uma função significativa, uma vez que revelam a “geografia cultural” do país.

Escritoras e escritores evocam em suas produções experiências, vivenciadas e/ou presenciadas, as quais expressam a moçambicanidade de Norte a Sul, como fazem Lília Momplé e Paulina Chiziane, tendo em vista que essas regiões são marcadas por práticas matrilineares e patrilineares, territórios onde se confrontam tradição e modernidade, principalmente no que se refere ao ser feminino, conforme observado a partir das vozes narrativas que percorrem diversos espaços, em tempos distintos, para situar o leitor no universo ficcionalizado.

Desse modo, os criadores (autores e autoras) situam suas criaturas (personagens) entre passado, presente e futuro, a exemplo de Lília Momplé, haja vista a prolepse constatada no conto “Stress”:

Nesse dia, a amante do major-general será a única testemunha de acusação. Nem mesmo os familiares da esposa do réu se prestarão a depor contra ele, porque, apesar de campônios analfabetos, carregam em si uma sabedoria antiga que lhes permite distinguir um criminoso de um homem acuado pelo desespero. A amante do major-general, porém, logo que tiver conhecimento da tragédia, ousando mesmo contrariar o amante, apresentar-se-á como testemunha de acusação, aproveitando-se da privilegiada situação de vizinha do réu. E, nessa hora de vingança, incriminará o professor com afirmações temerárias e falsas. E, a certa altura, dirá mesmo, peremptória: ‘O réu cometeu o crime premeditadamente. Ele não gosta de mulheres, eu acho!’ (MOMPLÉ, 2008, p. 12).

A antecipação do desfecho chama a atenção do leitor, pois, tradicionalmente, esse componente do enredo é apresentado no final; diferente do que ocorre quando a voz narrativa rememora os acontecimentos, pois essa atitude está vinculada à própria noção de tempo psicológico. Entretanto, importa-nos enfatizar, também, essa perspectiva de retorno, por meio da memória, no capítulo “21 HORAS”, da obra *Neighbours*, quando a voz narrativa empreende várias digressões com o intuito de apresentar o passado dos três homens envolvidos no *raid* que vitima Narguiss, Léia e Januário.

Dupont “Conheceu Mena em Angoche, pouco tempo depois de, como funcionário dos Correios, ter sido para lá transferido.” (MOMPLÉ, 2012, p. 62); Zálúa, “[...] nasceu pouco depois de o pai ter partido. Foi crescendo, sempre tratado pela mãe e pelas irmãs com a deferência devida ao único varão de uma família de mulheres.” (MOMPLÉ, 2012, p. 74) e Romu, “Ainda criança [...] já suspeitava que o mulato a quem chamava pai não era realmente seu pai.” (MOMPLÉ, 2012, p. 87).

A utilização do *flashback* é fundamental por revelar as motivações dos três homens que, no futuro, seriam responsáveis pelo atentado a fim de desestabilizar o governo moçambicano, pois trata-se de “[...] assassinar um casal que vive numa *flat* ao lado de uma outra ocupada por elementos do ANC. Propositamente, deverá parecer que os atacantes tenham confundido o alvo, pois o motivo da missão é provocar a insegurança e o pânico entre a população [...]” (MOMPLÉ, 2012, p. 126). Isso porque o intuito é motivar a revolta contra a FRELIMO por apoiar refugiados do Congresso Nacional Africano.<sup>46</sup>

Nesse contexto, a voz narrativa é hábil em apresentar, além de fatos cotidianos, o perfil psicológico de cada terrorista, concluindo: “[...] o que levou Dupont a tornar-se cúmplice dos outros dois foi a ganância por dinheiro.” (MOMPLÉ, 2012, p. 73); “[...] o que levou Zálúa a tornar-se cúmplice dos outros dois foi a voraz sede de vingança.” (MOMPLÉ, 2012, p. 87) e “[...] o que levou Romu a tornar-se cúmplice dos outros dois foi o ódio desvairado a sua própria raça” (MOMPLÉ, 2012, p. 99).

Assim, defendemos que as vozes narrativas que permeiam a prosa de Lília Momplé são seres “entre tempos”. Tal constatação faz-nos rememorar a assertiva de Hamilton (1999, p. 17): “[...] os antigos colonizados e os seus descendentes, mesmo com o fim do colonialismo oficial, avançam para o futuro de costas, por assim dizer”. Esse excerto, acreditamos, é

---

<sup>46</sup> Em inglês African National Congress. Movimento que atuava contra o *apartheid*. Por esse motivo, países que acolhiam seus integrantes sofriam “[...] constantes *raids* sul-africanos”, conforme ressaltam Visentini e Ribeiro no livro **História da África e dos Africanos**.

significativo para pensarmos as relações estabelecidas com o tempo em Moçambique, tanto por parte dos escritores quanto de suas personagens.

Logo, é preciso conhecer o passado para entender o presente e projetar o futuro, pois “Quem não sabe de onde vem, não sabe onde está nem para onde vai” (MOMPLÉ, 2012, n.p.). Nessa conjuntura, caminhar de costas significa manter-se vigilante, a fim de combater novas formas de opressão, principalmente, no caso de *Neighbours*, narrativa que retrata as investidas sul-africanas com o fito de estabelecer uma neocolonização em Moçambique.

A preponderância temporal na narrativa ocorre porque, segundo Noa (2002, p. 240, grifo do autor):

“[...] o tempo acaba invariavelmente por se impor pelo seu caráter inalienável em relação à narrativa, ou por ser um dos objectos mais privilegiados do pensamento humano sob os mais diferentes pontos de vista: mítico, religioso, filosófico, antropológico, estético, científico, etc. Portanto, trata-se de uma indissolubilidade não só em termos literários, mas, no essencial, em relação à própria condição humana enquanto *processos*.”

Por isso, é pertinente abordarmos esse elemento da narrativa em uma dimensão real, do vivido, e ficcional, do narrado. Souza (2017, p. 12) ao refletir sobre *Neighbours*, evidencia a importância da dimensão temporal para “[...] conseguirmos ter conhecimento de tudo que se passou para que cada sujeito estivesse ali onde estava nas horas determinadas [...]” e acrescenta: “[...] talvez isso possa ser outro indicativo de uma conveniente oportunidade de proceder a análises que enfatizem a literatura como uma manifestação da experiência humana” (SOUZA, 2017, p. 12).

Corroboramos a hipótese apresentada por Souza (2017, p. 12) a partir das considerações de Momplé (2012, p. 10), a qual confessa: “Escrevi *O Ninguém matou Suhura* porque eu queria conversar com alguém sobre o que vi e vivi durante aquele tempo. Tinha que me revelar”. Ademais, “[...] esses tempos psicológicos [na obra da autora] interferem no ritmo e na fluência da narrativa, contribuindo, no entanto, para a clarificação do caráter das próprias personagens e das suas reações em relação aos acontecimentos que se vão sucedendo” (NOA, 2002, p. 246).

Assim, parece-nos prudente investigar o tempo “[...] em termos representacionais”, como aponta Noa (2002, p. 241), evocando a literatura colonial/colonialista por dois motivos: em princípio porque esse período é ficcionalizado em *Ninguém matou Suhura*, constituindo-se um elemento fundamental para a análise proposta, a qual visa observar a múltipla subalternização feminina em contraposição à época pós-colonial, na qual se situam os contos

que compõem a coletânea de **Os olhos da cobra verde** e, em um segundo momento para sondar o período que nomeamos neocolonial, tendo em vista a interferência sul-africana com o intuito de dominar a nação recém-independente, conforme expresso nas “Breves informações sobre o título do livro” apresentadas na narrativa *Neighbours*.

Outrossim, justifica a opção metodológica as considerações de Noa (2002, p. 241-242) acerca da “dicotomia fábula-enredo”. Apesar de nortear as considerações neste fragmento outra categoria narrativa, o tempo, é a partir dessa argumentação que o pesquisador apresenta uma informação que consideramos relevante mencionar, já que constata uma prevalência do cânone ocidental nos estudos narratológicos, “[...] Este[s], traduzindo, por sua vez, não só uma determinada concepção do mundo, como também uma específica percepção do tempo [...]” (NOA, 2002, p. 241-242). Assim sendo, tal noção “[...] acabará, necessariamente, por se confrontar com diferentes concepções temporais [...], mesmo partindo do pressuposto de que elas nos são veiculadas pelos filtros interpretativos dos europeus.” (NOA, 2002, p. 242).

De sorte que ao invés de invisibilizarmos o cânone ocidental, optamos por investigar “rupturas” ou resquícios de “continuidade”, seja temática ou estrutural, em relação à literatura colonial/colonialista, pois embora apresente o olhar ocidentalizado das vozes narrativas, tendo em conta a representação e “interpretação do *Outro*” (NOA, 2002, p. 241 – grifo do autor), o espaço representado é o mesmo: Moçambique.

Ademais, conforme ressalta Leite (2012, p. 154): “O projeto da escrita pós-colonial é também interrogar o discurso europeu e descentralizar as estratégias discursivas; investigar, reler e reescrever a empresa histórica e ficcional, coloniais, faz parte da tarefa criativa e crítica pós-colonial”. Para tanto, o conhecimento da literatura colonial/colonialista é imprescindível, tanto para o processo de escrita ficcional, com o intuito de subverter, criativamente, os discursos colonizadores, quanto para os críticos literários, tendo em conta que esses, para emitir contradiscursos “[...] desconstrucionistas, revitalizam a percepção do passado e questionam os legados canônicos, históricos e literários (LEITE, 2012, p. 154).

## 4.2 Por moçambique e “além-mar”

Mesmo quando casei-me, embora com um branco, ele porque não suportava ver a injustiça disse que tínhamos que sair do país (Lília Momplé).

A perspectiva criativa, das literaturas que cruzam territórios culturais diversos, confirma a percepção de que os gêneros não podem ser descritos por características essencialistas, mas pela abertura de meios descritivos, pelo recurso às poéticas locais [...] (Ana Mafalda Leite).

Ao mencionar “o personagem tradutor de mundos” que se concretiza na obra de Mia Couto através do romance **O último voo do flamingo**, Leite (2012, p. 188) alerta-nos: “Embora na mesma língua, e essa é talvez uma das armadilhas do conceito de lusofonia, a textualidade é culturalmente outra, translíngua e transcultural [...]”. Por isso, “A construção do sentido assemelha-se porventura a um ato de tradução [...]” (LEITE, 2012, p. 155).

Tais assertivas, podem ser relacionadas às obras de diversos escritores moçambicanos (homens e mulheres). No caso particular de Lília Momplé percebe-se uma traduzibilidade de vivências através das personagens; de tempos, pois além da ênfase em períodos reais, há manipulação temporal ficcionalmente; de culturas, por meio dos enredos e de espaços, urbanos, rurais e periurbanos, públicos, privados e intermediários, desconhecidos pela maioria dos leitores que partilham a mesma língua, o português, embora em continentes distintos.

Em suma, Can (2020, p. 15) defende: “Devido às dificuldades que afetam a instituição literária na maioria dos países africanos, os autores convivem com um paradoxo fundador: escrever quase sempre sobre um espaço que lhes é próximo para um leitor distante.”, haja vista, também, a taxa de analfabetismo no país e as condições socioeconômicas da maioria da população, o que a impede de ter acesso a bens culturais como os livros. Por esses motivos, dentre outros, em contextos tão contraditórios “[...] como o moçambicano, o escritor defronta-se com problemas semelhantes aos do tradutor. Apesar de seu trabalho não corresponder à tradução clássica [...] mas sim a um processo de mediação” (CAN, 2020, p. 15).

Esse é o panorama de um país onde tradição e modernidade deparam-se e confrontam-se nas narrativas e fora delas. Tal dualidade é constante em Moçambique, tendo em vista a oposição colonizador-colonizado, a qual sintetiza mundos díspares que se aproximam, se repelem e deixam marcas um no outro. A esse respeito, é oportuno apresentar indícios, na escrita de Lília Momplé, cuja observação foi oportunizada por Noa (2002).

Para além do tempo e exotismo, tempo e doutrina e do tempo cosmopolita, referenciados no estudo de Noa (2002), importa-nos a estrutura dos romances coloniais/colonialistas analisados, por meio dos quais observamos a existência de elementos paratextuais que negam o vínculo com a realidade, como perceptível no livro **3x9=21**, de Fernando de Magalhães: “A acção deste romance, crónica ou lá o que lhe quiserem chamar não se passou em Lourenço Marques”.

Em decorrência da indeterminação espacial, percebe-se, também a indeterminação temporal, em alguns livros, aspecto oposto ao que constatamos ao longo da obra Mompleana que afirma o vínculo com real, por meio dos paratextos, e reafirma através de um tempo

demarcado nos enredos. Saliente-se, também, como divergências a narração em 1ª pessoa e a prevalência do protagonismo masculino, fator que não surpreende se considerarmos a subalternização feminina no período colonial.

Entretanto, intriga-nos a similaridade estrutural, marcada pela hibridez textual, perceptível através da hesitação em classificar o livro quanto ao gênero literário. A inclusão de “duas instâncias narrativas” (NOA, 2020, p. 263) é outro aspecto semelhante, em relação a obra de Lília Momplé, pois está presente tanto em **Raízes do Ódio**, do escritor português Guilherme de Melo, quanto no conto “Caniço”, protagonizado pelos irmãos Naftal e Aidinha assim como na narrativa “Stress”, cujos protagonistas são o professor e a amante do major-general. No que concerne a esse último conto, note-se outra similaridade em comparação ao romance colonial/colonialista: “a visão proléptica” (NOA, 2002, p. 260), já que a voz narrativa antecipa o desfecho do professor.

Além da questão estrutural, observamos semelhanças acerca do enredo, se compararmos a narrativa “O baile de Celina” ao livro **Raízes do Ódio**, no qual narra-se a história de dois amigos de escola que ocupam a base e o topo da pirâmide social e racial moçambicana, na época colonial, já que “João Tembe é negro, vive no subúrbio com a irmã e a mãe, costureira e analfabeta, em meio a extremas dificuldades financeiras, de tal modo que os estudos do menino são custeados pelos seus padrinhos, antigos patrões da mãe” (NOA, 2020, p. 263). Opostamente, “[...] António Manuel é branco, vive com os pais em uma vivenda da cidade colonial. O pai é um alto funcionário do Estado, muito bem colocado” (NOA, 2020, p. 263).

A “estória” de Lília Momplé, porém, insere na conjuntura colonial moçambicana, uma protagonista, Celina, e apresenta uma personagem secundária deslocada territorial, cultural e socialmente. Trata-se de Jorge, um colega indiano. Isso porque, segundo Tomaz (2005-2006, p. 261), “[...] a desconfiança diante do comerciante indiano está na gênese do colonialismo português naquela região da África Oriental”. Ademais, essas pessoas “[...] não eram nem sujeito, nem objeto, nem produto da assimilação” (TOMAZ, 2005-2006, p. 262).

No que concerne a Celina e a seus pais, embora naturais de Moçambique, a situação é semelhante, pois são “mulatos”. Por isso, ainda de acordo com Tomaz (2005-2006, p. 259), “[...] as fronteiras sociais não os separavam apenas dos brancos, mas também dos pretos, que os olhavam com desconfiança [...]”, pois consideravam o mulato um ser sem bandeira (TOMAZ, 2005-2006, p. 260).

Note-se que as tensas relações raciais são apontadas tanto em **Raízes do Ódio** quanto no conto de Lília Momplé. Talvez por esse motivo, o romance do escritor português tenha

sido apreendido pela PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado). Assim, apesar de divergirem acerca do ponto de vista, uma vez que o primeiro apresenta o olhar alheio, enquanto o segundo revela a perspectiva local, a temática abordada é a mesma. No caso da escritora moçambicana, observa-se a representação da comunidade e da própria vivência, tendo em vista que, igualmente a Celina, Lília Momplé teve seus estudos custeados pela mãe, também costureira, como a do protagonista João Tembe, personagem de Guilherme de Melo.

Essas observações chamam a atenção porque permitem afirmar que o racismo não oficializado em Moçambique, como fora na África do Sul, é uma forma de opressão que resiste ao tempo, tendo em vista que pode ser observado no período pós-independência, sob forte influência sul-africana, como enfatizado por Lília Momplé em *Neighbours*: “Mena nunca compreendeu em que se baseavam tais convicções racistas, visto todos os mauricianos lhe parecerem mulatos, embora alguns com cabelo quase liso” (MOMPLÉ, 2012, p. 67).

Saliente-se, também, que além de resistir ao tempo, o racismo determina os espaços ocupados no território moçambicano, pois João Tembe “vive no subúrbio”, como as personagens Aidinha e Naftal que habitam o “Caniço”, bairro que intitula outro conto de Lília Momplé; diferente de António Manuel que habita “a cidade colonial”; isso porque essa é uma cidade “[...] onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras [...]” (FANON, 1968, p. 29); contrapondo-se a habitada pelos colonizados, descrita como “[...] uma cidade faminta [...]” (FANON, 1968, p. 28).

Com efeito, é oportuno mencionar: à medida que constatamos a manutenção temática em obras coloniais/colonialistas e pós-coloniais verificamos a persistência de características estruturais, a exemplo da fragmentação constatada no romance **3x9=21** assim como em *Neighbours*. Para além dos títulos questionável e sugestivo, respectivamente, Noa (2002, p. 257) destaca, acerca do livro de Fernando Magalhães:

[...] uma espécie de desafio à própria exemplaridade da obra enquanto concretização de um gênero que [...] tem no encadeamento cronológico e conseqüente do tempo o seu fundamento. Facto que é desrespeitado quase que por completo em *3x9=21* em que o que se nos apresenta não é uma narrativa seguindo o curso linear dos acontecimentos, mas “pedaços de prosa”, nas palavras do autor. Isto é, extractos salteados e intercalados de uma realidade unificada pelos índices e informantes espaciais [...] e pelo mesmo tempo histórico estruturante e contextualizador. (NOA, 2002, p. 257, grifo do autor)

A supracitada estrutura, concomitantemente, revela uma ruptura com as categorias narrativas tempo e espaço, tendo em vista que a linearidade, preponderante nos textos em prosa, é fragmentada e a noção de lugar é multiplicada, semelhantemente, ao que observamos

na obra *Neighbours*, a qual apresenta um novo tipo de narrador/a, além do/a neutro/a e do/a onisciente, a saber: o/a narrador/a em deslocamento.

Esse/a, expressando não apenas “[...] vivências angustiadas, rotineiras, entediadas e sofridas do tempo individual, subjetivo de cada uma das personagens” (NOA, 2002, p. 257), tendo em vista que é onisciente, acompanha-as no tempo exterior, marcado pela passagem das horas, seja em um macroespaço: Maputo, seja nos microespaços onde os fatos ocorrem, isto é, “Em casa de Narguiss”, “Em casa de Leia e Januário” e “Em casa de Mena e Dupont”.

Assim, se no romance colonial/colonialista, além da indeterminação temporal, observamos ora [...] a representação de um tempo devidamente identificado, exterior, mensurável, cronológico [...]” (NOA, 2002, p. 242), ora “[...] a prevalência de uma tendência figurativa de um tempo interior, vivido [...]” (NOA, 2002, p. 242), Lília Momplé propõe a fusão temporal e a multiplicidade espacial, estratégia que possibilita sondar a subjetividade das personagens em períodos e locais específicos, já que, além da determinação do tempo, os locais onde os acontecimentos transcorrem são enfatizados.

Para tanto, a autora vale-se de paratextos, tanto na coletânea de **Ninguém matou Suhura**: “Lourenço Marques, Dezembro de 1945 (MOMPLÉ, 2009, p. 25)”; “Lourenço Marques, Abril de 1950” (MOMPLÉ, 2009, p. 41); “Ilha de Moçambique, Novembro de 1970” (MOMPLÉ, 2009, p. 59), como nas “Breves informações sobre o título do livro”, em *Neighbours*: “Neste livro, inspirado em factos reais, descrevo o que se passa em Maputo, em três casas diferentes, desde as 19 horas de um dia de maio de 1985 até às 8 horas da manhã seguinte.” (MOMPLÉ, 2012, p. 7). Nessa narrativa multiplicam-se os microespaços, com o fito de reduzir o tempo cronológico a um dia, porém, o passado é evocado através do tempo psicológico, fato que garante a extensão da narrativa e o equilíbrio entre tempo vivido e tempo narrado. De forma que tal estratégia propicia o registro simultâneo da anisocromia e da isocronia.

Em **Os olhos da cobra verde**, tempo e espaço são apresentados do modo mais recorrente, por assim dizer, já que são referenciados ao longo do enredo. Logo, a temporalidade real e enquanto categoria narrativa são marcantes nas obras de Lília Momplé e, conseqüentemente, nesta pesquisa, uma vez que as instâncias do vivido, do testemunhado e do narrado estão imbricadas, tanto no discurso da autora – “O segundo livro também se baseou em fatos reais. Da morte de uma amiga que era muito boa gente [...] Isso foi muito doloroso e marcou-me. Eu tinha que escrever. O terceiro também foi mais uma revelação.” (MOMPLÉ, 2012, p. 10) – quanto no discurso dos seres ficcionais, pois os tempos interiores, particulares,

coexistem com um tempo físico, partilhado por todos, o qual é incompatível com os anseios das personagens; situação que ocasiona o “destempo” mencionado por Can (2020).

Dessa maneira, além das vozes narrativas, as personagens de Lília Momplé experienciam uma múltipla temporalidade. Todavia, não é entre presente, passado e futuro que transitam, como as vozes narrativas, mas entre um tempo introspectivo e um tempo exterior, no qual atuam de maneira efusiva, a exemplo da “[...] vivaça Alima” (MOMPLÉ, 2008, p. 40), ou recolhe-se a um tempo interior. Essas posturas são decisivas para a submissão e a insubmissão. Todavia, independentemente, do comportamento adotado a opressão sobre as mulheres persiste.

Verifique-se, ainda, que a protagonista supracitada foi vítima do sexismo, tendo em vista que, geralmente, privilegia-se a educação masculina em Moçambique: “Tenho pena que Alima não estude como os irmãos – comentava, por vezes [a mãe]”. (MOMPLÉ, 2008, p. 39); submetida aos ritos de iniciação, tradição local, devido à pressão familiar: “[...] Não lhe tivesse a khulo garantido que, sem tal sacrifício, homem algum a escolheria para esposa, a jovem ter-se-ia recuado a suportá-lo[s]”. (MOMPLÉ, 2008, p. 40) e estava disposta a aceitar até a prática poligâmica, tradição deslocada para Moçambique por meio do Islamismo, pois “[...] Alima, convencida, como a maioria das mulheres, de que a ‘culpa’ da esterilidade do casal lhe cabia exclusivamente, rogou ao marido que tomasse uma segunda esposa [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

Do mesmo modo, exemplifica tanto a misoginia quanto as questões de classe a vivência da personagem Léia, já que ela é vítima de assédio sexual ao solicitar a intervenção do patrão para conseguir alugar um imóvel, no ano de 1985 em Moçambique, tempo e local enfatizados na narrativa *Neighbours*, pois “[...] o diretor-geral interpretando mal o seu silêncio, levantou-se, foi direto a ela e, deslizando-lhe a mão pelo decote apoderou-se de um seio, apertando-o com a mais insolente arrogância” (MOMPLÉ, 2012, p. 25).

Assim, defendemos que dentre a multiplicidade de perfis das mulheres (in)submissas que permeiam as obras de Lília Momplé, há aquelas que sofrem opressão de raça, classe, gênero e questionamos a tradição. Seria ela outro pilar opressor que não é contemplado, de forma combativa, nem nas correntes feministas ocidentais nem nas africanas? Ou o confronto, em África, seria uma apostasia? Personagens como Alima estimulam essas indagações, pois ela lutou contra o sexismo para concluir uma etapa educacional; no entanto, se rendeu aos desígnios da tradição antes e depois do casamento.

Portanto, registram-se na prosa Mompleana personagens, aparentemente, submissas como Celina, que foi excluída do próprio baile de formatura, devido ao racismo patente no

período colonial e silenciou: “Celina não responde, nem sequer levanta os olhos [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 55); insubmissas, como Suhura que embora vítima da subjugação por raça, classe e gênero, lutou até a morte, entretanto, não se prestou ao papel de objeto sexual para o administrador do distrito, também na época colonial: “[...] Ela, porém, não deixa de resistir, utilizando por fim a força dos seus dentes jovens.” (MOMPLÉ, 2009, p. 86) e, finalmente, aquelas como Alima, que podem ser referenciadas como (in)submissas.

Em síntese, é possível verificar, na ficção de Lília Momplé, seres em trânsito também no que concerne ao comportamento, já que vivem entre o consentimento influenciado e a recusa combativa. Essas observações ratificam a complexidade dessas personagens, algumas das quais se deslocam temporal e comportamentalmente; porém, optam pela inércia espacial, ao que Can (2020, p. 31) se refere como insílio e conceitua como “o exílio dentro de casa”; contrapondo-o ao desterro, opcional ou forçado, para outros locais.

Segundo Can (2020, p. 39), em consonância com Firmat (2013), essa situação é recorrente porque quando “[...] o presente não parece ser capaz de oferecer um sinal de esperança o tempo converte-se já não em destempo, mas em contratempo [...]”. De sorte que a técnica do *flashback* evidencia que o passado é um refúgio para os seres em situação de insílio, pois a desesperança do presente motiva esse descompasso entre o tempo vivido e o desejado. Assim, os “contratempos” motivam o isolamento.

Ademais, o insílio é caracterizado por Can (2020, p. 37) como “uma memória reprimida”. Todavia, sob essa ótica, tempo, espaço e o fator psicológico das personagens são indissociáveis, já que o aspecto emocional é determinante para essa postura discreta e evasiva, pois, de acordo com Assmann (2011, p. 71), “As respectivas emoções e os motivos do agora são guardiões do recordar e do esquecer. Elas decidem que lembranças são acessíveis para o indivíduo em um momento presente e quais delas permanecem inacessíveis”. Por isso, a pesquisadora considera que “As recordações estão entre as coisas menos confiáveis que um ser humano possui” (ASSMANN, 2011, p. 71).

Assmann (2011, p. 77) ainda define as mulheres como “‘Fúrias do recordar’ que trazem consigo as imagens traumáticas de culpa e medo [...]”. Tal especificação denota que as recordações exercem forte influência no gênero feminino em relação ao masculino. Isso não significa que as escritoras ou personagens mulheres são afetadas, exclusivamente, pelas lembranças; mas que são de maneira mais intensa, sobretudo, no caso das moçambicanas, devido a perpetuação do sofrimento que resiste ao tempo.

A esse respeito as experiências vivenciadas e/ou ficcionalizadas por Lília Momplé ilustram o medo aliado não à culpa, mas a uma sensação de impotência diante do

colonialismo português, da atuação da RENAMO, pois embora o governo da FRELIMO seja questionável, “[...] os contistas [o] apoiam abertamente” (AFONSO, 2004, p. 392), uma vez que “[...] Nos seus textos, as violações, os massacres, os crimes mais ignóbeis, são sempre cometidos pelos soldados da Renamo [...]” (AFONSO, 2004, p. 392), e, por fim, diante dos sul-africanos.

Além da vulnerabilidade, Lília Momplé menciona outro motivo que justifica o deslocamento para a Europa e para a América do Sul. Em entrevista concedida à **Revista Literatas**, ela confessa:

Eu tinha raiva do colonialismo. Muita raiva. Tinha raiva da injustiça. Eu nunca me conformava por tudo que via: massacres, sofrimento, opressão isso incomodava-me. Mesmo quando casei, embora com um branco, ele também porque não suportava ver a injustiça disse que tínhamos que sair do país (MOMPLÉ, 2012, p. 10).

Tal contexto, retratado ao longo de sua obra, para além de uma denúncia constitui-se uma forma libertária de cargas emocionais negativas, causadas pelo colonialismo; a autora revela que só deixou de sentir depois de escrever (MOMPLÉ, 2012, p. 13). Por isso, Silva (2017), na dissertação intitulada **Retratos de Identidade Feminina nas obras de Lília Momplé: A mulher como ser em trânsito na História Moçambicana**, relaciona a ação de narrar a catarse, processo que, defendemos, também deve ser relacionado à leitura, afinal é nesse “[...] ato de solidão compartilhada, que o leitor atravessa a ponte e se comunica com o escritor, com seus pares e também, essencialmente, consigo mesmo” (VOLPE, 2003, p. 52).

O deslocamento sugerido no título da pesquisa de Silva (2017) também é evocado neste estudo. Inicialmente, para ponderar acerca da “orientação metodológica” (ASANTE, 2009) adotada para a defesa desta tese, a qual impulsiona a movimentação dos africanos e seus descendentes, dispersos mundo afora, da margem ao centro do discurso, sob diversas perspectivas, dentre elas histórica, cultural e econômica, para citar algumas; na sequência, para evidenciar elementos ficcionais, a exemplo dos/as narradores/as, seres considerados entre tempos e espaços na produção de Lília Momplé, e, finalmente, para salientar a emigração da escritora.

Entretanto, em uma conjuntura mundial intensamente marcada por constantes movimentos migratórios, agravada pela desocupação do Afeganistão por parte das tropas estadunidenses, cujo resultado foi a ratificação do insucesso da missão, tendo em vista as vidas perdidas durante os conflitos e após, uma vez que a ascensão do Talibã ao poder, depois de vinte anos, ocasionou um cenário caótico de fuga em massa e até suicídio, como forma de

evasão da realidade degradante que se configura, sobretudo, para as mulheres, é oportuno ponderar sobre os termos contemporaneamente em uso para tratar de fenômenos que se atualizam.

Na obra **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**, Edward Said apresenta não apenas a experiência pessoal, como também uma abordagem teórica que perpassa por temáticas importantes a várias áreas do conhecimento. No artigo homônimo ao título do livro, o intelectual palestino enfatiza: “Embora seja verdade que toda pessoa impedida de voltar para a sua casa é um exilado, é possível fazer algumas distinções entre exilados, refugiados e expatriados” (SAID, 2003, p. 54).

Em contraposição, Said (2003, p. 54) adverte ainda: “[...] O exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro [...]”, enquanto “[...] A palavra ‘refugiados’ tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnorreada que precisa de ajuda internacional urgente [...]”. Ao passo que apresenta uma conceituação e uma contextualização, respectivamente, Said (2003, p. 54) informa que o termo refugiados é uma construção do século XX.

Decerto essa compreensão é imprescindível para fundamentar as considerações que seguem, apesar de ser problemática no que toca a autora, pois Lília Momplé nem foi degredada nem partiu de Moçambique com um grupo de conterrâneos. Embora essas constatações afastem a sua experiência de ambas as descrições, percebemos um certo vínculo com o exílio, o qual sugere espiritualidade e solidão, na acepção de Said (2003, p. 54).

Contudo, a definição de expatriados é ainda mais contundente, pois trata-se daqueles que “[...] moram voluntariamente em outro país por motivos pessoais ou sociais [...] eles podem sentir a mesma solidão e alienação do exilado, mas não sofre com as rígidas interdições [...]” (SAID, 2003, p. 54). Além da decisão pessoal, as oportunidades de integração nas sociedades receptoras fazem-nos recordar a experiência de Lília Momplé que “Trabalhou como assistente social em Lisboa, Lourenço Marques (actual cidade de Maputo) e em São Paulo, Brasil, em 1960 a 1970”. Note-se que não houve hostilidade nas terras além-mar.

