



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CÂMPUS DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS LITERÁRIOS

EGLY STERFANE DA SILVA BORGES

**COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO NA VIDA DAS MULHERES
MOÇAMBICANAS NAS OBRAS: *A CONFISSÃO DA LEOA E TERRA
SONÂMBULA, DE MIA COUTO.***

Porto Nacional – TO
2021

EGLY STERFANE DA SILVA BORGES

**COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO NA VIDA DAS
MULHERES MOÇAMBICANAS NAS OBRAS: A *CONFISSÃO DA LEOA*
E *TERRA SONÂMBULA*, DE MIA COUTO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Perla Araújo
Morais

Porto Nacional - TO
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- B732c Borges, Egly Sterfane da Silva.
 Colonialismo e pós-colonialismo na vida das mulheres moçambicanas nas obras: A confissão da leoa e Terra sonâmbula, de Mia Couto. / Egly Sterfane da Silva Borges. – Porto Nacional, TO, 2021.
 111 f.

 Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Letras, 2021.
 Orientadora : Dra. Maria Perla Araújo Moraes

 1. Colonização. 2. Literatura. 3. Mia Couto. 4. Moçambique. I. Título

CDD 469

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

FOLHA DE APROVAÇÃO

EGLY STÉRFANE DA SILVA BORGES

COLONIALISMO E PÓS-COLONIALISMO NA VIDA DAS MULHERES MOÇAMBICANAS NAS OBRAS: A *CONFISSÃO DA LEOA E TERRA* *SONÂMBULA*, DE MIA COUTO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Letras e aprovada em sua forma final pelo orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____

Banca Examinadora

Prof. Dra. Maria Perla Araújo Morais, UFT.

Prof. Dra. Marília Fátima de Oliveira, UFT.

Prof. Dr. Odi Alexander Rocha da Silva, Unitins.

Porto Nacional – TO
2021

*A todas as mulheres que me inspiraram a lutar
pelo meu direito de ser, em especial, a
memória das minhas avós: Maria Ireny e
Izabel Maria.*

“Escolher escrever é rejeitar o silêncio”.
(Chimamanda Ngozi Adichie)

AGRADECIMENTOS

Até aqui o Senhor me ajudou. Até aqui Nossa Senhora das Graças caminha comigo. A fé que professo atesta a ciência como dom do Espírito Santo. Gratidão a Deus por tudo que tem provido na minha vida.

Aos vinte anos vim morar em Palmas, saí da minha pequena Sandolândia com muitos sonhos. Quase os perdi nos primeiros anos vividos aqui, por pouco não desisto dos estudos, foi vendo meu irmão estudar literatura que ingressei no curso de Letras desta universidade, o que me possibilitou vivenciar novas e boas experiências. Assim, quero agradecer a Universidade Federal do Tocantins - Câmpus de Porto Nacional, que proporcionou minha graduação e pós-graduação em Letras permitindo que redescobrisse minha autonomia, tenho muito orgulho de ter sido formada nessa instituição.

Da mesma forma, quero estender o agradecimento a todos os professores do PPG-Letras dessa universidade por nos permitir ter uma ascensão social e intelectual. De modo especial, a professora Perla que me orienta desde a graduação. Foi por admirá-la que li pela primeira vez a obra do Mia Couto. Desenvolver estes trabalhos tirou-me de um lugar limitado, reposicionando-me no mundo e me fazendo descobrir que ser gente está além do estado civil, da beleza, da riqueza e dos títulos. A Perla ajuda-me, mesmo sem saber, a conter minhas vaidades, a docilidade das suas correções e a liberdade que me permitiu ter na escrita fez com que desejasse estar aqui. Quero também agradecer ao professor Carlos Ludwig, coordenador do programa pela empatia e dedicação que nos têm feito romper barreiras e ocupar os espaços que por muito tempo foram negados. Gratidão também aos professores da banca de qualificação e defesa por dispor do tempo para a leitura deste trabalho e por toda colaboração para o desenvolvimento dessa pesquisa. Há corte que mata e há o que poda. Fico muito feliz e agradecida por poder crescer.

Neste período pandêmico, foram imprescindíveis as trocas e o apoio dos colegas mestrandos, de modo que cada um que encontrei teve sua importância na minha caminhada, mas quero em especial agradecer a Valquíria e a Cristiane. Elas estiveram mais presentes e com certeza são pessoas que marcaram minha história. Estudar e trabalhar é uma missão árdua, por isso quero externar minha gratidão aos meus diretores escolares e aos meus colegas de trabalho do Centro de Ensino Médio de Taquaralto, em especial, a Dina que sempre foi prestativa e cuidadosa, fazendo-me sentir amparada e auxiliada nas demandas da docência.

Gratidão aos meus amigos (eles sabem quem são) que têm caminhado comigo por longos anos. Eles têm sido as alegrias, os incentivos, as risadas, os afetos e, mesmo sem

notarem, são parte importante desse estudo. Sinto-me extremamente privilegiada por tê-los, são os que me fazem enxergar que a pesquisa e a vida social não se anulam.

Por fim, não menos importante, quero agradecer a minha família. Aos que são parte de tudo que venho construindo. Ao meu pai Mauro Sérgio, a minha mãe Eurides, aos meus irmãos: Sterferson, Júnior e Lucas; a minha cunhada Naiara e aos meus sobrinhos, Henrique e Heitor, que mesmo pequenos me motivam a buscar um mundo mais justo e igualitário.

Os estudos literários têm sido um caminho cheio de propósitos que me tece gente ao impulsionar questionamentos que me levam a outras realidades, por isso, gratidão a todos que acreditam nessa ciência.

RESUMO

Esta pesquisa dedica-se investigar a representação das mulheres moçambicanas nas obras *Terra sonâmbula* (1992) e *A confissão da leoa* (2012), de Mia Couto. Acreditamos que essa representação só pode ser analisada se atentarmos para os aspectos coloniais e pós-coloniais de Moçambique, uma vez que o país sofreu a colonização portuguesa que fragmentou a sociedade. A dissertação é resultado de um estudo bibliográfico que percorre as áreas de literatura, ciências sociais, estudos de gênero e história para compreender a condição da mulher em Moçambique. Busca-se refletir, a partir dos romances de Mia Couto, sobre os processos históricos-sociais de Moçambique, assim como o silenciamento e a subalternização das mulheres que sofrem com diversas violências naquele país. A exploração do território moçambicano pelos portugueses provocou uma crise na cultura, tradição, religiosidade e organização social. É nesse contexto de crise que se percebe o espaço subalterno reservado ao sujeito feminino. As mulheres dentro da obra de Mia Couto refletem sobre os processos históricos de suas condições de extrema vulnerabilidade. O colonialismo com seu patriarcalismo, além das dinâmicas sociais do pós-colonialismo, como disputas de poderes locais e nacionais, reserva ao sujeito feminino um lugar de exploração, situação que é denunciada pelos romances do Mia Couto. As obras desse estudo tematizam algumas discussões sobre a colonização, a guerra pela independência e o período pós-colonial objetivando perceber questões atuais que interferem na vida das mulheres moçambicanas. As personagens Farida, de *Terra sonâmbula* (1992) e Mariamar, de *A confissão da leoa* (2012) representarão, aqui, como as práticas coloniais são reproduzidas e de que forma persistem na vida social do país mesmo depois da independência.

Palavras-chaves: Colonização. Literatura. Mia Couto. Moçambique. Mulheres.

ABSTRACT

This research is dedicated to investigating the conditions of Mozambican women and the impacts of colonialism on their lives from reading the works *Terra sonâmbula* (1992) and *A confissão da leoa* (2012), by Mia Couto. It is the result of a bibliographic study that covers the areas of literature, social sciences, gender studies and history that embrace the condition of women in Mozambique. It seeks to reflect, based on Mia Couto's novels, on the historical-social processes of Mozambique, as well as the silencing and subordination of women who suffer from various types of violence in that country. The exploitation of Mozambican territory by the Portuguese caused a crisis in culture, tradition, religiosity and social organization. It is in this context of crisis that the subordinate space reserved for the female subject is perceived. The women in Mia Couto's work reflect on the historical processes of their conditions of extreme vulnerability. Colonialism with its patriarchalism, in addition to the social dynamics of post-colonialism, with disputes over local and national powers, reserves a place for exploration for the female subject, a situation that is denounced by Mia Couto's novels. The works of this study deal with some discussions about colonization, the war for independence and the post-colonial period, aiming to understand current issues that interfere in the Mozambican women's lives. The characters Farida, from *Terra sonâmbula* (1992) and Mariamar, from *A confissão da leoa* (2012) will represent, here, how colonial practices are reproduced and how they persist in the country's social life even after independence.

Key-words: Colonization. Literature. Mia Couto. Mozambique. Women.

