

RENATA DÍAZ-SZMIDT

Universidade de Varsóvia

diazszmidt.renata@gmail.com

ENTRE A SUBMISSÃO E A REBELDIA – O RETRATO DA MULHER MOÇAMBICANA EM BALADA DE AMOR AO VENTO DE PAULINA CHIZIANE

Abstract. Renata Díaz-Szmidt, *Entre a submissão e a rebeldia – o retrato da mulher moçambicana em “Balada de amor ao Vento” de Paulina Chiziane* [Between submissiveness and rebelliousness – image of the Mozambican woman in Paulina Chiziane’s *Ballad of Love in the Wind*], *Studia Romanica Posnaniensia*, Adam Mickiewicz University Press, Poznań, vol. XL/1: 2013, pp. 15-28. ISBN 978-83-232-2542-3. ISSN 0137-2475. eISSN 2084-4158.

The purpose of this article is to analyze the psychological stance of Sarnau, the main character of the novel *Ballad of Love In The Wind* of the Mozambican writer Paulina Chiziane. The writer describes the Mozambique of today, which is divided into tradition and modern life, ancestral and native way of life. The analysis of the novel shows that Paulina Chiziane breaks the stereotyped image of the woman by representing her as a being aware of her inferior social situation and as a being who intends to oppose the sexist and patriarchal society. Sarnau must face up to the cultural clash resulting from the encounter between the Western and African cultures. She lives in a polygamous family and has to find her place within this family and within the society. Chiziane’s protagonist tries to change her situation in order to find her identity as a woman, mother and African wife.

Keywords: literature of Mozambique, patriarchal society, Paulina Chiziane, tradition, women

Paulina Chiziane (n. 1955) é a primeira mulher em Moçambique a publicar romances. O seu livro de estreia, *Balada de Amor ao Vento*, saiu em Maputo em 1990 (Ed. AEMO). O romance reflete sobre a sobrevivência de certos valores familiares e tribais contrapostos às directrizes urbanas que, impregnadas pela orientação cristã, deram novo direcionamento à instituição familiar moçambicana. A mulher, no centro dessas articulações ideológicas, sofre a impossibilidade de reconhecer o seu real espaço de actuação como mulher, mãe e cidadã. Por isso, segundo Adelto Gonçalves o romance de Chiziane trata não tanto da história de amor e desamor entre Sarnau, Mwando e Nguila, os protagonistas principais, mas antes de tudo, do conflito vivido por uma mulher moçambicana entre o mundo moderno e o mundo tradicional – a África arcaica, os seus valores eminentemente machistas em que a mulher só

existe para servir ao homem e constituir o objeto do seu desejo sexual¹. A narradora confessou que o romance tem uma profunda marca do mundo tradicional porque este foi o seu mundo da infância (*apud* Laban, 1998: 973). Este mundo influenciou muito a escrita da autora que conhece realidades distintas de várias culturas moçambicanas. Nascida numa família chope, mudou, com sete anos, com a família aos subúrbios de Lourenço Marques, hoje Maputo, onde aprendeu a segunda língua bantu – ronga. Embora os seus pais fossem protestantes, fez a escola primária numa missão católica. Era a única escola possível para os indígenas que não eram assimilados. Ali aprendeu a falar e a escrever português. Em casa falava a sua língua materna, chope, na rua ronga e na escola português. Confessou que o ritmo da sua escrita lhe vem da tradição oral chope. Quando pequena, ouvia muitas histórias da sua avó, Macangandane, contadas à volta da fogueira, mas a sua entrada no mundo da escrita foi em português. Enquanto adolescente, escrevia poemas, mas com o decorrer dos anos, deu-se conta que a poesia tinha poucas palavras para dizer tudo o que Paulina queria exprimir. Começou a escrever prosa e hoje considera-se, mais do que uma escritora, uma contadora de histórias. E é verdade que tem muitas histórias para contar. Em 1974, com 18 anos, aderiu à militância revolucionária e viveu a guerra de perto. Confessou ter visto as coisas que preferia não ter visto nunca. Estudou Linguística, até ao segundo ano, mas tendo dois filhos e sendo mulher divorciada, teve que abandonar os estudos para trabalhar. Empregou-se na Cruz Vermelha e percorreu o país todo, avaliava as necessidades das populações, em especial das crianças perdidas dos pais, por causa da guerra, falava com mulheres e ouvia as suas histórias. Estas histórias e as vivências próprias constituíram a sua fonte de inspiração para a escrita. Esta escrita está marcada pelo empenhamento social, já que trata da mulher numa sociedade polígama, a oscilar entre as realidades tradicional e moderna nas quais as mulheres são discriminadas, por serem mulheres. A própria Paulina Chiziane teve problemas, primeiro por se decidir divorciar, depois por escrever, porque na sociedade moçambicana, o fato duma mulher escrever romances, é considerado uma coisa fora do comum. Confessou que havia tempo em que qualquer palavra que escrevesse e que não fosse ao encontro dos padrões sociais aceitáveis na sociedade, não só podia prejudicá-la, mas também aos seus filhos. Foi uma verdadeira batalha para que ela conquistasse o seu espaço como escritora em Moçambique². Nos seus cinco romances, que até agora escreveu (*Ventos do Apocalipse*, Ed. da Autora, 1993 e Caminho, 1999; *O Sétimo Juramento*, Ed. Ndjira, 2000 e Caminho, 2000; *Niketche, uma história de poligamia*, Caminho, 2002 e *O Alegre Canto da Perdiz*, Caminho, 2008) e no livro de contos *As Andorinhas* (Caminho, 2008) que têm um forte cunho autobiográfico, podemos observar como as protagonistas encontram o seu espaço no Moçambique de hoje, que problemas en-

¹ A. Gonçalves, *O feminismo negro de Paulina Chiziane*, disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2004/06/o_feminismo_neg.html, acesso em 02.XI. 2012.