Tais constatações seriam suficientes para considerarmos a referida escritora expatriada. Porém, Volpe (2003) apresenta alegações importantes a esse respeito, pois defende “Além da acepção de exílio como afastamento territorial do lugar ao qual se pertence [...]”, fator secundário em concordância com Ilie (1980), [que] é preciso considerar “[...] o seu aspecto de estrutura interna, condição mental, estado de ânimo, atitude [...]” (VOLPE, 2003,

p. 48). De sorte que é necessário visibilizar tal traço, já que, normalmente, os estudos sobre o exílio desconsideram essa característica.

Na mesma linha de raciocínio, Can (2020, p. 40), em consonância com Loingsigh (2001), pondera: “[...] O exílio é, assim, antes de qualquer outra coisa, um sentimento [...]”. Ademais, a experiência de Lília Momplé diverge da vivência do escritor Mário Benedetti, o qual conseguiu “realocação” no país de destino, pois “[...] a Espanha passou a ser um lugar privilegiado, lar adotivo que, na impossibilidade de ter o Uruguai imaginado utopicamente, constitui-se como um espaço de onde o autor mira, de fora extramuros, sua terra [...]” (VOLPE, 2003, p. 49).

Assim, a escritora moçambicana empreende o percurso de partida e retorno transoceânico, pois, como outros seres em situação de exílio, “Considera o lar ancestral como lugar verdadeiro e ideal e como lugar para onde ele[s] e seus descendentes retornarão eventualmente quando as condições se tornarem favoráveis” (MARTINS, 2021, p. 27). Entretanto, “[...] os exilados são sempre excêntricos [...]”. (SAID, 2003, p. 55), não porque “faz parte da moralidade não se sentir em casa na própria casa”, conforme argumenta Adorno, citado por Said (2003, p. 58), mas porque

Ver “o mundo inteiro como uma terra estrangeira” possibilita a originalidade da visão. A maioria das pessoas têm consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas [...] (SAID, 2003, p. 59).

Alie-se a ampliação da perspectiva, fator positivo, uma constatação dolorida, pois o espaço idealizado não mais existe. De forma que se torna evidente a relação entre desterro e destempo. De acordo com Martins (2021, p. 35) “[...] A sensação incompleta de integração com a sociedade de origem conduz o sujeito da diáspora ao desejo permanente de estar dentro e fora da pátria, num entrelugar, à procura de constante identificação”.

Em outras palavras, vivencia-se a sensação de ser estrangeiro na terra natal. De sorte que o desexílio, vocábulo cunhado pelo escritor Mario Benedetti em referência ao desejo de retorno à nação de origem, nessas circunstâncias, ocasiona o insílio, “[...] termo que designa o estranhamento vivido no próprio país [e] convida-nos a repensar as relações que se estabelecem entre produtores e representações” (CAN, 2021, p. 31).

### 4.3 A propósito, “quando foi o pós?”

O “Pós-colonial” certamente não é uma dessas periodizações baseadas em “estágios” epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las (Stuart Hall).

Entretanto, à medida que ia escrevendo o livro, fui-me apercebendo da dificuldade em encontrar-lhe um título que não o limitasse a um simples episódio. Um título que pudesse exprimir a sensação de constante asfixia e extrema vulnerabilidade perante forças tão poderosas e hostis e simultaneamente tão próximas que a sua sanha mortífera se podia abater sobre nós, da forma mais imprevisível e brutal (Lília Momplé).

Interrogar quando foi o pós-colonial, nesta pesquisa, objetiva instigar reflexões acerca da situação da mulher ao longo da história, uma vez que se constata a manutenção da opressão em diversos espaços e épocas. Em Moçambique a realidade não é oposta, pois, historicamente, em períodos e locais distintos, verifica-se a impossibilidade de utilizar tal prefixo com sentido finito, tanto no que se refere ao colonialismo, quanto ao racismo, classismo e sexismo, a ele atrelados, pois aquele não opera isoladamente, valendo-se desses desdobramentos para subordinar, sobretudo, as mulheres.

Pertinentes a esse debate são as discussões propostas por Hall (2003), pois pensar o pós-colonial no limite, parafraseando o subtítulo de seu ensaio, não significa reduzir essa noção a uma temporalidade conclusa. Dependendo da perspectiva empregada, o limite pode ser o fim ou o início, se o intuito for sondar o que há depois dele, pois “Não se trata apenas de ser ‘posterior’, mas de ‘ir além’ do colonial, tanto quanto o ‘pós-modernismo’ é posterior e vai além do modernismo [...]” (HALL, 2003, p. 118).

Pode, ainda, ser um elo entre o passado e o futuro. É essa última linha de raciocínio que seguimos, já que objetivamos “ir além”, em um movimento de retrospectão e prospecção. Isso porque situamos a obra **Os olhos da cobra verde**, a qual remonta, cronologicamente, ao período pós-colonial, entre **Ninguém matou Suhura**, antologia referente ao tempo colonial, e **Neighbours**, narrativa que adentra a época neocolonial, a partir das constatações de Hall (2003), o qual refuta as críticas dos que definem a palavra pós-colonial, exclusivamente, sob o viés da temporalidade. Assim, é oportuno citar a dupla acepção desse termo, motivo pelo qual adotamos duas formas de escrita.

De forma que o mencionamos ora em sentido epistemológico (*póscolonial*), referindo-se aos estudos surgidos na década de 1970 e utilizados por críticos de várias áreas do conhecimento “[...] para discutir os efeitos culturais da colonização” (LEITE, 2012, n.p.), ora

em sentido cronológico (pós-colonial), a fim de demarcar temporalmente a descolonização em Moçambique, especificamente, o período entre 1975, ano posterior à assinatura do Acordo de Lusaka, o qual culminou com a declaração de independência do domínio português, até 1992, quando foi assinado o Acordo de Paz, em Roma. Dessa vez, o compromisso foi firmado entre a FRELIMO e a RENAMO na sequência da Guerra Civil.

Assim, entre espaços se situa não apenas a conquista da “libertação” e da “paz”, as quais foram aguardadas ansiosamente no país, na década de 70, do século XX, pois nem as lutas nem a diplomacia foram capazes de as garantir, mas também a opressão implícita após a descolonização, pois nem uma nem outra foram conquistadas plenamente, dentre outros motivos, devido à atuação dos sul-africanos, defensores do *apartheid*, regime racista vinculado à política neocolonial que assolou Moçambique no decênio seguinte.

Lília Momplé faz essa relação a partir de fatos reais, referentes à morte de uma amiga que a autora define como “[...] muito boa gente. (MOMPLÉ, 2012, p. 10). Essa necessidade de registrar no papel o supracitado acontecimento, decorre da percepção, após a produção do seu primeiro livro, de que “[...] a escrita é um caminho que [a] conduz a autorrealização, sensação de liberdade, pois quando escrev[e] sente-[se] independente” (MOMPLÉ, 2012, p. 13).

Após essa constatação, o ato de escrever parece ter se tornado um projeto pessoal de libertação das cargas emocionais negativas, ocasionadas pelo colonialismo. Observe-se que, também em *Neighbours*, a escritora o alia a um outro projeto, mas esse literário: a ficcionalização da história moçambicana. As personagens Léia e Januário representam o casal assassinado. Na narrativa, ambos são vítimas de um atentado, a fim de instigar a hostilidade contra os integrantes do ANC (Congresso Nacional Africano), organização engajada na luta contra o *apartheid*, cujos militantes conseguiam exílio em Moçambique. Segundo Visentini (2014, p. 141), “O Zimbábue e os vizinhos que davam acolhida ao CNA [ANC] e a Swapo eram igualmente vítimas de constantes *raids* sul-africanos.”

A voz narrativa de *Neighbours* assim descreve os acontecimentos:

Leia compreende o que o marido quer dizer pois já são comuns os atentados contra os refugiados do ANC. Só da última vez foram mortos oito, na Matola. O comando sul-africano veio, matou e foi-se embora, sem que nada lhe acontecesse [...] Com certeza enganaram-se na porta – murmura Leia, referindo-se aos refugiados do ANC que vivem na flat ao lado (MOMPLÉ, 2021, p. 140).

As mortes não ocorreram por engano. Propositalmente, inocentes foram assassinados, a fim de colocar a opinião pública contra o Governo para que expulsasse os representantes do

ANC “[...] ‘Ou então que lhe arranjasse um lugar isolado para ficarem, pois é muito perigoso morar perto deles’” (MOMPLÉ, 2012, p. 150). Tais ponderações denotam não apenas o retorno da opressão, mas a inovação dela. É oportuno, também, destacar o vínculo entre o racismo e as tentativas de neocolonização de Moçambique por meio da personagem Romu, o qual aceita tornar-se cúmplice dos sul-africanos devido ao ódio que nutria pela “própria raça” (MOMPLÉ, 2012, p. 99).

Esse sentimento o acompanhou desde a infância. Apesar de notar a diferença física em relação aos seus irmãos, o menino só percebeu a infidelidade da mãe quando a flagrou, o que “[...] despertou no filho um secreto e profundo rancor que, sem mesmo Romu saber, foi abrangendo toda a raça negra e que os anos na tropa vieram exacerbar – ‘- Nasci preto por engano’ – costumava dizer ele” (MOMPLÉ, 2012, p. 98).

Essa hostilidade com relação à mulher, no caso sua progenitora, é similar a direcionada Dupont a sua esposa. Tal percepção relaciona neocolonização, racismo e misoginia, pois “Mena aprendeu a resignar-se com as surras do marido, pois nunca desconheceu que suportar sevícias dos maridos faz parte do destino de muitas mulheres” (MOMPLÉ, 2021, p. 68).

Devido ao fato de o presente estudo sondar a multiplicidade de perfis das mulheres (in)submissas, personagens como Mena são emblemáticas para contextualizar os conflitos de raça, classe e gênero, persistentes em Moçambique na década de 1980. Por isso, não há como excluir os seres ficcionais masculinos do debate, pois na maioria das situações eles são os agentes da opressão.

No que tange às questões econômicas, o fragmento a seguir é significativo para verificar como Dupont tornou-se um homem perverso:

Longe de o alegrarem, os sucessos da família, em Portugal, não fizeram mais do que exacerbar o despeito que Dupont sempre sentiu por não ser capaz de ‘vingar na vida’ como os irmãos. Consumia-o também a desconfiança de que Mena o desprezava pelo mesmo motivo. E assim, quase sem se aperceber, o dinheiro passou a ser para ele uma obsessão [...] (MOMPLÉ, 2012, p. 69).

Consideramos tais informações dignas de nota porque a maioria das vítimas desse homem virulento são mulheres; Narguiss e Léia, no atentado, assim como Mena, cotidianamente. Dessa maneira, importa-nos refletir não apenas acerca da subordinação feminina, mas também dos fatores que levam a ela. Sem esquecer de verificar a forma como as personagens agem diante das forças que tentam oprimi-las. Nessa conjuntura, Mena é uma

protagonista chave para pensarmos a (in)submissão na obra de Lília Momplé, já que passa da “desagência” à “agência”.

O exposto evidencia resquícios de pensamentos e práticas coloniais até no período neocolonial. Isso porque esses foram reestruturados, mas nunca superados; pois a conjuntura social, política e econômica mundial mostra-se propícia, não apenas à sucessão, mas à multiplicidade de colonizações do ser. De modo que defendemos: em termos cronológicos, Moçambique não conheceu a época pós-colonial, sonhada e perseguida já que, imediatamente, após a descolonização portuguesa foi alvo de uma colonização nacional que resultou em uma guerra civil.

No poder, os dirigentes da FRELIMO eram indiferentes aos seus compatriotas e cometiam atos arbitrários, a RENAMO, igualmente, não se coibia de cometer as piores atrocidades, patrocinada pela África e Rodésia do Sul. Os investimentos desses países na guerra dos dezesseis anos, como ficou conhecido o conflito, objetiva desestabilizar o governo da FRELIMO, não por empatia à população moçambicana, mas a fim de dominá-la. Assim, ao defender os interesses estrangeiros, os guerrilheiros da RENAMO favoreciam a neocolonização do país, desde que emergissem ao poder.

Pelo exposto, defendemos que o Pós-Colonial foi um conceito utópico em Moçambique, ao menos no último quartel do século XX e em sentido cronológico. Tal constatação, e, por conseguinte, a referência à manutenção de práticas colonialistas, após a guerra com a metrópole, é propiciada pelas obras em análise, as quais, estudadas a partir da linearidade dos fatos narrados, permitem essa afirmação, para a qual a perspectiva epistemológica *póscolonial* é fundamental. Essa abordagem é problematizada por Shohat (1992) e McClintock (1992), segundo aponta Hall (2003, p. 102):

Para ambas o conceito é utilizado para marcar o fechamento final de um período histórico, como se o colonialismo e seus efeitos estivessem definitivamente terminados. O “Pós” para Shohat, significa “passado”: algo definitivamente concluído e fechado. Porém, para a autora, isso também faz parte de sua ambiguidade, já que o conceito não esclarece se essa periodização é epistemológica ou cronológica.

Entretanto, à medida que reflete sobre essa questão, Hall (2003, p. 102) destaca aspectos essenciais a resolução do impasse, de maneira a evidenciar que os fatores cronológicos, da noção de pós-colonialismo, é indissociável dos epistemológicos. Corroborando esse ponto de vista Leite (2012, n.p.) ao evocar Terry Eagleton, o qual considera que “[...] somos pós-românticos, produtos dessa época, mais do que sucessores dela [...]”.

Ademais, o prefixo “pós”, nesse caso, é provocativo, pois não marca um ponto de ruptura, ao contrário vincula-se ao que está adiante, de forma a indicar continuidade, a qual se torna explícita por meio de outro prefixo: o “neo”; isto porque indica inovação do que já existia. Assim, para Hall (2003, p. 106): “[...] aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para as suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em qual nível de abstração o termo está sendo aplicado e como isso evitará uma ‘universalização’ espúria.”

Convenhamos que “[...] nem todas as sociedades são ‘pós-coloniais’ num mesmo sentido [...]” (HALL, 2003, p. 107). Tal argumentação leva-nos a ponderar que em determinados locais a hostilidade foi seguida pela autonomia e construção do ideário de nação, enquanto em outros a mudança no poder não significou libertação. Além dessas situações, ressalte-se que “[...] alguns críticos não reconheceram o ‘pós-colonial’ em colônias brancas, utilizando-o para descrever as sociedades colonizadas não ocidentais” (HALL, 2003, p. 107).

O excerto revela dois aspectos que merecem destaque: o fator racial e a localização, baseadas, respectivamente, na supremacia branca e no orientalismo, sobre o qual se refere Said (1992), pois, apesar de notórios, os resquícios da colonização em países ocidentais são desconsiderados para esses estudiosos. Portanto, é preciso evitar o binarismo apontado por Said (1992), pois esse permanece fundamentando “a invenção do Oriente pelo Ocidente”, para mencionar o subtítulo da sua obra.

Além disso, algumas considerações, acerca do termo pós-colonial, parecem inoportunas, pois percebe-se “Uma certa nostalgia [em] alguns desses argumentos que anseiam pelo retorno a uma política bem definida de oposições binárias, onde se possa ‘traçar linhas claras na areia’ que separem os bonzinhos dos malvados [...]” (HALL, 2003, p. 104), as quais não condizem com a realidade, devido à multiplicidade de práticas e comportamentos neocolonialistas.

Ademais, a recusa em reconhecer o pós-colonial nas colônias brancas, sugere uma unanimidade pautada na raça, deixando implícita a mensagem de superioridade. Porém, independente desse debate, “[...] o que o conceito *pode* nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização.” (HALL, 2003, p. 107). Logo, neste estudo, a noção de pós-colonialidade colabora com a reflexão acerca das “[...] novas relações e disposições do poder que emerge nessa conjuntura”. (HALL, 2003, p. 107), sobretudo, daquelas que subalternizam as mulheres.

Conforme evidenciado por Cabaço (2009), os pilares que sustentaram todas as formas de opressão em Moçambique, no período colonial, foram as questões econômicas e indígenas. Entretanto, no que se refere às personagens femininas de Lília Momplé, alie-se a subordinação de classe e raça à subjugação de gênero. Além daquela imposta pelos rigores da tradição, essa última ultrapassa o âmbito dos movimentos voltados à agenda feminina, abordados neste estudo. Porém, a cultura é contemplada no Mulherismo Africana, conforme enfatiza Dove (1998). Por isso, acreditamos ser essa teoria a mais adequada para a análise das mulheres (in)submissas das obras que compõem o *corpus* desta pesquisa.

Para tanto, os estudos *póscoloniais* são imprescindíveis, pois “[...] abrangem, principalmente, as articulações ‘entre’ e ‘através’ dos períodos históricos politicamente definidos, do pré-colonial, passando pelo colonial, estendendo-se às culturas pós-independência e, mais recentemente, ao neocolonialismo de nossos dias” (SANTOS, 2010, p. n.p.). Às considerações de Santos (2010, n.p.) acrescente-se uma informação necessária: o estudo ora desenvolvido suprime o período pré-colonial, uma vez que a ficção Mompleana permeia, apenas, os três períodos subsequentes.

Digna de nota, igualmente, é a compreensão do neocolonialismo como fase recente. No que concerne à história moçambicana, a obra de Lília Momplé informa-nos acerca de práticas que o configuram desde a década de 1980. Tal registro denota a constante tensão no país, mesmo após a descolonização, e aponta para o que defende Santos (2010, p. 342) “[...] as sociedades pós-coloniais têm agendas internas próprias e forças internas que continuam a interagir e a modificar as respostas às incursões coloniais”. Nesse caso, advindas do próprio território ou do exterior, pois o perigo está dentro e além das fronteiras.

Dessa forma, a temporalidade deve ser associada à localização, uma vez que as relações de várias ordens são inevitáveis entre países vizinhos, isso não significa que sejam sempre benéficas, mas é fato que nações próximas podem coadunar, política e ideologicamente, ou se opor. A depender do tipo de contato estabelecido, as relações interpessoais entre os habitantes das nações tornam-se harmoniosas ou conflituosas.

Ainda a esse respeito, Santos (2010, p. 342) adverte: “[...] a preocupação com o local deve ser básica: cada encontro colonial foi diferente e cada ocasião pós-colonial necessita ser localizada com precisão e analisada com especificidade dentro desses princípios gerais”. Feitas essas considerações, evocamos a distinção proposta por Santos (2010, p. 342) acerca da produção ficcional voltada a esse contexto.

Hall (2003), diferencia a literatura colonial da colonialista, do mesmo modo que Santos (2010), a qual define essa última como “[...] aquela, especificamente, voltada para a

expansão colonial, em geral literatura escrita por europeus e de um ponto de vista europeu sobre terras e povos não-europeus por eles dominados.” (SANTOS, 2010, p. 343). Sob esse viés, observa-se que a primeira classificação proposta tem como parâmetro o período, independente da perspectiva adotada por quem escreve, já a segunda acepção focaliza a ótica de quem produz os textos.

Quer a estudiosa, com as supracitadas definições, demarcar os sentidos implícitos, nos adjetivos que caracterizam a literatura, e salientar a intencionalidade dos emissores. Embora a literatura colonial e a colonialista tenham um forte vínculo, uma é classificada pelo tempo de escrita e a outra pela perspectiva, pautada no desejo de pregar superioridade europeia e estereotipar os nativos. Assim, a literatura *póscolonial* confronta-se, sobretudo, com a colonialista, pois a época de escrita é fator secundário, uma vez que o objetivo maior é apresentar o contradiscurso dos autóctones. Nesse contexto, o ponto de vista, também, é premissa para essa classificação, uma vez que:

Ao dar expressão à experiência do colonizado, os escritores pós-coloniais procuram subverter [...] os discursos que sustentaram a expansão colonial: os mitos de poder, raça, subordinação, entre outros. A literatura pós-colonial mostra as marcas profundas da exclusão e da dicotomia cultural durante o domínio imperial, as transformações operadas pelo domínio cultural europeu e os conflitos delas decorrentes (SANTOS, 2010, p. 343).

Acerca da literatura moçambicana e da obra de Lília Momplé, especificamente, é imperativo, a essa altura da discussão, evocar Hall (2003, 109-110), uma vez mais, devido à precisão da argumentação, a qual sintetiza o percurso trilhado pela autora desde a produção de **Ninguém Matou Suhura**. Segundo o supramencionado pesquisador, a colonização remonta à “[...] ocupação e o controle colonial direto. Já a transposição para o pós-colonial é caracterizada pela independência do controle colonial direito [...] pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista [...]”.

Por isso, a ausência do debate econômico nos textos de alguns intelectuais pós-coloniais é alvo de críticas, conforme salienta Hall (2003, p. 124). Como a obra de Lília Momplé exige essa abordagem, preenchamos essa lacuna a partir da noção de classe, categoria associada à raça e ao gênero na prosa da escritora, conforme perceptível por meio da personagem Aidinha, a qual, ainda na adolescência, trabalhava como “aia de crianças” até o dia em que resolveu se prostituir por não aguentar mais a vida de miserabilidade.

O conto “Canição”, publicado na antologia **Os olhos da cobra verde**, é situado no período pós-independência e, além de enfatizar a vivência de Aidinha, informa-nos sobre a situação do seu irmão Naftal, o qual trabalhava na “cidade de cimento” como “moleque”. Em

jeito de retrospectiva, as notícias da Revista Tempo (1975-1985) e a obra ficcional de Lília Momplé permitem-nos apresentar um panorama, real e ficcional, respectivamente, da subjugação econômica em Moçambique.

Embora na obra **Ninguém Matou Suhura**, ressalte-se o trabalho forçado masculino, regulamentado pela Lei do Chibalo, “[...] que impunha que todos os indígenas, isto é, os africanos, fossem obrigados a trabalhar” (AFONSO, 2004, p. 23), a situação da mulher era ainda mais delicada, isto porque “[...] também foram recrutadas para o trabalho nas roças particulares ou do Estado Colonial, para abertura de estradas e trabalho domésticos” (SANTANA, 2009, p. 69).

Saliente-se que, ainda segundo Santana (2009, p. 69), “Esta medida era arbitrária à lei colonial do trabalho e tinha como justificativa, a necessidade de pagamento das dívidas de seus parentes masculinos [...]”. Além disso, posteriormente, foi imposto às mulheres entre 18 e 60 anos o pagamento de tributos, sob pena de serem vendidas ou prostituídas, a fim de quitar as dívidas.

Observe-se que, enquanto a prostituição foi uma “escolha” para a irmã de Naftal, devido à falta de alternativas, como revela a voz narrativa que sonda seus pensamentos: “Aidinha não lhe disse que está farta de miséria e que sendo negra, não tinha outro caminho para se livrar dela. Só tornando-se puta” (MOMPLÉ, 2009, p. 28), foi imposta às mulheres moçambicanas que não conseguiam pagar os altos tributos na época colonial.

Assim, a objetificação feminina ocorria em diversos casos e com diferentes propósitos, até mesmo para satisfação pessoal. Ressalte-se, em forma de protesto, as atitudes do Administrador do Distrito, personagem do conto “Ninguém matou Suhura”, o qual costumava violar jovens sem que nenhuma punição recaísse sobre si, pois ele não apenas representava a lei, como era a própria. Para tanto, contava com a conivência dos seus subalternos e a “aceitação”, majoritariamente, sem resistência por parte das suas vítimas, pois tinham consciência de que nada poderiam fazer contra um homem branco e rico.

A caracterização da personagem revela esferas de poder que continuam subordinando as mulheres por questões de gênero, raça e classe, as quais não foram superadas, nem no período ficcionalizado nem contemporaneamente. Exemplifica a ainda delicada situação da mulher a personagem Léia, vítima de assédio sexual por parte do patrão. O ato de levantar a voz contra essas formas de opressão é emblemático, pois, surpresa com a atitude do homem, a personagem silenciou.

Tal imobilidade foi interpretada como consentimento, já que, geralmente, a mulher é vítima de múltiplas opressões, fato que dificulta a resistência. Pelo exposto, torna-se notório

que o momento “pós” opressão ainda é aguardado em Moçambique, não apenas no que se refere ao colonialismo, em termos cronológicos, mas também à situação feminina no país e no mundo. Por isso, utilizamos esse prefixo em sentido epistemológico, para que possamos perspectivar além do pós-colonialismo, o pós-racismo, o pós-classismo e o pós-sexismo, como noções conclusas, cronologicamente, pois se agora vamos além é para que essas formas de opressão cheguem ao limite, ao fim. Só assim, a pergunta que subintitula essa seção não será provocativa.

#### 4.4 As várias faces da guerra: sonhos, promessas e decepções

Um dos grandes temas é, sem dúvida, a guerra civil, a miséria e a fome, provocadas pelos muitos anos de sofrimento, e a despersonalização das personagens, a destruição dos laços clânicos pela necessidade de fugirem e se refugiarem em outras zonas. Em simultâneo, o avivar de crenças e dos valores animistas, como último recurso para a esperança (Ana Mafalda Leite).

As guerras miúdas de grupos organizados e pessoas preconceituosas e ressentidas motivam a escrita de Lília Momplé, que, atenta aos efeitos da colonização e das guerras, transmuta em ficção as cenas de guerras menores embora não menos violentas e, sobretudo, injustificáveis. Face de uma guerra que ainda não conheceu trégua e longe está da deposição definitiva das armas (Zuleide Duarte).

Apesar de todas as ressalvas feitas em prol do *póscolonialismo* como campo epistemológico, evidencie-se que esse âmbito de pesquisa emergiu após um marco temporal, a saber, a Segunda Guerra Mundial. Para Leite (2012, n.p.), após o referido conflito,

[...] o termo *postcolonial state*, usado pelos historiadores, designa os países recém-independentes, com um claro sentido cronológico. No entanto, *postcolonial*, a partir dos anos setenta, é termo usado pela crítica, em diversas áreas de estudo, para discutir os efeitos culturais da colonização.

Isso significa que, embora a utilização do termo em sentido temporal seja problemática, há uma indissociabilidade entre o cronológico e o epistemológico. Conscientes desse vínculo, e porque a obra de Lília Momplé permite, voltamo-nos para ambos os sentidos, a fim de observar o percurso trilhado pela mulher, ao longo dos cinquenta anos ficcionalizados, de 1935 a 1985, à luz da produção teórica e crítica *póscolonial*. Para uma aceção ou outra e, ainda, para ambas um acontecimento histórico deve ser evidenciado: a guerra. Segundo Cornelsen e Burns (2010, p. 10): “A relação entre literatura e guerra é tão antiga quanto a humanidade. As primeiras grandes obras da literatura contemplam tal temática, seja pelo olhar historicista, seja pela perspectiva religiosa.”

No contexto da literatura ocidental, esse tema marca os textos fundacionais, seja em um movimento de partida rumo ao conflito, conforme registrado em **A Ilíada**, seja de retorno, como observado em **A Odisseia**, obras atribuídas a Homero. Na conjuntura africana, de forma geral, e moçambicana de modo particular, esse assunto é, constantemente, associado ao colonialismo. Dessa maneira, mais que oportuno, é essencial evocá-lo, a fim de analisar eficazmente narrativas produzidas a partir da ficcionalização da história.

Assim, o tema é relevante para estudos voltados a diversos sistemas literários. Conhecedores dessa importância, Elcio Cornesen e Tom Burns organizaram a coletânea **Literatura e Guerra**, publicada sob a chancela da Editora UFMG. Nesse livro, eles reúnem diversas contribuições agrupadas de acordo com as subtemáticas: “Guerra, literatura e contexto histórico”; “Guerra, literatura e política” e “Guerra, literatura e mito”. Todas essenciais às pesquisas sobre os textos literários de Lília Momplé. No entanto, a essas categorias de análise acrescentamos a perspectiva referente a “Guerra, literatura e mulher”, pois essa é imprescindível à tese defendida. De sorte que, além do colonialismo, a guerra e, conseqüentemente, a violência são constantes na obra da referida escritora moçambicana.

Que a descolonização “[...] é sempre um fenômeno violento”, já advertira Fanon (1968, p. 25), fato previsível se considerarmos o desejo dos detentores do poder de manter os privilégios. Da mesma maneira é coerente a assertiva de que “[...] a descolonização é simplesmente a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 1968, p. 25), já que a derrocada de determinados indivíduos e a ascensão de outros não significa, necessariamente, a libertação; como a história moçambicana comprova, uma vez que “[...] O colonizado é um perseguido que sonha permanentemente em se tornar perseguidor [...]” (FANON, 1968, p. 40).

No cerne dessas questões encontram-se problemáticas de ordem racial, cultural, política e religiosa, ora motivando discórdias e acirrando conflitos, conforme perceptível nas palavras de Graça (1996, p. 48) acerca da participação ou exclusão do serviço militar durante a Guerra Civil: “[...] o fato de brancos, indianos e mestiços não fazerem o serviço militar obrigatório não é porque a isso fujam, é porque foi uma decisão do Comitê Central da Frelimo. Foi segregação racial por falta de confiança.”, ora viabilizando a organização em prol de um objetivo incomum, como acontecera anteriormente com vistas à descolonização.

De acordo com Pinto (s.d. p. 65), as primeiras elites independentistas eram compostas por mestiços, cujos estudos possibilitaram que “[...] de suas fileiras saíssem importantes vozes a dar origem a discursos em torno da singularidade nacional moçambicana”. Contudo, “[...] as famílias mistas, hoje como no período colonial, constituem ainda um grupo social *outsider*.

Ostentam hábitos e costumes que os aproximam da elite negra urbana moçambicana e dos brancos, mas não são nem negros nem brancos” (TOMAZ, 2005-2006, p. 260). Além desses, ressalte-se as contribuições dos assimilados, também desprezados pelos autóctones devido à aproximação com os detentores do poder.

No território moçambicano, esses grupos viviam em constante tensão, pois “[...] beneficiados pela vivência no mundo urbano colonial, não estavam sujeitos ao trabalho compulsório; contudo, representavam quase que um arremedo de uma civilização que se queria branca e europeia, e que impunha travas brutais a sua ascensão social” (TOMAZ, 2005-2006, p. 262). De modo que, excluídos pelos brancos e pelos negros que os consideravam potenciais traidores, mestiços e assimilados vivenciaram a experiência de sentirem-se estrangeiros em sua própria terra, ou em situação de insílio, para mencionar Can (2020).

Mesmo assim, o “redespertar étnico”, aliado “[...] a missão protestante [e católica] [...] a emigração para países vizinhos e, sobretudo, a vaga das independências no Norte do continente africano [...]” (PINTO, s.d. p. 65), são apontados como fatores motivadores dos movimentos nacionalistas. Ressalte-se, oportunamente, a importância da educação para a descolonização em África. Isso porque diversos líderes dos movimentos independentistas estiveram na metrópole, onde entraram em contato com grupos contrários ao regime ditatorial em vigor. Tal contato foi providencial, pois,

A Casa do Estudante do Império (CEI), organismo associado à Mocidade Portuguesa, criada em 1944 para albergar e unir os estudantes universitários vindos das colônias, acabou por ter um papel importante, ao servir de plataforma associativa e cultural muito próxima do movimento estudantil anti-salazarista (PINTO, s.d. p. 65).