LISTA DE ABREVIACOES

APSID	Ação Psicológica das Forças Armadas Portuguesa
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
RENAMO	Resistencia Nacional de Moçambique
ONU	Organização das Nações Unidas
OMS	Organização Mundial da Saúde
OMM	Organização das Mulheres Moçambicanas
MNR	Mozambique National Resistance

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O COLONIAL E O PÓS-COLONIALISMO EM MOÇAMBIQUE	23
2.1	Portugal: o colonizador e o colonizado	26
2.2	Alguns aspectos do colonialismo em Moçambique.....	31
2.3	Os pós – colonialismo em Moçambique.....	38
2.4	O impacto do colonialismo na vida da mulher moçambicana.....	46
3	A LITERATURA MOÇAMBICANA E A FRAGMENTAÇÃO DA IDENTIDADE NO PAÍS.....	56
3.1	As primeiras literaturas moçambicanas.....	57
3.2	A literatura pós-colonial de Mia Couto	61
3.3	A literatura coutiana e o resgate da memória.....	65
4	A REPRESENTAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA NAS OBRAS DE MIA COUTO A CONFISSÃO DA LEOA E TERRA SONÂMBULA.....	68
4.1	As intersecções e as diferentes exclusões da mulher em <i>Terra sonâmbula</i> e <i>A confissão da leoa</i> , de Mia Couto	75
4.2	A questão da religião e o lugar social da mulher nos romances.....	80
4.3	A subordinação do corpo feminino moçambicano: erotização, a maternidade e a loucura.....	90
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
	REFERÊNCIAS	104

1 INTRODUÇÃO

Ao ponderar a importância do estudo da literatura, em seu mais amplo aspecto, percebe-se que em seu ensino há uma pluralidade de conhecimentos capazes de humanizar a sociedade. Antonio Candido (2011, p. 177), ao afirmar a potencialidade da literatura, coloca-a numa condição indispensável para a vida social. O texto literário, nas palavras do crítico, não é inofensivo, pois pode possibilitar por meio da leitura chegar em lugares, pessoas e situações tornando visíveis histórias e mundos invisibilizados.

Mia Couto é um dos maiores escritores africanos da contemporaneidade e sua escrita é permeada pela poesia e pela história de seu país. Por meio de suas obras, o autor abre espaços para representar as múltiplas identidades existentes em Moçambique, de modo a abordar o sujeito e suas interseccionalidades. Busca visibilizar realidades desprezadas, tendo em vista todo um histórico de colonialismo por qual o país passou. Sem a pretensão de responder aos diversos conflitos identitários moçambicanos, o autor afirma, em entrevista à Zupo (2018), que escrever é um modo de fazer existir, pela poesia, o que não pode ser dito. No entanto, ancorado na tradição oral, faz da memória um espaço de quebra de silenciamentos institucionalizados.

As obras *Terra sonâmbula* (1992) e *A confissão da leoa* (2012) são construídas a partir da memória e da tradição dos povos em Moçambique. Seus enredos são transpassados pelos conflitos históricos que ocorreram no território mesmo antes de ser considerado um país, evidenciando principalmente os impactos e os problemas sociais causados pela exploração europeia. Em *Terra sonâmbula*, obra com a qual Mia Couto estreia como romancista na literatura, há reflexões referentes às diversas violências que o povo moçambicano sofreu durante a guerra civil (1977), sobretudo aos mais vulneráveis como a mulher. A obra apresenta aspectos que destacam o impacto do colonialismo e o pós-colonialismo na vida do sujeito feminino.

O enredo de *A confissão da leoa* passa-se no ano de 2008, portanto representa também um período pós-colonialista. Aqui tematiza-se a condição da mulher em Moçambique a partir da história em que há ataques de leões às mulheres de uma comunidade. A figura feminina na obra aparece não só ameaçada pelos leões, mas também por um sistema que legitima, através de práticas culturais, a violência contra o gênero feminino na contemporaneidade. O romance denuncia a opressão, a violência sexual e os mecanismos que mantêm essas mulheres em condições difíceis de serem superadas.

Os dois romances, portanto, refletem sobre a condição da mulher no período pós-colonial abrangendo o panorama complexo da sociedade moçambicana e o impacto do colonialismo em suas estruturas sociais. Nos dois romances serão analisadas as vulnerabilidades das mulheres a partir das personagens femininas, dentre as quais destacamos das obras mencionadas: Farida, de *Terra Sonâmbula*, e Mariamar, de *A confissão da leoa*. Dessa forma nosso problema de pesquisa será como esses romances, a partir das personagens Farida e Mariamar dramatizam, respectivamente, a situação da mulher numa realidade pós-colonial.

A personagem Farida compõe a obra *Terra sonâmbula*, apresentando Moçambique na pós-independência sob a devastação da guerra civil. O romance está dividido em duas partes: a primeira é baseada na trajetória do velho Tuahir e o menino Muidinga que se encontraram durante a guerra e, fugindo, se alojam em um ônibus queimado. A segunda é composta pelos cadernos de Kindzu, um viajante que estava morto próximo do ônibus ocupado pelos fugitivos. A leitura dos cadernos torna-se o maior prazer do velho e do menino durante o romance. O narrador das histórias encontradas buscava se tornar um naparama - guerreiro que lutava contra a guerra - e nesse percurso apaixona-se por Farida, uma mulher exilada em um navio. Uma mulher que desejava reencontrar o filho, pois precisou abandoná-lo.

A criança é fruto da violência sexual cometida por um português. A vida da personagem é marcada por vários outros abandonos desde as relações culturais às políticas. Desprovida de qualquer direito, Farida nos ajuda a pensar nas diversas consequências coloniais na vida da mulher moçambicana.

Mariamar, por sua vez, é personagem de *A confissão da leoa*. Essa obra é baseada numa experiência real do autor. O espaço onde o enredo se desenvolve é uma comunidade rural chamada de Kulumani. A aldeia está sofrendo com ataques de leões e um caçador da capital é enviado para solucionar os problemas, porém, ao perceber que a maioria das vítimas são mulheres, outras questões sociais e culturais são evidenciadas, tais como: a exploração do trabalho e o abuso sexual.

O romance inicia com a narração da morte de Silência, irmã de Mariamar, que fora devorada por um leão. As mulheres de Kulumani estão sob diversas opressões, numa realidade impactada pelo patriarcalismo colonial e pela disputa de poderes depois da colonização. Mariamar sofre vários abusos de seu pai, traumas psicológicos, rejeições de sua mãe e da comunidade. O romance segue a dinâmica de *Terra Sonâmbula*, dividindo a narrativa em duas versões: a de Mariamar e a do diário do caçador. Através dos registros das

personagens, constata-se as consequências do pós-guerra civil na vida das mulheres de Moçambique, invisibilizadas por um sistema violento que as objetificam grosseiramente.

As condições das mulheres moçambicanas na contemporaneidade atestam que ainda há uma perpetuação de preconceitos e estereótipos inseridos devido a colonização, assim como há uma sobrecarga que as transformam em um objeto triplamente subordinado: ao homem branco, à mulher branca e ao homem negro. Portanto, a representação da mulher nas obras de Couto *Terra sonâmbula* e *A confissão da leoa* fundamentarão este estudo, buscando evidenciar os impactos da colonização e o pós-colonial nas narrativas. Assim, a partir de Farida, personagem de *Terra sonâmbula*, refletiremos sobre a mulher que sofre a violência sexual pelo colonizador português em oposição à Mariamar, de *A confissão da leoa*, cuja violência sexual é cometida por seu núcleo familiar.

No entanto, nossa ideia não pode ser resumida a constatar que, no período colonial, o colonizador praticou violência sexual contra a mulher e no pós-colonial quem a pratica são os próprios moçambicanos, pelo contrário, queremos investigar as conexões entre esses dois mundos, porque a violência presente em solo moçambicano, hoje, pode ser pensada como um legado da colonização, na medida em que as sociedades se fragmentaram de tal forma que, se ainda se estruturam por autoridades tradicionais, há uma disputa com outros poderes como os advindos pela estrutura do Estado. Os modos de vida, os valores, as práticas sociais coloniais são resistentes mesmo após a independência, gerando uma disputa de poderes em várias esferas. Hoje, além do legado colonial, os países convivem com a neocolonização, que tornam as ex-colônias em países extremamente vulneráveis ao capital estrangeiro e ao pensamento abissal (SANTOS, 2003)

Segundo Cunha (2006), desde o período colonial, as mulheres moçambicanas vêm perdendo seus direitos. No período anterior a colonização, mesmo sendo submissas aos poderes comunitários, majoritariamente masculinos, as mulheres ainda contavam com “uma forte interdependência entre os sexos e entre as tarefas que socialmente e simbolicamente lhes eram atribuídas.” (CUNHA, 2006, p. 5). A partir da colonização, a mulher moçambicana teve sua identidade subalternizada, de modo que lhes retiraram a autonomia. A colonização configurou-se não apenas na exploração dos povos e dos espaços, mas também no aniquilamento das organizações sociais locais, em que as mulheres tinham funções que iam do “poder de produzir, trocar, comercializar e distribuir produtos locais” até o direito de “uso e usufruto” da terra (CUNHA, 2006, p. 5-6). As obras do Mia Couto, através das personagens femininas, conseguem ilustrar o modo como a subordinação da mulher decorre no período pós-colonial.