² Para ler mais sobre a vida da escritora veja: P. Chabal, *Vozes Moçambicanas*, Lisboa: Vega, 1994, pp. 292-301.

frentam, qual é a imagem que têm de si, quais as possibilidades do desenvolvimento individual e quais são os comportamentos e posicionamentos que adquirem. Neste artigo vamos analisar estas questões complexas no primeiro romance da escritora.

A protagonista, Sarnau, depois de ser abandonada por Mwando, rapaz por quem se apaixonou, foi metida pela sua família no compromisso com o futuro rei da família dos governadores Zucula, Nguila. Este compromisso deixou todos confusos e perplexos, já que em Mambone havia «mulheres mais belas e trabalhadoras» (Chiziane, 1994: 35) do que Sarnau. De fato, o *lobolo* era destinado a outra mulher, Khedzi «mulher bela, esbelta, de pele clarinha como os homens gostam, desde o nascimento escolhida para esposa natural da família real» (1994: 37), mas no momento das negociações matrimoniais, a mulher foi acusada de ser feiticeira o que tornou impossível o casamento. Por isso, as conselheiras da velha rainha, viram-se obrigadas a procurar uma outra candidata para ocupar o lugar da futura esposa do rei. Sarnau encontrou a velha rainha pelo caminho e oferecendo-lhe água para beber na concha das suas mãos, conquistou o coração da velha mulher.

Antes de Sarnau partir da sua aldeia natal para a aldeia do marido, a avó materna proferiu uma oração aos espíritos e aos antepassados: «Alegrai-vos, cantai, espíritos dos Guiamba e Twalufo» (1994: 36) o que mostra uma grande importância que os antepassados têm na vida quotidiana. Depois, o tio tratou do *lobolo* com a família de Nguila que ofereceu à família de Sarnau trinta e seis vacas que ainda não pariram.

O *lobolo* é um acto simbólico que formaliza o casamento através do qual quer a mulher quer o homem tem acesso e garantia de uma extensa rede de segurança social. É uma tradição em comunidades como a tsonga, que consiste num dote pago pelo homem à família da mulher com quem se casará. Não é de estranhar que esta prática seja defendida com força pelas mulheres camponesas apesar de constituir, também, um sistema opressivo em muitos sentidos. O *lobolo* constituiu-se durante muito tempo como o único meio de melhoria das condições económicas das famílias, principalmente no meio rural. No entanto, através dele, era negado à mulher o direito de controlo da propriedade, uma vez que esta prática fazia da mulher um “bem” transmitido do pai para o marido. A impossibilidade, por parte do homem, de cumprir o pagamento do *lobolo* prometido, que acabava por tornar-se uma dívida infinda, aliada ao grande número de casamentos comerciais realizados que fracassavam com o tempo e à necessidade de migração do elemento masculino, gerou a fragmentação das famílias, problema social difícil de ser resolvido, principalmente quando se leva em conta a até então obrigatória função procriadora da mulher, de quem invariavelmente se esperava grande número de filhos. Wenke Adam constata que temos que reconhecer que ainda não surgiu uma alternativa viável ao *lobolo*: na chamada sociedade moderna – quando funciona – a segurança social é fornecida por uma rede de instituições estatais e privadas de acesso universal: a caixa de previdência, o subsídio de desemprego, o seguro de vida, a creche, o lar de anciãos etc. No Moçambique rural, a rede das famílias interligadas pelo casamento cumpre, bem ou mal, todas essas funções sociais básicas.

O sistema irá mudar na medida em que mudem as condições de vida e se abram novas perspectivas consideradas mais desejáveis por parte das mulheres.

Sarnau, dando-se conta da sua condição “comercializada”, começou a lamentar: «meu Deus isto é uma feira, eu estou à venda» (1994: 38) mas a rapariga não tinha outra solução que se conformar com a sua sorte e com o fato de ser trocada por vacas. Pensando na melhora económica da sua família, confessou: «Aceitei esta oferta, esta humilhação. [...] ficam estas vacas que me substituem [...] que tragam esposas para este lar, de modo que nunca falte água, nem milho, nem lume» (1994: 39) É a ordem normal das coisas, pois, como sempre dizem os antepassados «a mulher é a galinha que se cria para com ela presentear os visitantes» (1994: 36). A família aceitou a oferta generosa da família real sem vergonha nem escrúpulos, porque o *lobolo* fica na lista dos fenómenos absolutamente naturais e é considerado um negócio rentável³. Com efeito:

Não se compra uma mulher para trazer prejuízos à família, antes pelo contrário, o lobolo é uma troca de rendimentos. Mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste. Deve parir filhos, de preferência varões, para engrandecer o nome da família. Se o rendimento não alcança o desejável, nada há a fazer senão devolver a mulher à sua origem, recolher a vacas e recomençar o negócio com outra família. (1994: 63)

Este modo de pensar é ensinado também às raparigas desde pequenas. Sarnau, ao sair da aldeia, também recebeu lições das mulheres mais velhas que tentavam transmitir-lhe o seu saber tradicional: «Sarnau, o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha» (1994: 43). Para evitar a raiva da Sarnau no momento em que terá lugar violência doméstica, caso infelizmente bastante frequente em Moçambique, as mulheres idosas advertiram: «Sarnau, o teu homem é o teu senhor. Se ele, furioso, agredir o teu corpo, grita de júbilo porque te ama» (1994: 43). Pode parecer chocante que foram as próprias mulheres que forneceram a Sarnau este tipo de conselhos que a colocavam numa posição de submissão em vez de lhe dar outros que a animassem para se revoltar. Mas como repara o sociólogo francês Pierre Bourdieu em *A dominação masculina*, os dominados reproduzem, de forma consciente ou, mais frequentemente, de forma inconsciente, os comportamentos de sujeição (1999: 234). Eles próprios legitimam e até reforçam a ordem estabelecida de domínio através dos atos pontuais de agradecimento ou de reconhecimento ao opressor. As personagens femininas transmitem oralmente e repetem os esquemas de dominação patriarcal, exprimem o reconhecimento e a submissão à lei do pai que se impõe com autoridade à descendência feminina e exige submissão.