Se a essa altura os homens se organizavam em solo português, posteriormente a luta recebeu reforço em terras moçambicanas, pois as mulheres matriculadas na Escola Secundária de Moçambique aderiram ao conflito armado, exigindo o direito de não apenas contribuir com a conscientização da população, mas também “pegar em armas”. Essas informações ratificam, uma vez mais, a importância da educação para o despertar da consciência de um povo, bem como a pertinência da abordagem sobre “Guerra, literatura e contexto histórico” para a análise das obras de Lília Momplé.

Em sentido amplo, essa tríade é indissociável na produção ficcional dessa escritora pois, valendo-se da palavra, a autora constrói enredos que impressionam pela sensibilidade de uma voz narrativa, a qual é hábil em atribuir poeticidade até mesmo a cenários caóticos. Fato

decorrente da capacidade de aliar aspectos opostos, se considerarmos a perspectiva do “felizes para sempre” em função de um projeto literário pautado na ficcionalização da história moçambicana, conforme evidenciado no subtítulo da sua obra inaugural: “*estórias* que ilustram a *história*” (MOMPLÉ, 2009, n.p. - grifo nosso).

No que concerne à morte, extremo da violência, também, presente no título dessa coletânea; verifica-se que a escolha da autora é sugestiva, pois incide, em um primeiro momento, para a negação do assassinato de Suhura, a qual é contestada após a leitura dos primeiros parágrafos do conto homônimo, já que o título ganha contornos de ironia e denúncia social ao tomarmos conhecimento de que o Senhor Administrador, juntamente, com sua esposa, D. Maria Inácia, “[...] humilhavam os negros e incutiam-lhes o desprezo por si próprios, juntos exploravam os camponeses pobres e bajulavam os donos das plantações [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 60).

A narrativa transcorre na “Ilha de Moçambique [em] Novembro de 1970” (MOMPLÉ, 2009, p. 59). Nela, a guerra aparece, de forma ainda sutil, aliada ao medo de perder os privilégios políticos, conforme perceptível por meio das reflexões e indagações do Senhor Administrador:

‘Será possível que um dia tudo deixe de nos pertencer?’ Não é justo! Pensa ele, olhando com desprezo à sua volta. E a ponta de tédio volta de mansinho, contundente e fina como uma faca, quebrando-lhe a vontade, roubando-lhe as forças [...] Porém, está longe de a relacionar com a sua verdadeira origem, o medo de que a guerra que se trava lá nas matas seja uma guerra perdida.

Esse medo é justificável pelo poder que exercia. Outro conto que merece ser citado, embora não faça parte do *corpus* de análise deste estudo, por ser protagonizado por uma personagem masculina e transcorrer em Angola, é “O último pesadelo”, no qual a guerra aparece associada ao acirramento do racismo, cujo resultado foi um massacre de pessoas negras no Hotel Guaraná. No contexto histórico da guerra colonial, o conto é significativo, pois evidencia, também, o emergir da luta pela descolonização.

Só alguns meses mais tarde é que, por vias não oficiais, os habitantes da Gabela ficaram a saber da existência de dois movimentos em Angola, nessa altura: a UPA que posteriormente passou a chamar-se FNLA e que era na verdade um movimento fantoche, tribalista e terrorista, e o MPLA, movimento de libertação, de cunho nacionalista e forte implantação popular. Eugênio e o agrimensor mantinham longas conversas sobre o momento político que viviam. E a sua secreta simpatia ia para o MPLA, pois o profundo sentido de justiça que ambos possuíam levava-os a concordar que os angolanos lutassem pela independência da sua terra, mau grado os privilégios pessoais que viessem a perder (MOMPLÉ, 2009, p. 94-95).

Apesar de a voz narrativa informar, em sentido restrito, sobre a relação entre guerra e política em Angola dentro da perspectiva do contexto histórico, esse texto literário é emblemático para esta pesquisa, pois ilustra a realidade do referido país que, aliado a Moçambique, liderou a luta contra os colonialistas, na esteira da qual a independência dos outros países lusófonos foi conquistada. Assim, no último conto da antologia **Ninguém matou Suhura**, observa-se reflexões sobre a guerra colonial, as quais também estão presentes em *Neighbours*, confirmando a contribuição dos missionários na luta pela descolonização e demonstrando como essa acirrou os conflitos raciais.

A esse respeito, a voz narrativa, após informar o espancamento de alguns colegas de Januário por “brancos enfurecidos”, explica o motivo da hostilidade contra o bispo, advinda de uma carta pastoral, intitulada “Repensar a Guerra”. Neste escrito lido “[...] em todas as igrejas católicas de Nampula [...] Dom Manuel afirmava que ‘a guerra contra os moçambicanos que apenas queriam ser donos de sua própria terra não passava de uma guerra injusta e cruel’” (MOMPLÉ, 2012, p. 54). Pelo exposto, percebe-se que a atuação de grupos religiosos ocorreu indiretamente, por meio do apoio a estudantes que migravam para Portugal e lá entravam em contato com movimentos independentistas, e diretamente, através de discursos de conscientização e combate ao colonialismo.

Tal temática também está intrínseca no conto “Era uma outra guerra”, ambientado no Chiúre. O espaço onde se desenrola o enredo é digno de nota, pois o cenário dos conflitos civis era, predominantemente, o campestre. Segundo Tomaz (2005-2006, n.p.), a guerra dos dezesseis anos manteve essa particularidade, pois, além dos brancos “[...] que tiveram seus lares preservados ou foram poupados de uma ameaça física evidente [...]”, todos aqueles que habitavam as áreas urbanas foram poupados de alguma forma, já que “[...] a fúria dos bandidos armados logo identificados como guerrilheiros da Renamo, atingiu fundamentalmente as áreas rurais, onde vivem cerca de 70% da população” (TOMAZ, 2005-2006, n.p.).

Ainda a respeito da guerra colonial, implícita no título do conto, a fim de ser contraposta à guerra civil, saliente-se que a voz narrativa não apenas põe em foco as questões políticas, mas toma partido, já que desconstrói a imagem de “terroristas” dos militantes da FRELIMO, construída pelo poder colonial. Em um primeiro momento, a partir do testemunho de uma personagem secundária, caracterizada como professora branca que, em viagem com o filho, foi “[...] interceptada por um grupo que se identificou [...] como combatentes da FRELIMO [esses] muito amavelmente pediram-lhe o bilhete de identidade [...]” (MOMPLÉ,

2008, p. 86). Após examinar o documento um dos homens questionou sobre a sua profissão e proferiu as seguintes palavras: “Vá em paz, quem sabe um dia há-de ensinar os nossos continuadores!” (MOMPLÉ, 2008, p. 86).

Esse depoimento foi ouvido por todos que se encontravam na cantina, do casal Cereja, e causou a revolta de alguns clientes que não acreditavam na benevolência dos militantes. Em jeito de confirmação, a voz narrativa, na sequência, apresenta o testemunho do próprio casal acerca da amabilidade dos representantes da Frente de Libertação de Moçambique. Segundo o relato, Alberto Cereja e sua esposa, Assunção, foram acordados por três jovens, os quais “[...] depois de cumprimentar, se identificaram como combatentes da FRELIMO [esses] contrariamente, à ideia propagada pela imprensa colonial, se apresentavam com notável apurmo [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 87).

Entretanto, mais surpreendente que a aparência e a educação é a empatia dos homens para com os comerciantes que, embora de ascendência portuguesa, sempre respeitaram a população local, tratando-a com justiça e amabilidade. Talvez por isso, receberam pessoalmente o pedido para que abandonassem a área, pois não queriam que nenhum mal lhes acontecesse (MOMPLÉ, 2009, p. 88), e acrescentaram “- Não calculam como sentimos vir atrapalhar a vossa vida porque não temos nada contra os senhores. Tudo o que queremos é libertar a nossa terra [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 89).

O pedido foi justificado pela ocupação do território, fato que tornaria o local perigoso ou despertaria a desconfiança do poder colonial contra o casal, isto porque todos que apoiavam a FRELIMO eram considerados traidores do Estado Português. Para Afonso (2004, p. 392) “Mobilizados pelas forças que realizaram a independência, os contistas apoiam abertamente os dirigentes da Frelimo [...]”. Em contrapartida, acusam os combatentes da RENAMO de cometerem inúmeras atrocidades.

Lília Momplé não foge a essa regra pois, já no início do conto, revela por meio da voz narrativa: “[...] os sinais da guerra que há meses terminou estão patentes no capim alto que invadiu as machambas abandonadas, nas palhotas e casas destruídas e também nos carros e machimbombos queimados, macabras sentinelas ao longo da estrada” (MOMPLÉ, 2008, p. 81). Nos parágrafos finais, a descrição do cenário de guerra é substituída por um tom acusatório, quando somos informados que ao contrário da maioria dos portugueses, os quais partiram para o seu país ou para a África do Sul, “[...] os Cerejas deixaram-se ficar em Moçambique, trabalhando e sujeitando-se a todas as privações derivadas das sucessivas guerras impostas à jovem Nação pela Rodésia, pelo apartheid e pela RENAMO” (MOMPLÉ, 2008, p. 89).

De acordo com Tomaz (2005-2006, p. 266), “[...] Para além do fato de parte das interpretações acadêmicas da guerra enfatizar a agressão externa da Rodésia de Ian Smith e da África do Sul do apartheid, a agressão estrangeira faz parte da memória dos moçambicanos [...]”. Entretanto, no que se refere à interferência dos países limítrofes nos rumos da nação recém-independente, Lília Momplé opta por ressaltar a “asfixia” e “incômodo” causados pelos sul-africanos, defensores do *apartheid*. Essa temática está presente no conto “Era uma outra guerra”, mas é explorada de maneira mais enfática em *Neighbours*.

O título dessa narrativa é significativo, tanto pela maneira como foi escolhido, quanto pelo significado. A “sensação de agressividade difícil de suportar” (MOMPLÉ, 2012, p. 8) expressa no quadro da pintora Catarina Temporário, era similar à presente na obra de Lília Momplé, a qual confessa a “[...] dificuldade de encontrar um título que não se limitasse a apenas um episódio” para o seu texto literário (MOMPLÉ, 2012, p. 7). Por isso, quando se deparou com a tela, percebeu, imediatamente, que seu livro deveria ser intitulado *Neighbours*, pois aquela imagem “[...] sintetizava tudo que [ela] procurava dizer através de muitas palavras” (MOMPLÉ, 2012, p. 8).

A partir da concordância da pintora, registra-se por meio de manifestações artísticas distintas “[...] à sinistra vizinhança do apartheid” (MOMPLÉ, 2012, p. 8). Ambas são integradas por Lília Momplé no livro. A linguagem não verbal e a verbal colaboram com o projeto literário da escritora, pois a extrema vigilância, sugerida na capa, é constatada ao longo do texto, o qual, para além das questões de raça, classe e gênero, revela as atrocidades cometidas pelos *matsangas*<sup>47</sup> sob o apoio da África do Sul.

A violência da guerra civil torna-se ainda mais patente “Às 21 HORAS” “Em casa de Léia e Januário”, quando a voz narrativa informa acerca da família do protagonista:

Os assaltantes atuavam em pequenos grupos que entravam nas palhotas saqueando-as e incendiando-as depois. Mandavam sair apenas os adolescentes e os homens e mulheres jovens. Os velhos, as crianças pequenas e também as mulheres em adiado estado de gravidez eram queimados vivos dentro das próprias palhotas e, se tentassem escapar, eram caçados e mortos a tiro ou à baioneta. Os pais de Januário, cuja palhota era próxima da de Assane, foram queimados vivos e os seus gritos ressoavam-lhe ainda nos ouvidos (MOMPLÉ, 2012, p. 57).

A tristeza pela morte dos pais veio junto com o relato de que a esposa do seu tio Assane também fora vítima dos guerrilheiros da RENAMO, esse homem “[...] teve que presenciar sem poder esboçar um gesto, o assassinato da mulher. E, como todos os que iam

---

<sup>47</sup> “Bandido armado da Renamo”, segundo definição do Glossário apresentado no fim da obra *Neighbours*.

sendo abatidos, ela ficou sem sepultura, abandonada no mato, à mercê das quizumbas e dos abutres” (MOMPLÉ, 2012, p. 58). A consternação pela perda dos entes queridos, veio fazer parte do cotidiano de Januário, o qual nunca fora alegre, de acordo com a voz narrativa. Porém, ao ouvir, melancólico, as informações do tio, essa personagem nem imagina que seu fim já está marcado para “1 HORA”, pois, na década de 1980, observa-se uma característica diferente da estratégia empregada durante o conflito civil: os *raids* terroristas acontecem no ambiente urbano.

Ainda a respeito da “Guerra, literatura e contexto histórico”, observamos outras abordagens, em sentido restrito, essas vinculadas a “Guerra, literatura e política” e a “Guerra, literatura e mito” na coletânea de **Os olhos da cobra verde** e, especificamente, no conto homônimo, protagonizado pela Vovó Facache. Nesse enredo, associados aos relatos de guerra estão os prenúncios de esperança transmitidos pelo réptil, descrito como “[...] uma pequenina cobra verde, tão verde que se confunde com as folhas das plantinhas novas ou com o capim no tempo das chuvas, e tem uns olhos espertos e também verdes e brilhantes como dois belindres de vidro. É uma cobra boa...” (MOMPLÉ, 2008, p. 23). Assim considerada porque “[...] Não tem veneno e só come os bichos que prejudicam as colheitas. Além disso dá sorte” (MOMPLÉ, 2008, p. 23).

Tais informações são transmitidas a partir do encontro da mulher com o réptil, após a saída do esconderijo “[...] onde dorme, há anos, pois a palhota deixou de ser abrigo seguro contra as investidas noturnas dos homens da RENAMO” (MOMPLÉ, 2008, p. 23). Essa situação fez-lhe rememorar esse mito da região norte de Moçambique e questionar: “És então tu a cobra verde da terra do meu pai? Vieste aqui parar, talvez como eu, fugida de tanta guerra, não é?, pergunta ela, em voz alta, pois tem a estranha sensação de ser entendida pela cobra” (MOMPLÉ, 2008, p. 23).

Na apresentação da obra **Literatura e Guerra**, no que se refere, nomeadamente, à sessão “Guerra, literatura e mito”, Cornelsen e Burns (2010 p. 13) ressaltam a presença de textos que não apenas “[...] versam sobre a relação entre os conflitos históricos e a construção mítica de guerras, mas também propõem leituras atuais [...] seja para apresentarem transformações conceituais, seja para lançarem questões relativas à atualização de determinados mitos [...]”. Isso porque, segundo Campos (2012, p. 211), “A literatura produzida sobre a guerra civil em Moçambique é uma forma de resistência social e de memória. Rememorar a guerra é uma tentativa de revisitar o passado e reescrever uma história diferente da história dita oficial [...]”.

Nessa conjuntura, “Guerra, literatura e mito” são indissociáveis, pois os/as autores e autoras, “[...] ao resgatar memórias, tra[zem] referências que se localizam na fronteira entre história e mito” (CAMPOS, 2012, 217). Assim, à primeira perspectiva apontada por Cornelsen e Burns (2010, p. 13) podemos vincular a obra de Mia Couto, **A Varanda do Frangipani**, na qual o autor apresenta-nos os *naparamas*, referidos como “[...] guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros, que lutavam contra os fazedores de guerra. Nas terras do Norte eles tinham trazido a paz [...] Nenhum tiro lhe incomodava, eles estavam blindados, protegidos contra balas” (COUTO, 2007, p. 26).

Apesar de uma “construção mítica” da guerra, pois, de acordo com Campos (2012, p. 217), “Os Naparamas fazem parte do imaginário coletivo do povo moçambicano, algumas pessoas chegam a duvidar da existência desse grupo [...]”, o escritor Mia Couto colabora para vencer a “amnésia” sobre o conflito civil em seu país, já que a ausência do debate está relacionada “[...] à ‘vigilância’ da história nacional pelos ‘detentores do poder’ [...] o silêncio sobre esse passado é porque ele traz inconvenientes. O apagamento social da guerra é também a tentativa de apagamento da memória de guerra” (CAMPOS, 2012, p. 210).

Em contrapartida, à abordagem literária proposta por Lília Momplé, no conto “Os olhos da cobra verde”, vincula-se a segunda perspectiva apontada por Cornelsen e Burns (2010 p. 13), ou seja, a proposição de leituras atuais, especificamente, para atualização desse mito, com o fito de o relacionar ao fim do conflito armado:

Vovó Facache, no meio da multidão, rejubila com as novas de Paz. “Era então o fim da guerra que os olhos da Cobra Verde me vieram anunciar”? pensa ela, num alvoreço. Tem razão em rejubilar, embora não saiba ainda que tornará a ver a filha mais velha, dois enteados e muitos dos seus netos. E que os últimos anos de vida serão calmos e a morte virar tranquilamente, na sua velha cama, rodeada de familiares e amigos, como sempre desejou (MOMPLÉ, 2008, p. 34).

Além da prolepse, constatada mais uma vez, saliente-se que a esperança de reencontrar os familiares era remota, devido à chacina que seguiu o sepultamento de um dos seus netos. A protagonista “[...] lembra-se de ter desmaiado, traída pelo seu coração já cansado. Foi, certamente, o que a salvou, pois, quando deu acordo de si, encontrava-se debaixo do cadáver da filha mais nova [...] e pôs-se a gritar quanto pôde, chamando [...] todos os membros da família [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 32). Aos chamados não puderam responder porque estavam todos mortos. Após esse episódio, iniciou a sua vida errante, pois perdeu o contato com os demais parentes.

O tema da guerra civil também está presente em “Xirove”, conto que compõe a antologia **Os olhos da cobra verde** e remonta a um “Rito Macua que consiste em dar a beber um líquido especialmente preparado para o efeito – o xirove – à pessoa que cometeu crimes graves, com a finalidade de a purificar e integrá-la na comunidade” (MOMPLÉ, 2008, p. 78). Embora essa narrativa não componha o *corpus* de análise por também ser protagonizada por uma personagem masculina, importa citá-la a título de exemplificação, no sentido de evidenciar o elo entre guerra e rito, pois motiva a organização da cerimônia o retorno de Salimo, após anos na guerrilha.

A voz narrativa informa acerca das circunstâncias que conduziram a personagem para essa vida: “[...] fora raptado, a caminho da escola, por homens da RENAMO.” (MOMPLÉ, 2008, p. 70). Alie-se à voz ficcional uma voz real a esse respeito, a qual se materializa por meio da escrita a fim de ratificar: “Parte das histórias faz ainda referência aos seqüestros de crianças moçambicanas pelas forças sul-africanas, logo devolvidas como guerrilheiros da Renamo [...]” (TOMAZ, 2005-2006, p. 266). Desse modo, defendemos que, no contexto da produção literária de Lília Momplé, mito e rito importam para sondar o elo entre guerra e literatura.

Isso porque ambos são inerentes à tradição, a qual ocupa posição de destaque na ficção moçambicana. No conto “Os olhos da cobra verde”, essa parece ser sucumbida pela modernidade, pois a louvação de Vovó Facache é repreendida por um jovem “– a velha está mal da cabeça – murmura [...], prestando de novo atenção às palavras do homem bem vestido” (MOMPLÉ, 2008, p. 34) que viera trazer boas novas acerca de um “‘Acordo Geral de Paz’, celebrado numa tal cidade de Roma, através do qual Moçambique alcançou a Paz” (MOMPLÉ, 2008, p. 34).

Para Duarte (1992, p. 370), o comportamento do jovem que se insurge contra as palavras de Vovó Facache significa a rejeição do que considera “[...] atrasado, ultrapassado, primitivo. Tenta negar a supremacia do ‘mais velho’, contrariando o que preconiza a tradição, que vê na figura do idoso a experiência e a sabedoria, uma biblioteca em vias de destruição.” Alie-se a observância dos rituais da tradição macua, nos períodos de guerras, os quais “[...] dão o tom do texto inspirado nas raízes culturais” (DUARTE, 1992, p. 370), a pertinência de investigação sobre “Guerra, Literatura e Mulher”, categoria que acrescentaríamos às propostas por Cornelsen e Burns (2010) no contexto literário moçambicano.

Apesar de as obras de Lília Momplé não tematizarem essa relação de forma direta, importa conhecer as contribuições femininas a fim de verificar como as mulheres foram injustiçadas nesse período de guerras. Advertimos que ao sonho de liberdade se sobrepôs a

decepção, devido às promessas não cumpridas. Explicitamente, essa problemática está ausente das narrativas de Lília Momplé, porém, suas consequências estão implícitas ao longo dos textos de modo a evidenciar a múltipla opressão feminina em solo moçambicano, a qual se estende até a atualidade.

O Perfil de Gênero de Moçambique informa acerca da situação e os dados são preocupantes, conforme perceptível por meio dos quatro aspetos elencados:

Primeiro, existe em Moçambique factores socioculturais que continuam a discriminar e excluir as mulheres [...] da vida social, política e económica [...] Segundo, o maior desafio do País é a implantação das leis e das estratégias nacionais que protegem os direitos das mulheres [...] Terceiro, em Moçambique, a pobreza e a desigualdade ainda é um problema das mulheres [...] Quarto, os resultados mostram que o género não é a única forma de discriminação que incide sobre os meios de vida e os direitos das mulheres [...] A deficiência física, a idade, o estado civil, o rendimento, a origem geográfica, a língua, a orientação sexual, entre outros são vectores importantes de discriminação que devem ser considerados em qualquer debate em torno da igualdade de género e das políticas e programas não discriminatórios (MOÇAMBIQUE, 2016, n.p.).

Ressaltamos duas questões importantes, a partir do exposto, as quais norteiam esta pesquisa, uma delas diz respeito a esses outros vetores de discriminação, dentre os quais está a tradição, conforme evidenciado na ficção Mompleana, pois a personagem Alima resigna-se aos ritos de iniciação após a argumentação da Khulo, a qual afirma que a protagonista seria rejeitada por todos os homens, caso não aceitasse participar (MOMPLÉ, 2008, p. 40). Se essa informação está implícita na narrativa, a outra questão é explicitada no documento, a partir da afirmação de que “Estes resultados exigem uma análise integrada (inter-sectorial) e complexa (interseccional) das causas subjacentes da desigualdade de género e do estado subordinado da mulher na sociedade moçambicana” (MOÇAMBIQUE, 2016, n.p.).

Ratificamos que, embora a interseccionalidade seja uma pauta do Feminismo Negro, consideramos o Mulherismo Africana mais adequado para a abordagem das personagens femininas de Lília Momplé, pois “[...] tem operado a partir de uma posição centrada na família [...] dando a devida prioridade a raça, classe e género” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 199). Ademais, como pontua Adele S. Newson-Horst, referendada por Hudson-Weems (2020, p. 168), “[...] pela primeira vez essa teoria dá ao povo Africana seu próprio paradigma, ‘uma escolha’ isso não foi tradicionalmente oferecido às pessoas pretas que foram forçadas a assimilar a cultura e os valores brancos.”

Ainda acerca da tradição, ressalte-se que essa é inerente à vivência em Moçambique, mesmo em tempos de guerra, motivo pelo qual esteve presente na agenda da FRELIMO que se posicionava, majoritariamente, contra o *lobolo* por considerá-lo um meio de compra das

mulheres, já que se constituiriam, posteriormente, herança, de modo a tornarem-se propriedades ou “fonte de riqueza”. Essa atitude foi pautada nas reivindicações femininas, externadas por ocasião da Primeira Conferência Nacional da Mulher Moçambicana, realizada no período de 04 a 16 de março, de 1973. De acordo com Cagliari (2017, p. 33), as mulheres demonstraram insatisfação com a inferiorização psicológica que culmina na subordinação física, resultante tanto do colonialismo quanto da tradição.

Dentre os meios de opressão, os “[...] ritos de iniciação com as meninas em diferentes locais e fases da vida, introduzindo em suas mentes, valores de submissão e papéis de mulheres reprodutoras [...]” (CAGLIARI, 2017, p. 33) são apontados como práticas degradantes, além de outras que ratificam esse sistema de submissão, como a poligamia e os casamentos prematuros. Impressiona a aceitação dessas reivindicações por um grupo, majoritariamente, masculino, o qual vinculou a descolonização à “emancipação feminina”, pois organizações contemporâneas que se posicionam em defesa da mulher tendem a omitir essa pauta.

Todavia, é lúcido destacar que o combate às supracitadas práticas, por parte da FRELIMO, não deve ser compreendido como ato de benevolência para com as mulheres, pois, segundo Cagliari (2017, p. 34), “A forte oposição frelimista à tradição está relacionada com um projeto político de modernização socialista que ao visar à superação colonial, negava os aspectos culturais que destoavam do socialismo internacional e as barreiras que este deveria superar”.

Apesar das intenções políticas, “A luta pela emancipação das mulheres na verdade é vista pela FRELIMO como uma luta conjunta com os homens para destruir o colonialismo e o imperialismo, pois a visão que o homem tem das mulheres lhe foi “implantada” pelo Ocidente e ele também precisa se libertar” (CAGLIARI, 2017, p. 36). Tal argumento merece destaque por coadunar com a linha de raciocínio prevalente nas correntes de pensamento africanas voltadas à mulher, principalmente, no Mulherismo Africano. A esse respeito, Machel (1973, n.p.) ressalta:

Há quem conceba a emancipação como uma igualdade mecânica entre o homem e a mulher. Esta concepção vulgar manifesta-se muitas vezes no nosso seio. A emancipação seria então a mulher e o homem fazerem exatamente as mesmas coisas, dividirem mecanicamente as tarefas no lar. “Se hoje lavei os pratos, amanhã lavarás tu, quer estejas ou não ocupado, quer tenhas ou não tempo”. Se na FRELIMO ainda não há mulheres tratoristas ou motoristas é necessário imediatamente que haja, sem ter em conta as condições objetivas e subjetivas. A emancipação concebida mecanicamente leva, como vemos por exemplo nos países capitalistas, a reclamações e atitudes que deturpam inteiramente o sentido da emancipação da mulher. A mulher emancipada é a que bebe, é a que fuma, é a que usa calças e mini-

saias, a que se dedica à promiscuidade sexual, a que recusa ter filhos, etc. (...) Todas estas concepções são erradas e superficiais. Nenhuma delas atinge o coração da contradição nem propõe uma linha que verdadeiramente emancipe a mulher.

As palavras do líder da Frente de Libertação de Moçambique antecipam o que defende o Mulherismo Africano. Note-se que esse discurso, assim como o Perfil de Gênero de Moçambique, ratifica a pertinência da supracitada teoria para os estudos sobre a mulher moçambicana, pois Machel (1973, n.p.) combate a superficialidade de alguns movimentos femininos, a partir de fatores culturais, enquanto o documento evidencia tais aspectos aliados à preocupação com a opressão de raça, classe e gênero e daquela impressa pela tradição, de forma que ambos são importantes para que possamos seguir o percurso trilhado pelas personagens femininas de Lília Momplé, as quais conhecem as diversas faces da guerra, todas elas hostis.

Segundo Santana (2009, p. 74), “A luta armada teve início em 1964, mas foi em outubro de 1966 que o Comitê Central da Frelimo passou a admitir mulheres em seu exército [...]”. Essa foi uma resposta à solicitação das camponesas, a fim de defenderem as comunidades que estavam protegendo, tendo em vista a migração dos homens para trabalhar nas minas sul-africanas (SANTANA, 2009, p. 73).

Na esteira dessa decisão, emergiram outras novidades, pois “[...] a participação das mulheres deveria ser garantida não somente nas tarefas de execução, mas na direção da luta armada em todos os escalões, inclusive nas reuniões do Comitê Central” (SANTANA, 2009, p. 74). Tais concessões estimularam sonhos de liberdade e igualdade. Porém, a realidade se mostrou decepcionante, pois, após a independência, prevaleceu a opinião dos dirigentes da FRELIMO que, naquele período, já demonstravam “[...] descontentamento [...] os quais tentaram investir contra as mulheres por acreditarem ser a família o seu lugar, ao cuidarem do trabalho nas suas machambas para os pais ou maridos [...]” (SANTANA, 2009, p. 77).

Não satisfeitos com a exclusão, “Alguns deles apelaram para a desmoralização das envolvidas na luta armada, inclusive levantaram calúnias contra elas” (SANTANA, 2009, p. 77). Assim, o aparente reconhecimento dessa contribuição deve ser problematizado, pois decretar o 7 de abril Dia da Mulher Moçambicana, em homenagem a Josina Machel, esposa do então líder da FRELIMO Samora Machel, em referência à data de sua morte, é apenas uma simbologia, pois o verdadeiro reconhecimento só haverá quando as mulheres conquistarem uma vivência digna e respeitosa no ambiente público e privado.

#### 4.5 Do público ao privado

De fato, qualquer esforço de aprofundamento sobre os rumos das literaturas africanas contemporâneas pelo prisma espacial deve prever uma aproximação ao imaginário que contribuiu para a expansão ocidental e para demarcação de fronteiras no continente (Nazir Ahmed Can).

As relações de poder entre as raças e os sexos devem ser mantidas sempre em debate, porque contribuirão para libertar não só o oprimido, como também o opressor que aprenderá a beleza de um convívio harmonioso que fará dele um ser mais feliz e mais humano (Paulina Chiziane).

Os macro e microespaços narrativos são construídos de maneira tão marcante nas obras de Lília Momplé que exercem forte influência sobre as personagens, pois são capazes de as afetar física e psicologicamente ou, ainda, determinar os lugares que ocupam na conjuntura social e cultural ficcionalizada. Em contexto, o primeiro conto da coletânea de **Os Olhos da Cobra Verde**, intitulado “Stress”, apresenta um contraponto entre a realidade de duas personagens que o protagonizam. Embora atuem, geralmente, em núcleos narrativos distintos, residem no mesmo espaço público, assim descrito: “[...] a rua encontra-se quase deserta e pesa no ar um tédio morno, latente durante os dias da semana e que, nas tardes de domingo, se torna quase palpável” (MOMPLÉ, 2008, p. 9).

Apesar de vizinhos, não mantêm nenhum tipo de relação; ela sempre solitária na luxuosa casa e à espera do amante, “[...] um quarentão pequeno e nervoso que conserva ainda resquícios do aprumo de seus tempos de guerrilheiro da FRELIMO [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 13); e ele melancólico e preocupado, pois embora trabalhe dia e noite não consegue prover o sustento da família, a fim de lhes garantir uma vida digna, o que causa cobranças por parte da esposa “[...] ‘Não esqueças dos livros e das roupas para as crianças. Qualquer dia começam a apanhar faltas’ [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 14).