Sobre a escolha desse corpus de pesquisa, explico que *A confissão da leoa* foi o primeiro romance que li do Mia Couto e também a minha primeira obra de literatura africana. Esse romance mudou a minha percepção de mundo. Ser mulher no Brasil, país que também mantém um sistema de silenciamento das opressões decorrentes da colonização, permitiu que durante boa parte da minha formação humana naturalizasse as diversas violências que sofremos. Foi a partir da personagem Mariamar, de *A confissão da leoa*, que renasço mulher, reposicionando-me politicamente em todos os espaços que ocupo. Assim, as obras do Couto me oportunizam questionar os sistemas existentes na colonização, inclusive brasileira, que condicionaram as mulheres a uma inexistência como representado pela personagem Farida, de *Terra sonâmbula*.

Essa pesquisa iniciou-se na graduação, no meu Trabalho de Conclusão de Curso, analisei as situações de algumas personagens femininas do romance *A confissão da leoa*. Agora, formada e estando em sala de aula, a princípio quis, no mestrado, pesquisar o letramento literário, a fim de descobrir um modo mais eficaz de trabalhar a literatura no ensino médio. No entanto, percebo que, ao estudar as literaturas moçambicanas, especialmente, no que se refere às mulheres, tenho a oportunidade de desconstruir os estereótipos e os mitos colonizadores que perpassam a minha vida cotidiana.

Este trabalho oportuniza uma formação mais consistente sobre o tema, propiciando que eu seja uma melhor professora que fala com responsabilidade sobre a questão da mulher nas sociedades que passaram por colonização. Além disso, ajuda a desfazer equívocos sobretudo daqueles que, muitas vezes, reproduzem ou defendem os ideais da colonização sem um entendimento crítico sobre o processo. Ainda, pesquisar as literaturas moçambicanas, de acordo com o nosso problema de pesquisa, permite se aproximar das consequências da colonização nos dias atuais, já que a exploração do território moçambicano é recente comparado, por exemplo, ao processo colonizador brasileiro. Por fim, ao tratar de uma obra da literatura moçambicana, damos voz a uma realidade e sociedade tão próxima ao Brasil, dada a diáspora negra, mas continuamente silenciada em nossa sociedade.

Perceber essas construções excludentes na sociedade moderna torna-me convicta de que é preciso aprofundar os estudos sobre as mulheres que moram em países que passaram pela colonização para iniciar um novo processo em que suas identidades sejam respeitadas e seus corpos sejam livres das violências a que são expostas.

Por isso, o objetivo geral dessa pesquisa é refletir sobre as personagens femininas Farida e Mariamar nos dois romances para entender que a violência a que estão expostas está

relacionada aos processos de silenciamento e exclusão que a colonização impôs e que, no pós-colonial, são mantidos.

Para alcançar esse objetivo maior, esta pesquisa apoia-se em materiais produzidos por pesquisadores que investigam as consequências da colonização e da colonialidade do pensamento, especialmente, no que diz respeito as mulheres moçambicanas. Portanto, é uma pesquisa bibliográfica em que analisaremos duas personagens femininas das obras de Mia Couto, buscando compreender como o tempo e os espaços contribuíram para a fragmentação da identidade da mulher em Moçambique.

Nesse sentido, é muito importante a reflexão de José Luiz Oliveira Cabaço (2007) que, em sua tese de doutorado intitulada *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*, apresenta o território moçambicano e sua organização social antes, durante e depois da chegada dos portugueses, bem como os métodos utilizados durante o processo de apropriação de Moçambique. Cabaço também discorre como foi organizada a guerra colonial e as estratégias que fizeram os povos nativos lutarem favorecendo o Império de Portugal.

Baia (2011) e Santos (2007) contribuem para a investigação das lutas antes do domínio dos portugueses, pois o território moçambicano se organizava em reinados. O reino de Gaza foi o último a ser destituído de modo que o governo de Portugal exilou o último imperador em Lisboa, efetivando a colonização em Moçambique. Cossa (2018) e Orta (1988) contribuem também para esclarecer os impactos da colonização portuguesa, demonstrando a partir dos seus estudos como eram as lutas por territórios antes da presença de Portugal.

Santos (2003) demonstra que o processo de colonização portuguesa é caracterizado por aspectos que lhe eram atribuídos. Dependente da Inglaterra para manter-se politicamente e economicamente, o Estado de Portugal, entre os países europeus, era o de menos prestígio. De acordo Zamparoni (2012), a administração colonial executou um plano político tão organizado que utilizou dos chefes tradicionais de modo que, na guerra colonial, muitos moçambicanos nativos lutaram contra a independência. Moçambique foi para Portugal uma grande fonte de economia durante a colonização.

O comércio de escravos foi uma das principais atividades econômicas, porém os ingleses, no início do século XIX, pressionavam Portugal para a abolição da escravatura, levando-os a elaborar leis que camuflassem essa ação. Conforme Mindoso (2017), uma das estratégias foi categorizar os moçambicanos. Criaram um modelo de cidadania em Moçambique legalizando a identidade dos sujeitos, dessa forma legitimaria também alguns privilégios, formando grupos marginalizados que trabalhariam para alcançar o gozo destes.

À medida que crescia o interesse do moçambicano de aproximar-se da identidade portuguesa, a marginalização dos que não se encaixavam nesse modelo também ganhava uma extensão muito grande. Boa parte dos moçambicanos não possuíam condições para se tornarem um português assimilado, de modo que ficavam subordinados aos poderes coloniais, reforçando a exploração humana de um novo modo. Corrêa (2016) coloca que o negro foi “coisificado”, de modo que, além da exploração, sofreu abalos psicológicos, no que diz respeito a sua existência social, pois foi subjugado inferior e no intuito de ser aceito condiciona-se a buscar a semelhança com o branco, já que é a raça que se colocou como superior.

Entretanto, Casimiro (2004) coloca que para as mulheres negras a situação era muita mais complexa, pois durante o período colonial, ficaram muito vulneráveis, uma vez que a identidade feminina legitimada foi a ocidental. Casimiro (2004) em seus estudos posiciona a mulher moçambicana dentro dos períodos históricos, partindo do pré-colonial, passando pela colonização, o pós-colonial até a modernidade. A autora expõe a participação das mulheres nas lutas armadas pela independência do país e a importância desse fato histórico para o surgimento do feminismo africano que tem colaborado com a emancipação da mulher em Moçambique.

Com a independência moçambicana, iniciou-se um processo que buscava a construção identitária dos sujeitos no país, e junto com todos esses processos vai surgindo as primeiras literaturas nacionais. Francisco Noa (2015) apresenta as fases da literatura e suas contribuições para Moçambique na reconstrução da identidade nacional. É dentro desse contexto que surge a literatura de Mia Couto. Cavacas (2015) apresenta a escrita coutiana, evidenciando o comprometimento do autor com o resgate da memória e as mudanças que ocorreram na sociedade desde a colonização. Através das suas obras exalta a oralidade para fazer as críticas sociais e políticas a um Estado fragmentado por experiências distintas.

Assim, o primeiro capítulo desse estudo será sobre o processo colonial e o pós-colonialismo em Moçambique. Santos (2003, p. 25) apontará que, no processo colonizador de Portugal, há características da relação do país com o império britânico, já que se manteve dependente da Inglaterra politicamente e economicamente desde a sua autonomia. Segundo Coser (2007, p. 706), após algumas alianças e conflitos, o território que pertence à Portugal foi condicionado a obedecer ao reino de Castela, hoje a Espanha. Durante esse período, os portugueses afunilaram as relações com os ingleses, de modo que puderam contar com sua participação durante a guerra que lhes garantiram o direito de Estado. “O acordo de paz de 1411 fez com que o reino português retomasse suas fronteiras tradicionais (as de 1297) e

pudesse voltar-se para o projeto de expansão no norte da África.” (COSER, 2007, p. 706). No entanto, as relações da Inglaterra com Portugal renderam aos portugueses fragilidades, pois as alianças firmadas os submetiam ao poder britânico. Assim, Portugal apresenta uma dupla identidade, pois, apesar de não ser uma colônia da Inglaterra, sua sujeição ao império britânico condiciona-o às margens das grandes potências europeias. (SANTOS, 2003). Essa característica faz com que o empreendimento colonial português fosse distinto de países hegemônicos.

Santos (2007) ainda expõe que territórios como Moçambique constituíam lugares que denominou de zona colonial. Ou seja, “tudo que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal e ilegal. ” (SANTOS, 2007, p. 73). Tal pensamento foi dado como abissal¹, baseando-se nas exclusões do que é diferente, daquilo que não pertence a nenhum lado da linha divisória social. Então, a partir desse sistema de invisibilidade esses espaços são legitimados à dominação.

Baia (2011, p. 04) defende que a presença colonial portuguesa no início de século XX, urbanizou as comunidades moçambicanas e, como consequência, massacrou, violentamente, os reinos que havia na região, sendo o de Gaza o último a ser destituído. Assim, Portugal ampliou o controle sobre o território de Moçambique garantindo através da exploração dos recursos o aumento capitalista do império português.