Neste lugar vale também a pena lembrar o pensamento dos representantes do Interaccionismo Simbólico como Mead (1982), Blumer (1981) e Goffman (1971) segundo os quais são os conhecimentos que recebemos dos outros que influem numa maneira

³ Cf. A. Wenke, “Género e riqueza no Moçambique rural”, disponível em: www.mol.co.mz/notmoc/1996/76e.html, acesso em 02.09.2012.

decisiva na nossa definição do “eu”. É provavelmente por ouvirem toda a vida as frases de educação machista que as mulheres mais velhas transmitem às mais novas este tipo de conselhos. Transmitem o que aprenderam nos anos da sua juventude. Também Festinger (1980), realizando os seus experimentos, constatou que o indivíduo quase sempre acaba por acreditar no que lhe diz a maioria e só uma grande força de carácter permite-lhe resistir e guardar a independência dos seus pensamentos, sob a condição que os tem. Ao sair da aldeia, Sarnau ainda não tinha pensamentos e juízos próprios. Acreditava no que ouvia, e, só as desgraças que lhe aconteceram mais tarde, mudaram a sua visão do mundo.

Nos seus conselhos, as mais velhas, abordaram também o tema da infidelidade masculina preparando a rapariga para o modelo polígamo da família: «[...] o homem é o teu protector [...] se ele trouxer uma amante [...] recebe-o com sorriso, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça a água com que se irão estimular depois do repouso» (Chiziane, 1994: 43). Todos os estes conselhos parecem muito práticos e úteis já que: «o homem [...] não foi feito para uma mulher só» (1994: 43). Por isso, a Sarnau recebeu mais uma lição para a pôr em prática: «Não lrigues importância às amantes que tem; respeita as concubinas do teu senhor, elas serão tuas irmãs mais novas» (1994: 44). O mesmo ensino recebeu a protagonista do outro romance da escritora, *Ventos do Apocalipse* (1999), Mínosse que até na opinião do seu marido era demasiado submissa. Sianga não lhe falava senão dava ordens e a dominou facilmente sem nenhum protesto por parte da mulher.

As mulheres repetiram várias vezes os seus conselhos a Sarnau para garantir, na sua opinião, um matrimónio feliz: «Sarnau, fecha a tua boca, esconde o teu sofrimento quando o homem dormir com a tua irmã mais nova mesmo na tua presença, fecha os olhos e não chores» (1994: 44). No meio tradicional, as mulheres moçambicanas recebem este tipo do ensino e desde pequenas são preparadas a ser, no futuro, esposas obedientes, submissas e capazes de aguentar em silêncio qualquer tipo de humilhação. A Sarnau, sabendo que «o lar é um pilão e a mulher o cereal» (1994: 46) tinha que aceitar que seria «amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família» (1994: 46) A mulher mais velha aconselhou-lhe: «Como o milho suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra» (1994: 46).

No nosso entender, este tipo do ensino, imposto desde a infância e transmitido como o único modelo a seguir para as mulheres, faz com que seja aceite pelas raparigas, desde o começo, também como a única verdade. À esta ocasião, é legítimo relembrar o esquema do desenvolvimento psicológico, proposto por Erik Erikson (1972). Os períodos chamados “Iniciativa *versus* Culpa”, “Construtividade *versus* Inferioridade” e “Identidade *versus* Confusão de Papéis” vão desde os anos da infância até aos dezoito anos. Durante o primeiro período a rapariga de 4 - 5 anos começa a perceber as diferenças sexuais e os papéis desempenhados por mulheres e homens na sua cultura. A maioria das raparigas moçambicanas com 4 - 5 anos toma por único modelo da família, o modelo onde a mulher é submissa e pode ser humilhada. Erikson constata

que se neste período a curiosidade sexual e/ou intelectual for reprimida e castigada, pode desenvolver-se o sentimento de culpa e diminuir a iniciativa da criança de explorar novas situações ou de buscar novos conhecimentos. Como o ensino que recebem é bastante radical e dado como óbvio, as raparigas, de fato, não questionam a ordem estabelecida das coisas, não buscam novos conhecimentos, aceitam o mundo tal como o vêem. O que observam no seu dia a dia é a situação da inferioridade da mulher. Por esta mesma razão, no segundo período, que vai, segundo Erikson de 6 até aos 11 anos, as raparigas moçambicanas passam a experimentar a sensação de inferioridade em vez de desenvolver a sua construtividade, atitude que deixa marca em toda a vida adolescente. No terceiro período que vai, aproximadamente, desde 12 até aos 18 anos, cada jovem experimenta uma série de desafios que têm a ver com ele próprio, com os seus amigos, com as pessoas do sexo oposto, com os amores e com a busca de uma carreira. Na medida em que as pessoas à sua volta ajudam na resolução dessas questões, desenvolve o sentimento de identidade pessoal, mas caso não encontre respostas para as suas questões pode se desorganizar e perder as referências necessárias. Assim, a questão identitária das raparigas moçambicanas pode resultar ainda mais confusa, dividida e perturbada do que das outras adolescentes da mesma idade fora do continente africano. Muitas vezes moçambicanas pequenas não têm a possibilidade de experimentar os mesmos desafios que os rapazes, não se lhes facilita a possibilidade de aprender e de estudar. A desigualdade, quanto ao acesso ao sistema educativo, é muito bem visível nas palavras de Sarnau quando descreve a cerimónia de contratar o matrimónio: «O padre Ferreira fez uma linda bênção. O meu marido, assinou o livro com uma caneta de ouro e eu apenas marquei o sinal do meu dedo» (Chiziane, 1994: 44). Em *Niketche* onde se compara os costumes do sul e do norte de Moçambique, uma mulher do norte confessou: «Vocês, as mulheres do sul, têm mais sorte. Nas nossas aldeias as raparigas casam-se aos doze anos, mal terminam os ritos de iniciação. Desistem da escola na terceira classe e têm o primeiro filho antes dos quinze anos» (Chiziane, 2002: 312). No sul, as mulheres têm um bocado mais de independência, mas em qualquer parte de Moçambique o acesso das raparigas ao ensino é problemático.