Acerca do tédio, mencionado anteriormente, a voz narrativa apresenta duas possibilidades de explicação associando-o aos “[...] prédios e vivendas, construções incaracterísticas, de uma beleza fácil e cansativa, concebidas ainda no tempo colonial, por empreiteiros portugueses, com muito dinheiro e duvidoso gosto, os quais imprimiram, nas suas obras, a marca da própria vulgaridade [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 9) ou aos habitantes daquele local: “[...] Mas pode também acontecer que até sejam os moradores dos prédios e vivendas os causadores desse tédio” (MOMPLÉ, 2008, p. 9). Tais residentes tratam-se, majoritariamente, de portugueses ressentidos com a independência de Moçambique.

Além desses, habitam as construções outros grupos, a saber, cooperantes europeus ou americanos. Esses “Mal vêm a rua, pois entram e saem de casa nos seus carros reluzentes e, nos fins-de-semana voam para a África do Sul ou Suazilândia ou, então empanturram-se de álcool, na companhia de outros cooperantes” (MOMPLÉ, 2008, p. 9). Registra-se, ainda, a presença dos negros, “[...] famílias inteiras oriundas dos subúrbios [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 9). A respeito dessas pessoas, a voz narrativa informa acerca da ilusão que mantinham, pois acreditavam que o fato de residir no mesmo lugar dos colonos lhes garantiria a mesma vida.

Entretanto, viviam em situação de miserabilidade e desconfiança, já que os abastados eram criaturas muito temerosas dos “[...] instintos roubadores dos moçambicanos e, por isso, resguardavam-se atrás de muros gradeados, protegidos por cães ferozes e por guardas que mantêm de plantão, dia e noite” (MOMPLÉ, 2008, p. 9). Note-se a manutenção da opressão de raça e classe no período pós-independência, uma vez que esses mesmos colonos não escondem a saudade do tempo “[...] em que nenhum negro se atrevia sequer a passear nessa rua” (MOMPLÉ, 2008, p. 9).

Para Fanon (1968, p. 57) isso ocorre porque “[...] para 95% da população dos países subdesenvolvidos, a independência não traz mudança imediata [...]”. Isso é um fato notório na história moçambicana. A título de ratificação, Fanon (1968, p. 57, grifo nosso) ainda acrescenta: “[...] O observador atento percebe a existência de um tipo de descontentamento *encoberto*, como essas brasas que, após a extinção de um incêndio, ameaçam sempre inflamar-se”.

Essas considerações adequam-se, sobremaneira, à realidade ficcionalizada por Lília Momplé, destaque-se, no entanto, que o “descontentamento” constatado não é “encoberto”, mas evidente, situação que tensiona, além das relações de raça e classe, as de gênero, como constatado na fatídica morte da esposa do professor, vítima do pacato homem. Após o excesso de estresse, “[...] o professor levanta-se da cadeira e, dirigindo-se à mulher que o fita perplexa, com ambas as mãos, apodera-se-lhe da garganta que vai apertando, apertando, até que ela deixa de estrebuchar e, escorregando, acaba por cair, inerte, no chão” (MOMPLÉ, 2008, p. 18).

Destaque-se que, além dos residentes da Polana, transitam pelo bairro os visitantes dos doentes que se encontram internados no Hospital Central - a caracterização dos mesmos é reveladora da pobreza em que vivem: “Lá vai agora um grupo, o homem um pouco à frente, apertado no seu velho casaco puído, o rosto brilhando de suor da longa caminhada desde os subúrbios, o andar meio bambo de cansaço e dos sapatos cambados, salpicados de lama [...]”

(MOMPLÉ, 2008, p. 11). A situação das mulheres é semelhante. Todavia, agravada pela responsabilidade com a reprodução e os cuidados com os filhos.

A amante do major-general mira da sua janela, com desdém, três mulheres “[...] arrastando as chinelas de plástico. Duas levam marmitas amarradas em desbotados lenços na cabeça e a outra, um pouco mais jovem, parece exausta de carregar um filho nas costas e outro no ventre” (MOMPLÉ, 2008, p. 11). Porém, o luxo que a cerca não lhe garante algo que deseja insistentemente: a atenção e o amor do professor que sequer percebe a sua presença na varanda em frente. Essa observação remete “[...] a oposição implícita entre o espaço idealizado e o espaço hostil [...]”, conforme conjecturou Can (2020, p. 40), a partir da argumentação de Aedín Ní Loingsigh, ao ponderar acerca do desterro nas literaturas africanas de língua francesa.

Saliente-se, entretanto, que esse exílio foi desejado pela mulher, a qual aceitou submeter-se a uma vida de apagamento social em prol da “[...] embriagadora sensação que sempre lhe provoca o facto de constatar que tudo quanto os seus olhos abarcam lhe pertence” (MOMPLÉ, 2008, p. 8). Devido a essas circunstâncias, o exilar-se é uma escolha. Destaque-se também que, como esse distanciamento ocorre no próprio país e ainda mais na casa onde reside, o termo mais adequado a essa situação é *insílio*, considerado “[...] a mais forte tendência da narrativa moçambicana [...]”, segundo Can (2020, p. 35).

Nesse caso, determinado por questões de classe, já que a mulher, anteriormente moradora do Malhangalene, ao se tornar amante do major-general “[...] passou a queixar-se que não aguentava mais aquele lugar tão impróprio, com problemas de água, de lixo, de insegurança, de má vizinhança, enfim” (MOMPLÉ, 2008, p. 10). De modo que a minuciosa descrição de sua nova residência, em um primeiro momento, evidencia o contraste entre pobres e ricos após a descolonização portuguesa,

Almoçou sozinha na enorme sala comum que poderia ser alegre e arejada, dadas as suas dimensões, a cor branca das paredes e a ampla porta envidraçada que comunica com a varanda. É, porém, um local sombrio, tal a profusão de mobiliários de precioso e escuríssimo jambirre, alcatifas, bibelots de metal, maples de veludo e pesados cortinados. Até mesmo a poeira parece circular na sala agitada, ansiosa por se libertar de tamanha ostentação.

A oposição torna-se ainda mais nítida se comparamos a vida dessa personagem com a situação de outra, Léia, a qual, juntamente com o esposo Januário, protagoniza uma das narrativas que compõem o livro *Neighbours*: “Depois foi a azáfama de comprar, contando cada metical, o mínimo indispensável para mobiliar a *flat*, modesta mobília, toda em segunda

mão [...]” (MOMPLÉ, 2012, p. 26, grifo da autora). Os sacrifícios para conseguir esses bens tornam o valor inestimado, pois são essenciais para compor o “espaço afetivo” que habita com o marido e a filha Ísis. Por isso, “[...] Léia, com os olhos já habituados com a escuridão, não se cansa de contemplar os móveis de *fórmica*, o recanto de violetas, a esteira de Mecufi, os cortinados baratos, tudo o que a rodeia, com o orgulho de quem muito lutou para conseguir” (MOMPLÉ, 2012, p. 26, grifo da autora).

Em comum com a obra “Stress” é também a narração de histórias simultâneas que se relacionam no final. No caso do conto, os destinos da amante do major-general e do professor só se cruzam no tribunal, quando ela se apresenta como testemunha de acusação, a fim de se vingar daquele que sempre desprezou o seu amor. Já em *Neighbours*, os três enredos se entrelaçam na noite do atentado terrorista. Perceba-se que essa técnica narrativa, no caso do projeto literário de Lília Momplé, culmina em um fim trágico, conforme também observado no conto “Ninguém matou Suhura”.

Do mesmo modo que a varanda se apresenta como espaço intermediário, entre o público e o privado, vitrine para a exposição da mulher que “[...] encontra-se agora, como todos os domingos à tarde, desde que vive nesta *flat*, à espera do amante na varanda que dá para a rua, oferecendo-se, entretanto, qual troféu desejável e inacessível, à contemplação de transeuntes e vizinhos” (MOMPLÉ, 2008, p. 9), e lugar onde Léia e Narguiss se despedem da vida; outros cômodos são simbólicos, pois determinam a (in)submissão na sociedade moçambicana. Nessa perspectiva, para a amante, aquela que ousa enfrentar as convenções sociais, é refúgio, porém, para as mulheres casadas que ultrapassam os espaços que lhes são restritos, é local de castigo, pois são vítimas da punição extrema: a morte.

Léia porque, inocentemente, passou a residir ao lado dos representantes do ANC e, propositalmente, foi morta com o esposo. Esse fato chama a atenção no sentido de relacionar o título do livro tanto com a África do Sul quanto com seus habitantes, pois mesmo quando intencionavam ajudar na luta contra o *apartheid*, esses eram perigosos, não devido a suas ações, mas em decorrência de manobras políticas que objetivavam causar hostilidade contra eles pelo “perigo que representavam”.

Tomaz (2005-2006, p. 266), evidencia que a abordagem sobre a guerra pressupõe a reflexão sobre os “anglófonos”, ou seja, os brancos “[...] do outro lado da fronteira [...] aqueles que [...] bombardearam a cidade de Matola, atrás dos militantes do Congresso Nacional Africano [...] Esses brancos são, assim, representados como parte do conflito, mas na forma de *inimigos externos*”. Verifique-se que o fator racial é indissociável dos conflitos

que tiveram lugar em Moçambique e, se o racismo atingia até os homens em uma sociedade patriarcalista, é possível dimensionar o quanto afetava as mulheres.

No que se refere à ambientação das narrativas de *Neighbours* em Maputo, Lília Momplé costuma vincular a ficção produzida com a realidade vivenciada, sem, no entanto, apresentar fidelidade às datas e locais, pois o efeito que pretende alcançar é a verossimilhança. Por isso, a divergência entre tempo e espaço dos acontecimentos, no âmbito histórico e no ficcional, não é um problema a ser discutido, pois é, previamente, solucionado por meio dos paratextos apresentados nas obras de contos da autora.

Ademais, pela frequência dos atentados, eles podem ter acontecido em diferentes locais, além da Matola, mas a escritora confessa nas “Breves informações sobre o título do livro” que há inspiração em fatos reais e descrição do que se passa em três residências de Maputo “[...] desde às 19 horas de um dia de maio de 1985 até as 8 horas da manhã seguinte.” (MOMPLÉ, 2012, p. 7). Ao longo desse período, o destino de Narguiss é vinculado ao de Léia a “1 HORA” quando, após um pesadelo com o marido Abdul, é acordada com um barulho provindo da rua.

Na varanda do primeiro andar, mesmo em frente, o casal que lá vive e que ela só conhece de vista, desfaz-se em gritos [...] consegue vê-los agora, perfeitamente iluminados por holofotes manejados da rua [...] Narguiss não sabe se as balas que os atinge vem de dentro de casa ou dos homens dos holofotes que também disparam sem cessar. Mas quando os vê cair, desata ela a gritar. Não vê o homem que, da rua, lhe aponta a arma pois toda a atenção está centrada na varanda da flat em frente. As balas atingem-na, certas, no pescoço e no peito e ela espanta-se da sensação infinita de paz que a acompanha na queda [...] (MOMPLÉ, 2012, p. 136-137).

Pelo exposto, constata-se que a varanda apresenta funções específicas nas narrativas analisadas, conforme evidenciado anteriormente, uma vez que funcionam como elo entre o macro e os microespaços narrativos. Com exceção da narrativa “Stress”, a qual apresenta o afetamento alheio, causado pelos cômodos das residências, “A sala é, na verdade, um lugar que suscita, nos visitantes de espírito mais sensível, uma melancolia insidiosa e funda que, por vezes, no meio de uma conversa, os leva a despedir-se, acossados de pressa, como se, de súbito, lhes faltasse o ar [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 7), as demais focalizam sensações, emoções e sentimentos das próprias personagens.

Ainda a esse respeito a voz narrativa, após informar que “[...] naquele ambiente, o luxo, aliado a um notório mau gosto, produz um efeito de extrema opressão [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 7), destaca que “[...] os próprios visitantes se espantam com a urgência que os move a demandar a rua, pois ignoram que a melancolia acumulada assim, inconscientemente, chega a

ser mais insuportável que a própria dor.” (MOMPLÉ, 2008, p. 7). No caso das outras narrativas, essas incidem para o prazer, o incômodo ou, até mesmo, a indiferença das protagonistas com relação as residências.

O último estado emocional, supracitado, é constatado no conto “Um canto para morrer”, também publicado na coletânea de **Os olhos da cobra verde**. Espaço e tempo são associados já nas primeiras linhas da narrativa, quando somos informados que “Ana Maria percorre, pela última vez, os compartimentos da casa onde viveu mais de quinze anos [...] com uma indiferença que chega a assustá-la porque contém algo de inumano [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 47). Todavia, esse comportamento é justificado pelo desânimo. Após inúmeras tentativas de permanecer na casa, essa parece ser a atitude mais plausível, a fim de evitar o sofrimento causado pela partida.

Nessa obra literária, um espaço exterior é destacado e a ausência dos sentimentos esperados persiste durante a despedida também: “[...] Não consegue comover-se, nem mesmo quando dá uma volta pelo quintal, fresco da sombra amiga das quatro abacateiras e do limoeiro, ameno pela presença cheirosa das três laranjeiras, da toranjeira e do tapete de relva aparada [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 47). A aparente cumplicidade entre a mulher e as árvores é, posteriormente, explicada como “[...] uma relação inconsciente, uma recôndita complacência por não poderem gerar algo melhor do que os seus ácidos frutos” (MOMPLÉ, 2008, p. 48).

Implícita nessa afirmação está a tristeza e a preocupação com a filha, portadora de Síndrome de Down, motivo pelo qual o pai a renegou. Sozinhas, elas foram insistentemente convidadas por Lúcia para ir morar em Maputo. Convenceu Ana Maria a tomar essa decisão o fato de haver nessa cidade escolas adequadas para crianças como Lola, segundo argumentação da irmã que também havia sido abandonada pelo marido. No entanto, quando já estavam estabelecidas, Lúcia foi ludibriada pelo ex-esposo que se reaproximou, a fim de convencê-la a comprar o imóvel alugado.

Dessa forma, Ana Maria e Lola precisam desocupar a casa e passar pelas provações impostas àqueles que não têm residência própria em Moçambique no período posterior à independência. Ao sondar os pensamentos da protagonista, a voz narrativa apresenta considerações importantes acerca do insílio, pois essa personagem “Por vezes, dava por si, observando as faustosas vivendas da Polana e Sommerchild, com a estranha *sensação de ser estrangeira na sua própria terra* onde, depois de tantos anos de trabalho, lhe era negado o elementar direito à habitação” (MOMPLÉ, 2008, p. 61, grifo nosso). Tal situação é decorrente das questões de classe, pois as dificuldades impostas pela APIE (Administração do Parque

Imobiliário do Estado), aliadas aos altos custos e à corrupção, motivavam uma prática ilegal que era comum: a compra de chaves.

A negociata consistia em passar, ilegalmente, o contrato de arrendamento dos imóveis para outras pessoas, mas isso custava “bons milhões”. Mesmo assim, muitas pessoas se submetem à transação. Essa temática está presente tanto em “Um canto para morrer” quanto em “Stress”, porém, há divergência, já que Ana Maria não dispõe das condições necessárias para esse fim, enquanto a amante do major-general “[...] é indiretamente uma compradora de chaves [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 10), patrocinada pelo homem influente, devido a sua atuação na FRELIMO.

Na verdade, muitos moradores da rua que a amante vive são compradores de chaves, descritos como indivíduos “[...] de todas as raças a quem, geralmente, o dinheiro não custa a ganhar e que, a troco de alguns milhões, conseguem que os verdadeiros inquilinos abandonem as suas casas, passando, fraudulentamente, os contratos de arrendamento para o seu nome.” (MOMPLÉ, 2008, p. 10). Assim, essa mulher é privilegiada pois, apesar do relacionamento oculto, dispõe das benesses proporcionadas pelo dinheiro, diferente das demais personagens que experimentam humilhação e violência.

Para a amante do major-general, “[...] sua sala é seu reino, repleto de móveis, alcatifas, cortinados e bibelots que ela própria escolheu e que o major-general comprou sem regatear os altos preços e a duvidosa serventia [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 8). No quarto, o “[...] relaxante ritual de se vestir e maquilhar não fez mais do que aumentar-lhe a momentânea boa disposição [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 8). Entretanto, para a voz narrativa, o excessivo cuidado com a aparência objetiva esconder a solidão.

Por esse motivo, a personagem buscava, constantemente, satisfação. Para isso, se comportava como se ostentasse um manto, já que “[...] no quarto de dormir, despi[a] o robe que envergara depois do banho matinal, com o qual tanto lhe agrada deambular pela casa nas manhãs de domingo. Trocou-o então pelo vestido que já havia escolhido na véspera” (MOMPLÉ, 2008, p. 8). Registre-se o fato de a amante do major-general não adentrar o espaço da cozinha, o máximo que a aproxima desse lugar é a sala de jantar, onde “[...] sentada à enorme mesa de jambirre [é] servida por um empregado silencioso e eficiente [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 8).

Destoa dessa realidade a vivência de Narguiss, uma vez que o quarto é o compartimento onde ela chora a ausência do esposo Abdul, “vítima” das investidas da “cruel” Zena, a qual o “enfeitiçara” a ponto de o homem enviar a esposa para outra cidade, com a desculpa de acompanhar a filha Muntaz, que sonhava em estudar medicina. Observe-se que a

situação da mulher que trai e da que é traída, na ficção Mompleana, é oposta, pois as atitudes do marido de Narguiss nada têm a ver com a tradição polígama.

Todavia, Abdul tem se comportado de maneira ainda mais questionável que o major-general, já que o primeiro se esforça para segredar o caso extraconjugal, enquanto ele, conforme sabido por todos, incluindo a esposa e as filhas, “maculou” o próprio lar com a presença da amante e da sua irmã que viera morar junto com os dois, pois, além da mãe, Rábia e Dinazarde fazem companhia à irmã em Maputo, já que na Ilha de Moçambique não havia universidade e o desejo de Muntaz era cursar medicina.

As lamentações de Narguiss são recorrentes em dois espaços. Além do quarto, onde ela se recusa, por vezes, a entrar, “[...] embora o corpo lhe suplique descanso. Não quer, não tem ânimo para enfrentar a grande cama, vazia da presença sempre apetecida de Abdul [...]” (MOMPLÉ, 2012, p. 108), a cozinha é o local onde a dor se torna ainda mais patente na percepção daquelas que estão reunidas para preparar os alimentos do Ide<sup>48</sup>: “E, por momentos, no súbito silêncio que se abate sobre as cinco mulheres, apenas o trabalhar das facas, das escumadeiras e das colheres de pau acompanham aquele suspirar sincopado e dolorido, insuportável de ouvir” (MOMPLÉ, 2012, p. 44).

A dor descrita, encontra alívio na morte pois, ao ser alvejada pelos tiros, “[...] já nada a faz sofrer, nem o Ide sem ver a Lua, nem as filhas sem casar, nem mesmo Abdul” (MOMPLÉ, 2012, p. 137). De forma que o local de castigo, a varanda, propiciou libertação de uma vida angustiada. Saliente-se que a morte também proporcionou alívio para Mena, nesse caso pela viuvez, pois a personagem é vítima de violência doméstica. Por isso, sua atuação no enredo é restrita ao quarto e à cozinha.

Porém, se para Narguiss a ausência do esposo era motivo de tristeza, para Mena a presença de Dupont era assustadora em todos os cômodos, devido às agressões que ocorriam até mesmo no ambiente da cozinha: “– Cala-te antes que te dê porrada agora mesmo – interrompe Dupont – falando com a boca colada ao ouvido da mulher [...] trata mas é do jantar e boca calada, se não arreio-te porrada mesmo diante dessa gente” (MOMPLÉ, 2012, p. 32).

Devido as ameaças, Mena aguarda na cozinha que Dupont a autorize a servir o jantar. “[...] Está tudo pronto há tanto tempo que lhe passou a fome. Só deseja estender-se na cama e dormir um sono sem fim que a desligue da realidade tão carregada de maus agoiros”

---

<sup>48</sup> “Festa religiosa dos maometanos, comemorativa do fim do Ramadã”, segundo informações expressas no glossário da obra *Neighbours*.

(MOMPLÉ, 2012, p. 126-127). A essa altura da narrativa, Mena desconhece os planos dos homens mas, ao tomar conhecimento do atentado planejado, resolve denunciá-los, com o intuito de salvar a vida de pessoas que ela nem conhece.

No entanto, não consegue esse feito, mas salva a si mesma, embora sob o infortúnio da morte de Dupont, uma vez que as forças policiais não chegam a tempo de impedir o atentado, porém, conseguem prender alguns dos criminosos e acabam por assassinar outros. Assim, concluímos: se a opressão se manifesta do público ao privado, a partir de várias vertentes de subalternização; a libertação, no caso dessa protagonista, percorre o caminho inverso, pois a agência começa no espaço privado, primeiro ao denunciar os terroristas e, posteriormente, ao mover-se em direção à porta da sala pois, ao sair e fechá-la, “[...] ela sabe que acaba de encerrar também o seu passado e dá os primeiros passos para um novo e imprevisível destino” (MOMPLÉ, 2012, p. 155).

Feitas essas considerações, verifica-se que a situação da mulher pouco se alterou, em relação à raça, classe e gênero, nos três períodos ficcionalizados, pois se a amante do major-general vive dignamente, no conto publicado em **Os Olhos da Cobra Verde**, diferente da maioria das personagens femininas de Lília Momplé, é porque se prestou ao papel de objeto sexual. Entretanto, observam-se avanços significativos no âmbito educacional, já que Muntaz consegue acesso ao Ensino Superior. No que diz respeito ao vínculo mulher e tradição, nota-se um distanciamento das práticas autóctones e uma aproximação com as islâmicas, principalmente, em *Neighbours*.

Pontue-se também que, em relação aos conflitos, é possível verificar um afetamento maior nas mulheres ficcionais que habitam a zona rural, durante a guerra civil, a exemplo de vovó Facahe; e daquelas que moram na zona urbana, ao longo dos ataques terroristas africanos, como Narguiss e Léia. Essa última protagonista, ainda expressa a experiência de Lília Momplé em incluir o vivido no narrado.

Isso porque, conforme afirmou na **Revista Literatas**, tal personagem foi inspirada em uma amiga assassinada, junto com o marido, em situação similar; já que o pós-colonialismo, em sentido cronológico, é uma ilusão em Moçambique, pois as estratégias de neocolonização de nações vizinhas são, insistentemente, empreendidas por países mais desenvolvidos, como a África do Sul. Por isso, apesar de perspectivas diferentes, observam-se temáticas semelhantes em obras coloniais e nas produzidas por Lília Momplé. Fato que denota a persistência da opressão, nos espaços público e privado, e a pertinência do debate, tanto no âmbito real quanto no ficcional.

## 5 “E EU NÃO SOU UMA MULHER!”: VOZES E ESCRITAS POR AGÊNCIA E CONTRAPOSIÇÃO CULTURAL

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E eu não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E eu não sou uma mulher? (Sojourner Truth).

A liberdade nunca será voluntariamente concedida pelo opressor, deve ser exigida pelo oprimido (Martin Luther King).

Ao longo dos séculos, é possível identificar causas e consequências da opressão de gênero, assim como rupturas e continuidades de práticas degradantes contra as mulheres, sobretudo as negras, em Moçambique e pelo mundo afora, pois os fatos constatados na ficção de Lília Momplé são irrestritos ao período ficcionalizado, já que persistem no primeiro quartel do século XXI, tanto em África quanto em outros continentes.

Pelo exposto, é premente também enfatizar que, quando evocamos o Feminismo Negro, a despeito da recusa de Lília Momplé de se autoafirmar feminista, e o Mulherismo Africana, o fazemos conscientes de que as mulheres (in)submissas que permeiam suas obras, pela construção psicológica e vivência, adequam-se, sobremaneira, às considerações de Appiah (1997, p. 248), para o qual: “[...] as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas imutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades [...]”.

Hall (2014, p. 15) ilustra essa situação ao citar um caso oportuno a este estudo, o qual, para além das questões de raça, classe e gênero, permite-nos observar “o jogo das identidades.

No que se refere à acusação de assédio sexual, envolvendo o juiz Thomas e Anita Hill, uma ex-colega sua, nota-se a polarização da “sociedade americana”<sup>49</sup>:

Alguns negros apoiaram Thomas, baseados na questão de raça; outros se opuseram a ele, tomando como base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual “identidade” prevalecia: sua “identidade” como negra ou sua “identidade” como mulher. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que frequentemente tinham posições mais progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo como base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estava em jogo nesses argumentos, também questões de classe social (HALL, 2014, p. 15).

Observe-se, em consonância com Hall (2014, p. 15), que as identidades, ora subjetivas ora grupais, são contraditórias. Por isso, se cruzam e se deslocam. Essa constatação ratifica, uma vez mais, ser insuficiente o foco no gênero para composição de uma agenda feminina que contemple os anseios e receios das mulheres africanas e afro-diaspóricas.

Por isso, cabe indagar: Quais as aproximações e distanciamentos entre o Feminismo Negro e o Mulherismo Africana? Por que o mulherismo africana é a vertente de pensamento mais adequada para sondar o perfil das personagens femininas de Lília Momplé? Quais motivos justificam a recusa da escritora moçambicana ao feminismo ocidental? Em que medida a automeleção e a autodefinição colaboram para uma contraposição cultural? Como o matriarcado põe em foco a agência feminina? Quais os conceitos a ele adjacentes?

### 5.1 “Recuperando a nós mesmos”: uma proposta do Mulherismo Africana

Ao longo dos séculos a mulher tem sido um Ser sem voz. Por isso é natural que quando se pensa na mulher pense-se na palavra, quando lhe é negada a palavra torna-se invisível, isto dá campo a atitudes perversas como a de amparar falsamente um lugar (Lília Momplé).

Se educas um homem educas um indivíduo, se educas uma mulher, educas uma nação (Provérbio Africano).

Assim como Lília Momplé, a escritora nigeriana Buchi Emecheta se esquivava do feminismo, conforme perceptível em seu discurso, recuperado por Hudson-Weems (s.d., n.p. – grifo nosso). Na oportunidade ela é enfática ao afirmar que seus romances não são

---

<sup>49</sup> Entenda-se estadunidense.

feministas e que “[...] fazem parte do *corpus* da literatura Africana e devem ser discutidos como tal “Eu falo de uma variedade de tópicos [...] que certamente não são feministas: a guerra, o colonialismo e a exploração da África pelo Ocidente, e muitos outros [...]”.

Além de refletir sobre as questões temáticas, a escritora confessa: “Eu não me relaciono muito bem com feministas ocidentais e sempre discordo delas. Elas só estão preocupadas com questões relacionadas a elas, transpondo-as para a África [...]” (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p.). Após se posicionar, ela ainda acrescenta: “Feministas ocidentais estão muitas vezes preocupadas com temas periféricos e não focam sua atenção em grandes preocupações. Elas pensam que, centrando-se sobre questões exóticas do “terceiro mundo”, internacionalizam seu feminismo.”

Retomando uma indagação anterior, observamos que, apesar do deslocamento físico, da Nigéria para a Inglaterra, a escritora manteve-se atrelada a suas raízes culturais, tanto no que se refere às temáticas abordadas em suas obras, quanto na recusa do feminismo. Diferente de Chimamanda, a qual, embora mantenha-se fiel à discussão de temas africanos, na sua produção ficcional assumiu-se feminista, com algumas ressalvas desconsideradas pelo movimento. Assim, percebe-se que sua saída da Nigéria para os Estados Unidos, no mínimo, a fez assumir uma postura conciliatória.

Salientamos que a opressão de raça, classe e gênero é uma preocupação do Mulherismo Africana, anterior à abordagem pelo Feminismo Negro, como ressalta Hudson-Weems (2020, p. 171 – grifo da autora):

Um olhar atento ao significado do termo popular “*interseccionalidade*” revela até no site do Wikipedia, que a definição ecoa o Mulherismo Africana, particularmente em sua definição que inclui “*raça, classe e gênero*”. De fato, um elemento óbvio que foi priorizado, pois até então na história do feminismo, não era visto, bem como a postura do feminismo negro de “*gênero, raça e classe*”.

A ordem na qual os termos destacados aparecem é significativa pois, ao serem desmembrados da noção de interseccionalidade, ressalta-se uma hierarquia que indica as prioridades, tanto do Mulherismo Africana (raça, classe e gênero), quanto do Feminismo Negro (gênero, raça e classe). Dessa forma, é equivocado o vínculo entre os dois movimentos, no sentido de afirmar a unidade da agenda. Entretanto, pelas similaridades em algumas pautas, é necessária a contraposição das duas correntes de pensamento voltadas ao feminino, a fim de demarcar os limites de uma e de outra. Ademais, o Mulherismo Africana sobreleva a cultura do continente negro, conforme ratificado por Dove (1998).

Já que é sobre as personagens femininas moçambicanas que refletimos e, “Seja como for, os problemas das mulheres Africanas além do racismo [...] e subjugação do sexo feminino em geral [...] em última instância têm que ser resolvidos numa base coletiva dentro de suas comunidades”, como defende Hudson-Weems (s.d., n.p.), procedemos com análises que destacam a subalternização de raça, classe e gênero, sem desconsiderar a cultura e as tradições africanas, tendo em vista a “orientação metodológica” afrocêntrica.

Isso porque, neste contexto, objetiva-se sondar qual das perspectivas de estudo sobre a mulher adequa-se melhor à produção de Lília Momplé, não sendo nosso intuito, portanto, colocar o Feminismo Negro e o Mulherismo Africana em uma “arena de conflitos” teóricos, pois, como afirma Aza Ndjeri em *live* disponibilizada no seu canal do YouTube<sup>50</sup>, ao agir dessa maneira os pesquisadores corroboram o “[...] dividir para conquistar, típico do Ocidente [...]”, pois causa divisão entre as pessoas negras, principalmente mulheres e, nesse caso, elas não são inimigas, apenas as correntes de pensamento têm agendas e objetivos diferentes.

O Mulherismo, abordagem proposta por Alice Walker na década de 1980, trata-se de uma teoria social que apresenta diversas acepções, segundo aponta Collins (2017, n.p.). Em seu volume de ensaios intitulado *In Search of Our Mothers Gardens*<sup>51</sup>, a escritora estadunidense introduziu quatro definições para o vocábulo, conceituando, prioritariamente, uma mulherista como “uma feminista negra ou feminista de cor”. Tal referência é problemática, pois evidencia uma equivalência entre as correntes de pensamento.

Da mesma maneira, as palavras fêmea e mulher figuram nos dicionários. Porém, ao aprofundarmos o debate acerca das questões de gênero, constatamos oposição de ideias devido aos vieses ideológicos e culturais implícitos nos termos mulherismo e feminismo. A esse respeito, Hudson-Weems, mencionada por Ebunoluwa (2009, p. 1), afirma: “[...] as mulheres de descendência africana que abraçam o feminismo fazem isso devido à ausência de uma estrutura existente adequada para suas necessidades individuais como mulheres africanas”.