A grande fonte da economia portuguesa em Moçambique foi o tráfico de escravos que, não apenas impulsionou o comércio, mas integrou Portugal a uma “rede comercial que ia dos sertões às feitorias do litoral e daí pelos mares afora. ” (ZAMPARONI, 2012, p. 27). No entanto, a Inglaterra pressionou o governo português para abolir o comércio de escravos em Moçambique, forçando-o a reinventar leis, de modo que não perdessem o comércio e ainda burlasse os interesses ingleses. As leis foram tão bem articuladas que simularam o fim da escravidão em Moçambique criando distinções que segregaram os moçambicanos, a fim de estender a exploração humana.

Assim, os portugueses iniciam uma nova criação de identidade do sujeito moçambicano, de modo que o tenciona, distinguindo-os em assimilados: mestiços e negros; e em não assimilados. É nessa perspectiva que Mindoso (2017) analisa a criação dos novos sujeitos, evidenciando os conflitos identitários desse período. O assimilado é considerado um cidadão português, por incorporar as leis e os ideias de Portugal, no entanto, de modo inferior,

¹ “O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o *deste lado da linha* e o *do outro lado da linha*” (SANTOS, 2007, p. 71 grifos nosso)

pois continuava pertencendo a Moçambique pela condição racial. Porém, o assimilado não considerava estar na mesma condição do sujeito não assimilado, uma vez que o português representa a civilização e o nativo moçambicano o não civilizado. Essa estrutura foi tão bem fundamentada que, mesmo após a independência do país, esses conflitos persistirão, de modo que as desigualdades no novo Estado ganham caráter racial. “[...]apesar das reformas jurídicas do Estado colonial, as representações sociais sobre os integrantes da sociedade colonial moçambicana continuaram a encarar o indígena (e agora cidadão português) como cidadão de segunda categoria[...]” (MINDOSO, 2017, p. 87).

No entanto, com a Segunda Guerra Mundial os movimentos que lutavam pela independência dos territórios colonizados ganharam força, surgindo em Moçambique a Frente de Libertação Moçambicana – FRELIMO, o movimento que protagonizou a independência de Moçambique em 1975. Conforme Cabaço (2007, p. 349), a luta colonial colocou em oposição os próprios moçambicanos, pois Portugal usou como estratégia o discurso de acolhimento e proteção, que, aliado ao sistema já existente de assimilação, exerceu o domínio sobre as comunidades tradicionais, de modo que algumas passaram a defender a ideia de país em Moçambique deixando de lado suas etnias.

Algumas mulheres também participaram da guerrilha armada a favor da liberdade de Moçambique, pois as novas políticas da FRELIMO, além de buscar a liberdade de todos os moçambicanos, possibilitava a integração social feminina, visto que as mulheres eram excluídas, apesar de serem necessárias para desenvolvimento da sociedade. No decorrer da organização de suas políticas, a FRELIMO criou vários movimentos e organizações que defendiam os interesses da mulher, porém a ineficácia de alguns desses projetos revelou que as estruturas patriarcalistas e colonizadoras estavam arraigadas na formação do pensamento nacionalista abolicionista, como expõe Casimiro (2004)

As mulheres que se haviam juntado à luta funcionavam, muitas vezes, como produtoras e reprodutoras, fonte de prazer sexual para os guerrilheiros que, sob a direção de alguns chairmen (chefes tradicionais homens), organizaram o controle da sua força de trabalho, e o controle dos homens, ao seu acesso. Alguns homens afirmavam que as mulheres eram um ser fraco, que não aguentava os treinos militares, e que era perigoso “aproximar o fogo do capim”. Os mais velhos receavam pelo envio das suas filhas para os campos de treino, donde vinham muitas das vezes grávidas. Sentiam que a participação da mulher nas atividades militares era uma fuga às suas ocupações, como produtoras, esposas e mães, reagindo ao facto de verem ameaçada a sua atitude tutelar sobre as mulheres. (CASIMIRO, 2004, p. 229)

O segundo capítulo, *A literatura moçambicana e a fragmentação da identidade no país* abordará a produção literária moçambicana durante o período colonial como instrumento

de apropriação da identidade, pois os portugueses, durante o processo colonial, incentivaram produções que enaltecessem a metrópole e a colonização: “Isto é, a literatura colonial pretende ser, fundamentalmente, um hino de louvor à civilização colonizadora, à metrópole e à nação do colono [...].” (NOA, 2015, p. 41). O Estado Novo² reforçou o pensamento de dominação, no entanto, com a decadência, somados aos processos de independência das colônias africanas, as literaturas nos países colonizados começaram a se desenvolver, em um primeiro momento, buscando resgatar sua nacionalidade, incorporando as classes excluídas e oprimidas pelas elites em suas narrativas, assim como redescobrimo o lugar do sujeito colonizado, seu espaço periférico e sua subalternidade.

Acompanhando o processo histórico, a literatura passa pelo período pré-colonial, colonial e pós-colonialista, no entanto, é na reivindicação de um espaço que une oralidade e escrita que se firma, de modo que os novos autores se comprometem com um novo modelo estético capaz de incluir as múltiplas identidades do país. Aqui, o estudo também explora a escrita de Mia Couto, que se baseia essencialmente na memória provocando uma identificação que parte da experiência individual para a coletiva. O autor, nas obras objeto dessa pesquisa, incita a discussão sobre o lugar da mulher em Moçambique, a fim de evidenciar essas problemáticas.

No último capítulo, *A representação da mulher moçambicana nas obras de Mia Couto, A confissão da leoa e Terra sonâmbula*, analisará as várias opressões que perpassam as personagens femininas nos romances, em especial Farida e Mariamar, respectivamente. A investigação partirá da análise dos aspectos histórico-sociais encontrados nas duas obras, as situações de opressão e violência que cada personagem incorpora, bem como a forma como representam as subalternizações da mulher moçambicana.

As personagens Farida, de *Terra sonâmbula* (1992) e Mariamar, de *A confissão da leoa* (2012) representam as opressões que perpassam as questões de gênero, condicionando a mulher aos espaços demarcados também pela exploração do corpo. As políticas do movimento de libertação favoreceram a inclusão de alguns direitos, mas também evidenciaram outros modos de opressão que incidem, principalmente, sobre a mulher da zona rural. Farida e Mariamar são vítimas do colonialismo intrínseco nas estruturas sociais, culturais e religiosas de Moçambique independente. Aspectos da religião e da cultura demonstram que, além da violência física e sexual, o corpo feminino moçambicano é

² Em 1926, Portugal enfrentava várias crises econômicas e democráticas, de forma que uma revolução instaura o regime de ditadura. António de Oliveira Salazar assume a administração do Estado, tornando-se um grande líder. Em 1933, põe fim na ditadura militar e inaugura o Estado Novo.

submetido dentro das estruturas sociais a lugares demarcados também pelo casamento e pela maternidade, impedindo, de modo sistêmico, que as mulheres tenham liberdade e a autonomia para exercerem o direito de existir na sociedade moderna de Moçambique.

2 O COLONIAL E O PÓS-COLONIALISMO EM MOÇAMBIQUE

O continente africano foi um espaço de muitas disputas ao longo da história, porque havia interesse, principalmente da Europa, em manter-se ali para garantir as rotas marítimas e produtos como marfim, ouro e prata, assim como, mais tarde, a exploração de pessoas a partir da escravatura. Segundo José Luiz de Oliveira Cabaço (2007, p. 353), as tropas de Vasco da Gama chegaram em Moçambique, no primeiro momento, em 1498, quando estavam a caminho do Oriente. Desse modo, ao longo dos anos, foram fixando-se por todo o continente por meio de alianças, entre elas o casamento com as filhas dos chefes dos territórios africanos.

As primeiras sociedades em Moçambique surgiram a partir das famílias que tinham como atividade principal a agricultura. Antes da colonização portuguesa, essas etnias mantinham seu domínio, principalmente, por meio das alianças matrimoniais que objetivavam acumular territórios, aumentar a mão de obra e as produções agrícolas. Essa prática, de certa forma, foi tida como estratégia para manutenção do poder hierárquico que concentrava no chefe do grupo os poderes políticos, jurídicos e tradicionais, como assevera Lourenço (2010)

O chefe tradicional, responsável pela lei e pela ordem, detinha tão importantes funções judiciais, que alguns autores consideram primacial na definição de chefatura a livre concordância dos respectivos membros em submeterem os seus litígios à resolução do mesmo tribunal «Costumeiro», acatando as suas sentenças jurídico-legais (LOURENÇO, 2010, p. 45, grifo no original).

Essa organização dividia-se em dois grupos conforme a afiliação: “patrilíneas – quando a filiação do indivíduo é feita em relação ao grupo consanguíneo do pai; matrilineares – pertença ao grupo da mãe” (BAIA, 2011, p. 09), constituindo-se um fator determinante para a divisão do trabalho entre homens e mulheres em Moçambique. Entre os séculos IX e XIII, a região começa a estabelecer relações comerciais internacionais, uma vez que “os árabes e persas fixaram-se e constituíram entrepostos comerciais ao longo da costa de Moçambique, nos quais se trocavam tecidos indianos e louça diversa por ouro e outros materiais do interior do país” (BAIA, 2011, p. 10). Ao Norte do país, predominavam os clãs de afiliação matrilineares que posteriormente será uma região conquistada pelas religiões islâmicas, porém, “[...]diferentemente dos seus semelhantes na África ocidental, os muçulmanos que se instalaram na Costa do Índico interessaram-se mais pelo comércio do que pela conversão dos habitantes ali residentes a sua fé” (GASPAR, 2006, p. 31). Impérios e reinados se desenvolveram a partir de suas relações comerciais:

Constatamos que as sociedades situadas na confluência dos grandes eixos comerciais se desenvolveram mais rapidamente que outras situadas fora deles. Exemplificam o que acabamos de afirmar, os Reinos e 05 Impérios da África Ocidental e do Sudão localizados ao longo das grandes vias comerciais dos Árabes (ORTA, 1988, p. 79).