É inegável e tem que ser mencionado, neste lugar, que o sistema educativo desempenhou um papel fundamental na indocinação e na implantação, no continente africano, dos modelos europeus de identidade genérica. Do mesmo modo que na Europa, anteriormente, durante a primeira metade do século XX, as poucas jovens africanas que frequentavam as escolas recebiam educação ligada à esfera do doméstico, enquanto os seus colegas recebiam educação orientada ao espaço público. Assim, tanto a ideologia colonial ocidental como a africana convergiam na discriminação das mulheres quanto à educação, já que, por uma parte, as sociedades africanas consideravam que a educação ocidental impedia que as mulheres cumprissem de forma satisfatória (para os homens) com a sua função de mães e esposas, assim que era necessário afastá-las de qualquer tipo de educação colonial e por outra parte, a ideologia do colonizador, enraizada nos prejuízos sexistas, negava às africanas uma educação igualitária. Como

repara Carole Boyce Davies: «Las administraciones coloniales fueron por tanto cómplices complacientes porque importaron una visión del mundo en el que las mujeres tenían una importancia secundaria. Resulta claro entonces que tanto el colonialismo europeo como las actitudes tradicionales de y para las mujeres se combinaron para excluir a las africanas de los procesos educativos» (*apud* Díaz e Aragón, 2005: 64).

Esta situação não teve lugar unicamente em Moçambique. No livro *Las cuatro mujeres que amé* de Tsitsi Dangarembga, escritora de Zimbabwe, encontramos as seguintes palavras dirigidas pelo pai à protagonista, Tambudzai: «Puedes cocinar los libros y dárselos de comer a tu marido? Quédate en casa junto a tu madre y aprende a fregar y a cocinar» (1999: 15). Quando a protagonista, irritada, contou à sua mãe as recomendações do pai, esta tentou explicar a sua filha quais são as circunstâncias das mulheres na sua sociedade: «Ser mujer es una carga pesada. [...] Cuando hay que hacer sacrificios, a ti te toca efectuarlos» (1999: 16).

Apesar de todas essas experiências e conselhos recibidos, os primeiros dias depois do casamento, pareciam ser muito felizes para Sarnau. Como mulher do rei não tinha nenhum tipo de obrigações o que mudou bastante a sua vida. Pois, como todas as raparigas, desde pequena ficou a trabalhar tanto em casa como na machamba. Sarnau confessou: «É bonito acordar depois de o sol nascer. Penso em levantar-me, mas para quê? Descer os olhos. Espreguiço-me. [...] Esta vida de soberana dá-me prazeres novos» (Chiziane, 1994: 49). Sarnau sonha em ser rainha, «senhora dos destinos desta terra» (1994: 50) e diz com orgulho: «É deste meu ventre que nascerá o homem que depois do meu marido irá dirigir os destinos deste povo» (1994: 51). De fato, na cultura tradicional africana, a mulher cumpre com o seu destino e dever quando dá à luz um rapaz. «Não posso ser mãe, deixo de ser mulher» (Kuoh-Moukoury, 1995: 49) disse a protagonista de *Rencontres essentielles* da autora camerunesa Thérèse Kuoh-Moukoury. É unicamente pela vida do filho que a mulher tem direito à sua própria existência, a ser respeitável e respeitada, por isso: «o filho é tudo na vida» (1995: 97). Sem ter filhos, a mulher não tem valor em si. Barbara Christian observa que na maioria das sociedades tradicionais africanas para as mulheres «no existe peor desgracia que no tener hijos» (*apud* Díaz e Aragón, 2005: 216) Como reparou Egejuru, a maternidade é em África o único estado que dá às mulheres prestígio e poder (1997: 16). Entre os membros da tribo Ibo de Nigéria o valor da mãe é superior ao da esposa, já que, uma vez aceite a poligamia, é fácil ter mais de uma esposa, mas impossível ter mais do que uma mãe. Assim, dar à luz é uma obrigação da mulher. Por isso, o marido de Sarnau disse-lhe: «[...] pareces uma machamba difícil. Já faz tempo que semeio em ti e não vejo resultado. [...] Não tenho lá muita paciência. Não estou para lavrar sem colher» (1994: 58). No livro da escritora nigeriana Buchi Emecheta *As delicias da maternidade*, a narradora constata que uma mulher sem filho, para o seu marido é uma mulher fracassada (2004: 62). A este respeito Lauretta Ngcobo reparou que entre os africanos o matrimónio é principalmente uma instituição criada para controlar a procriação (1990: 142). Por isso, aconselha-se a todas as mulheres que se casem e que tenham

filhos expressando desta maneira «a plenitude da sua feminidade» (1990: 142). Efectivamente, para a protagonista de *As delicias da maternidade*, Nnu, a maternidade era um símbolo da feminidade. Ao contrário, Aduke, segunda mulher do seu marido, tomou uma atitude bastante corajosa e surpreendente na sociedade tradicional e decidiu abandonar o lar e dedicar-se aos seus negócios ou mesmo à prostituição, porque, como afirmou: «Yo no estoy dispuesta a quedarme aquí y volverme loca sólo porque no tengo hijos varones» (Nwapa, 2004: 251).