Assim, a autodefinição constitui-se uma estratégia para a existência africana e afrodescendente “nos próprios termos”, conforme salienta Mazama (2009, p. 125), em consonância com Hudson-Weems, que propôs, em 1987, o Mulherismo Africana. Para além de uma designação, importa o sentido que a nomenclatura congrega. Nesse caso, propõe “[...] a cooperação de homens e mulheres africanos contra a supremacia branca [...]”, pois só nessa

---

<sup>50</sup> Aza Njeri - YouTube

<sup>51</sup> Cujá tradução é “Em busca dos jardins de nossas mães.”

conjuntura é possível “[...] compreender o destino enfrentado pelas mulheres africanas nas sociedades ocidentais” (MAZAMA, 2009, p. 125).

Essa relação de causa e consequência inexistente no Feminismo Ocidental, pois o foco nos próprios interesses impede a compreensão das necessidades alheias. Ademais, o combate ao sexismo põe em lados opostos homens e mulheres. Do mesmo modo, embora secundariamente, observe o racismo e o classismo, o Mulherismo de Walker prioriza a luta contra a misoginia. O uso da expressão “Você está agindo como mulher”<sup>52</sup>, a fim de destacar a necessidade de tomar o controle da própria vida, exemplifica a proposição.

Por isso, dentre outros motivos, considera-se tal teoria insuficiente para contemplar as experiências femininas africanas e afrodiáspóricas. Opostamente, o pensamento afrocêntrico defende que “[...] os africanos devem ser vistos como agentes em termos econômicos, culturais, políticos e sociais” (ASANTE, 2009, p. 95). Assim, objetiva-se transformar o cenário que oprime as pessoas negras a partir da iniciativa das mulheres, as quais, sob a perspectiva matrigestora, são corresponsáveis pelo desenvolvimento de seu povo.

Segundo Mazama (2009, p. 124), “[...] depois de perceber a total inadequação do feminismo e das teorias semelhantes [...] em apreender a realidade das mulheres africanas e, sobretudo, *proporcionar-lhes os meios de alterar essa realidade*” (grifo nosso), Hudson-Weems estruturou o Mulherismo Africano vinculando teoria e prática. Essa fusão é um dos diferenciais mais importantes, pois, neste contexto, o conhecimento impulsiona para a ação, baseada no conceito de agência que caracteriza o paradigma afrocentrado, de onde emerge.

O fato de estar “[...] ‘alicerçado na cultura africana e, portanto, enraizado em experiências, lutas, necessidades e desejos singulares das mulheres africanas’” (MAZAMA, 2009, p. 1240) é emblemático, já que, segundo hooks (1998), evocada por Egunoluwa (2009, p.4), a emancipação das mulheres negras só pode ser alcançada mediante a libertação da “raça inteira”.

De modo que a afirmação de que as mulheristas são “tradicionalmente universalistas” (COLLINS, 2017, n.p.), exposta na sequência da argumentação de Walker, não ameniza a problemática, pois é separatista no que toca às mulheres. Embora se refira a um jardim metafórico, propício ao desenvolvimento de todas as flores, a escritora sugere superioridade das negras.

---

<sup>52</sup> De acordo com Collins (2017, n.p.) “[...] As meninas “como mulheres” agiram de forma escandalosa, corajosa e obstinada, atributos que as livraram das convenções que havia muito tempo limitavam as mulheres brancas. As meninas como mulheres queriam saber mais e em maior profundidade do que era considerado bom para elas.”

Sua recorrente expressão “mulheris[ta] é feminista como a púrpura é lavanda” (COLLINS, 2017, n.p.) compara as mulheres negras, vinculadas ao mulherismo, à púrpura, cor mais marcante e forte que a lavanda, isto é, as mulheres brancas, participantes do feminismo. Dessa maneira, a maior ou menor concentração de melanina na pele é evocada, a fim de justificar supremacia racial e ideológica:

Assim como as mulheres brancas haviam publicamente negado qualquer conexão política com as pessoas negras, quando acreditavam que tal aliança era prejudicial a seus interesses, as mulheres negras se desassociaram da luta feminista quando se convenceram de que parecer feminista, ou seja, radical, seria prejudicial a causa da libertação negra (HOOKS, 2019, p. 278).

Em contrapartida, a valorização da “cor forte”, objetiva, também, criticar o colorismo, ou seja, “o preconceito [...] dentro da comunidade negra” pois, apesar do esforço para harmonizar as relações raciais, as tensões são patentes, sobretudo entre brancos e negros, resultado da segregação que irmanou sexos opostos em defesa dos direitos civis nos Estados Unidos, principalmente, em fins do século XIX e início do XX.

Isto porque o *apartheid* estadunidense, denominado Jim Crow<sup>53</sup>, ameaçava reduzir direitos alcançados à custa de lutas que perduraram por anos. Logo, “[...] era natural que mulheres negras ativistas parassem de lutar pelas questões de direitos da mulher e concentrassem sua energia na resistência contra o racismo” (HOOKS, 2019, p. 274). Nessa conjuntura, “O Mulherismo aparentemente fornece uma maneira para que as mulheres negras abordem a opressão de gênero sem atacar os homens negros” (COLLINS, 2017, n.p.), aliados em potencial no combate à opressão racista e classista.

À guisa de ilustração, evocamos ficção e realidade. No conto “Caniço”, Lília Momplé denuncia a segregação não oficial que teve lugar em Moçambique a partir da personagem Naftal. O rapaz “[...] é obrigado a viajar de pé durante todo o percurso” até o trabalho porque “[...] o único banco reservado para negros está ocupado [...]”. Esse protagonista silencia diante da situação, porém, a voz narrativa é enfática ao destacar: “O machimbobo não está cheio [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 33).

---

<sup>53</sup> C. Vann Woodward, mencionado por hooks (2019, p. 273), descreve as causas desse “ressurgimento do racismo” como consequência das migrações internas. No pós-guerra houve um deslocamento intenso da população negra sulista em direção ao norte dos Estados Unidos. Apesar de residirem em favelas ou “assentamentos industriais” e serem excluídos dos cargos mais almejados, essa presença indesejada provocou ciúme e consequente segregação regimentada, a qual “[...] se espalhou no país inteiro por meio da nova Ku Klux Klan”.

Isso posto, evidenciamos um comportamento divergente, punido com prisão. A referida obra ficcional é ambientada em Lourenço Marques e remonta a 1945. Uma década após ocorreu nos EUA um protesto individual que ocasionou um levante coletivo, apoiado por Martin Luther King. Referimo-nos à corajosa atitude de Rosa Parks, mulher que se recusou a ceder o assento a pessoas brancas. No referido país, as primeiras filas dos ônibus, nesse período, eram reservadas aos brancos, os negros só poderiam se sentar nos locais indicados.

Conhecedora dessa regra opressora, Rosa Parks acomodou-se no meio da condução e resistiu à coerção do motorista que, insistentemente, ordenava-lhe que se retirasse. O “protesto silencioso” foi apoiado pela maioria dos afro-americanos, os quais, em solidariedade, recusaram-se a utilizar os ônibus. Tal atitude ocasionou prejuízo às empresas de transporte e a organização de ativistas que em 1956 comemoraram a abolição da segregação racial por parte da Suprema Corte Norte-Americana, motivo pelo qual Rosa Parks é considerada “mãe dos movimentos pelos direitos civis” nos Estados Unidos.

O apoio recebido do sexo oposto é digno de nota, pois explicita a importância da união de um povo contra inimigos comuns, seja nos Estados Unidos seja em Moçambique, pois a ficção de Lília Momplé é pautada na história do seu país, conforme adverte na obra **Ninguém matou Suhura**: “Estes contos são baseados em fatos verídicos, embora os locais e as datas nem sempre correspondam à realidade” (MOMPLÉ, 2009, p. 104).

Portanto, o Mulherismo apresenta-se como alternativa viável para o reconhecimento da “[...] tripla opressão das mulheres negras [...] racial, sexista e de classe [...]” (EBUNOLUWA, 2009, p. 4), em detrimento do feminismo, cuja principal preocupação é a misoginia. Ademais, nas palavras de Walker, referendada por Collins (2017, n.p.), tem como foco o bem-estar coletivo, pois as mulheristas estão comprometidas “[...] com a sobrevivência e integridade das pessoas inteiramente, homens e mulheres.

Nesse sentido, dialoga com a variante proposta por Clenora Hudson-Weems, a qual enfatiza a preocupação com essa “tripla opressão”. Na mesma linha de raciocínio de Dove (2003), Mazama (2009, p. 125) propõe ser a complementaridade dos gêneros um ato de resistência “[...] às tentativas da supremacia branca de desintegrar e dividir ainda mais a comunidade africana.” De modo que esse ponto de convergência se torna de tensão quando a mulherista é definida como aquela “[...] que ama outras mulheres, sexualmente e/ou não sexualmente” (COLLINS, 2017, n.p.).

Apontamos duas razões para essa discordância: o fato de o lesbianismo ser compreendido como uma investida ocidental capaz de desestabilizar as relações entre homens e mulheres em África e, sobretudo, o “tabu” que se instituiu no mulherismo africano, haja vista

o enraizamento “[...] na cultura negra, que contempla em seu discurso a centralidade da família, a comunidade e a maternidade [...]” (EBUNOLUWA, 2009, p. 4)

Tal perspectiva justifica sua aceitação “[...] por muitas mulheres em e da África e outras partes do mundo” (EBUNOLUWA, 2009, p. 4), cujas demandas são consideradas de forma ética e solidária. Ilustram as preocupações do Mulherismo Africana, dezoito características:

i) terminologia própria, ii) auto-definição, iii) a centralidade da família, iv) uma genuína irmandade no feminino, v) fortaleza, vi) colaboração com os homens na luta de emancipação, vii) unidade, viii) autenticidade, ix) flexibilidade de papéis, x) respeito, xi) reconhecimento pelo outro, xii) espiritualidade, xiii) compatibilidade com o homem, xiv) respeito pelos mais velhos, xv) adaptabilidade, xvi) ambição, xvii) maternidade, xviii) sustento dos filhos (BAMISILE, 2013, p. 274).

O excerto ratifica a união de um povo exposto a estratégias de “neocolonização do ser”. Mitigar essa situação não é tarefa de um ou outro sexo, pois a divisão mina a luta que deve ser compartilhada por aqueles/as silenciados/as ao longo dos séculos. O apoio mútuo entre os gêneros é significativo para pensarmos a recusa ao feminismo por parte de mulheres africanas e/ou afro-diaspóricas, as quais o associam à “brancura”.

Ao considerar que o movimento opera em uma lógica “branca”, “[...] rotineiramente escolhem a ‘raça’ e deixam a questão menor de ‘gênero’ de lado” (COLLINS, 2017, n.p.). Resulta dessa configuração a afirmativa de que “[...] Dentro das comunidades afro-americanas uma regra é que as mulheres negras apoiarão os homens negros em qualquer circunstância [...]” (COLLINS, 2017, n.p.).

Exemplifica a proposição da pesquisadora o conflito entre Anita Hill e Clarence Thomas, anteriormente citado. Ao acusar o então membro do Superior Tribunal de Justiça por assédio, Hill sofreu represálias, também, de mulheres. Face à situação descrita, a orientação do Feminismo Negro é denunciar, motivo pelo qual “[...] entra em conflito com códigos de silêncio como esses” (COLLINS, 2017, n.p.); os quais, opinamos, devem ser questionados, pois se a oposição entre os sexos não resolve o problema da misoginia, a convivência tampouco o fará, pois tende a intensificar a subalternização feminina, em situações como essa.

Apesar do posicionamento ético, de exigir punição ao agressor, independente do fator racial e/ou socioeconômico, o movimento feminista negro é criticado por equilibrar suas preocupações com demandas das “feministas brancas”.

[...] a ênfase em temas como a identidade pessoal, a compreensão da “diferença”, desconstrução de múltiplos eu’s das mulheres, e o modelo simplista da política expresso no slogan “o pessoal é político”, que atualmente permeia o feminismo das mulheres brancas norte-americanas na academia, pode trabalhar para minar o feminismo negro de sua perspectiva crítica. Os esforços das pensadoras negras contemporâneas para explicar uma tradição intelectual das mulheres negras de longa data com o rótulo “feminismo negro” pode atrair a atenção das mulheres armadas com uma agenda feminista diferente (COLLINS, 2017, n.p.).

Ademais, é intrigante a recepção positiva das “mulheres brancas” ao Feminismo Negro, se considerarmos a “[...] política racial dicotômica dos Estados Unidos” (COLLINS, 2017, n.p.). Seria essa uma estratégia de manipulação? Afinal “[...] estudiosos brancos, mais que os negros, sempre entenderam a importância de controlar o pensamento histórico e social; pois a melhor maneira de controlar um povo é controlar o que ele pensa sobre si mesmo” (NASCIMENTO, 2009, p. 60-61).

Por isso, a autodefinição é imprescindível para romper a invisibilidade ou a estereotipização, já que “Para as mulheres negras estadunidenses o conhecimento construído do ‘eu’ emerge da luta para substituir as imagens de controle pelo conhecimento autodefinido” (COLLINS, 2019, p. 184). Entretanto, para Hudson-Weems o acréscimo de um adjetivo não resolve a questão, pois “[...] o termo feminismo não funciona para a mulher preta, embora seja bastante viável dentro das construções da matriz cultural dominante [...]” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 75).

Consciente de que “[...] o feminismo não reflete nem pode refletir as crenças ou interesses das mulheres africanas” (MAZAMA, 2009, p. 1240), Hudson-Weems elaborou uma teoria com vistas à valorização do povo africano e à “reafricanização” da população diaspórica que, devido ao deslocamento físico, rompeu o elo com o continente. Essa atitude lembra os esforços de Garvey “[...] no sentido de dar aos Negros e Negras em diáspora uma referência positiva de África, mas principalmente lhes dar o direito de ter uma identidade, uma história, uma ascendência, tudo que lhes foi negado pelo colonizador” (SOUSA, 2013, p. 57).

Nah Dove (1998, n.p.) corrobora a abordagem teórica de Hudson-Weems, a qual concebe a cultura “[...] como uma ferramenta de análise para compreender a natureza das experiências das mulheres Africanas [...] arma de resistência e [...] base para definição de uma nova ordem mundial”, estabelecida a partir de uma agenda que contempla: automeação, autodenominação, centralidade da família, harmonia com os homens na luta, papéis flexíveis, irmandade genuína entre as mulheres, força e compatibilidade masculina, respeito e reconhecimento, totalidade e autenticidade, espiritualidade, respeito aos mais velhos,

adaptação, ambição, além de um comportamento maternal e nutridor. Assim, mesmo por meio de outras palavras, Hudson-Weems (2020) reafirma as dezoito teses do Mulherismo Africana, anteriormente apresentadas por Bamisile (2013).

## 5.2 A recusa de Lília Momplé

Nunca analisei nada nesse aspecto, mas a minha escrita não é conscienciosamente feminina. O facto de apresentar obras aceitáveis e ser mulher, elevou-me de certa forma a auto-estima, o mesmo aconteceria se fosse homem. Deve ter havido qualquer mecanismo inconsciente que favoreceu a mulher naquilo que escrevo (Lília Momplé).

Quem pode medir o fogo e a violência do coração do poeta quando capturado e enredado num corpo de mulher? (Virginia Woolf).

Em entrevista concedida a **Literatas**, Revista de Literatura Moçambicana e Lusófona, Lília Momplé demonstra hesitação em relacionar sua produção literária à escrita feminina. Indagada a esse respeito, a escritora afirma: “Nunca analisei nada nesse aspecto, mas a minha escrita não é conscienciosamente feminina” (MOMPLÉ, 2012, p. 13) e acrescenta: “Deve ter havido qualquer mecanismo inconsciente que favoreceu a mulher naquilo que escrevo” (MOMPLÉ, 2012, p. 13).

A aparente incerteza assume contornos de recusa quando afirma a Laban (1998, p. 587), referenciado por Díaz-Szmidt (2014, p. 183), “[...] eu não sou nada esse tipo de mulher reivindicativa, ou feminista”. Apesar da contradição observada ao comparar o discurso e as obras, nos é vetado o direito de vinculá-la a uma militância que ela nega.

Assim, cumpre-nos investigar as motivações dessa postura, bem como perseguir teorias que deem conta de seu projeto literário, a exemplo do Mulherismo Africana, considerado propício à visibilização dos vários perfis da mulher moçambicana, representada na ficção Mompleana, pois desvincula-os do Feminismo Ocidental, majoritariamente considerado na África elitista, racista e radical, segundo Bamisile (2013).

Meneses, citada por Chirindza (2017, p. 19), “[...] sugere que uma análise mais detalhada da mulher no norte do país pode permitir questionar uma perspectiva singular do conceito de mulher moçambicana”. A pluralidade de perfis é verificada ao comparar a realidade de mulheres habitantes da África Subsaariana, território marcado pela predominância de valores patriarcais, a daquelas que residem em conjunturas sociais onde “[...] persistem algumas tradições de matrilineagem e participação da mulher na esfera

pública” (CHIRINDZA, 2017, p. 20). Por isso, é preciso considerar as diversas identidades, conforme destacado por Appiah (1997) e Hall (2014).

Ao apresentar dados biográficos acerca de Lília Momplé, Aviz e Nhampoca (2017, p. 3) referem-se a sua origem étnica, de modo a enfatizar sua pertença à Região Norte de Moçambique e à predominância de “sociedades matrilineares” entre os Macuas. Tais informações acerca da multiplicidade cultural evidenciam a pertinência de uma pesquisa com foco nas personagens femininas irrestrita às questões de gênero, pois o espaço narrativo, a etnia dos seres ficcionais e o contexto histórico são fundamentais para uma análise acurada.

Neste estudo, a variedade de perfis femininos na obra de Lília Momplé é sondada a partir de uma abordagem que contempla a história e a cultura moçambicanas; por esse motivo interessa-nos o período colonial, ao qual se reportam os contos da antologia **Ninguém matou Suhura**, pós-colonial, época, imediatamente posterior à descolonização, evocada na coletânea de **Os olhos da cobra verde**, e neocolonial, especificamente o ano de 1985, quando a África do Sul intensificou as pressões a Moçambique, a fim de interferir nos rumos da nação vizinha, conforme salientado no romance *Neighbours*.

Analisamos personagens que representam mulheres, cujas vivências remontam ao passado, valendo-nos das contribuições daquelas que habitam Moçambique presentemente. Procedimento que nos parece adequado para a observação das “rupturas e continuidades” das opressões ao longo do tempo, bem como dimensiona perspectivas futuras pois, como defende Lília Momplé, “Quem não sabe de onde veio, não sabe onde está nem para onde vai”.

A reflexão supracitada, exposta na capa da narrativa *Neighbours*, dialoga com o pensamento garveysta, conforme destaca Sousa (2013, p. 57, grifo nosso):

Marcus Mosiah Garvey, pioneiro do movimento pan-africano no Caribe e Estados Unidos, falava que, *para que se saiba quem é e para onde se vai, é preciso que se saiba de onde se veio*. Nesse sentido, seus ensinamentos eram na direção de apontar a África como Terra Original de todos os homens Negros e mulheres Negras do mundo.

A convergência de pensamentos ilustra a necessidade de primar pela libertação de um povo, isto é, os/as africanos/as, em um contexto amplo Garveysta, e os/as moçambicanos/as, na perspectiva Mompleana, pois são os/as compatriotas motivo de preocupação e exaltação, conforme observado no excerto: “Feliz do *povo* que sabe transformar o sofrimento e o desespero em arte e amor” (grifo nosso).

A evocação da coletividade sugere união na luta por um objetivo comum, a saber, a emancipação da opressão. Por isso, a análise das relações entre os gêneros deve ser minuciosa

no âmbito africano, uma vez que questões vinculadas a raça, classe e gênero permanecem subalternizando os habitantes de África.

O exposto, aliado à recusa do feminismo, confessada a Laban (1998, p. 587), explicam nossa discordância com Chirindza (2017, p. 20) no que se refere à transmissão “[...] de uma forte mensagem feminista” pelos contos de Lília Momplé; defendida ao ratificar a percepção de Aviz e Nhampoca (2017, p. 10). Isto porque acreditamos que “o poder feminino” presente na obra da escritora advém da tradição matrilinear, presente em sua etnia e em Nampula, província onde está situada a Ilha de Moçambique, local do seu nascimento.

A voz narrativa do conto “Xirove”, publicado na coletânea de **Os olhos da cobra verde**, ressalta o empoderamento da mulher em sociedades matrilineares. No ritual que reintegraria o jovem Salimo à comunidade, purificando-o dos crimes cometidos junto aos guerrilheiros da RENAMO, responsáveis por seu sequestro ainda na infância, nos é apresentada uma figura ilustre.

Trata-se da “*apiyamwene*”, descrita no glossário do livro como “Mulher com maior prestígio numa comunidade” (MOMPLÉ, 2008, p. 91), a qual é assim referendada pela voz narrativa:

Como sempre, dada a grande solenidade de que tais cerimónias se revestem, raras foram as pessoas que nela participaram. E, também como sempre, coube a *apiyamwene* a honra de as dirigir e fazer entrega da sagrada bebida [o xirove] a Salimo (MOMPLÉ, 2000, p. 77, grifo nosso).

No que concerne à responsável pela realização do rito, Meneses (2008, p. 73), em consonância com Mbwiliza (1991, p. 148-150), ressalta sua posição na configuração familiar, ao informar ser esta: “A irmã ‘mais velha’ (uterina ou reconhecida como tal pela experiência) de um chefe (*mwénè*) nas sociedades *makhwuas* do *norte* de Moçambique”. A pesquisadora enfatiza, também, a influência exercida por essa mulher a nível social: “Em termos simbólico-religiosos, a *pwyamwénè* é um dos polos do poder nas sociedades matrilineares do *norte* do país representando a ligação entre a fundadora do grupo e as gerações mais novas” (MENESES, 2008, p. 73 - grifo nosso).

A ênfase, excessiva, na localização e etnia oportuniza mencionar uma proposição da filósofa Katiúscia Ribeiro<sup>54</sup>, a qual defende a adoção do termo “suleamento”, com o intuito de

---

<sup>54</sup> A esse respeito ver **Mulher Preta: Mulherismo Africana e outras perspectivas de diálogo**. Disponível em: <<https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/mulher-preta-mulherismo-africana-e-outras-perspectivas-de-dialogo>> Acesso em: 26/jul/2019.

distorcer o condicionamento causado pelo termo “norteador”, haja vista que esse direciona a um caminho ocidentalizado.

Entretanto, na conjuntura moçambicana, nos deparamos com a afrocentricidade quando nos direcionamos ao Norte, pois no Sul constata-se “situações de discriminação e subalternização sistemática das mulheres” (MENESES, 2008, p. 75). Justifica a mencionada disparidade cultural:

[...] A penetração do Islão e, posteriormente do Cristianismo”, isto porque tais religiões trouxeram consigo “[...] outras concepções sobre os papéis de gênero; assim, uma visão moralista e controladora foi sendo introduzida, fornecendo elementos que justificavam a superioridade masculina” (MENESES, 2008, p. 75).

Tais apontamentos notabilizam uma percepção semelhante a que defendem Aviz e Nhampoca (2017, p. 10). Por ser moçambicana, natural da região Norte, território onde a matrilinearidade predomina, a escrita de Lília Momplé “[...] acontece a partir desse lugar. Lugar de mulher-chefe, que se nega a se submeter ao patriarcado e se coloca em primeiro lugar a todo momento”.

No entanto, a autora não é indiferente às mulheres subalternizadas pelo patriarcado. Por isso, temáticas que as afligem também estão presentes em sua produção ficcional. Invisibilizá-las seria incorrer no reducionismo cultural, bem como no individualismo que não condiz com a ética africana, expressa no vocábulo “*ubuntu*”. Tal termo, tanto sob o viés ficcional quanto sob o filosófico, é significativo para a compreensão das relações interpessoais no continente africano.

Na obra **Griots**: histórias que ouvimos na África, Júlio Emílio Braz define o supracitado vocábulo como “Humanidade com os outros” (BRAZ, 2012, p. 104), a qual pauta a preocupação das nortistas com as sulistas. A outra definição apresentada pelo escritor mineiro — “Sou o que sou pelo que nós somos” (BRAZ, 2012, p. 104) — trata-se de uma compreensão capaz de inspirar as lutas das mulheres submissas para se tornarem insubmissas, pois se essas são capazes de se manterem livres das amarras patriarcais, aquelas, igualmente, podem se libertar.

O ponto de vista de Nogueira (2012, p. 149) corrobora essa proposição, pois o filósofo argumenta: “ubuntu como modo de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectivista de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros.” A esse respeito, Braz (2012, p. 104) sublinha em nota de rodapé:

O filósofo e psicólogo sul-africano Dirk Louw afirma que “ubuntu” define um indivíduo em termos de seus relacionamentos com os outros e enfatiza sua importância como conceito religioso, assentado na máxima zulu “*umuntu ngumuntu ngabantu*” (uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas), que aparentemente parece não ter conotação religiosa na sociedade ocidental. No contexto africano, isso sugere que o indivíduo se caracteriza pela humanidade com seus semelhantes e pela veneração a seus ancestrais.<sup>55</sup>

No que tange ao aspecto religioso, predominante no Ocidente, observamos similaridade com o mandamento cristão de “amar ao próximo como a si mesmo”, o que significa desejar a outrem uma vivência equivalente a que almejamos. Como, convencionalmente, buscamos o melhor para nós, consideramos essa orientação positiva.

Porém, a contribuição do/a outro/a para a nossa existência é pouco enfatizada no Ocidente, apesar de estar nas entrelinhas do referido preceito cristão, pois a maneira de nos relacionar com os “nossos semelhantes” define nossa humanidade ou desumanidade. No entanto, a concepção africana ultrapassa a noção de auto-humanização.

Segundo aponta Noguera (2012, p. 148), a responsabilidade com a humanização alheia é pré-requisito para uma plena realização pessoal: “[...] um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas.”

Para além da religiosidade implícita na palavra de origem “xhosa” (BRAZ, 2012, p. 104), a “máxima zulu” é simbólica para pensarmos a relação das mulheres ocidentais com aquelas que são habitantes, ou provenientes, do Oriente, nomeadamente, da África. Para tanto, evocamos Telega-Soares (2014, p.5), a qual inicia suas reflexões informando: “[...] um dos grandes conceitos dos feminismos brancos ocidentais — o da irmandade (sisterhood) — nunca foi abraçado por mulheres negras”.

Tal afirmativa, expressa à guisa de problematização, em um primeiro momento sugere uma recusa das africanas em se aliar à luta. Todavia, ao longo da argumentação torna-se nítido que essa opção decorre da exclusão de demandas caras a essas mulheres do programa feminista, isso porque:

A experiência das mulheres brancas foi considerada a mais adequada, a mais importante e quase universal, o que fez com que toda a panóplia de outras experiências vividas por parte das mulheres negras fosse ignorada [...]. A ausência da questão da raça na escrita e na prática feministas da época contribuiu para uma

---

<sup>55</sup> In: LOUW, Dirk J. “Ubuntu: an African assessment of the religious other”. **XX Congresso Mundial de Filosofia**. Boston, Estados Unidos, agosto, 1998.

certa miopia entre as feministas brancas, empurrando assim a história das mulheres negras para as margens da consciência e do conhecimento (TELEGA-SOARES, 2014, p. 7-8).

Esse distanciamento, reflete as relações pautadas em questões raciais e sociais que perduram ao longo de séculos. Já nos idos de 1851, Sojourner Truth questionou essa fraternidade: “Não sou uma mulher ou uma irmã?”. Ao participar de uma convenção em Akron, Ohio, sobre os direitos da mulher, ela sobrelevou as regalias de que dispunham as brancas, comparando-as a sua experiência de ex-cativa. Os anos e décadas seguintes ratificaram essa opressão, pois os grilhões de raça, classe e gênero impediram sua plena libertação da escravidão, de modo que posteriores discursos vazios foram insuficientes para convencer as mulheres negras a militar por uma causa que não as contempla. Essa conscientização provoca uma demarcação do Feminismo Ocidental e a definição de conceitos “[...] mais ajustado[s] às realidades das tradições e dos valores da vivência da mulher em África” (BAMISILE, 2013, p. 277).

Hudson-Weems sinaliza positivamente ao questionamento de Sojourner Truth ao propor uma perspectiva de análise que prima pela irmandade entre as africanas, remanescentes no território e aquelas em diáspora, no sentido de “Examinar o que significa ser o que [são], e [...] ao mesmo tempo [...] encoraja[r] a perceber o que [querem se tornar]” (BAKARE-YUSUF, 2003, p.1).

Teorias como essa são imprescindíveis para a análise das diversas “modalidades de existências das mulheres africanas” (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 1) presentes na obra de Lília Momplé, personagens que submissa ou insubmissamente se portam diante da opressão de raça, classe, gênero e daquela, por vezes, imposta pela tradição, pois conforme evidenciado por meio de paratexto editorial, as narrativas são baseadas “[...] em factos verídicos ocorridos em Moçambique” (MOMPLÉ, 2008, n.p.).

### 5.3 Nomeando as diferenças...

Nomo – O poder gerativo e produtivo da palavra falada (Molefi Kete Asante).

A palavra aparece visceralmente ligada à Força Vital. O detentor primordial da palavra é o preexistente, assim como é ele o detentor daquela (Eduardo David de Oliveira).

“O que é um nome?” O questionamento, aparentemente simples, oportuniza à formulação de diversas respostas, desde aquelas pautadas em questões etimológicas até as de ordem subjetiva, as quais podem partir do senso comum ou ir além. No segundo caso, tornam-se complexas, sobretudo, se pautadas em categorias de análise como cultura e identidade.

Nessa perspectiva, Collins (2017) evoca a supracitada indagação no título do artigo que visa apontar semelhanças e diferenças entre Mulherismo e Feminismo Negro, pondo em debate a autodefinição, o segundo dos dezoito propósitos que compõem a agenda da comunidade e, conseqüentemente, do Mulherismo Africana, segundo Clenora Hudson-Weems, sendo precedido apenas pela terminologia própria, a qual objetiva demarcar as demandas das mulheres do continente e de suas descendentes em diáspora, daquelas difundidas pelo Feminismo Negro, pois de acordo com a teórica, privilegia-se, dessa forma, as “[...] experiências únicas, necessidades e desejos das *mulheres africanas*” (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p. – grifo nosso).

As palavras em destaque são significativas, pois inspiram a corrente de pensamento acerca do feminino sobre a qual nos referimos. No que concerne à escolha da denominação, Hudson-Weems (s.d., p. 22) adverte:

Mulherismo Afrikana<sup>56</sup> é um termo que cunhei e defini em 1987, após quase dois anos debatendo publicamente a importância da auto-nomeação para todas as mulheres de ascendência Afrikana. Seu objetivo principal é criar seus [...] próprios critérios para avaliar as suas realidades, tanto no pensamento como na ação. A primeira parte da cunhagem, Afrikana, identifica o contexto étnico da mulher que está sendo considerada, e essa referência à sua etnia, estabelecendo sua identidade cultural, relacionando-se diretamente com a sua ancestralidade e base terrestre - África. A segunda parte do termo, o Mulherismo, além de nos levar de volta ao rico legado da feminilidade Afrikana, recorda o poderoso discurso improvisado de Sojourner Truth “E não sou eu uma mulher?”, no qual ela luta com as forças alienantes dominantes em sua vida, lutando como Mulher Afrikana, questionando a idéia aceita de feminilidade.