Sendo assim, o império português não foi pioneiro na região onde se formou Moçambique, já que nesses territórios já havia movimentações comerciais por conta das rotas marítimas. “Acima do Zambeze, mantinha há séculos relações comerciais e culturais com o Índico, sendo comum a presença de populações islamizadas pelo contato com comerciantes levantinos” (ZAMPARONI, 2012, p. 25). Durante o período da luta da colonização, houve diversos confrontos entre Portugal e os reinos que existiam na região. O Império de Gaza foi o último a ser destituído em 1897, e possuía o governo de estrutura hierárquica. Seu último imperador, Gungunhana foi capturado pelas forças armadas portuguesas. “É nesse contexto que o Reino de Gaza surge como voz a ser silenciada por desafiar o poder hegemônico dos brancos europeus.” (SANTOS, 2007, p. 23).

No período pré-colonial os clãs se organizavam em volta dos rios para desenvolver suas plantações. Assim,

Na metade do século XVIII, devido às atribuições da terra arável, começaram a surgir lutas entre várias tribos, e por causa do aumento da população. O domínio da pastorícia fez com que se expandisse para além do local habitual. Daí que são destacáveis 3 grupos importantes comandados por Sobuza, Zwide e Dingiswayo. Em 1770, Dingiswayo, dentre estes comandantes, foi o mais famoso, tomou o poder, expandindo-se e submetendo outras tribos vizinhas pela sua autoridade, pedindo tributo aos outros chefes. (COSSA, 2018, p. 58)

Com tantas lutas, os chefes militares das etnias, ao serem derrotados, refugiavam-se em outros lugares. Manicusse, do grupo de Dingiswayo, conseguiu ficar na “Delagoa Bay (Lourenço Marques) até 1828.” (COSSA, 2018, p. 58). Os vencidos eram obrigados a pagar impostos, enriquecendo e dando origem ao seu império de Gaza:

Manicusse, no entanto, após alcançar o vale do Rio Zambeze deixou a região sobre a responsabilidade de um dos seus filhos, Muzila, e voltou para as nascentes do Rio Búzi, onde permaneceu por dois ou três anos e fundou que veio a ser o centro do reino de Gaza, Mossurize. Entre 1838 e 1840 instalou-se na margem esquerda do rio Limpopo, aí estabelecendo a segunda capital, Chaimite, onde morreu em 1858. (SANTOS, 2007, p. 38)

Depois da morte de Manicusse, seus filhos começaram a disputar o Império de Gaza. Muzila e Mawewe foram os que protagonizaram essa luta até o final, embora houvesse outros herdeiros, filhos de mulheres de clãs diferentes. Há divergências sobre a tradição que

garantiria a herança do reinado. Assim, Mawewe apoiado por antigos conselheiros abre guerra contra os irmãos, matando-os, com exceção de Muzila, e assume a liderança de Gaza entre os anos de 1858 e 1861. Muzila escapou da morte e refugiou-se em Transvall, a partir daí começou a reunir pessoas que o reconheciam como legítimo herdeiro. No entanto, buscou também apoio dos portugueses que já estavam na região como Santos (2007) apresenta:

Não era apenas dos cossas, no entanto, que procurava se aproximar, mas de portugueses que se viam prejudicados pela interdição, que associavam a Mawewe, de diversos pontos de comércio de marfim nos territórios de Gaza, propondo, na ocasião, que Diocleciano persuadisse o governo de Lourenço Marques a auxiliá-lo. (SANTOS, 2007, p. 81)

Na comercialização entre Mawewa e os portugueses, havia muitos tributos cobrados pelo imperador de Gaza, assim

O auxílio português consistiu na autorização para que as povoações do distrito Lourenço Marques consideradas avassaladas pela Coroa portuguesa entrassem na guerra ao lado de Muzila com seus homens e que os negociantes de marfim permitissem que seus caçadores, com as respectivas armas devidamente muniçadas, dela também participassem. (SANTOS, 2007, p. 86)

Muzila vence Mawewa em 1862 e assume o reinado. O novo imperador possui acordos com a Coroa portuguesa que, por sua vez, entendeu que tais pactos os permitiriam ter acesso e controle sobre os territórios de Gaza. Portugal já estava se organizando para consolidar uma autoridade maior nos territórios africanos por intermédio do *Tratado de Vassalagem*, documento em que submetia o imperador de Gaza aos comandos portugueses, porém Muzila se recusa assinar o documento, sendo considerado um traidor. Em 1884 a notícia sobre a morte do Muzila é anunciada e os portugueses demonstravam preocupação com o sucessor do reino de Gaza, já que o *Tratado de Vassalagem* foi ineficaz para seus interesses. Gungunhana assume o império e Portugal se organiza para encontrá-lo, a fim de persuadi-lo com outros acordos que permitiriam a exploração das minas. A permissão ao acesso das minas acontece depois de um novo documento em que os portugueses manipulam sua interpretação e enganam Gungunhana. Veja o que Santos (2007) coloca

[...]os apontamentos se fundavam sobre a concessão do direito de soberania, no sentido de dispor e conferir ao Governo Português o poder e autoridade sobre o território do Reino de Gaza, de modo que Gungunhana passasse a gravitar no seu entorno, atuando a partir de autorizações prévias e de intermediários ainda que mantido no governo das terras. Como documento a servir de provas as demais nações europeias de que essa era uma posse portuguesa efetiva, no entanto, não eliminava de toda a figura representativa de Gungunhana como centro de poder em Gaza, nem sugeriam domínio completo de suas terras, uma vez que ele reservava direitos como fazer guerra a povoações não avassaladas e expandir seu território,

ainda que Casaleiro marcasse no texto a necessária consulta ao Governo Português, e por pressupor, sobretudo, um Tratado de Amizade e Comércio. Nesse sentido "Ato de Vassalagem" firmado em 12 de outubro de 1885 se mostrava muito mais persuasivo e convincente em passagem que reduzia Gungunhana à obediência [...] (SANTOS, 2007, p. 154)

Os britânicos também iniciaram contatos com Gungunhana e a ameaça inglesa fez com que os portugueses interviessem com ações militares violentas, pois já consideravam o território como colônia e para manter seu domínio seguro necessitavam desarticular o Império de Gaza. Em 1894 é iniciada uma guerra entre africanos e portugueses que resultou na prisão de Gungunhana em 1895. O imperador foi enviado para Lisboa onde ficou até sua morte em 1906. Portugal ainda enfrentou os que tentaram reunir forças do Império de Gaza para contrapor a ação violenta, no entanto foi em vão. Houve total desarticulação do Império de Gaza em 1897.

Desse modo, efetivamente, o domínio de Portugal em Moçambique se dá em 1930, concomitantemente com ascensão do Estado Novo

Mediante um discurso nacionalista, Salazar tentou legitimar a sua posição e a do regime, apelando à unidade nacional e do império português, ao tradicionalismo conservador e nacionalista, e ao corporativismo e defesa dos valores morais católicos. Sob o lema "Deus, Pátria e Família", o acto terapêutico de busca e redescoberta das raízes primordiais do país patentes nas tradições populares (e no que elas representavam) foi encarado como lições do passado para o presente e o futuro; com isso a propaganda do regime baseada no passado nacional converteu-se num poderoso instrumento ideológico (CARDOSO; SANTOS, 2013, s.p. grifo no original).

Com uma nova Constituição, também ditadora, a ideologia desse novo regime possuiu características conservadoras em que a religiosidade, o nacionalismo e os valores familiares eram incentivados e exigidos, de diferentes maneiras, tanto na metrópole portuguesa, quanto nas colônias. O império português, diante dos conflitos com a Inglaterra, necessitava se afirmar de modo que retomasse sua missão histórico-divina.

2.1 Portugal: o colonizador e o colonizado

Para entender o processo da colonização de Moçambique, é necessário conhecer também a história da formação do Estado de Portugal, pois algumas características desses processos colonizadores fizeram Portugal ser considerado, por outros países da Europa, como uma espécie de periferia do continente, uma vez que durante a construção de sua autonomia

política sempre teve o apoio britânico, principalmente na Revolução de Avis que, com a ascensão da burguesia, resultou na formação do Estado:

A nova dinastia assumia o trono de um reino que passara por importantes transformações ao longo do século XIV: alterações na exploração da terra com o aumento dos arrendamentos, crescimento do comércio e do artesanato, maior mobilidade da mão-de-obra, migrações para as cidades, inúmeras crises cerealíferas, constantes desvalorizações do numerário, diminuição da população devido à fome e à peste. As guerras nas regiões fronteiriças, especialmente com Castela, assumiram um significado mais amplo dentro do contexto da Guerra dos Cem Anos e do Grande Cisma, num jogo de troca de alianças, no qual a coroa portuguesa buscava o apoio dos ingleses e seguia o papa instalado em Roma [...] (COSER, 2007, p. 704).