Sarnau, a protagonista de Chiziane, também desejava ter filhos com o seu marido com o único objectivo de fortalecer a sua posição. Depois dos primeiros dias de felicidade e de grandes expectativas, o marido polígamo deu, contudo, os primeiros desgostos. Um dia, Sarnau encontrou-o na cama com outra mulher. Quando começou a chorar, Nguila chamou-a, ordenou-lhe pôr-se de joelhos e baixar os olhos «como manda a tradição» (Chiziane, 1994: 65). Em seguida, deu-lhe um forte pontapé que deixou Sarnau estatelada no chão e enviou-lhe uma bofetada tão forte que lhe fez saltar um dente e fez com que o sangue corresse da boca em abundância. Em Moçambique, é realmente comum o homem bater na mulher e ela nunca se queixar⁴.

Chegou então a rainha, mãe do Nguila, e consolou a pobre Sarnau dizendo: «Aprende a resignar-te e serás feliz. [...] Não chores [...] que os caprichos do homem não fazem mal a ninguém. [...] Aprende a ser serva obediente e serás feliz [...] é o teu marido [...] sorri para ele, sê boazinha, faz tudo o que ele desejar» (1994: 56-57).

⁴ Em Moçambique os casos de violência em que a mulher é a vítima são a maioria (72,7%). Ao mesmo tempo, 33% do total de perpetradores são maridos. A ideia de que a mulher é subordinada ao homem está profundamente enraizada na sociedade moçambicana e tem implicações nos costumes e nas regras que regulam as relações de género. A violência contra a mulher não pode ser analisada fora deste sistema padrão de valores sociais e culturais onde, a crença tradicional é de que o “chefe de família” tem atributos que justificam o seu comportamento por mais agressivo que seja. Há uma tendência de perdoar o homem que comete crimes contra as suas parceiras (incluindo violações), pois são parte do processo “natural” das relações matrimoniais. É uma questão estrutural, pois está ancorada e provém do próprio sistema, que é patriarcal. Como este tipo de violência está enraizado nas relações sociais de género entre homem e mulher, é socialmente aceite, e, por sua vez, por exemplo, leva à tolerância em relação ao homem que ataca a sua esposa. Traduz-se também em tolerância nas Esquadras da Polícia, no tribunal e ao nível familiar e da comunidade. Numa sociedade em que o homem chefia as principais instituições e estruturas de resolução de conflitos, as sentenças e sanções por actos violentos contra mulheres são praticamente inexistentes ou são muito limitadas. Por causa de negar o carácter estrutural deste tipo de violência, as políticas para combater este fenómeno têm ainda como objectivo lidar com as suas manifestações sem tocar na raiz do problema, isto é, a desigualdade presente nas relações de poder entre homem e mulher, nas quais o sistema patriarcal assenta. Em termos práticos, significa que as acções se já estão direccionadas para a criminalização do perpetrador (ao mesmo tempo apoiando mulheres vítimas de violência), não fazem nada às instituições da sociedade que toleram a violência contra a mulher e consideram-na uma forma “normal” de resolução de conflito, num matrimónio e noutras relações íntimas. Em sociedades patriarcais, como Moçambique, a hierarquia que determina os respectivos lugares do homem e da mulher na família não deixa dúvidas: o chefe de família, um homem, deve tomar decisões e a mulher tem de ser ensinada a respeitar as suas decisões e permanecer discreta, útil, mas submissiva.

Três anos depois de casar, Sarnau tinha duas filhas gêmeas e seis rivais, esposas do seu marido. A mulher fez perguntas retóricas a que não encontrou respostas: «Que poderes tem um só homem para amar cinco, sete mulheres jovens e fortes?» (1994: 72). A chegada da quinta esposa, Phati, transtornou já complicada vida de Sarnau que, amargada, confessou: «morri completamente no coração daquele homem. Já passam dois anos que não come a minha comida, que não me oferece uma carícia» (1994: 72). Acreditando no mundo dos feitiços, Sarnau chegou à conclusão que Phati tinha que ter uma espécie de tatuagens mágicas no baixo-ventre que tornou o seu marido louco por ela. O único remédio para reconquistar a sua posição era dar a luz um filho varão que ia governar o território do reino. Sarnau tinha duas filhas mas estas, nos olhos da sociedade, não tinham o mesmo valor que teria tido o filho. Talvez por isso, inconscientemente, Sarnau ficasse facilmente irritada com elas «enervam-me, dou-lhes violentos tabefes como se tivessem culpa de todos os pecados do mundo» (1994: 71).

O desprezo do marido, a necessidade de o compartilhar com outras mulheres e de competir com elas, provocou em Sarnau o sentimento de abandono e de solidão:

Que solidão, que tristeza, a vida para mim já não tem sentido. [...] a manhã está vestida de amor, os peixes amam-se, os caranguejos amam-se, as moscas amam-se, até os caracóis se amam, só eu é que amo em sonhos, rebolando solitária no leito vazio, nestas noites frias de Junho, enquanto o meu marido se esfrega sobre mil tatuagens, noite aqui, noite ali, semana aqui, semana acolá. O mais doloroso é que há uma mulher que tem a cama aquecida cada noite, pois o marido vagueia por todo o lado, terminando a noite lá, onde dorme até ao nascer do sol. Todas as outras recebem sobras, mas comigo ainda é bem pior. Passam já dois anos que eu espero a minha vez mas ele não vem. Sou a melhor cozinheira, cada dia faço o máximo para agradar, e quando chega o meio-dia, prova a minha comida e diz logo que não tem sal, não tem gosto. Quando chega a noite e reclamo, diz que é porque não tomei banho. Vou ao banho e volto, inventa que a cama tem cheiro de urina do bebé. Quando argumento, vomita-me um discurso degradante que não ouso repetir. Ah, maldita poligamia, quem me dera ser solteira, ou voltar a ser criança. (1994: 78)