Ademais: “[...] o termo mulher por extensão “mulherismo”, é muito mais apropriado do que o termo “feminino” (feminismo), já que apenas uma fêmea da raça humana pode ser uma mulher” (HUDSON-WEEMS, s.d., p. 23). Na sequência da argumentação a teórica ainda reforça: “‘Feminino’ (Feminismo), por outro lado, pode se referir a um membro do reino animal ou vegetal, bem como a um membro da raça humana” (HUDSON-WEEMS, s.d., p.

---

<sup>56</sup> Sobre a grafia da palavra com a letra K, Wanessa de Souza, tradutora da obra, enfatiza, em nota de rodapé: “Este texto utiliza o “k” em vez do “C” em África [e nas palavras derivadas do radical] porque a palavra kemetic (antiga egípcia) “af rui ka”, como Clinton Crawford (1996) observa, é a raiz etimológica da palavra África, que significa “local de nascimento”.

23). Tais proposições são ratificadas no livro **Mulherismo Africana**: recuperando a nós mesmos, publicado no Brasil em 2020 pela Editora Ananse.

Note-se: o foco na humanidade pode ser compreendido como uma réplica ao discurso colonialista, o qual a negava aos africanos, com extensão aos demais povos orientais, esses, na concepção colonial, não dispunham de autonomia física ou racional, conforme revela Said (1992, p. 49) ao recuperar o discurso de Cromer, cujo renome advinha dos 25 anos atuando no Egito (SAID, 1992, p. 46). Para o referido diplomata e administrador, os orientais são “[...] simplórios ‘desprovidos de energia e de iniciativa’ e muito dados a ‘adulações de mau gosto’ intriga, simulação e maus tratos aos animais [...]” (SAID, 1992, p. 49).

Continuando a ridicularização alheia, Cromer continua, ironicamente “Os orientais são incapazes de andar em uma estrada ou calçamento (suas mentes desordenadas não conseguem entender aquilo que o sagaz europeu aprende imediatamente que estradas e calçamentos são feitos para andar” (SAID, 1992, p. 49). Não satisfeito, ele retoma a depreciação em tom afirmativo: “[...] os orientais são mentirosos inveterados, são ‘letárgicos e desconfiados’ e em tudo se opõem a clareza, integridade e nobreza da raça anglo-saxônica” (SAID, 1992, p. 49).

Argumentamos, a partir de tais fragmentos, que ao ressaltar a humanidade através do vocábulo mulher, Hudson-Weems, por meio de sua teoria, humaniza toda a raça, pois não é sobre qualquer mulher que ela se refere, mas, especificamente, sobre a negra. Isso é decorrente do apoio mútuo existente entre os gêneros, devido ao fato de “Mulheres e homens negros [ter] compartilhado e ainda compartilha[r] a opressão racista” (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p.).

Feita essa ressalva, cumpre-nos apontar outra distinção importante, além da existente entre feminismo e mulherismo, pois a adjetivação proposta por Hudson-Weems o demarca, também, do que foi proposto por Alice Walker. A esse respeito ela é taxativa:

O que é Africana Womanism? Nem uma consequência nem um complemento ao feminismo, Africana Womanism não é feminismo preto, feminismo africano ou Womanism de Alice Walker que algumas africanas vieram abraçar. Africana Womanism é uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de ascendência africana. Baseia-se na cultura Africana [...] (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p.).

Conforme salientado, não é nosso intuito defender um essencialismo cultural. Por isso, cumpre ressaltar a multiplicidade implícita na expressão “Cultura Africana”, não por meio de marcas de pluralização na grafia, mas pelo próprio sentido, pois nos referimos à cultura de um

continente composto por 54 países, em suas várias dimensões. Do mesmo modo que a diversidade está implícita na referida noção, está no vocábulo *africana*, dessa vez, a partir de uma declinação latina que caracteriza os estudos de onde emerge a afrocentricidade, “orientação metodológica” (ASANTE, 2009) referenciada por Mazama (2009) como um “novo paradigma” dentro do qual se situa o Mulherismo Africana.

Souza (s.d., n.p.) se refere a esse conceito também como um paradigma “[...] cunhado por Clenora Hudson-Weems no final da década de 80, após analisar as movimentações de ativistas negras, que se encontravam em diferentes movimentos de mulheres, e que possuíam [...] preocupações relacionadas a raça”. Por refletirmos sobre nomeação e diferença, nesse segmento, abrimos um parêntese a fim de problematizar um aspecto que nos chamou a atenção. Afinal, o Mulherismo Africana é um paradigma ou uma teoria?

Souza (s.d., n.p.) ratifica: “É necessário enfatizar que o mulherismo africana é um paradigma, pois existem diversos pontos de convergência sobre a denominação desse quadro teórico que ocasionam discordância na compreensão do tema.” Com o intuito de corroborar a sua percepção, a pesquisadora, de origem camaronesa, especificamente da etnia Tikar, mas nascida no Brasil, evoca Nah Dove, a qual, apesar de considerá-lo, a princípio, uma teoria, retrocede ao afirmar que:

Hudson-Weems analisa criticamente as limitações da teoria feminina e ajuda a explicar, de forma abrangente, as ideias e ativismo de algumas mulheres africanas que contribuíram para a *teoria* Womanist (mulherista) de diferentes perspectivas ideológicas. Desta forma, ela começa a construção de um *paradigma* afrocêntrico que possa abranger o ativismo de todas as mulheres africanas, reconhecidas ou ignoradas, que lutam para libertar os povos africanos em uma escala global” (DOVE, 1998, n.p. – grifos nossos).

Outra questão digna de registro, é o fato de Dove (1998) optar pelo termo no feminino: “mulherisma”, diferente de Hudson-Weems que o utiliza no masculino: “mulherismo”. Estaria a primeira se referindo, de maneira mais veemente, a teoria e a segunda ao paradigma? É possível! No entanto, a própria teorizada, ao refletir sobre o Mulherismo Africana, apresenta informações que nos permitem encerra essa discussão, ao afirmar que tratar-se de um “[...] paradigma centrado na família que prioriza raça, classe e gênero, oferecendo uma solução verdadeiramente igualitária para satisfazer a humanidade imparcial em busca de uma existência humana justa” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 184).

Antes de estender a indagação, acerca do “que é um nome”, para outros âmbitos de nosso interesse, em jeito de arremate, enfatizamos: “Na cosmologia africana, o termo *nommo* significa a nomeação apropriada de uma coisa que a traz à existência. Os povos de África têm

sido durante muito tempo impedidos não somente de se autoneoear, mas, além disso, de se autodefinir” (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p.).

A autoneoção e a autodefinição são os primeiros dos dezoito propósitos do Mulherismo Africana, isto porque:

A impotência dos negros durante a escravidão deve ser superada, sendo agora de extrema importância aproveitamos a oportunidade de tomar o controle desses dois fatores determinantes que, se interconectados em nossas vidas, poderão evitar o isolamento, degradação e aniquilação em um mundo perdido de ganância e violência (HUDSON-WEEMS, s.d., n.p.).

Em consonância com os pesquisadores que, como agentes, incorporam a autoneoção e a autodefinição não apenas para demarcar uma identidade cultural, mas também como sujeitos, por acreditar que atitudes como essa possibilitam o “equilíbrio vital”, para citar o subtítulo do artigo<sup>57</sup> de Aza Ndjeri, batizada com “o nome ocidental” de Viviane Mendes de Moraes. Segundo relatos disponíveis no seu canal<sup>58</sup>, para esse processo de autoneoção ela contou com o auxílio de Molefi Kete Asante, o qual a renomeou como “Aza”, cujo significado é “poderosa”; no que se refere ao segundo nome, esse foi uma escolha em homenagem ao pai, assassinado quando ela ainda era adolescente, pois “Ndjeri” significa “filha de um guerreiro”.

A importância dos nomes de pesquisadores e escritores africanos é constatada por meio de uma pesquisa rápida na web, não foi nosso objetivo distinguir quais foram nomeados e quais se autoneoaram, porém, consideramos oportuno apresentar alguns significados, a exemplo de “Asante” que significa “agradecido, grato”; enquanto Kwame Anthony Appiah, filósofo e escritor dedicado aos estudos culturais e literários, tem a marca da diversidade anglo-ganesa na sua denominação, pois se o seu primeiro nome significa “nascido sábado”, o segundo é de origem inglesa.

Chinua Achebe, um dos escritores mais conhecidos do continente africano, também, tem uma nomeação emblemática que remonta à religiosidade, pois seu primeiro nome pode ser traduzido como “benção de Deus”. Do mesmo modo, Egunoluwa, pesquisadora que contribui para este estudo a partir da perspectiva de gênero, no contexto africano, tem um

---

<sup>57</sup> Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital à comunidade preta. Disponível em: <Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta | Viviane Mendes de Moraes | Ítaca (ufrj.br)>. Acesso em: 17 de janeiro de 2021.

<sup>58</sup> <https://www.youtube.com/c/AzaNjeri>

nome com sentido semelhante: “presente de Deus”.<sup>59</sup> Vale ressaltar que a apropriação ou negação do nome é um indício de autoafirmação ou recusa identitária. Ilustram essa situação personagens que permeiam o conto “A historiadora obstinada”, publicado na coletânea, traduzida no Brasil como **No seu pescoço**, cuja autoria é da nigeriana Chimamanda, denominação que significa “meu Deus não me faltará”, na língua igbo; enquanto Ngozi, seu segundo nome, quer dizer “uma benção”.

Na supracitada narrativa, a escritora problematiza a ocidentalização que ocorre, inicialmente, a partir da nomeação, pois, após incentivar a ida do filho Anikwenwa para a missão, a fim de que aprendesse a língua do colonizador, no caso o inglês, com o intuito de defender seus interesses em uma disputa judicial sobre a posse dos bens de seu esposo, Nwamgba, o vê não apenas distanciar-se da tradição de sua tribo, mas agir de forma preconceituosa contra ela e o seu povo.

Por isso, é com extrema preocupação que acompanha a vida dos netos: um menino e uma menina, os quais desde o nascimento foram aproximados do mundo ocidental: “[...] O padre Shanahan olhou para Anikwenwa [...] Enquanto deitava água na cabeça do rapaz disse: - Michael, batizo-te em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (ADICHIE, 2021, p. 215). No caso dela:

O padre O'Donnell batizou-a Grace, mas Nwamgba chamou-lhe Afamefuna [...] e ficou encantada com o interesse solene da criança pela sua poesia e pelas suas histórias, pela atenção intensa da adolescente quando Nwamgba tentava fazer peças de barro com mãos que começaram a ficar trêmulas” (ADICHIE, 2012, p. 217).

Esse comportamento diferia do adotado pelo rapaz que exemplifica, tal qual o pai, um caso de aculturação. Nwamgba acreditava que a aproximação da moça dos valores culturais africanos decorria do fato de ter retornado na neta o espírito do seu esposo: “Desde o momento em que Nwamgba pegou nela soube que era o espírito de Obierika que tinha regressado; estranho ter vindo numa menina, mas quem poderia prever o comportamento dos antepassados?” (ADICHIE, 2012, p. 220).

Em homenagem à avó, a personagem resolveu mudar, oficialmente, o seu nome, adotando aquele escolhido pela matriarca: “Foi Grace que, sentindo um estranho desenraizamento nos últimos anos de sua vida, rodeada pelos seus prêmios, pelos seus

---

<sup>59</sup> Os significados dos nomes foram pesquisados nos seguintes sites: <https://www.geledes.org.br/significados-dos-nomes-proprios-africanos/>; Significado dos Nomes - Dicionário de Nomes Próprios ([dicionariodenomesproprios.com.br](http://dicionariodenomesproprios.com.br))

amigos, pelo seu jardim de rosas sem par, foi ao notário em Lagos e mudou oficialmente o seu nome de Grace para Afamefuna” (ADICHIE, 2012, p. 223-224). Aqui ficção e realidade se entrecruzam, pois a atitude de Grace assemelha-se a de inúmeras pessoas, a exemplo de Aza Ndjeri, que, como agentes, buscam reverter a lógica eurocêntrica, pois passam a atuar em função dos próprios interesses, enquanto sujeitos que representam a cultura africana.

Além de notabilizar o conceito de agência, é possível perceber, no conto, o que Asante (2009, p. 96) denomina de características mínimas da afrocentricidade, a saber:

- 1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; 3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África.

No que concerne ao “refinamento léxico” é oportuno salientar que, em suas obras, Lília Momplé não apenas se esforça em “[...] desvelar e corrigir as distorções desse léxico convencional da história africana” (ASANTE, 2009, p. 99), o qual carrega as marcas da colonização, mas em incluir vocábulos da língua macua, notabilizando, também, a sua etnia. Para tanto, expõe glossários, nos livros publicados, fato que reafirma a percepção de determinados escritores africanos como tradutores culturais, em consonância com as proposições de Can (2020) e Leite (2012).

O título da obra **Ninguém matou Suhura**, chama a atenção para duas situações: a presença de um nome próprio, o qual, para além do fator cultural, referencia uma personagem que sintetiza o sofrimento das demais protagonistas, tendo em vista que é vítima de uma tripla opressão: de raça, classe e gênero, uma vez que “[...] Aos quinze anos é analfabeta, órfã de pai e mãe e extremamente pobre” (MOMPLÉ, 2009, p. 75). Ademais, segundo informa a voz narrativa, “É apenas mais uma bela negrinha que lhe passará pelas mãos [do Administrador] sem dúvida muito menos importante para ele que qualquer dos seus animais de estimação” (MOMPLÉ, 2009, p. 66).

Note-se que, nesse caso, possuir um nome não significa estar em posição de agência, nos termos de Asante (2009, p. 94), pois Suhura não tem liberdade, já que é multiplamente oprimida, o que caracteriza a desagência (ASANTE, 2009, p. 95). Do mesmo modo, nesse contexto, o pronome indefinido “ninguém” não deve ser compreendido como fator de desagência, mas como estratégia para apagar a identidade do agressor. De forma que a presença ou ausência do nome nem sempre significa supremacia, na primeira situação, e

submissão na segunda, pois, nesse caso, objetiva-se manter em sigilo a identidade do assassino.

Entretanto, situação inversa à constatada na obra “A historiadora obstinada” é a observada em **Os olhos da cobra verde**. Se o conto de Chimamanda permite pensarmos o conceito de agência, por meio da autonegação; o de Lília Momplé põe em foco a desagência a partir da ausência do nome. No conto “Stress” é possível perceber essa situação através das personagens, apenas, designadas como: o professor, a amante do major-general e a esposa do professor.

A esse respeito, outra situação inusitada é a apresentação de uma personagem com nome e sobrenome: Alima Momade, enquanto o esposo é designado apenas pela profissão que exerce: ourives. Assim, se na narrativa “Stress” o professor e a sua esposa têm as identidades “apagadas” por fatores sociais e a amante do major-general por esses e, também, pelas questões de gênero; em o “Sonho de Alima” a agência da protagonista, em relação ao marido, é destacada desde o título.

Embora nosso objetivo seja verificar os perfis femininos, advertimos que o apagamento identitário do professor ocorre tanto devido à subalternização racial quanto à econômica, pois o homem “Desperta sempre com a sensação de que já está atrasado, arranja-se a correr e a correr engole a chávena de chá quase amargo (o açúcar é caro) e o pedaço de pão seco” (MOMPLÉ, 2008, p. 15). No caso das duas mulheres que compõem esse “triângulo amoroso”, a situação seria semelhante se uma delas não tivesse encontrado um meio para mudar de vida.

A amante do major-general não dispõe de muitas alternativas para ascender socialmente, conforme refletiu Aidinha ao ser interpelada pela mãe e motivada a voltar para casa: ela “[...] não lhe disse que está farta de miséria e que sendo negra, não tinha outro caminho para se livrar dela. Só tornando-se puta.” (MOMPLÉ, 2009, p. 28). Entretanto, diferente da irmã de Naftal que se prostituía cotidianamente, essa mulher esmerava-se para agradar aquele que satisfazia todos os seus caprichos, usufruindo, assim, de tudo aquilo que o dinheiro e a posição social do amante podem lhe proporcionar, embora tenha sua identidade apagada.

Tal fato não parece lhe incomodar, pois age com desprezo em relação aos seus compatriotas, conforme sugere a voz narrativa: “E ela que, toda a sua vida, nutriu uma instintiva repulsa por gente pobre, incluindo a própria família, dá consigo a embonecar-se, todos os domingos, especialmente para um professor pelintra que nem a vê” (MOMPLÉ, 2008, p. 12).

Se tomarmos o sentido literal da palavra agente, é possível relacioná-la a essa personagem, a qual detém o controle da situação em sua casa. Apesar disso, defendemos que ela está em desagência, já que “[...] os africanos devem ser vistos em termos econômicos, culturais, políticos e sociais” (ASANTE, 2009, p. 95) para que ocorra a agência. Porém, a mulher supracitada é protagonista apenas na ficção, pois na “vida” encontra-se “à sombra” do major-general.

Se a situação dessa personagem pode causar dúvidas, quanto aos conceitos de agência e desagência, as vivências do professor e de sua esposa tornam óbvias a condição de ambos. Ela, sempre compreensiva, não aguentando mais a situação, passa a reclamar “[...] os livros e a roupa para as crianças e a roupa para si própria [...] o que, aliás, é compreensível dado que possui apenas dois vestidos desbotados” (MOMPLÉ, 2008, p. 17). Ele porque, ao ir se entregar pelo fato de ter assassinado a esposa confessa não saber o motivo do crime e complementa: “[...] talvez porque eu próprio já não consigo viver” (MOMPLÉ, 2008, p. 18).

Nessa conjuntura, um nome não apenas designa as pessoas, mas determina o cumprimento de uma pena ou a impunidade, pois está atrelado às relações de poder. Dessa forma, ressalta-se que as identidades do administrador no conto “Ninguém matou Suhura”, cujo nome é elipsado, assim como o do major-general, são preservadas por conveniência. No entanto, o professor, sua esposa e a amante do major-general são “apagados” como sujeitos por representar inúmeras pessoas, as quais não convém nomear.

No que diz respeito ao casal, registra-se um agravante, tendo em vista que, segundo a crítica literária Bárbara Christian, evocada por Hudson-Weems (2020, p. 73) “É através do Nommo, a nomeação correta de algo, que ela passa a existir”. Assim, por meio das personagens inominadas, destacamos que às pessoas subalternizadas não é negado apenas o direito à fala, mas à existência, marcada a princípio pelo nome.

#### **5.4 Em foco: o matriarcado**

Graças ao sistema matriarcal, nossos antepassados, antes de qualquer influência estrangeira, deram à mulher um lugar de escolha. Viam não como objeto sexual, mas como mãe (Cheikh Anta Diop).

O sistema matriarcal adequado é caracterizado pela colaboração e floração harmoniosa de ambos os sexos, e por uma certa preeminência da mulher na sociedade, devido originalmente a condições econômicas, mas aceita e até mesmo defendida pelo homem (Cheikh Anta Diop).

Se os Estudos Africanos, âmbito de pesquisa de onde emerge a afrocentricidade, propõem, além da abrangência dos povos africanos e afrodiaspóricos, uma metodologia multi, inter e transdisciplinar, é compreensível que a presente abordagem permeie diversas ciências como a filosofia, a sociologia, a antropologia e a história, a fim de propor um estudo literário pautado na cultura africana, cuja referência, no singular, precisa ser explicada, pois a multiplicidade está implícita no adjetivo, conforme mencionado anteriormente, tendo em vista que é a um continente que nos referimos.

Salientamos essa questão com o fito de ratificar que não nos colocamos em prol de um essencialismo cultural, apesar de evocarmos a unidade no continente negro para refletir acerca do matriarcado, através das ponderações de Diop (2014). A discussão exposta na obra **A unidade cultural na África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica** instiga-nos a evocar, neste momento da argumentação, as apreciações de Lopes (1995), o qual subdivide a historiografia africana em três períodos, dois de ordem ideológica, e um que considera moderado. O primeiro é a “inferioridade africana”, o qual remonta à fase em que o olhar exógeno, ou seja, colonialista foi destinado a África, com o fim de depreciar a população, a História e a Cultura africanas.

Objetiva-se, conforme defendemos, prioritariamente dominar por meio do discurso, através do qual “[...] produziram uma visão masculina, colonizadora, perpassada pelos valores preconceituosos de gênero, que pouco compreenderam as dinâmicas internas africanas” (SCHOLL, 2016, p. 50). A outra perspectiva ideológica se constitui um contradiscurso, pois põe em foco a visão endógena, isto é, dos africanos sobre si. É nessa abordagem que se situa a obra de Cheik Anta Diop, designada por Lopes (1995) como “Superioridade Africana”, também denominada “Afrocentrismo” segundo Scholl (2016, p. 20), a qual acrescenta:

Tal corrente historiográfica nasce vinculada ao contexto de colonizações e independências dos países africanos e possui um discurso que se coloca em contraposição à corrente da inferioridade africana, pois em geral faz uma inversão do discurso da outra: na medida em que a primeira inferioriza os africanos [em favor] dos europeus, a segunda busca argumentar uma superioridade em contraposto aos outros (SCHOLL, 2016, p. 20).

Por fim, a terceira corrente, apontada por Lopes (1995), é intitulada “Historiografia Africana” ou “Emoções Controladas”, tal denominação advém do fato de “[...] esta perspectiva sobre a história africana apresenta[r] o estudo da complexidade das historicidades africanas buscando desvincular-se do que Lopes chama de ‘historiografias ideológicas’ representadas pelas duas outras correntes” (SCHOLL, 2016, p. 20).

Seguir o itinerário historiográfico sugerido por Carlos Lopes, economista e sociólogo Guineense, e pôr em diálogo Cheik Anta Diop, natural do Senegal, e Ifi Amadiume, nascida na Nigéria, é permitir que os africanos falem/escrevam por si. Entretanto, ponderações precisam ser expostas, pois, segundo Scholl (2016, p. 20):

A obra de Amadiume, que é apresentada pela mesma como um trabalho de antropologia e história social, se insere na "historiografia africana contemporânea" pois busca uma perspectiva endógena do conhecimento sobre África, isto é, vê as dinâmicas próprias do continente a partir de uma visão interna, ou seja, defende que a fala sobre África seja pronunciada pelos próprios africanos.

Apesar disso, observamos aspectos de sua produção científica relacionados à segunda corrente historiográfica proposta por Lopes (1995): a “Superioridade Africana”, cujo principal objetivo não é depreciar os colonizadores, mas pôr em foco a África e valorizar os habitantes do continente. Apresentamos essa informação apoiando-nos na afirmativa de que “Amadiume apresenta-se como uma africana feminista que através do seu trabalho intelectual mostra a voz e agência de "mulheres nativas" “[...] visibilizando a posição e a atividade de mulheres que vivem nas sociedades tradicionais africanas [...]” (SCHOLL, 2016, p. 22).

Pontue-se, igualmente, divergências entre a perspectiva da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume e do também antropólogo e historiador senegalês Cheik Anta Diop, sobretudo no que se refere à metodologia empregada em suas pesquisas, o que resultou em distintas conclusões sobre o matriarcado porque Diop adota uma metodologia “[...] que olha para uma macro-história, isto é, ele enfatizou a análise dos reis e rainhas de grandes impérios e olhou apenas para os espaços das cidades e vilas, focalizando mais em sistemas de poder político centralizado [...]” (SCHOLL, 2016, p. 32).

Esse posicionamento é recorrente por parte de intelectuais que se dedicam à história social africana em suas pesquisas. Assim, “Foi por esse afastamento crítico a perspectivas que precedem sua obra que Amadiume elege como campo de estudos uma pequena comunidade rural Igbo na atual Nigéria, os Nnobi”. (SCHOLL, 2016, p. 33). Outra crítica que Amadiume tece a Diop está relacionada à teoria dos berços, pois acredita que essa divisão, pautada no espaço geográfico, com a preponderância do matriarcado no Berço Meridional e do patriarcado no Berço Nórdico “[...] constrói uma imagem estática e não leva em consideração alguma dinamicidade social. Na visão da autora, os princípios do matriarcado e do patriarcado sempre conviveram e são sistemas que coexistem (SCHOLL, 2016, p. 33).

De forma que, ao apresentar uma réplica às teses de Bachofen, Hegel e Morgan, todas de cunho evolucionista, Diop apresenta um binarismo territorial, baseado em realidades

distintas, pois, segundo ele, no Berço Nórdico prevalecia o nomadismo, enquanto no Meridional o domínio da agricultura, pelas mulheres, permitiu uma vivência sedentária. De acordo com sua argumentação, no primeiro sistema as companheiras constituíam-se “fardos” a seres carregados em condições hostis, já no segundo caso eram (re)produtoras.

Por isso, eram prestigiadas, duplamente, nas comunidades africanas: pelo papel materno, como geradora de vidas, e pelo de provedora do sustento familiar. A partir do exposto infere-se que “O caráter sagrado da mãe nas sociedades sedentárias agrícolas matriarcais, adapta-se mal à ideia de uma promiscuidade primitiva anterior, das quais estas seriam provenientes” (DIOP, 2014, p. 44). Em comum no discurso de Bachofen, Morgan e Engels está a defesa do “[...] matriarcado como um estágio primitivo de evolução das sociedades o qual evoluiria unilinearmente em direção a um sistema mais evoluído, o patriarcado” (SCHOLL, 2016, p. 27).

Subentendida ou explícita, nesse debate sobre o matriarcado, está a poliandria, uma vez que essa é associada a promiscuidade, que impediria a identificação paterna. Assim:

É dentro de uma trama conceitual bem definida que se utiliza o matriarcado, a poliandria e a poligamia. Nestes termos, trata-se o matriarcado enquanto um estágio primitivo passado pelas sociedades, de forma que a poliandria e poligamia seriam características dos povos primitivos, atrelada a já apresentada promiscuidade sexual “primitiva”, em especial a das mulheres (SCHOLL, 2019, p. 160).

É a partir dessa associação, na visão colonialista, que “[...] as mulheres assumem posições sociais proeminentes, devido à liberdade que possuem [...]” (SCHOLL, 2019, p. 160). Entretanto, concluímos, em concordância com Oliveira (2019, p. 41), que o papel preponderante das mulheres em sociedades matriarcais está dissociado desse vínculo que estereotipa essas comunidades, bem como das questões de gênero, isto é, da divisão masculino *versus* feminino, e interligado ao papel de mãe “[...] enquanto aquela que alimenta, sendo este leite materno associado a um alimento divino [...]” (OLIVEIRA, 2019, p. 41), conforme constatou essa pesquisadora com relação às sociedades egípcia e kushita. Amadiume, não apenas concorda com essa perspectiva, como acrescenta: o poder da mulher “[...] emana das tarefas que sustentam materialmente a unidade familiar, ou seja, a unidade matricêntrica” (SCHOLL, 2019, 177).

Uma leitura desatenta, colonialista ou descontextualizada culturalmente pode sugerir que a personagem tia Mariamo era praticante da poliandria, ou seja, casada com mais de um homem. Entretanto, tal associação não se aplica, uma vez que ela confessa gostar de homens e de crianças, mas ser avessa à “escravidão” do casamento, quando interpelada pela irmã, a mãe

de Fachache, que chama a sua atenção devido aos relacionamentos que teve com diversos homens, dos quais resultaram inúmeros filhos. Assim, é improvável que tia Mariamo aceite ser “escrava” de vários esposos, nos seus termos. Ademais, o discurso da própria irmã deixa lícito que ela se relacionou com um homem por vez. A essas provocações, ela responde com serenidade:

- Mas então arranja só um homem e tem filhos dele, em vez de dar mau nome à família. Até parece uma prostituta – retorquiu, irritada a mãe de Facache. – Também não me agrada viver com um homem. Não tarda que ele me faça sua “coisa”, como acontece com muitas mulheres. E eu não sou “coisa” de ninguém (MOMPLÉ, 2008, p. 26).

Note-se que, diferente do discurso ocidental que desprestigia a mulher a partir da sua conduta, a voz narrativa opta por ressaltar a sua beleza e é taxativa quanto ao seu “estado civil”: “A mais bela, porém, a ‘tia Mariamo’, decidiu ficar solteira, não se coibindo, no entanto, de ter filhos de vários homens que ela utilizava como autênticos garanhões, uma vez que a nenhum amou verdadeiramente” (MOMPLÉ, 2008, p. 26).

É possível relacionar o comportamento da personagem às teses propostas por Clenora Hudson-Weems para o Mulherismo Africana. Isso porque, a princípio, ressalta-se o foco na “maternidade” por meio da afirmativa supracitada, na qual a personagem confessa gostar de “[...] homens e, sobretudo, de crianças [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 26), mas não lhe agrada o casamento. Tal fato acontece porque “Nas sociedades africanas, a maternidade é definida por uma relação de progênie, e não pela relação sexual com um homem, constituindo a identidade principal assumida pela mulher” (OLIVEIRA, 2018, p. 366). Por isso, “[...] na perspectiva africana, uma mãe por definição não poderia ser solteira, pois nestas sociedades ser mulher não é sinônimo de ser esposa” (OLIVEIRA, 2018, p. 366).

No que concerne ao “sustento dos filhos”, a narrativa homônima “Os olhos da cobra verde” mostra-nos a determinação da personagem secundária quando, indagada pela irmã, mãe de Facache, segundo revela a voz narrativa: “- Preferes matares-te a trabalhar para sustentar sozinha os teus filhos? - Prefiro – foi a incisiva resposta de Mariamo [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 27). Quando questionada, ironicamente, se esperava gratidão dos filhos, ela também foi taxativa: “[...] Não penso nada. Sustento os meus filhos porque lhes tenho amor” (MOMPLÉ, 2008, p. 27).

Observa-se, igualmente, um desdobramento das funções femininas, além do trabalho nas machambas: o comércio. De modo que, valendo-se dos dotes culinários, “[...] Mariamo

tornou-se exímia cozinheira e doceira, e tinham fama em toda a Mafalala e até nos bairros mais próximos, os seus mucates de arroz, chamuças, bagias, petiscos de tripas e moelas, chiguinhas, matapas, cremes de malaça e outras iguarias.” (MOMPLÉ, 2008, 27) encantavam os clientes.

Essa postura da tia Mariamo foi significativa para Facache, pois, ao se tornar viúva essa precisou prover, sozinha, o sustento da família, “Valeu-lhe muito o exemplo da bela “tia” Mariamo, a tal que gostava de homens e de crianças, mas não suportava a ‘escavidão’ do casamento e que, sem auxílio de ninguém, conseguiu criar os filhos” (MOMPLÉ, 2008, p. 29) Porém, como não era exímia cozinheira, à semelhança da personagem secundária, “Decidiu enveredar por um dos chamados ‘negócios indígenas’, o qual consistia na venda de peixe frito e seco em casa” (MOMPLÉ, 2008, p. 29).