Portugal durante um longo tempo foi dependente da Inglaterra e, mesmo sendo os pioneiros nas grandes navegações do século XVI, manteve seu desenvolvimento econômico numa posição intermediária: entre o centro e a periferia da economia mundial. O país, nessa condição semiperiférica, reproduz colonizações também semiperiféricas devido suas características, sua história política, bem como toda sua relação de poder social e cultural expressa nas colônias, mas também na sociedade portuguesa como Boaventura Sousa Santos (2003) aponta:

A especificidade do colonialismo português assenta basicamente em razões de economia política — a sua condição semiperiférica —, o que não significa que esta tenha se manifestado apenas no plano econômico. Ao contrário, manifestou-se igualmente nos planos social, político, jurídico, cultural, no plano das práticas cotidianas de convivência e sobrevivência, de opressão e resistência, de proximidade e distância, no plano dos discursos e narrativas, do senso comum e dos outros saberes, das emoções e afetos, dos sentimentos e ideologias (SANTOS, 2003, p. 25).

Durante esse processo, a Inglaterra equilibrava-se entre colonialismo e capitalismo. Por outro lado, Portugal se desequilibrava exatamente com o excesso de colonização e falta de dinheiro, gerando entre os dois países uma grande diferença econômica, conforme indica Santos (2003): “[...] enquanto o Império Britânico assentou num equilíbrio dinâmico entre colonialismo e capitalismo, o Português assentou num desequilíbrio, igualmente dinâmico, entre um excesso de colonialismo e um déficit de capitalismo” (SANTOS, 2003, p. 25).

O país colonizador de Moçambique tem um problema de autorrepresentação. A dependência da Inglaterra rende-lhe uma dupla identidade, pois, mesmo não sendo colônia, historicamente, Portugal foi sujeitado ao império britânico. No entanto, não se pode dizer que Portugal, colonizador, se identifique com os seus colonizados do mesmo modo que não se pode afirmar que os países colonizados pelo império português sofreram menos com a colonização por terem sido sujeitados a um país com dupla representação. Assim, Santos

(2003, p. 28) traz que a autoridade de Portugal era imposta pela violência ou pelas negociações. Desse modo, as colônias portuguesas foram caracterizadas pelo seu colonizador com aspectos que eram atribuídos à Portugal por outros países europeus.

Ao referir-se à identidade cultural ou política dos países colonizados faz-se necessário pensar na construção dos seus sujeitos que foram manipulados pelo pensamento europeu. De acordo com Santos (2007, p. 71), a sociedade moderna possui uma estrutura que se baseia na exclusão de algumas realidades sociais, o que chamou de pensamento abissal, ou seja, um sistema de invisibilidade com a existência de dois lados em que um anula o outro. Essas estruturas sociais são interdependentes, pois para uma realidade existir é necessário se negar a outra. Durante as colonizações, o conhecimento ocidental estabeleceu uma linha de divisão mundial que consiste em definir o legal e o ilegal, ou seja, o que merece ser compreendido e o que deverá ser excluído. De um lado da linha estão as ciências e seus métodos teóricos, bem como os conhecimentos alternativos constituídos pela filosofia e teologia tornando-se o lado visível, do legal. Assim, do outro lado da linha, estão os conhecimentos tradicionais considerados, pelos europeus, não civilizacionais, ou seja, as realidades invisíveis. Santos (2007) ratifica:

No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que se reputa com legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou o direito internacional. Distinguidos como as duas únicas formas de existência relevantes perante a lei, o legal e o ilegal acabam por constituir-se numa distinção universal. Tal distinção central deixa de fora todo o território social onde essa dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com os direitos não reconhecidos oficialmente. (SANTOS, 2007, p. 73).

Os territórios coloniais, bem como todos os seus sujeitos, são determinados a partir desse pensamento: o da não existência. A Europa considerou que as práticas dos povos colonizados, nos períodos pré-coloniais, eram ilegítimas. De modo que as leis ou qualquer organização das diversas comunidades dominadas fossem invisibilizadas, pois não se moldavam no que foi constituído legítimo de existência pelo sistema europeu. Essa anulação apresentada por Santos (2007) revela como os conhecimentos foram condicionados, de maneira que até hoje a produção de ciência dos países que foram colonizados são precarizados instaurando uma hierarquização das vivências humanas. A partir desse conceito eurocêntrico, o Ocidente se posiciona como parâmetro universal do saber.

Dessa forma, a ocupação do que não existe é uma forma de justificar, pelos conceitos do colonizador, a violência aplicada nos espaços invisibilizados, afinal, “o colonial constitui o

grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito” (SANTOS, 2007, p. 74). O fim do colonialismo não veio com a independência dos países colonizados, pois “a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados frente aos seus “superiores”; procura desumanizá-los” (FANON, 1968, p. 09). As desigualdades sociais e de gênero, o racismo e a elitização de conhecimentos são alguns dos resultados decorrentes dessas práticas que classificam os sujeitos modernos, ignorando suas vivências antes do contato colonial. O discurso colonial vê e constrói apenas dois lados: o certo e o errado; o legal e ilegal - as múltiplas diferenças culturais e de autoidentificação existentes nas colônias são excluídas e tornam-se invisíveis, marcando, no mundo moderno, o espaço do colonizador e do colonizado, mesmo em territórios independentes.

A sociedade moderna continua reproduzindo as práticas que deram origem a teoria do pensamento abissal, alcançando não somente os territórios coloniais, mas também as grandes metrópoles, agora, acessível por sujeitos originários das colônias, como observa Santos (2007)

Os espaços metropolitanos que se encontravam demarcados desde o início da modernidade ocidental deste lado da linha estão sendo invadidos ou perpassados pelo colonial. Mais ainda, o colonial demonstra um nível de mobilidade imensamente superior ao dos escravos fugidos. Nessas circunstâncias, o abissal metropolitano se vê confinado a um espaço cada vez mais limitado e reage remarcando a linha abissal (SANTOS, 2007, p. 79).

Sendo assim, é preciso combater esse pensamento de exclusão, buscando estreitar a relação desigual entre os poderes sociais. Este resultado surgiria, numa primeira ação, da resistência ao capitalismo, seguido pela promoção de novas formas de interação dos conhecimentos intelectuais uma vez que “não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para certos objetivos. Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos” (SANTOS, 2007, p. 88-89). Haveria, portanto, a necessidade de um novo processo que integrasse todas as diferenças e diversidades com o objetivo de construir uma nova epistemologia para o mundo.

A Europa, com a necessidade de mais recursos naturais, bem como de mercados consumidores para seu desenvolvimento industrial, introduziu modificações na estratégia da colonização. “As elites africanas viram mudarem-se acordos e alianças e assistiram ao aliciamento de novos colaboracionistas locais que reforçavam a burocracia dos invasores” (CABAÇO, 2007, p. 32). Logo, as grandes potências econômicas mundiais buscaram evitar

atritos entre si por meio dos acordos firmados em Bruxelas durante essa conferência. Portugal, a princípio, não foi convocado para a Conferência de Berlim³. É inserido nessa nova iniciativa de dominação do continente africano por uma intervenção da Alemanha, conforme discorre Cabaço (2007)

O rei Leopold II da Bélgica, arguto homem de negócios, convocou em setembro de 1876, uma conferência internacional que teve lugar em Bruxelas e congregou as principais potências coloniais em disputa pela África. Portugal não foi convidado, numa demonstração da escassa importância que o capital industrial e financeiro atribuía à argumentação da “legitimidade histórica” defendida por Portugal, em virtude da escassa ocupação de territórios do ultramar. (CABAÇO, 2007, p. 32, grifo no original).

Desde os estudos do pós-colonialismo, sabe-se que as formas de dominação nos países colonizados ainda permanecem, embora fundamentados em outros sistemas, como o domínio via capitalismo, o racismo e outros. Essas divisões de classe, raça, trabalho e de supremacia cultural, que mantêm o sistema econômico e político mundial, são construções históricas preservadas para reproduzir um poder dominante e hegemônico. Identidades foram apagadas durante o processo de colonização e outras foram criadas, no entanto, subalternizadas, legitimando um processo de dominação que segregou povos distintos, reduzindo-os em um único grupo como aconteceu com as várias etnias indígenas.

Desse modo, Aníbal Quijano (2010) expõe:

Não parece ter sido, e provavelmente não foi basicamente diferente a maneira de conhecer que levou, primeiro, os historiadores franceses do século XVIII, e depois os saintsimonianos das primeiras décadas do século XIX, a diferenciar ‘classes’ de gente (sic) na população europeia. Para Linneo as plantas estavam ali, no ‘reino vegetal’, dada, e a partir de algumas das suas características empiricamente diferenciáveis, podiam ser ‘classificadas’. Os que estudavam e debatiam a sociedade da Europa Centro-Nórdica no final do século XVIII e no início do século XIX, aplicaram a mesma perspectiva às pessoas e verificaram que era possível ‘classificá-las’ também a partir das suas características mais constantes e diferenciáveis (empiricamente, o seu lugar nos pares riqueza e pobreza, mando e obediência). Foi uma descoberta saintsimoniana verificar que a fonte principal dessas diferenças estava no controle do trabalho e seus produtos e dos recursos da natureza empregues no trabalho. (QUIJANO, 2010, p. 96)

Dessa forma, percebe-se que o neocolonialismo possui uma estreita relação com os primeiros exercícios do capitalismo segmentando grupos por meio de uma política arbitrária que perdura até os dias atuais.