É curioso, porém, reparar no fato que Sarnau tinha reações distintas face ao casamento e à poligamia, dependendo das circunstâncias que viveu (Ferraz, 2005: 59). Apaixonada por Mwando, aceitava ser a segunda, a terceira, a centésima primeira, porque o amava e queria estar com ele. Casada com Nguila, viu-se, contudo, confrontada com a situação real que se tornou insuportável e demasiado dolorosa para aguentar. Provavelmente por isso, por se sentir só, abandonada, não amada e não desejada pelo seu marido, é que a Sarnau recomeçou a aventura amorosa com o Mwando quando este regressou à aldeia natal depois de ter sido abandonado pela sua mulher, Sumbi. Sarnau esqueceu os desgostos provocados no paasado por Mwando, que depois de despertar o amor em Sarnau, casou com outra mulher, escolhida pelos seus pais. No momento do desespero e da solidão profunda, Sarnau decidiu reviver os momentos bonitos com o homem que, apesar de tudo, continuou a amar. Em consequência daquela aventura, ficou grávida. O marido legítimo não suspeitava nada porque depois de dois anos de desprezo, vendo a sua primeira mulher mais alegre e atraente,

começou a ter as relações com ela. A rival da Sarnau, Phati, ao saber da gravidez da primeira mulher ficou ferida e «anda doída de ciúme» (Chiziane, 1994: 88). Sarnau estava convencida que a mulher ciumenta prepararia algum feitiço para lhe fazer mal. De fato, Phati trouxe um feitiço para que Sarnau morrisse no parto, mas o marido descobriu a intenção da malvada, nos sonhos, e bateu-a, impiedosamente. Ela tomou um veneno que lhe provocou uma diarreia forte rebatando-lhe toda a pele que «até parece uma leprosa» (1994: 89). Os outros maus acontecimentos não tardaram em vir e Phati, depois de espionar os amantes, descobriu a ligação que tinha e informou ao rei sobre a traição. Nguila, demasiado feliz com a perspectiva de ter o filho herdeiro e não confiando em Phati, mandou as duas mulheres a beber *wanga*, bebida que provocava extrema sinceridade nos falantes. Sarnau temendo pela sua vida, pela vida do Mwando e a do filho, decidiu fugir com o amante. Quais foram a sua decepção e desgosto, quando depois de sobreviver nas condições precárias, de superar dificuldades, o Mwando deixou-a tendo medo de ser encontrado pelo rei vingativo. A partir daquele momento, Sarnau viu-se obrigada a lutar sozinha pela sua sobrevivência e a dos seus filhos. Acusou aos homens dizendo:

O Joãozinho também não tem pai. O homem soube encher-me a barriga para abandonar-me logo em seguida. O pai afasta-o da sua mesa, não o deixa conviver com os outros irmãos, diz que é por ele ser casado e para mais não fica bem a um cristão dar a entender que tem filhos por aí. Mwando também é cristão, mas abandonou-me com uma criança no ventre. Ser cristão é uma coisa, mas perversão e o afastamento dos deveres paternos porque se é cristão, é coisa que ainda não entendo bem [...] Com a poligamia, com a monogamia ou mesmo solitária, a vida da mulher é sempre dura. (1994: 137)

Aquele momento foi o primeiro em que Sarnau se revoltou e questionou a ordem das coisas. Sozinha tinha de cuidar da outra filha a quem tinha de chamar pelo nome da sua maior rival – Phati. Quando a pequena ficou doente, a mãe não tinha dinheiro para ir ao hospital e foi desesperada a casa duma curandeira. De novo, os meios tradicionais de curar resultaram mais eficazes do que os da ciência ocidental, aplicada nos hospitais. A curandeira descobriu na filha de Sarnau «um espírito maligno que te persegue, que está apostado em destruir toda a tua felicidade» (1994: 135) Para resolver o problema, Sarnau teve que fazer um sacrifício, uma oferenda para que o espírito deixasse o corpo da criança. Para reconhecer o espírito a curandeira perguntou pelo nome da pessoa que desejava mal a Sarnau. Sem dúvida nenhuma, era Phati. A curandeira constatou que a rapariga devia ter o seu nome, pois o que se passava, na realidade, era «[...] que esse defunto não aguentava a vida nas profundezas, porque sofria muito pelos males que causara em vida» (1994: 135). Pondo o nome da sua eterna rival, Sarnau salvou a vida da sua filha e recordando aquele dia, confessou: «A partir desse dia comecei a amar a Phati. [...] Porque odiava eu a Phati? Ela era a minha irmã mais nova, amou o seu marido e lutou pelo objecto do seu amor» (1994: 136). Assim, Sarnau descobriu que compartilhava a sorte de muitas outras mulheres, que o seu sofrimento era igual ao das outras mulheres que tinham que compartilhar os seus maridos

e quando abandonadas, cuidar sozinhas dos seus filhos. Sarnau ganhou consciência da sua situação injusta e da sua condição enquanto mulher numa sociedade patriarcal.