Abre-se aqui outro parêntese para refletir, primeiramente, sobre a noção de família e, posteriormente, acerca de sua centralidade, tendo em vista a tese de Hudson-Weems. Ao reconstituir “[...] uma história da família, Morgan evidencia quatro tipos que se sucederam” (DIOP, 2014, p. 17). Alie-se a denominada consanguínea e a punaluana, das quais, segundo ele, resultam a família denominada “sidiásmica”, na qual registra-se a monogamia “[...] com facilidade recíproca do divórcio [...] A filiação é matrilinear e o homem oferece o dote a mulher [...]” (DIOP, 2014, p. 18) e, por fim, a família monogâmica, descrita como “[...] patriarcal, na qual o divórcio se torna, se não impossível, extremamente difícil; a mulher vive sob a dependência total do marido, sob a sua autoridade jurídica, sendo a descendência patrilinear” (DIOP, 2014, p. 19).

Uma reflexão importante a essa discussão deve ser acrescentada: se a família patrilinear continua a ser considerada uma instituição social respeitável, mesmo após a viuvez, por que uma família composta apenas pela mãe e os filhos não dispõe do mesmo prestígio no mundo ocidental? Essa pergunta retórica objetiva chamar a atenção para a importância de tais informações, não apenas no que concerne à análise literária, mas para o (re)pensar de atitudes com relação às denominadas, ocidentalmente, mães solteiras ou, contemporaneamente, mães solas, pois a resposta é óbvia.

Retornando da realidade a ficção, importa informar que Facache prosperou como comerciante,

A fama da sua actividade e empenho levou a que fosse eleita Vice-Presidente da Associação dos Negociantes Indígenas de Lourenço Marques (actual Maputo), cujo principal objetivo era a defesa dos ditos negociantes indígenas que, frequentemente, se viam prejudicados pelas arbitrariedades das autoridades coloniais. Apesar da sua modesta quarta classe da Escola Indígena, Facache ocupou com dignidade o seu

cargo e tornou-se bem conhecida pela frontalidade com que defendia os direitos dos membros da associação (MOMPLÉ, 2008, p. 29).

E foi assim que a protagonista educou quatro filhas, quatro enteados e, ainda, “[...] duas afilhadas, órfãs de pai e mãe” (MOMPLÉ, 2008, p. 31). De maneira que a atividade econômica informal é uma das poucas opções ofertadas às mulheres, tendo em vista que o setor agrícola é prejudicado pelas condições climáticas e no setor formal, práticas proibidas por lei continuam sendo reproduzidas, como informa o Relatório de Género de Moçambique, segundo o qual “[...] algumas empresas privadas exigem que as mulheres assinem um compromisso de não engravidar num determinado período de tempo [...]” (MOÇAMBIQUE, 2016, n.p.), o que, pelo exposto, também, é inconcebível culturalmente.

Outro equívoco comum, quando se discute o matriarcado, é a sua associação ao amazonismo, vínculo que deve ser evitado, já que:

O matriarcado não representa o triunfo absoluto e cínico da mulher sobre o homem; consiste num dualismo harmonioso, uma associação aceite pelos dois sexos para melhor construir uma sociedade sedentária na qual cada um prospera plenamente entregando-se à actividade que está em maior conformidade com a sua natureza fisiológica. Um regime matriarcal longe de ser imposto ao homem por circunstâncias independentes da sua vontade, é aceite e defendido por ele. O Amazonismo, longe de ser uma variante do matriarcado, surge enquanto consequência lógica dos excessos de um regime patriarcal desenfreado. Tudo, nas Amazonas – hábitos, factos apurados, local de habitat – leva a interpretar o seu regime no sentido que acaba de ser indicado (DIOP, 2014, p. 108).

Além da misoginia presente na referida tese, uma vez que Bachofen justifica a supremacia feminina valendo-se da suposta promiscuidade das mulheres, fato que ocorre porque o matriarcado era associado, desde a década de 1930, pelos antropólogos coloniais, primeiro do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, depois pelos pesquisadores do IFAN, a poliandria. Ressalte-se a referência ao amazonismo constantemente evocado quando se traz ao centro do debate o matriarcado, a fim de afirmar um confronto entre o gênero feminino e o masculino.

Entretanto, não são os conceitos de matriarcado e patriarcado determinantes para as posturas assumidas por mulheres e homens nas diversas sociedades, mas o fator cultural, pois segundo defende Diop (2014, p. 108) há harmonia entre os gêneros nos regimes matriarcais africanos. Na verdade, o intelectual senegalês deixa lúcida a oposição entre o patriarcado e o amazonismo. Dessa maneira, tais noções são antônimas, pois, a conjuntura opressora imposta

pelo homem ocasionou nas mulheres amazonas o desejo de vingança, o qual é, equivocadamente, associado ao matriarcado.

Constata-se facilmente a equivocada oposição entre patriarcado e matriarcado em dicionários online ou impressos, os quais colocam esses vocábulos como antônimos. Essa constatação revela que o jogo dos conceitos deve acontecer, também, no âmbito linguístico, a fim de combater preconceitos e desconstruir imagens estereotipadas, amparadas no eurocentrismo. De modo que matriarcado não é sinônimo de amazonismo nem antônimo de patriarcado, segundo defende Diop (2014), constituindo-se uma categoria que precisa ser linguisticamente e socialmente repensada sob outro ponto de vista: o africano.

É isso que Diop e Amadiume fazem ao abordar o mesmo vocábulo e o ressignificar, pois, “[...] provindo de uma visão europeia, colonialista e evolucionista, os novos sentidos que este conceito foi tomando no discurso de africanos mostra um aprofundamento da compreensão das dinâmicas internas das sociedades em África [...]” (SCHOLL, 2016, p. 48). Isso não significa, porém, unanimidade entre os pesquisadores, já que a visão construída “[...] essencializa as sociedades africanas mais diversas e as homogeneíza” (SCHOLL, 2016, p. 48).

Por isso, é importante aplicar o conceito de matriarcado a contextos específicos. Neste estudo, ele é tomado a fim de enfatizar valores culturais, apresentados entre as dezoito teses do *Mulherismo Africana*, nomeadamente, a “centralidade da família”, a “irmandade no feminino”, a “compatibilidade com o homem”, a “maternidade” e o “sustento dos filhos”; aspectos observados na ficção *Mompleana*, a partir, também, dos desdobramentos desse conceito, do ponto de vista africano, apontado por Ifi Amadiume, e afrodiaspórico, salientado por Aza Ndjeri. A reflexão, a partir da perspectiva africana e afrodiaspórica, é indispensável a metodologia afrocêntrica, pois aponta para a necessidade de mudança não apenas discursiva, mas também atitudinal no continente africano e fora dele.

No que concerne ao matriarcado, a tese de Bachofen não aparece isolada. A ela se atrela a defendida por Morgan, dentre outros que podem ser situados na corrente historiográfica denominada por Lopes (1995) de “Inferioridade Africana”. Embora seu ponto de partida tenha sido o sistema de parentesco dos índios iroqueses, situados no estado de Nova Iorque, esse pesquisador chegou a mesma conclusão que o primeiro “[...] no que diz respeito ao matriarcado e à filiação uterina” (DIOP, 2014, p. 16).

No seu percurso argumentativo, Morgan apresenta “instâncias de evolução” na estrutura familiar, as quais precederam o modelo referencial existente atualmente. A primeira explanada é aquela que resulta da “promiscuidade primitiva”. Segundo Diop (2014, p. 17),

trata-se da “[...] família dita consanguínea: esta caracteriza-se pelo facto de o casamento ser proibido apenas entre pais e filhos. Todos os homens de uma dada geração são casados com todas as mulheres da mesma geração”.

A segunda, diz respeito ao período no qual percebeu-se ser inconveniente o casamento entre irmãos e primos. Por esse motivo, proibiu-se essa prática e a partir de então esses casaram-se com grupos descendentes de outras famílias. Essa conjuntura familiar, denominada por Morgan de “punaluana” demonstra, lucidamente, o sistema de parentesco dos iroqueses. Observe-se que, apesar de vetada, neste momento, a descendência biológica proveniente de um mesmo grupo familiar, “Reciprocamente, todos os irmãos são pais comuns; todos os filhos comuns se consideram enquanto irmãos e irmãs” (DIOP, 2014, p. 18).

Desses dois contextos derivam, segundo Morgan, a filiação uterina e a supremacia do matriarcado, pois argumenta que se mantém presente a descendência matrilinear que é anterior ao patriarcado. Embora seja possível problematizar seu ponto de vista, uma vez que há semelhanças discursivas entre esse pesquisador e Bachofen, no que diz respeito a um evolucionismo do estado primitivo ao civilizado, marcado pelo patriarcado, optamos por apontar um aspecto de similitude entre a vivência dos Iroqueses e a “maternidade compartilhada”, apontada por Ifi Amadiume, pois os nativos norte-americanos chamam de filhos não apenas seus descendentes biológicos, mas também os dos seus irmãos.

Relacionando essas considerações às personagens femininas de Lília Momplé, observamos indícios dessa maternidade compartilhada com relação a duas protagonistas: Alima e Vovó Facache, personagens principais de narrativas publicadas na coletânea de **Os olhos da cobra verde**. No caso da primeira, a tia é citada já no segundo parágrafo do conto, quando a voz narrativa concede-lhe a fala – “ – Não é uma criança obstinada, é uma criança que sabe o que quer. Ela sabe que no ventre da mãe está melhor do que nesta vida [...]” (MOMPLÉ, 2008, p. 37) – e, em seguida, lhe apresenta: “[...] responde a futura khulo que veio de longe, propositalmente para assistir ao parto da irmã mais nova, e que, até agora, se tem mantido, muito quieta, sentada na esteira” (MOMPLE, 2008, p. 37).

Essas informações denotam a importância da mulher para aquele momento, pois ela se deslocou, especificamente, com o fim de acompanhar a chegada da sobrinha ao mundo. As únicas informações que obtemos, diretamente, sobre essa personagem secundária estão expostas no glossário, apresentado no final do livro, por meio do qual tomamos conhecimento que a Khulo é a “Irmã mais velha da mãe”.

No entanto, a partir da narrativa, observamos que essa tem uma função especial: acompanhar o desenvolvimento da sobrinha, pois foi ela que interveio quando Alima se

recusou a participar dos ritos de iniciação na adolescência, intercedendo em favor da tradição e conquistando a adesão da sobrinha “[...] Não tivesse a khulo garantido que sem tal sacrifício, homem algum a escolheria para esposa, a jovem ter-se-ia recusado a suportá-lo” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

Verifique-se o poder de persuasão que a khulo exerce sobre a personagem; na perspectiva ocidental, geralmente, um vínculo emocional tão intenso é mantido apenas com a mãe, a qual só é mencionada no início do conto, especificamente, na hora do parto, e no final; enquanto a khulo é citada em todas as fases de desenvolvimento de Alima, pois chegado o período de contrair matrimônio, mais uma vez “[...] a khulo pressagiou que a sobrinha só se casaria com quem ela mesma escolhesse. ‘Alima sabe o que quer desde o próprio dia em que nasceu’, dizia ela” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

Com relação a Vovó Facache, a “maternidade compartilhada” está associada não apenas à solidariedade, pois assumiu a responsabilidade por “[...] duas afilhadas, órfãs de pai e mãe” (MOMPLÉ, 2008, p. 31), mas também ao desprendimento de acolher os enteados, filhos do marido com outras mulheres, com as quais ele a traía. De modo que todos eram amados, igualmente, pela personagem: “À medida que se tornavam homens e mulheres iam-se dispersando, por casamento ou por motivos profissionais, mas continuavam sempre ligados a Facache a quem enviava os filhos para cuidar durante longos períodos, para enorme gáudio daquela que a todos considerava netos” (MOMPLÉ, 2008, p. 31).

Percebe-se, dessa maneira, que nas sociedades matriarcais o bem-estar do casal é insuficiente, pois prioriza-se a harmonia familiar, sem desconsiderar as necessidades da comunidade. Nesse sentido, a “maternidade compartilhada” pode ser relacionada ao conceito abordado por Noguera (2011, p. 149): “Com efeito, ubuntu como modo de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectivista de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros”.

## 5.5 O jogo dos conceitos

[...] um sistema de conceitos que abrange o matriarcado, unidade matricêntrica e maternidade compartilhada [...] são utilizados para explicitar uma visão sobre a posição em que as mulheres se encontram nas sociedades africanas [...] (Camille Johann Scholl).

[...] a maternagem pode ser vivenciada como lugar liberto da maternidade como instituição patriarcal, promovendo mudança social (Luana Borges Lemes).

A “maternidade compartilhada” é observada, no conto “O sonho de Alima”, tendo em vista que a tia assume responsabilidades normalmente delegadas à mãe, fato que demonstra uma “irmandade no feminino”, a qual é irrestrita ao aspecto biológico, uma vez que é extensiva as mulheres em geral. Ademais, em outros contextos sociais a parentalidade não impõe responsabilidade, nesse caso, pelos sobrinhos. Fato que confirma: o forte vínculo entre a protagonista e a Khulo deve ser explicado por uma ética cultural.

Além dessa tese do Mulherismo Africana, é possível relacionar o conto “O sonho de Alima” com outra: a “compatibilidade com o homem”, pois apenas a partir dessa prerrogativa é possível entender a atitude dessa personagem que, “[...] convencida, como a maioria das mulheres, de que a ‘culpa’ da esterilidade do casal lhe cabia exclusivamente, rogou ao marido que tomasse uma segunda esposa [...]” (MOMPLÉ, 2008, p.40). Isso acontece devido mais uma tese apontada por Clenora Hudson-Weems no seu construto teórico: a “centralidade da família”, já que “[...] somente o grande desgosto de ver seu homem sem descendência a levou a formular tal pedido, porquanto nutria por ele um profundo amor” (MOMPLÉ, 2008, p. 40).

Do mesmo modo que Alima estava disposta a “se sacrificar” pelo esposo, ele estava para manter a convivência harmoniosa com ela. Por isso, recusou-se “[...] terminantemente a tomar uma segunda esposa porquanto toda sua capacidade de amar se havia centrado em Alima” (MOMPLÉ, 2008, p. 40-41). A solução encontrada para esse impasse foi a adoção. No fim da narrativa, somos informados que o casal adotou duas filhas, os irmãos e as cunhadas também foram mencionados, pois participam do baile de formatura da protagonista, a qual, apesar de feliz, comove-se pela ausência dos familiares falecidos.

A situação é assim descrita pela voz narrativa:

São momentos de plenitude e triunfo para Alima, apenas ensombrados pela ausência dos pais e da Khulo, já falecidos. Mas, ou será apenas ilusão, de entre as vozes que se cruzam à sua volta, destaca-se, nítida e clara, a voz da falecida Khulo afirmando, como tantas outras vezes “Alima sabe o que quer desde o próprio dia em que nasceu” (MOMPLÉ, 2008, p. 44).

Note-se que, se a mãe é evocada, sutilmente, apenas no início da narrativa, os pais, enquanto casal, são mencionados em dois momentos: quando se colocaram contra Alima, que se separou do marido para que pudesse estudar, e no fim do conto. Porém, nenhum dos dois recebe o mesmo destaque que a tia, presente em toda a trajetória da personagem. Um indício da importância social desta mulher é observado na escrita, pois a palavra Khulo é registrada em todo texto com a inicial maiúscula. Dessa forma, Lília Momplé põe em destaque um laço

de parentesco indicativo da matrilinearidade em sua etnia, a macua, e no Norte de Moçambique.

Já que nos propomos a “jogar com os conceitos”, importa acrescentar algumas informações:

O conceito de matriarcado emerge em meados do século XIX. O primeiro autor a lançar uma obra fundamentando este conceito foi o suíço Johann Jakob Bachofen (1815-1887), professor de direito romano na Universidade de Basiléia. Em 1861 lança a obra “O Matriarcado: uma investigação sobre a ginococracia no mundo antigo segundo sua natureza religiosa e jurídica”. A obra de Bachofen ficou em descrédito até ser lida e retomada por Friedrich Engels para pensar a origem da família, da propriedade privada e do estado, realizando um diálogo com outra obra indispensável naquele contexto que é “A sociedade primitiva” de Lewis H. Morgan (SCHOLL, 2019, p. 157).

Observe-se que a noção de matriarcado emerge no cerne de discussões que depreciam a História e a Cultura dos povos africanos. Por isso, sua adoção por pesquisadores que combatem tal perspectiva é criticada, recorrentemente. Entretanto, Scholl (2016, p. 48) adverte: mesmo “[...] provindo de uma visão europeia, colonialista e evolucionista, os novos sentidos que o conceito foi tomando no discurso africano mostra um aprofundamento da compreensão das dinâmicas internas nas sociedades em África [...]”.

Note-se, pelo fragmento exposto, que o uso do conceito de matriarcado é favorável à medida que combate a visão estereotipada. Assim, há uma ressignificação a partir da ótica autóctone. Resolvido esse impasse, somos desafiados por outra questão: a homogeneização do discurso X a heterogeneidade do continente africano, pois há uma tendência em combater estudos coloniais sobre o matriarcado com pesquisas generalizantes, fato que preocupa Scholl (2016, p. 48) porque constrói-se uma visão “[...] que essencializa as sociedades africanas mais diversas e as homogeneiza.”

Na impossibilidade de resolução dessa situação, uma vez que os estudos basilares culminam em premissas generalizantes, uma delas pautada na unificação, já indicada no título da obra de Diop (2014) – **A Unidade Cultural na África Negra** –, sugerimos a delimitação das discussões ao escopo de cada pesquisa, pois, seja partindo de um contexto amplo, como Cheikh Anta Diop, ou de constatações específicas ampliadas, como no caso de Ifi Amadiume, particularidades tendem a ser desconsideradas.

Dessa forma, é nos desdobramentos do conceito de matriarcado que nos apoiamos. Para tanto, evocamos as contribuições de intelectuais africanos e afrodiáspóricos, conforme informado, já que deslocamento é uma palavra significativa ao longo desse estudo, a qual, também, encontra-se, intrinsecamente, vinculada a movimentação ou sedentarismo, noções

essenciais para pensar sobre o patriarcado e o matriarcado, respectivamente, segundo Diop (2014).

Ademais, no caso dessa seção, é lícito apontar os desdobramentos da noção de matriarcado, a depender da metodologia de pesquisa empregada e época na qual se desenvolvem os estudos. De maneira que, conforme aponta Scholl (2016, p. 35): “[...] pode-se identificar nas leituras de Amadiume, sobre o conceito de matriarcado de Diop, uma nova delimitação do conceito, pois houve uma mudança do olhar [...]”. Isso porque,

Há o deslocamento de pensar uma "unidade cultural africana" que tem uma "base matriarcal", que para Diop é calcada em uma origem no Egito Antigo, em direção a uma nova perspectiva, construída por Amadiume, a qual está baseada em sua observação de um microcosmo, que toma significado pelo conceito de "unidade matricêntrica", o qual define uma cultura matriarcal comum que está na base de todas as comunidades em África, sendo compartilhada por todas sociedades africanas como elemento estrutural (SCHOLL, 2016, p. 35).

Apesar da admiração confessa a Diop, Amadiume distancia sua perspectiva de análise por alguns motivos já apontados neste estudo, aos quais alie-se “[...] o uso de conceitos e explicações ocidentais, além do fato de Diop partir de fatores e debates exógenos para considerar a organização matriarcal e matricentrada na África [...]” (OLIVEIRA, 2018, p. 325). Disso resulta a defesa de que o matriarcado é “[...] baseado em regras de herança e sucessão e estar diretamente relacionado à matrilinearidade” (OLIVEIRA, 2018, p. 325).

A esse respeito, Oliveira, (2018, p. 325) destaca: “Para Diop, o matriarcado se caracterizaria como um modelo pacifista, por sua relevante influência na política, economia e religião [...]”, opostamente “[...] o modelo político e econômico Greco-romano seria baseado em valores militares e de violência e competitividade” (OLIVEIRA, 2018, p. 325). Se esquivando do binarismo África *versus* Europa, Amadiume recorre a explicações endógenas para explicar o matriarcado, concluindo que esse decorre

[...] do papel que a mulher assume enquanto mãe, dentro de uma unidade matricêntrica, sendo esta definidora da cultura matriarcal. O poder exercido pela mulher nas sociedades africanas derivava da importância sagrada que era concedida à maternidade, que era vista como algo quase divino diferenciando o status e a experiência social das mulheres africanas em relação às europeias. O âmbito familiar não era assim restrito, como na sociedade patriarcal, ao âmbito doméstico. (OLIVEIRA, 2018, p. 326).

O excerto é emblemático tanto para compreendermos a noção de “maternidade compartilhada” quanto para ratificar a importância da mulher, nesse contexto, considerada unidade central da organização familiar, até porque sem ela a continuidade da vida não seria

possível. Observa-se, igualmente, a divergência de perspectiva que prevalece sobre a maternidade, entre as africanas e as europeias, a qual motiva a recusa de mulheres do continente em aderir ao Feminismo Ocidental, dentre elas Lília Momplé, tendo em vista que militantes radicais alardeiam as posições “anti-homens” e “anti-maternidade”.

Ainda na contramão da argumentação de Diop (2014), Amadiume defende que o conceito de matriarcado não se refere a um sistema totalizante, “[...] Como o de o governo central em uma sociedade, mas um sistema estrutural em justaposição com outro sistema em uma estrutura social [...]” (OLIVEIRA, 2018, p. 327). Para essa pesquisadora, a unidade matricêntrica se refere não apenas a uma unidade de produção autônoma, mas uma unidade ideológica, que gera um código moral distinto, valores de compaixão, amor e paz, derivados da maternidade compartilhada” (OLIVEIRA, 2018, p. 327).

A partir desse conceito, empreendemos uma discussão que sobreleva os aspectos históricos, sociais e culturais da maternidade, em detrimento do biológico. Feita essa ressalva, salientamos que, ao considerar as experiências africanas e afro-diaspóricas, ampliamos o campo de observação, de forma a constatar práticas que, embora existentes no continente, eram invisibilizadas pelo olhar ocidental.

Partindo do matriarcado e dos conceitos adjacentes, referenciados por Amadiume, tal qual a “maternidade compartilhada”, evocamos a matrigestão, desdobramento da tradição verificado na diáspora brasileira, segundo Aza Ndjeri, a qual adverte que tal conceito não está atrelado a uma concepção de gênero ou de útero, mas diz respeito a capacidade de gestar a potência do outro, ou seja, contribuir para o desenvolvimento das pessoas com as quais se convive. O que pode ser praticado tanto por homens quanto por mulheres, de forma a se relacionar com a maternagem.

Lemes (2021, n.p.) adverte:

O termo maternagem, conforme Mendonça (2014), vem sendo utilizado por áreas da psicologia e do serviço social para designar tarefas de cuidado com bebês e crianças realizadas por mães e pais biológicos ou adotivos, professores, babás e demais cuidadores.

Além dessas informações, Lemes (2021, n.p.) explica que “A partir do conceito Feminismo Matricêntrico, da autora Andrea O’Reilly (2016), distinguem-se conceitualmente maternidade e maternagem, com objetivo de valorizar o debate no feminismo acadêmico”. Não é nosso objetivo acrescentar a supracitada vertente do feminismo ao nosso âmbito de

discussão enquanto aporte teórico. Porém, é oportuno mencionar o estabelecimento de relações de maternagem por meio de vivências sociais.

Saliente-se que essa prática também é pensada por militantes do Mulherismo Africana no Brasil. De acordo com Aza Ndjeri, o legado do matriarcado foi absorvido a partir da diáspora como um valor civilizatório que se torna uma marca da matrigestão. Embora esse conceito seja refletido e problematizado no contexto diaspórico, percebemos aspectos que podem ser a ele vinculados na literatura moçambicana. Em um primeiro momento, chamamos a atenção para a ausência da “maternidade compartilhada” no conto “Caniço”, publicado na antologia **Ninguém matou Suhura**, pois os irmãos de Naftal ficam abandonados no bairro, enquanto a mãe trabalha:

Para a família não morrer de fome, empregou-se como mainata numa casa no Alto Maé. Os filhos mais novos ficaram assim entregues a si mesmos. E, como lhes está vedado o direito de ir à escola passam os dias percorrendo sem destino os becos poeirentos do Caniço. (MOMPLÉ, 2008, p. 29).

Nessa conjuntura, nota-se a omissão dos parentes e vizinhos com relação às crianças. Opostamente, na coletânea de **Ninguém matou Suhura**, o princípio da maternagem é observado a partir de Manuela, filha do administrador do distrito, a qual repudia os atos do pai e da mãe na narrativa homônima. A personagem é perseguida, no período colonial, devido à empatia com os seus alunos negros:

O senhor administrador encara o delegado da Mocidade Portuguesa com a respiração suspensa. Sabe que Manuela é capaz de lhe causar as mais desagradáveis surpresas. – Como sabe, nós temos a nossa polícia montada na Escola – continua o delegado - já vários alunos me têm vindo dizer que a Professora Manuela trata bem demais os alunos de cor, incluindo os negros. Infelizmente somos agora obrigados a apaparicar essa gatinha, e tê-los a estudar na Escola Técnica, onde dantes nem podiam entrar, já é grande favor. Mas Manuela excede os limites. Trata os alunos negros como se fossem brancos. Aliás, ela própria mo declarou sem papas na língua (MOMPLÉ, 2009, p. 72).

Pelo exposto, salientamos, oportunamente, algumas questões: do mesmo modo que a matrigestão não está vinculada ao sexo, tendo em vista que os homens podem praticá-la, a exemplo dos babalorixás, citados por Aza Njeri<sup>60</sup>; a maternagem não está associada consanguinidade e ambos são irrestritos ao fato racial, pois o delegado está equivocado ao

---

<sup>60</sup> Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=G1XKR8noxA0>>.

insinuar que a professora Manuela está sendo fingida, já que a voz narrativa informa acerca do seu senso de justiça, motivo pelo qual foi esbofetada, publicamente, pela mãe.

Isso aconteceu porque a professora afirmou que se casaria com um negro se eles se amassem: “Tais palavras valeram-lhe uma sonora bofetada da mãe que não se conteve. Bateu-lhe ali mesmo no meio da festa em sua honra, e diante de toda a elite da terra [...]”. (MOMPLÉ, 2009, p 70). Assim, sexo, raça e consanguinidade não são determinantes para a existência da matrigestão, mencionada por Aza Ndjeri, nem da maternagem, citada por Lemes (2021); o mesmo se aplica a “maternidade compartilhada”, proposta por Amadiume, conforme constatado a partir do referencial teórico-crítico consultado, assim como das personagens (in)submissas de Lília Momplé: Alima, tia Mariamo, Vovó Facache, Manuela e a Khulo.

Com um duplo propósito, o de arrematar o texto e informar acerca da ampliação de um conceito, evocamos os desdobramentos da noção de Hudson-Weems, a qual, na década de 1980, primordialmente, foi denominada de Mulherismo Preto. Esse punha em evidência, na nomenclatura, questões raciais e de gênero. Entretanto, o fator cultural é sobrelevado na designação, apenas, quando há a alteração para Mulherismo Africana, pois tal adjetivo demarca a etnicidade e pluralidade das mulheres contempladas nesse construto teórico.

No entanto, a abordagem de pautas como gênero, raça e classe, pelo Feminismo Negro, agrupadas na noção de interseccionalidade, sugere uma primazia dessa corrente de pensamento na discussão dessa agenda. Hipótese refutada por Hudson-Weems (2020), a qual afirma que, além da centralidade da família, as opressões de raça, classe e gênero, nessa sequência, tendo em vista o impacto na vida de mulheres africanas e afrodiaspóricas, são preocupações do Mulherismo Africana desde a sua gênese.

Por isso, ao afirmar: “O Mulherismo Africana-Melaninado é enraizado na pretitude e reflete a convicção de diversas mulheres de que encontram no Mulherismo Africana um paradigma compatível com a sua existência” (HUDSON-WEEMS, 2020, p. 155), a teórica vincula reflexão e ação, as quais estão congregadas no conceito afrocêntrico de agência. Além disso, acrescenta que a identificação com a terminologia e a agenda, em um primeiro momento, leva-as a “abraçar”, posteriormente, “[...] a essência do Mulherismo Africana, [o qual] afirma que o pensamento natural das mulheres pretas em todo mundo, junto com os seus parceiros, [é] primeiro abordar a opressão racial em todas as frentes para o bem-estar de suas famílias.”

Assim, o desdobramento da terminologia para Mulherismo Africana Melaninado não altera a agenda inicial, composta por dezoito teses mas, à medida que destaca os aspectos

culturais, remonta ao princípio da cunhagem, de modo que se trata de uma abordagem proposta para a multiplicidade de perfis das mulheres africanas e afrodiáspóricas, no âmbito real, e, no caso deste estudo, ficcional, pois contempla os diversos modos de existência feminina em Moçambique e no mundo. Contrapondo-se ao Feminismo Negro, sobretudo, no que se refere à união com os homens contra o racismo, o qual precede as opressões de classe e de gênero.

Ademais, ao considerar, de forma específica, as experiências das mulheres negras no continente africano e além dele, a partir de uma perspectiva endógena da história e cultura, ou seja, afrocêntrica, rompe com a lógica ocidental eurocêntrica. Por isso, é possível aproximar o Mulherismo Africano das personagens femininas de Lília Momplé, tendo em vista a identidade cultural, marcada, a princípio, pela autonomeação e autodefinição, as quais põem em foco a agência feminina e a centralidade da família, a partir do matriarcado e de conceitos a ele adjacentes.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui testemunhamos uma demonstração de como o Mulherismo Africana permeia e se enquadra nos ideais expressos na vida de grandes figuras históricas, como o Dr. Martin Luther King Jr. e Rosa Parks, bem como Emmett Till, particularmente por serem representantes que definem incidentes de grande significado sócio-político (Clenora Hudson-Weems).

Ao término desta pesquisa foi possível comprovar as hipóteses iniciais, tais como: Lília Momplé nega uma voz real, mas constrói uma voz ficcional em favor das mulheres moçambicanas; as personagens femininas da escritora situam-se entre a subalternização e a superação, isto é, entre a opressão e a agência nos termos deste estudo, das quais resultam a submissão ou a insubmissão; a autora apresenta, por meio do plano ficcional, os conflitos de raça, classe e gênero que se configuram no âmbito real em seu país; há personagens Mompelanas, protagonistas e secundárias, que incentivam a apropriação cultural e a autoafirmação identitária. A esse respeito, Lília Momplé defende que a escrita tem sempre um papel por partilhar, conscientizando as pessoas se elas leem.

Além de ratificar as impressões iniciais, consideramos oportuno aliar as considerações parciais, apresentadas ao final de cada capítulo, algumas informações sobre a produção ficcional e as respectivas temáticas abordadas pela autora, de forma que verificamos, em consonância com Assmann (2011), que a recorrência do tempo psicológico na escrita feminina pode estar associada aos afetamentos sofridos pelas autoras, pois a pesquisadora se refere às mulheres como “fúrias do recordar”. No caso específico de Lília Momplé, essa proposição é ratificada pela própria escritora, a qual confessa: “escrevo sobre o que vi e vivi”.