³ A Conferência de Berlim foi liderada por Otto von Bismarck, chanceler alemão, nos anos 1884 e 1885 definindo acordos para a exploração do continente africano pelas potências econômicas europeias.

2.2 Alguns aspectos do colonialismo em Moçambique

Os portugueses foram se infiltrando em Moçambique, se aliando aos chefes locais, faziam-se amigos, pediam a terra emprestada para cultivar e depois de tê-las, apossavam-se escravizando as comunidades e seus chefes. Quando Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 75) refere-se à bula do papa Paulo III, *Sublimis Deus*, de 1537, que tratava os povos indígenas como seres sem alma, provoca a reflexão sobre os objetivos das missões católicas portuguesas durante a ocupação territorial de Moçambique. A Igreja Católica foi fundamental no processo da colonização, pois enquanto evangelizava os povos nativos, os militares portugueses usurparam de seus espaços, uma vez que

A Igreja católica e o empreendimento colonial estiveram estreitamente vinculados, física e ideologicamente, desde os primórdios da expansão portuguesa e, à vista dos colonizados, confundiam-se num único objetivo 1170. A conquista colonial em Moçambique não foi diferente; Estado e Igreja, Espada e Bíblia, sempre andaram de mãos dadas, exceto no período pombalino e no período compreendido entre 1911 e 1926, no qual ideias de um republicanismo positivista e de um certo anticlericalismo abalaram tais relações (ZAMPARONI, 1998, p. 416).

Na colônia de Moçambique, a escravidão movimentava a economia portuguesa, visto que “entre 1771 e 1851, o tráfico de escravos constituiu-se na principal atividade econômica da colônia. Em 1829, das rendas alfandegárias 75% eram oriundas do negócio de escravos” (ZAMPORONI, 2012, p. 28). O tráfico de escravos beneficiava grande parte da elite portuguesa, inclusive o clero, porém minimizavam sua existência para não despertar interesses alheios. A exemplo, Zamparoni (2012) traz:

O Governador de Inhambane, Domingos Correa Arouca, por exemplo, numa estratégia de escamoteamento informou em 1828 que naquela região pouca influência teve a legislação antiescravista editada em 1826, pois o principal produto comercial era o marfim. Na verdade, neste mesmo ano de 1828, cerca de 35.600 escravos tinham sido exportados a partir dos diversos portos moçambicanos, inclusive de Inhambane. Ainda em 1844 um traficante brasileiro carregou dois navios com 1.000 escravos de Inhambane e 400 de Lourenço Marques (ZAMPARONI, 2012, p. 30).

Em 1807, a Inglaterra pressiona Portugal para que a coroa portuguesa abolisse a escravidão em suas colônias, culminando em 1810 no *Tratado da Aliança e Amizade* que garantiu a Inglaterra o acesso aos portos do Brasil, um dos maiores comerciantes de escravos. Assim, a *Royal Navy*⁴, passou a operar de modo mais intenso na costa oeste africana, com a intenção de impedir os navios negreiros, porém “[...] nada mais fizeram do que intensificar o

⁴ Marinha Real Britânica - Forças Armadas do Reino Unido.

tráfico luso-brasileiro não apenas nas regiões acima do Zambeze, mas em toda a costa moçambicana” (ZAMPARONI, 2012, p. 28). O comércio de escravos não correspondia mais aos interesses econômicos dos ingleses que haviam liderado a Revolução Industrial, assim na intenção de ampliar o mercado para suas relações econômicas passam a combater ao tráfico de escravos que impediam a expansão de seus produtos.

Desse modo, com a intenção de ludibriar os interesses da Inglaterra, o ministro Sá da Bandeira decreta, em 10 de dezembro de 1836, a “abolição” da escravatura em terras africanas. Obviamente, a ação não teve boa receptividade pela sociedade portuguesa, mas o Estado dependia das relações com os ingleses. O decreto não teve muita eficiência, uma vez que proibia apenas a exportação de escravos por terra ou mar, esse documento deu início “ao mito da precedência do abolicionismo português” (ZAMPARONI, 2012, p. 29).

Com a independência da colônia brasileira, em 1822, as elites moçambicanas cogitaram romper com Portugal e anexar-se ao Brasil, um dos maiores comerciantes escravistas, porém, com a vigência do documento do ministro Sá da Bandeira, os escravos que antes eram exportados, agora serão utilizados no desenvolvimento estrutural e econômico das colônias. Portugal, sob a pressão imposta pela Inglaterra, ao longo de sua colonização criou e recriou vários decretos e legislações que regulamentavam a liberdade dos escravos. No entanto, nenhum destes documentos da coroa portuguesa colocou fim, de forma efetiva, na comercialização de pessoas, considerando que “[...] a abolição formal do tráfico pelas autoridades portuguesas não significou a supressão da escravatura, e mesmo quando esta foi legalmente banida, em 1879, persistiram práticas de tipo escravagista mais ou menos escamoteadas sob fórmulas jurídicas diversas” (ZAMPARONI, 2012, p. 35).

As colônias portuguesas precisaram, no final do século XIX, configurar-se em um novo modelo em que a força do trabalho escravo passasse a ser um trabalho “assalariado”, conforme já existia nas colônias inglesas e francesas. É na transição do capitalismo que as trocas já não eram suficientes para que o império de Portugal reelaborasse suas estratégias para garantir o crescimento de sua economia, mediante da exploração da força do trabalho dos colonizados. Para assim constituir-se foi preciso estabelecer alguns conceitos básicos para ser um sujeito autônomo na colônia, Bonfim (2018) coloca que: “[...]o modelo de educação colonial foi pensado como um vetor de inculcação da cultura e língua portuguesa, assim construindo a mentira da missão civilizadora da invasão e exploração colonial” (BONFIM, 2018, s.p).

Por meio de documentos e leis, os colonizadores portugueses atribuíram aos moçambicanos características que os desumanizavam, dado que qualificaram os sujeitos com

aspectos da cultura europeia. Assim, para tornar justificável sua subjugação, a educação colonial foi uma das formas de garantir que essa estratégia funcionasse, pois dividia-se os moçambicanos em indígenas e assimilados. Com esse pensamento cria-se, no mesmo espaço, “utopias emancipatórias” (MINDOSO, 2017, p. 43), que fomentaram a desigualdade nas relações das sociedades africanas, pois “[...] dependendo do tipo de escola que o indivíduo estivesse vinculado tenderia a construir uma identidade peculiar de si, procurando se diferenciar daquele que não frequentava uma escola igual à sua” (MINDOSO, 2017, p. 43).

À vista disso, assemelhar-se aos portugueses, incorporando seus costumes, foi um modo de conservar a esperança para uma vida mais próspera, pois os nativos almejavam, através da assimilação e alcançar os privilégios dos colonos. No entanto, o sujeito moçambicano, ao desejar ser igual ao português, desencadeia uma falsa representação, pois “existia um elemento distintivo entre eles, ou seja, enquanto o colono português era estrangeiro à África, o assimilado era nativo, assim como o indígena” (MINDOSO, 2017, p. 38). Nisto, há um conflito provocado pelo sentimento de pertença ao espaço africano e, ao mesmo tempo, o desejo de pertencer a Portugal que exigia o abandono de suas tradições. O assimilado⁵, teoricamente, é um sujeito com direitos portugueses e de tradição africana, apesar de muitos não gozarem dos benefícios dessa cidadania.

No romance *A confissão da leoa* percebe-se na personagem Hanifa, mãe de Mariamar, o conflito de identidade elucidado acima, pois a assimilada torna-se cristã, mas, diante do luto da filha, a prática que prevalece é o da sua tradição, não a da religião imposta. Observe o diálogo entre Genito e Hanifa: “- Por que rapou o cabelo? Não somos cristãos? Hanifa encolheu os ombros. Naquele momento, ela não era coisa nenhuma” (COUTO, 2012, p. 15).

De acordo os estudos de Mindoso (2017, p. 41), há dois tipos de assimilado: o mestiço e o negro. A criança mestiça, na maioria das vezes, é abandonada por ser filho de mãe africana e pai português, dado que não se concebia a possibilidade de ser uma mãe portuguesa e pai africano, pois ter um filho mestiço era considerado uma desonra para a mulher branca. Assim, durante seu amadurecimento, a criança procura incorporar a cultura do pai, já que o lugar a que pertence é inferiorizado. Por outro lado, o assimilado negro esforça-se, com auxílio da educação colonial, para se assemelhar aos colonizadores a fim de ter acesso aos benefícios da colônia. Nessa subcategorização dos povos em Moçambique, houve também a

⁵ O assimilado é também um nativo (ou indígena) que adotou os valores do colonizador por ter sido levado a acreditar na ideia de superioridade do europeu.

criação do indígena⁶ e do não indígena a partir das leis e da “[...] alienação de grande parte de Moçambique às companhias concessionárias [...]” (NOA, 2015, p. 47).