Na vida complicada de Sarnau, Mwando voltou a aparecer mais uma vez e queria, de novo, ficar com ela, mas Sarnau já não acreditou nele. Já descobriu a sua força, deu conta da sua capacidade de lutar na vida, de ficar só e de sobreviver. Dirigiu então as palavras surpreendentes ao Mwando:

- Irei contigo, mas antes paga-me.
- Pagar-te o quê? Já não me amas?
- Amo-te sim, mas antes paga-me. Paga-me, Mwando, paga-me.
- Incrível, prostituíste-te, Sarnau, os homens fizeram-te puta.
- E tu o que fizeste de mim? Amaste-me como nunca se amou uma mulher. Raptaste-me mas não pagaste o meu resgate. A minha virginidade consumiste-a e nem agradeceste à minha defunta protectora, Não lhe ofereceste nem cem escudos, o rapé e o pano vermelho, mas tudo aceitei porque te amava, agora acabou-se, Mwando, paga-me, eu odeio-te. (1994: 141)

Neste “agora acabou-se”, podemos observar a revolta da protagonista, que pela primeira vez na sua vida, ganhou consciência de ter sido abusada, danada e exprimiu abertamente o sentimento de raiva que sentiu. Foi um momento da lucidez e de consciência da sua condição como mulher. Por isso, quando Mwando insistiu, Sarnau repetiu: «Eu te darei tudo, mas antes paga-me, quero o preço da minha honra» (1994: 144). À pergunta quando custava a sua honra, Sarnau, já mais consciente do seu valor, respondeu:

- Vinte e quatro casamentos.
- O quê? Não compreendo.
- Compreendes, sim. O meu valor subiu muito, tenho o preço de vinte e quatro casamentos. [...] Não brinco, não. Esse é o meu verdadeiro preço, o preço da minha honra. O meu lobolo foi com trinta e seis vacas novas e virgens. Com as vacas do meu lobolo, os meus dois irmãos casaram seis mulheres. Os irmãos das minhas seis cunhadas usaram o mesmo gado para casarem as suas esposas, e por aí adiante. Só as vacas do meu lobolo fizeram outros vinte e quatro lobolos. Tiraste-me do lar, abandonaste-me, tive que lutar sozinha para devolver as trinta e seis vacas, pois se não o fizesse, todas seriam recolhidas em cada família, o que significa vinte e quatro divórcios. Fiz o impossível e consegui resolver o problema. Ainda me queres? Paga-me, quero o preço da minha honra. (1994: 144)

Lendo este discurso valente e trágico, assistimos à transformação da “servente obediente e submissa” numa mulher consciente de si própria. Mulher que pode se sentir orgulhosa de si própria: «Fiz o impossível e consegui» (1994: 144). Sarnau despediu-se do seu amado dizendo que no peito guardaria apenas as cinzas do amor antigo. Se fosse esse o fim do romance, podíamos falar da vitória da protagonista que, descobrindo a sua força interior, e tornando-se independente e autoconsciente, descobriu o que lhe foi negado pela tradição. Contudo, não é assim. Finalmente, Sarnau decidiu ficar com Mwando: «Eu preciso de um homem [...] venceu-me [...] fez a guerra e venceu. Vivirá comigo. Tenho casa, tenho negócio, tenho dinheiro. Hei-de alimentá-lo» (1994: 149). Se Mwando venceu a guerra, então é Sarnau quem a perdeu. Cedeu,

mais uma vez. Paulina Chiziane admitiu na conversa com Michel Laban que tinha um grande problema e um conflito com ela própria para acabar o romance. Finalmente, deixou a ficção e o ideal de um lado e voltou ao real porque:

[...] há muitas mulheres que quando são mais novas, falam, gritam pela liberdade, mas o peso da própria sociedade acaba vencendo quase sempre. Não sei se existem casos de mulheres nesta sociedade que sustentaram os seus ideais até ao fim. A mulher que defende esses ideais vai sendo marginalizada dentro do próprio sistema social. Quando a mulher já é muito mais experiente, sente que não ganha muito com a marginalidade e acaba entrando dentro do esquema da sociedade. (1998: 985)

É interessante ver como mudam as atitudes de Sarnau ao longo do romance e como mudam as suas ideias. Desde uma atitude submissa e servil, até a postura rebelde e reivindicativa, acabando contudo, por aceitar as regras da sociedade tradicional. A este respeito, parece muito interessante a análise do romance feita por Christoph Oesters segundo quem a relação amorosa entre Sarnau e Mwando ao longo de todo o romance, na qual a personagem principal feminina, representa a tradição, desempenhando durante anos o papel de primeira esposa do rei de Mambone, uma tribo oriunda da província Gaza, num casamento tradicional poligâmico, inserido numa vida tradicional em que feitiço e o supernatural fazem parte do quotidiano (2005: 87). Mwando, o seu amor e a personagem principal masculina caracteriza-se, entretanto, pela sua adopção da cultura europeia. Esta exprime-se no seu desejo de se tornar padre, das aulas que frequenta no colégio dos padres e no facto de ao contrário de Sarnau, saber ler e escrever (2005: 88). Deste modo estamos em presença de um amor que se desenvolve dentro da tensão entre modernidade e tradição na qual Mwando representa o “Outro”, do ponto de vista da população autóctone, como se pode já observar na maneira como foi recebido pelos seus condiscípulos no colégio: «O Mwando é um rapaz diferente, fala bem, conversa bem e tem cá umas maneiras!...» (Chiziane, 1994: 15). A tensão entre tradição e modernidade exhibe-se também na decisão de Mwando, que se considerava «civilizado, erudito, cristianizado» (1994: 66), de partir para casar com uma outra mulher, cristã, em vez de Sarnau que amava, por recusar a tradição local. Este casamento cristão com Sumbi, que em si já significa a rejeição da tradição poligâmica apresentada como pano de fundo cultural por Chiziane, conduziu a vários conflitos com a população local terminando, além disso, com a substituição de Mwando por um novo marido, mais rico. Antes disso, foi a rejeição da parte da sua mulher em desempenhar o papel tradicional de dona de casa e a aceitação por parte dele, também pela incapacidade de enfrentar a situação, que fez com que os «guardiões das leis da tribo das ilustres tradições legadas pelos antepassados, moderadores da conduta da comunidade, se sentissem na obrigação de intervir» (1994: 63). O papel dominante da sua esposa no interior do casamento tornou-se assim um assunto público, conduzindo a uma disputa entre Mwando e o conselho da aldeia que exibiu as tensões entre a tradição e a modernidade através da adopção dos modos estrangeiros de viver. De certo modo, portanto, personificava a alienação de uma parte da sociedade moçam-