Assim, o ato de narrar possibilita a denúncia dos desmandos cometidos em Moçambique nos períodos colonial, pós-colonial e neocolonial e constitui-se uma forma de “catarse”, pois a liberta de “cargas emocionais negativas”. Portanto, é possível observar um duplo projeto relacionado a sua escrita: um de ordem literária, de ficcionalização da história, e outro pessoal, voltado à libertação emocional. Dessa maneira, além de uma literatura de resistência, observa-se uma literatura de (re)existência, tanto para Lília Momplé quanto para seus leitores, pois defendemos, em concordância com Silva (2017), que o ato de ler, também, pode ser catártico.

No que concerne ao deslocamento, conceito essencial à perspectiva afrocêntrica, uma vez que propõe uma “realocação” psicológica, esse também foi mencionado como sinônimo

de mobilidade física ao longo desta pesquisa, dentre outros motivos para pensarmos acerca da migração de Lília Momplé para Portugal e para o Brasil. Na oportunidade mencionamos que o cenário caótico no Afeganistão, após a retomada do poder pelo talibã, na sequência da desocupação do território por parte dos Estados Unidos, foi desastrosa.

De modo que os fatos ocorridos nos últimos dias reafirmam a importância de pensarmos sobre a neocolonização, referendada neste estudo a partir das investidas sul-africanas sobre Moçambique, na década de 1980, cuja permanência é notória sob diversas estratégias, conforme observado por meio da ofensiva russa à Ucrânia. Essa constatação reafirma a necessidade de refletirmos acerca do prefixo “pós”, na perspectiva de “ir além”, conforme defende Hall (2003), pois, relacionado à colonização e como sentido de um ciclo concluso, ainda não é possível.

Isso porque os conflitos, com vistas a ampliação de territórios e, conseqüentemente, do poder, aumentam cotidianamente, e o número de refugiados é assombroso. Esses seres em trânsito, como as personagens de Lília Momplé, vivenciam não apenas o deslocamento territorial, mas cultural, fato que os afeta psicologicamente, pois são vítimas dos “contratempos”, resultantes da oposição entre o tempo vivido e o tempo desejado, como pondera Can (2020).

Do âmbito real ao ficcional, observamos os narradores de Lília Momplé como seres em constante deslocamento entre tempos e espaços, cabendo também aos mesmos a função de tradutores da cultura, para evocar Leite (2012) e Can (2020). Com relação às personagens femininas da autora, apesar de, majoritariamente, vivenciarem o insílio, definido por Can (2020, p. 31) como “O exílio dentro de casa [...]”, essas empreendem um movimento quase imperceptível entre o “tempo interior” e o “tempo exterior”, do qual resultam o consentimento influenciado (submissão) ou a recusa combativa (insubmissão).

Desse modo, o passado, assim como o espaço da varanda, pode remeter a refúgio, se as experiências forem positivas, ou a castigo. De forma geral, o racismo, o classismo e o sexismo reforçam a subordinação feminina desde o período colonial, a qual foi intensificada pela tradição, uma vez que ao longo do tempo determinadas práticas tornaram-se restritas às áreas rurais, como destacado no Perfil de Género de Moçambique (2016). Porém, a tripla opressão, supracitada, permaneceu afetando as mulheres após a descolonização e posteriormente.

Entretanto, durante as tentativas de neocolonização, por parte da África do Sul, o racismo foi intensificado em Moçambique, tendo em vista a segregação oficial existente no país vizinho, pois, os terroristas, apoiados pelo *apartheid*, substituíram restrições à população

negra por assassinatos em espaços públicos e privados. Nesses últimos, a subordinação de classe era perceptível já na alimentação; por isso, apesar das traições, Narguiss louva a esperteza do marido que nada deixar faltar à família.

Igualmente, observa-se a subjugação de gênero, pois, embora Hudson-Weems (2020, p. 78) enfatize a “harmonia com os homens na luta”, não podemos desconsiderar que o patriarcalismo fundamenta a supremacia masculina, conforme observado através das atitudes de Dupont em relação a Mena. Por isso, constata-se, ao longo da obra de Lília Momplé, que, majoritariamente, os homens são os agentes da opressão.

Ainda no que diz respeito às questões de gênero, é oportuno pontuar a determinação e coragem das mulheres durante a guerra de descolonização, motivo pelo qual sugerimos que se aliem as linhas investigativas propostas por Cornelsen e Burns (2010), no contexto moçambicano, à perspectiva voltada para a guerra, a literatura e a mulher, a fim de notabilizar as contribuições femininas durante esse conflito e os demais, a saber, a guerra dos dezesseis anos, como ficou conhecido o combate civil, o qual ocorreu, principalmente, na área rural; e a guerra não declarada, empreendida pela África do Sul, a qual se concentrou, predominantemente, no espaço urbano.

Ambientados em Moçambique, esses embates são notabilizados, respectivamente, em **Ninguém matou Suhura**, **Os olhos da cobra verde** e *Neighbours*. Com relação à segunda obra de Lília Momplé citada, saliente-se que ela revela a importância do mito e do rito para sondar o elo entre guerra e literatura em Moçambique, pois permite refletir, por meio da narrativa homônima, acerca da atualização de um mito, proveniente da região norte do país, sobre a cobra verde, segundo o qual sua aparição é sinal de esperança, pois significa boas notícias.

No caso do conto, o fim da guerra; bem como possibilita verificar a existência de um rito macua, voltado a purificação, pelos crimes cometidos, e reintegração a comunidade. Trata-se do *xirove*. Na narrativa, assim intitulada, Salimo precisa ser submetido ao ritual, devido os anos que atuou como guerrilheiro da RENAMO, após ser raptado, a caminho da escola, quando criança.

Da temática à estrutura, verificamos que, nos textos literários de Lília Momplé, a narração simultânea de histórias culmina em um fim trágico para as mulheres, conforme observado nos contos “Ninguém matou Suhura”, tendo em vista o assassinato da protagonista; “Caniço”, uma vez que a vida desregrada de Aidinha é punida com a morte por tuberculose; “Stress” pois o próprio marido, o professor, mata a esposa; e no romance *Neighbours*, cujo resultado é um duplo assassinato feminino: de Narguiss e Leia.

Além dessa confirmação, ao sondarmos, especificamente, as personagens femininas insubmissas, percebemos que, enquanto algumas são punidas com a morte, a exemplo de Suhura e Aidinha, outras são beneficiadas, como a amante do major-general, a qual sequer frequenta o espaço da cozinha, pois “é servida por um funcionário”, enquanto Narguiss e Mena, majoritariamente, permeiam esse espaço privado. Isso não significa que o ato de cozinhar caracterize submissão, tendo em vista que a “centralidade da família”, da qual trata o *Mulherismo Africana*, passa pela realização das tarefas domésticas, mas que essas personagens não dispõem das regalias da outra. Ademais, sofrem, continuamente, nesse cômodo: Narguiss pela ausência de Abdul e Mena pelas agressões de Dupont.

Ainda em relação a essas personagens, note-se que, enquanto para a amante do major-general o quarto era local de satisfação, tendo em vista a vaidade e a autoestima, para Narguiss era local de sofrimento devido as traições do esposo. Quanto a infidelidade, verifica-se ao longo da obra de Lília Momplé, que ela é sempre associada a ruptura com um padrão de beleza.

Assim, os comportamentos dos homens são justificados pela aparência das mulheres. Com relação a D. Maria Inácia, a voz narrativa informa: “Acabou de acordar. O colo e os braços muito brancos e flácidos sobressaem desagradavelmente da camisa de dormir de seda verde. Igualmente flácidas e brancas espreitam as pernas de tornozelos inchados e sulcadas de varizes.” (MOMPLÉ, 2009, p. 61). Acerca da outra personagem somos informados que “Hoje já não é possível reconhecer, na mulher disforme que se transformou, a rapariga esbelta que Abdul conheceu. Por isso, Narguiss lhe perdoa as escapadelas e o aceita quando ele a procura, feliz e agradecida por ele a desejar [...]” (MOMPLÉ, 2012, p. 112).

Do espaço privado ao público, é perceptível o progresso no âmbito educacional, pois enquanto Celina consegue concluir os estudos, mas não participa do baile de formatura, na época colonial; Alima, apesar de terminar uma etapa inferior, participa da cerimônia referente à entrega de certificados, no período imediatamente posterior à independência; e Muntaz vai além, já que consegue se matricular em um curso superior, nomeadamente, no de Medicina. De forma que a insubmissão possibilitou sucesso nos estudos.

Saliente-se que o silenciamento de Celina, normalmente, é interpretado como indício de submissão. Porém, também, foi em silêncio que Rosa Parks protestou. Assim, na ausência de palavras ações precisam ser observadas, pois aquela, no plano ficcional, destruiu o vestido à tesouradas, e essa, no âmbito real, recusou-se a levantar do assento reservado para pessoas brancas no transporte coletivo. Tais atitudes demonstram, respectivamente, distanciamento,

pois a protagonista evidencia não querer mais participar do próprio baile de formatura, e desobediência, no que se refere a mulher estadunidense.

Sob esse ponto de vista, as protagonistas de Lília Momplé, embora vivenciem situações de submissão, são majoritariamente insubmissas como: Aidinha, Suhura, Celina, a amante do major-general, vovó Facache, Alima, Léia e Mena, apesar de Narguiss ser excessão. Do mesmo modo a tia Mariamo diverge do comportamento das personagens secundárias, normalmente, apresentadas como submissas, observe-se o exemplo de D. Violante e da avó de Suhura.

Feitas essas considerações, com relação às opressões de raça, classe e gênero, evidenciamos uma questão cultural: o prestígio das mulheres nas sociedades matriarcais está vinculado ao seu papel de mãe. Por isso, a recusa dos filhos e o lesbianismo, temas que estão na pauta do Feminismo Ocidental, entram em conflito com esse papel importante nas sociedades africanas, onde ser mãe é mais significativo do que ser esposa.

Ainda a respeito de aspectos culturais, embora pareça contraditório, pretendemos, em uma perspectiva afrocêntrica, questionar a tradição. Essa precisa ser problematizada com base não em opiniões eurocênicas, mas nas experiências das mulheres moçambicanas, pois, tanto na ficção, de Lília Momplé e Paulina Chiziane, quanto na realidade, como destacado no Perfil de Género de Moçambique (2016), a tradição fundamenta práticas degradantes para o “ser feminino”. Por isso, é uma pauta urgente no continente. Desse modo, independente de ser outra categoria opressiva, desconsiderada pelas correntes de pensamento e movimentos em prol das mulheres, refletidos neste trabalho, ou intensificar a opressão de gênero, essa ainda é uma barreira para o desenvolvimento feminino em Moçambique.

## REFERÊNCIAS

ACHOLONU, Catherine O. **Motherism: An Afro-Centric Alternative to Feminism**. Owerri: Afa Publications, 1995.

ADEDEJI, Ebenezer. *A problemática do amor e casamento na literatura africana escrita pela mulher*. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Org.) **A Mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **A coisa à volta do teu pescoço**. Tradução: Ana Saldanha. Alfragide: D. Quixote, 2012.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Disponível em: <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/o-perigo-de-uma-historia-unica-por-chimamanda-adichie>> Acesso em: 21/abr/2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos Todos Feministas**. Tradução: Christina Baum. Disponível em: <<http://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/7771/material/LIVRO%20Sejamos-Todos-Feministas.pdf>> Acesso em: 21/abr/2019.

AFONSO, Maria Fernanda. **O conto moçambicano: escritas pós-coloniais**. Lisboa: Caminho, 2004.

ALÓS, Anselmo Péres. *A ficcionalização da história moçambicana em contos de Lília Momplé*. **Estudos Feministas**, Florianópolis (UFSC), v. 19, n. 3, p. 1005-1008, 2011b. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2011000300018](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000300018)> Acesso em: 17/fev/2016> Acesso em: 17/fev/2016.

ALÓS, Anselmo Péres. *Os olhos da cobra verde: Lília Momplé revisita o passado colonialista de Moçambique*. **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, v. 5, n. 10, abr. 2013. Disponível em: <<http://www.revistaabril.uff.br/index.php/revistaabril/article/view/106>> Acesso em: 17/fev/2016.

ANDRADE, Ximena; et al. **A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres, académicas e activistas**. Disponível em: <<https://nigs.ufsc.br/files/2017/07/A-IDENTIDADE-DO-FEMINISMO-CR%C3%8DTICO-MO%C3%87-2003B.pdf>> Acesso em: 11/mar/2019.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi Kete. “Entrevista.” **Plataforma Ghetto**, 2012. Disponível em: <<https://plataformagueto.wordpress.com/2014/02/25/entrevista-a-molefi-kete-asante/>> Acesso em: 07/jul/2019.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline

Carmo. Ensaios Filosóficos. Dez/2016. Disponível em: <[http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02\\_ASANTE\\_Ensaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf)> Acesso em: 08/jul/2019.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**: notas sobre uma posição disciplinar. In: **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.  
ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

AVIZ, Roselete Fagundes; NHAMPOCA, Ezra Chambal. “As negras vozes e o empoderamento do feminino na escrita de Lília Momplé.” In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO**, (em prelo) Florianópolis, 2017.

BAKARE-YUSUF, Bibi. “Além do determinismo: a fenomenologia da existência feminina africana.” **Feminist Africa**, p. 1-17, 2003. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi\\_bakare-yusuf\\_z\\_al%C3%A9m\\_do\\_determinismo.\\_a\\_fenomenologia\\_da\\_exist%C3%Aancia\\_feminina\\_africana.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/bibi_bakare-yusuf_z_al%C3%A9m_do_determinismo._a_fenomenologia_da_exist%C3%Aancia_feminina_africana.pdf)> Acesso em: 24/mar/2019.

BAMISILE, Sunday Adetunji. “A procura de uma ideologia afro-Cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo.” **Via Atlântica**. São Paulo, n. 24, p. 257-279, dez/2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/58303>> Acesso em: 24/mar/2019.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. Disponível em: <<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/autores/Beauvoir,%20Simone%20de/O%20Segundo%20Sexo%20-%20II.pdf>> Acesso em: 03/jul/2019.

BERGH-COLLIER, Edda van den. **Para a igualdade de Género em Moçambique**. Disponível em: <[https://www.sida.se/contentassets/964752491c8a420195f8a8799247a24c/towards-gender-equality-in-mozambique1\\_694.pdf](https://www.sida.se/contentassets/964752491c8a420195f8a8799247a24c/towards-gender-equality-in-mozambique1_694.pdf)> Acesso em: 11/mar/2019.

BEZERRA, Rosilda Alves; DUARTE, Francisca Zuleide de Souza. “A mulher moçambicana e sua relação com a guerra em Ventos do Apocalipse, de Paulina Chiziane.” In: **Mulemba**, n. 4, 2014. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/5000>> Acesso em: 26 ago. 2020.

BEZERRA, Rosilda Alves; DUARTE, Francisca Zuleide de Souza. “Neighbours: opressão e violência.” In: LEITE, Ana Mafalda; PINHEIRO, Vanessa Rimbau (Org.) **Cânone(s) e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRAZ, Júlio Emílio. **Griots**: histórias que ouvimos na África. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

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

CAGLIARI, Maiara Cemin. **Vozes Femininas da Revolução: mobilização de mulheres na Frente de Libertação Nacional de Moçambique (1962-1975)**. 2007, 58 f. Monografia (Universidade Federal do Rio Grande do Sul).

CAMPOS, Josilene Silva. Literatura e História: as memórias da guerra civil moçambicana nos romances de Mia Couto. Anais do IV Simpósio Nacional do CIEAA, II Simpósio Nacional de História e I Colóquio da UEG na Escola. Disponível em: LITERATURA E HISTÓRIA: AS MEMÓRIAS DA GUERRA CIVIL MOÇAMBICANA NOS ROMANCES DE MIA COUTO | Anais do Simpósio Nacional do CieAA, Simpósio Nacional de História e Colóquio UEG na Escola. Acesso em: 07/set/2021.

CAN, Nazir Ahmed. **O campo literário moçambicano**: tradução do espaço e formas de insílio. São Paulo: Kapulana, 2020.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CAPELA, José. **Moçambique pela sua história**. Ribeirão: Edições Húmus, 2010. Disponível em: <http://www.dlist-asclme.org/sites/default/files/doclib/Mo%C3%A7ambique%20Pela%20Sua%20Historia.pdf> Acesso em: 09/jan/2017 Acesso em: 17/fev/2016.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>> Acesso em: 18/jun/2019.

CHIRINDZA, Liendina Joaquim. **“Somos ensinadas a respeitar o lar”**: dominação, resistência e a pluralidade de experiências de mulheres moçambicanas. 2017. 121 f. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina.

CHIZIANE, Paulina. *Entrevista*. In: PINHEIRO, Vanessa Rimbau (Org.). **A formação do cânone literário em Moçambique**. Maputo: Alcane Editores, 2019.

CHIZIANE, Paulina. **Eu mulher... por uma nova visão de mundo**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: uma história de poligamia. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

COHEN, Robin. Sólidas, Ducteis e Líquidas: noções em mutação de “lar” e “terra natal” nos estudos da diáspora. **Cadernos CRH**, v. 21, n. 54, p. 519-532, set/dez, 2008. Disponível em: SÓLIDAS, DÚCTEIS E LÍQUIDAS: noções em mutação de " lar" e "terra natal " nos estudos da diáspora (redalyc.org). Acesso em: 18/mar/2022.

COLLINS, Patricia Hill. “O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso.” **Cadernos Pagu**. Tradução: Ana Figueiredo e Jesse Ferrell, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>> Acesso em: 24/mai/2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo: 2019.

CORNELSEN, Elcio; BURNS, Tom (Org.). **Literatura e Guerra**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

COUTO, Mia. **A Varanda do Frangipani**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DÍAZ-SZMIDT, Renata. “As imagens do feminina na obra de Lília Momplé.” In: **O Feminino nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa**. 1. ed. Lisboa: CLEPUL - Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras de Lisboa. 2014.v.1. 247p. e-book.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural na África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado**. Tradução: Sílvia Cunha Neto. Ramada: Edições Pedagogo, 2014.

DOVE, Nah. “Mulherismo Africana: uma teoria afrocêntrica.” **Jornal de Estudos Negros**. n. 5, p. 5-25, mai. 1998. Disponível em: <<https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/11/mulherisma-africana-uma-teoria-afrocecc82ntrica-nah-dove.pdf>> Acesso em: 22/mai/2019.

DUARTE, Zuleide. “Lília Momplé: estórias de uma história contada com lágrimas.” **Literatas** – Revista de Literatura Moçambicana e Lusófona, ago. 2012. Disponível em: <http://revistaliteratas.blogspot.com.br> Acesso em: 17/fev/2016.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. “Feminismo: a busca por uma variante africana.” **The Journal of Pan African Studies**. n. 1, p. 1-8, 2009. Disponível em: <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiDq9-dw77rAhVAH7kGHZcnCDcQFjAAegQIBRAB&url=https%3A%2F%2Ffilosofia-africana.weebly.com%2Fuploads%2F1%2F3%2F2%2F1%2F13213792%2Fsotunsa\\_mobolanle\\_ebunolwua\\_-\\_feminismo.\\_a\\_busca\\_por\\_uma\\_variante\\_africana.pdf&usg=AOvVaw0JIDjX9ns54FuKCjCYPI1w](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiDq9-dw77rAhVAH7kGHZcnCDcQFjAAegQIBRAB&url=https%3A%2F%2Ffilosofia-africana.weebly.com%2Fuploads%2F1%2F3%2F2%2F1%2F13213792%2Fsotunsa_mobolanle_ebunolwua_-_feminismo._a_busca_por_uma_variante_africana.pdf&usg=AOvVaw0JIDjX9ns54FuKCjCYPI1w)> Acesso em: 24/mai/2019.

EMECHETA, Buchi. **As alegrias da maternidade**. Tradução: Heloisa Jahn. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FINCH, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. “Abordagem Afrocentrada, História e Evolução.” In: **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FREITAS, Silva. “Noémia de Sousa: primeira voz feminina de resistência em Moçambique.” In: LEITE, Ana Mafalda; PINHEIRO, Vanessa Riambau. **Cânone(s) e invisibilidades literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

GARVEY, Marcus Mosiah. “Olhe para mim no olho do furacão.” In: **A estrela preta**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/7459869/Marcus\\_Garvey\\_A\\_estrela\\_preta](https://www.academia.edu/7459869/Marcus_Garvey_A_estrela_preta)> Acesso em: 16/set/2019.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GONZÁLEZ, Elena Palmero. “Deslocamento/desplacamento.” In: BERND, Zilá. **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMILTON, Russell G. “Niketche — a dança de amor, erotismo e vida: Uma recriação novelística de tradições e linguagem por Paulina Chiziane.” In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura (Org.) **A Mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

HAMILTON, Russell G. A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial. **Via Atlântica**, n. 3, dez. 1999, p. 12-22. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica>> Acesso em: 20/ago/2016.

HENNION, Cécile. “A excisão no Curdistão: um segredo de família e de guerra.” In: **O livro negro da condição das mulheres**. Tradução: Nícia Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Tradução: Bhuvi Libaneo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HUDSON-WEEMS, Clenora. Conflitos Culturais e de Agenda na Academia: Questões Críticas para os Estudos das Mulheres Afrikanas. In: **Mulherismo Afrikana**. Disponível em: Medu Neter Livros-Mulherismo Afrikana-Clenora Hudson Weems - Baixar pdf de <[Docero.com.br](http://Docero.com.br)> Acesso em: 12/jan/2022.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos**. São Paulo: Ananse, 2020.

HUTCHEON, Linda. **Poética do Pós-Modernismo**. Tradução: Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KARENKA, Maulana. “A Função e o Futuro dos Estudos Africana: reflexões críticas sobre uma missão, seu significado e sua metodologia.” MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: MAZAMA, Ama. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

LEMES, Luana Borges. Feminismo matricêntrico: um debate da história do tempo presente a fim de contribuir à história das mulheres e os estudos de gênero. **IV Seminário Internacional História do Tempo Presente – UDESC – Florianópolis – SC, 2021**. Disponível em: <<http://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/IVSIHTP/paper/view/1017/633>> Acesso em: 27/jan/2022.

MACHEL, Samora. et al. A libertação da mulher. São Paulo: 1979. P. 13-44 (Coleção bases n. 15).

MARTINS, Izabel Cristina Oliveira. **Pelas sendas do feminino: diáspora e exílio nas literaturas africanas de Língua Portuguesa.** (Tese — Programa Pós-Graduação em Literatura e Culturalidade) – Universidade Estadual da Paraíba, 2019. 231 f.

MARTINS, Izabel. **Pelas sendas do feminino: diáspora e exílio nas literaturas africanas de língua portuguesa.** São Paulo: Pá de Palavra, 2021.

MAZAMA, Ama. “A Afrocentricidade como um novo paradigma.” In: **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, 2009.

MENESES, Maria Paula. “Mulheres insubmissas? Mudanças e Conflitos no Norte de Moçambique.” **Ex aequo**, n.º 17, 2008, pp. 71-87. Disponível em: <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0874-55602008000100005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0874-55602008000100005&lng=pt&nrm=iso)> Acesso: 21/set/2019.

MOÇAMBIQUE. **Perfil de Género de Moçambique.** Maputo, 2016. Disponível em: <[http://www.mgcas.gov.mz/st/FileControl/Site/Doc/4021perfil\\_de\\_genero\\_de\\_mocambique.pdf](http://www.mgcas.gov.mz/st/FileControl/Site/Doc/4021perfil_de_genero_de_mocambique.pdf)> Acesso em: 11/mar/2019.

MOMPLÉ, Lília. “Entrevista.” In: **Literatas** — Revista de Literatura Moçambicana e Lusófona, ago. 2012. Disponível em: <<http://revistaliteratas.blogspot.com.br>> Acesso em: 17/fev/2016.

MOMPLÉ, Lília. A mulher escritora e o cânone — aproximação e ruptura. In: MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro. **A mulher escritora em África e na América Latina.** Évora: NUM, 1999.

MOMPLÉ, Lília. **Neighbours.** Porto: Porto Editora, 2012.

MOMPLÉ, Lília. **Ninguém matou Suhura: estórias que ilustram a história.** Maputo: AEMO, 2009.

MOMPLÉ, Lília. **Os olhos da cobra verde.** Maputo: AEMO, 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro.** Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p109>> Acesso em: 06/jun/2020.

NDJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. “Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira.” **Currículos em Fronteiras**, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/2d47/dfa528d9af54df758d0cc6cce91f0afcc9e7.pdf>> Acesso em: 11/nov/2019.

NOA, Francisco. **Império Mito e Miopia: Moçambique como invenção literária.** Lisboa: Caminho, 2022.

NOGUERA, Renato. “Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista.” **Revista da ABPN**. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato\\_noguera\\_\\_ubuntu\\_como\\_modos\\_de\\_existir.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera__ubuntu_como_modos_de_existir.pdf)> Acesso em: 07/ago/2019.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. (Org.). Rio de Janeiro: Edições Áfricas/ Ancestre, 2019. Disponível em: (42) **ÁFRICAS E SUAS RELAÇÕES DE GÊNERO** | Mariana Bracks - Academia.edu. Acesso em: 03/fev/2022.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O lugar do feminino e a maternidade: interações sociais e culturais entre Egito e Kush na antiguidade. In: **África e suas relações de gênero**. FONSECA, Mariana Bracks; OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. (Org.). Rio de Janeiro: Edições Áfricas/ Ancestre, 2019. Disponível em: (42) **ÁFRICAS E SUAS RELAÇÕES DE GÊNERO** | Mariana Bracks - <Academia.edu>. Acesso em: 03/fev/2022.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*, v. 3, n. 6, jul-dez, 2018. Disponível em: O matriarcado e o lugar social da mulher em África: Uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos - Dialnet (unirioja.es). Acesso em: 03/fev/2022.

PINHEIRO, Vanessa Riambau. “Visibilidade Condicionada: apontamentos sobre a formação do cânone nas literaturas africanas.” In: LEITE, Ana Mafalda; PINHEIRO, Vanessa Riambau (Org.) **Cânone(s) e Invisibilidades Literárias em Angola e Moçambique**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

PINTO, Antônio Costa. A guerra colonial e o fim do império português. In: BETHECOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (Dir.). **História da expansão portuguesa**. V. V Lisboa: Círculo de Leitores, s.d. Disponível em: <<http://www.fmsoares.pt/aeb/biblioteca/pesquisaautores.php?autor=3839>> Acesso em: 20/ago/2022.

PINTO, Célia Regina Jardim. **Feminismo, história e poder**. In: **Rev. Sociol. Polit.** [online]. 2010, vol.18, n.36, pp.15-23. ISSN 0104-4478. Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-44782010000200003](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782010000200003)> Acesso em: 02/jun/2019.

QUIVE, Eduardo. In: **Literatas** – Revista de Literatura Moçambicana e Lusófona, ago. 2012. Disponível em: <http://revistaliteratas.blogspot.com.br> Acesso em: 17/fev/2016.

RABAKA, Reiland. “Teoria Crítica Africana.” In: **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

RODRIGUES, Eugénia. **As donas de Prazos do Zambeze: políticas imperiais e estratégias locais**. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-donas-de-prazos-do-Zambeze-Pol%C3%ADticas-imperiais-e-estrat%C3%A9gias-locais-Eug%C3%A9nia-Rodrigues.pdf>> Acesso em: 24/mar/2019.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o Exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAMB, Fatime. “A mulher moçambicana e as práticas culturais.” In: **Encontros com Moçambique**. MORAIS, Carolina Maíra Gomes et al. (Org.) Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016. Disponível em: <[http://www.editora.puc-rio.br/media/Encontros%20com%20Mo%C3%A7ambique%20\(e-book\).pdf](http://www.editora.puc-rio.br/media/Encontros%20com%20Mo%C3%A7ambique%20(e-book).pdf)> Acesso em: 24/mar/2019.

SANTANA, Jacimara Souza. A participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975-1985). **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora**, v. 2, n. 4, dez, 2009. Disponível em: A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975-1985) | Sankofa (São Paulo) (usp.br). Acesso em: 07/set/2021.

SANTOS, Eloína Prati. Pós-colonialismo e Pós-Colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de Literatura e Cultura**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2010.

SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado e África: discursos na história acerca de poder político e gênero. In: **África e suas relações de gênero**. FONSECA, Mariana Bracks; OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. (Org.). Rio de Janeiro: Edições Áfricas/ Ancestre, 2019. Disponível em: (42) ÁFRICAS E SUAS RELAÇÕES DE GÊNERO | Mariana Bracks - <Academia.edu>. Acesso em: 03/fev/2022.

SILVA, Alexandra Luísa Faria. **Retratos de Identidade Feminina na Obra de Lília Momplé**: a mulher como ser em trânsito na História Moçambicana. 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos e Culturais) – Universidade da Madeira, Funchal.

SILVA, Fabio Mario da (Org.). **O Feminino nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa**. 1. ed. Lisboa: CLEPUL — Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras de Lisboa. 2014.v.1. 247p. e-book.

SOUSA, Luísa Andrade de. In: **A estrela preta**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/7459869/Marcus\\_Garvey\\_A\\_estrela\\_preta](https://www.academia.edu/7459869/Marcus_Garvey_A_estrela_preta)> Acesso em: 16/set/2019.

SOUSA, Noémia de. **Sangue Negro**. Moçambique: Associação de Escritores Moçambicanos, 2001.

SOUSA, Noémia de. **Sangue Negro**. Moçambique: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1988.

SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno. **A gravitação das formas**: gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 f. Tese (Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Disponível em:

<file:///C:/Users/cidin/Downloads/2019\_UbirataRobertoBuenoDeSouza\_VCorr.pdf> Acesso em: 08/jul/2020.

SOUZA, Wanessa. Dialogando com o Mulherismo Afrikana. In: **Mulherismo Afrikana**. Disponível em: Medu Neter Livros-Mulherismo Afrikana-Clenora Hudson Weems - Baixar pdf de Docero.com.br. Acesso em: 12/jan/2022.

TELEGA-SOARES, Natalia. “E ouviram-se as vozes de mulheres africanas...” **O Feminismo Africano e a Escrita de Chimamanda Ngozi Adichie**. 2014. 81 f. Dissertação (Mestrado em Estudos sobre as Mulheres. As Mulheres na Sociedade e na Cultura.) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas — Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/13589/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20em%20Estudos%20sobre%20as%20Mulheres.%20Natalia%20Telega.%202014.pdf>> Acesso em: 17/set/2019.

THOMAZ, Omar Ribeiro. ““Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique.” **Revista USP**. São Paulo, n. 68, p. 252-268, dez./fev. 2005-2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13496/15314>> Acesso em: 20/ago/2016.

VISENTINI, Paulo Fagundes, RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **História da África e dos Africanos**. Petrópolis: Vozes: 2014.

VOLPE, Miriam Lidia. Geografias do Exílio: Mario Benedetti, um intelectual latino-americano. EMTESE, v. 7, p. 45-55, dez, 2003. Disponível em: GEOGRAFIAS DE EXÍLIO: MARIO BENEDETTI, UM INTELLECTUAL LATINO-AMERICANO | Volpe | Em Tese (ufmg.br). Acesso em: 07/set/2021.

WEIL-CURIEL, Linda. “A excisão na França.” In: **O livro negro da condição das mulheres**. Tradução: Nícia Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.