bicana em relação à vida tradicional no tempo colonial. Na tese de Oester, o fim do romance em que Sarnau e Mwando se reencontram finalmente é uma metáfora da nova identidade, a interação constante das culturas africanas com a cultura ocidental, que ainda não chegou ao fim (2005: 90). Um fim que representa, no entender de Oester, Moçambique como uma união dos diferentes traços e elementos das culturas envolvidas a partir da experiência colectiva do colonialismo. Admitindo que é uma das interpretações possíveis e em parte verdadeira, nós fizemos uma leitura diferente. Na nossa interpretação, Sarnau aceitando finalmente Mwando cedeu e deixou a sua postura de lutadora. Cedeu perante as exigências da sociedade.

Observando o percurso psicológico e vivencial de Sarnau, vale a pena lembrar as teses de Ricoeur que tentava demonstrar que a identidade pessoal não pode ser entendida como permanência substancial no tempo, mas antes como uma vivência de si próprio – *ipseidade*. O processo de construção de identidade consiste, então, na experiência do indivíduo que descobre o seu ser mais íntimo e essencial, na vivência do tempo. Em várias etapas da sua vida, Sarnau não permaneceu sempre igual, antes pelo contrário, segundo os acontecimentos que viveu, mudou a sua percepção da realidade e mudaram as suas opiniões. A identidade de Sarnau variou então no tempo, porque variou a sua autodefinição. Depois de casar, Sarnau definia-se como uma esposa humilde que aceitava o modelo poligâmico de família e cumpria com as suas obrigações sem as questionar. Depois, descobriu a força do verdadeiro amor e decidiu abandonar a vida que levava para ficar com o homem da sua vida e lutar pela sua própria felicidade. Abandonada e enganada, encontrou em si força suficiente para seguir mais adiante. Talvez a descoberta desta força interior tivesse surpreendido bastante a própria protagonista que nem suspeitava da sua existência. Finalmente, porém, Sarnau cedeu perante a sociedade em que vivia. Talvez não caísse na desesperança do esquema de Erikson quem constatou que: se o envelhecimento ocorre com o sentimento de valorização do que foi vivido, sem arrependimentos e lamentações sobre as oportunidades perdidas ou erros cometidos, podemos falar da integridade, no contrário, um sentimento de tempo perdido e a impossibilidade de começar de novo traz tristeza e desesperança. Com toda a certeza, Sarnau não teve sentimento de tempo perdido, por outro lado podia arrepender-se das oportunidades perdidas, porque se não se tivesse envolvido na aventura amorosa com Mwando, podia ter vivido na riqueza ao lado do seu marido. Contudo, continuando a vida dum servo humilde, nunca ia descobrir a sua força interior, a sua determinação e as suas capacidades de superar as dificuldades.

À luz das reflexões acima referidas, podemos constatar que a transgressão de Sarnau é efeito, de uma parte, dum texto renovador – o discurso socialmente envolvido em defesa da mulher moçambicana de Paulina Chiziane, e, de outra parte, dum hibridismo dos papéis socioculturais no Moçambique contemporâneo, onde os limites de género impostos provam-se pseudo-classificatórios.

BIBLIOGRAFIA

- BLUMER, Herbert (1981): *El Interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora, D.L.
- BOURDIEU, Pierre (1999): *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- CHABAL, Patrick (1994): *Vozes moçambicanas: literaturas e nacionalidade*. Lisboa: Vega.
- CHIZIANE, Paulina (1994): *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (1999): *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2002): *Niketche. Uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho.
- DANGAREMBGA, Tsitsi (1999): *Las cuatro mujeres que amé*. Barcelona: Ediciones Branco.
- DÍAZ, Narbona Inmaculada; ARAGÓN, Varo Asunción (2005): *Otras mujeres, otras literaturas*. Madrid: Ediciones Zanzibar.
- EGEJURU, Phaniel Akubueze; KATRAK, Ketu H., org. (1997): *Nwanyibu. Womanbeing and African Literature*. Trenton: Africa World Press.
- EMECHETA, Buchi (2004): *Las delicias de la maternidad*. Madrid: Zanzibar
- ERIKSON, Erik H. (1972): *Sociedad y adolescencia*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- FESTINGER, Leon (1980): *Retrospection on social psychology*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- GOFFMAN, Erving (1971): *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorratu.
- KUOH-MOUKOURY, Thérèse (1995): *Rencontres essentielles*. Paris: Harmattan.
- LABAN, Michel (1998): *Moçambique: encontro com escritores*. Porto: Fund. Eng. António de Almeida, 3 vols.
- MEAD, George Herbert (1982): *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.
- NGCOBO, Laurreta (1990): *And They Didn't Die*. Londres: Virago.
- OESTERS, Christoph (2005): *Figuras do Outro: identidades pós-coloniais no romance moçambicano contemporâneo*. Utrecht: University of Utrecht.
- WENKE, Adam “Género e riqueza no Moçambique rural”, disponível em: URL: <www.mol.co.mz/notmoc/1996/76e.html>. Acesso em 02.XI. 2012.