De acordo o Decreto de 1854, “os africanos, negros ou mestiços, formados pelos bacharéis, clérigos, oficiais do exército ou da armada” (ZAMPARONI, 2012, p. 48), bem como por qualquer outra classe da elite portuguesa, possuíam os mesmos direitos civis e sociais que o colono português. Porém, a assimilação foi uma invenção portuguesa para continuar justificando a dominação e escravização dos povos em Moçambique. A ideia implantada de que o assimilado era superior ao nativo qualificava em aptos e não aptos para a prestação de serviços aos colonos. Incorporar os aspectos culturais e sociais portugueses transformava-os em mão-de-obra qualificada. Aos que não se ajustavam a essas situações, os moçambicanos nativos, tinham suas liberdades, severamente, condicionadas por uma série de leis que os mantinham às margens sociais:

A esmagadora maioria da população permanecia à sua margem e não era afetada, ao menos diretamente, por tais atos. Claro está que em nenhum momento, os “indígenas” propriamente ditos foram tratados igualmente, como “cidadãos” plenos, perante a lei. Raramente foram aqueles não-europeus que detinham certo destaque e desfrutavam de prestígio no meio colonial (ZAMPARONI, 2012, p. 50).

Segundo Mindoso (2017, p. 68), os indígenas e seus descendentes não tinham condições de alcançar um grau de instrução que os permitissem ser governados pelos portugueses, logo estavam numa posição base da subordinação colonial. Destarte, o Estado promove a criação da *Secretaria de Assuntos Indígenas* que designa a Igreja Católica a educação destes, auxiliada por algumas leis que atestam sua posição subordinada tal como a Carta-Lei de 1875:

A Carta-Lei de 1875 foi complementada pelo *Regulamento para os Contratos de Serviçoes e Colonos nas Províncias da África Portuguesa*, posto em vigor em 21 de novembro de 1878, que a ratificava e ainda suprimia a tutela pública sobre os escravos e estabelecia a liberdade dos africanos contratarem-se livremente com qualquer patrão e não exclusivamente com seu antigo senhor. Uma vez, porém, contratado, não poderia o indivíduo romper o pacto e mudar de patrão sob pena de ser preso por vadiagem e o seu novo patrão ser multado (ZAMPARONI, 2012, p. 49).

Constituindo a maior parte da população de Moçambique, os nativos, denominados como indígenas, além da prestação de serviços, ao possuir salários, ocupam um papel

⁶ O indígena, segundo Mindoso (2007, p. 67) são os filhos de pais negros, já o não-indígena eram os portugueses ou qualquer indivíduo de outras raças.

importante na economia portuguesa, pois com a instituição do Estado Novo “passaram a constituir a principal fonte de coleta de imposto” (MINDOSO, 2017, p. 70). Com o trabalho similar à escravidão tornava-se difícil a ascensão dos nativos e de seus descendentes na “cadeia” social moçambicana, ao menos que fossem educados pelas missões religiosas, estivessem ligados ao Estado ou aos serviços militares, ou seja, precisava ser um assimilado.

Mas a política do Estado para a assimilação não é simples, uma vez que

Tal discurso buscou fundar as desigualdades raciais numa pretensa ordem natural das coisas [...] o indígena, não podia civilizar-se porque era inatamente inferior; e não podia ser cidadão porque não era civilizado. Estava, pois, fechado em um perfeito círculo infernal para justificar a dominação colonial. (ZAMPARONI, 2012, p. 52).

A falta da flexibilidade de mudança de espaços cria entre o assimilado e o nativo moçambicano identidades diferentes, porém, ambas subordinadas. É importante não perder na discussão que “os assimilados já foram indígenas algum dia ou deles descendem” (MINDOSO, 2017, p. 76). No entanto, possuíam mais privilégios do que os não assimilados criando uma falsa hierarquia entre os grupos étnicos. Ainda no romance *A confissão da leoa*, é possível identificar estas diferenças no relato de Mariamar, filha de assimilada:

A nossa casa diferia das demais palhotas. Era feita de cimento, com telhados de zinco, apetrechada de quartos, sala e cozinha interior. Sobre o chão espalhavam-se tapetes e janelas pendiam poeirentos cortinados. Nós também éramos diferentes dos demais habitantes de Kulumani. Sobretudo a minha mãe, Hanifa Assulua, era distinta, assimilada e filha de assimilados (COUTO, 2012, p. 15).

Entre os assimilados negros e mestiços havia diferenças sociais significativas, em que os de descendência branca eram mais privilegiados, pois possuíam características que agradavam ao Estado, preferencialmente, por terem a pele mais clara. O número de assimilados mestiços era superior aos negros, porém, “outros elementos de segmentação têm lugar, entre eles, a dimensão da cidade onde residiam, suas ocupações sociais e profissionais ou mesmo o seu grau de formação acadêmica” (MINDOSO, 2017, p. 78). Àqueles que pertenciam às comunidades rurais, por exemplo, possuindo seus estudos limitados, não poderiam, em sua maioria, ter um cargo “alto” na sociedade. Aliar-se aos cristãos era um jeito de se tornar um assimilado, afinal “tornar-se cristão era também dotar-se de uma outra disciplina, de um outro senso de ordem, de uma nova moralidade em relação ao casamento, à família e ao convívio social” (ZAMPARONI, 2012, p. 158). Inseridos na comunidade portuguesa, os novos cidadãos “passam a tomar consciência de sua condição subalterna na

sociedade e procuram empreender uma ação visando reivindicar a cultura africana e, conseqüentemente, as independências dos países colonizados” (MINDOSO, 2017, p. 80), causando, até certo ponto, uma desordem no sistema português que muda a legislação.

Em contrapartida, agora, o Estado colonial parte em defesa de um novo discurso em que apresenta Moçambique como multirracial “que o Estado colonial português não havia integrado antes os indígenas na mesma ordem jurídica que os demais indivíduos, pois respeitava os seus usos e costumes.” (MINDOSO, 2017, p. 81). O nativo de Moçambique, a partir desse momento, é encarado como um ser independente, ou seja, sem necessidade de representação, mudando significativamente a vida colonial. Mindoso (2017, p. 83) traz que nesse período há também o acesso às escolas com o mesmo conteúdo ministrado ao assimilado e ao colono português, igualmente o direito de participar das tropas especiais do exército colonial “em suas campanhas de ocupação militar, o grosso das tropas portuguesas era formado por soldados africanos, quer recrutados entre homens do régulo aliados, quer por angolas levados da costa ocidental [...]” (ZAMPARONI, 2012, p. 169). Os soldados africanos foram essenciais para a manutenção da colonização portuguesa. A administração colonial usou os chefes tradicionais para validar sua autoridade, pois assim os impostos e as leis pareceriam justos, uma vez que:

[...] um régulo submetido contasse com certa legitimidade e respeito entres seus súditos, mais facilidade teria no cumprimento das determinações que lhes fossem imputadas, e procuraram então nomear, preferencialmente, pessoas que tivessem alguma legitimidade fundada nas estruturas do poder anterior à dominação nguni ou que se tivessem posicionado ao lado dos portugueses contra o Estado de Gaza (ZAMPARONI, 2012, p. 163).

Quando o Estado colonial incorpora o nativo moçambicano como cidadão, há uma mudança na sua estrutura social, porém, mesmo com a alteração da legislação, é preciso atentar-se para a mentalidade do colono português que continua num processo sistêmico que categoriza e exclui, “o colonialismo português assumiu que o indígena moçambicano era incapaz, preguiçoso, e como tal, indigno de ter a nacionalidade portuguesa, não era um decreto ministerial que mudaria completamente essa situação [...]” (MINDOSO, 2017, p. 85). A problemática entre as diferenças dos nativos com os colonos tem caráter racial, intensificado após a relação entre portugueses, negros e mestiços.

O colono português, mesmo após reformular as leis em que declarava Moçambique como um espaço multirracial, continuou na posição de privilégio, dado que se estabeleceu, pela colonização, como um sujeito culturalmente superior. Nesse novo processo político,

sentiram-se responsáveis em conduzir a colônia sendo um modelo para o novo integrante social, o indígena, que permanece refém do pensamento colonialista. As mudanças que ocorreram afirmam a desigualdade entre os povos de Moçambique, conforme traz Mindoso (2017, p. 87). O Estado, mesmo com a legislação que unificava todos os moçambicanos, é isento da responsabilidade sobre as divisões que existiam na vida social de Moçambique, embora suas legislações continuassem a eleger os colonos portugueses como os melhores cidadãos.

A subalternidade do nativo e do assimilado é permanente. Primeiro pelas leis estatais e posteriormente pelo pensamento que condiciona o colonizador a um lugar privilegiado. Dessa forma, o espaço dos africanos, agora autônomos, continua inferior, estendendo-se para o mercado de trabalho. Destituídos de suas terras, o nativo moçambicano passou a incorporar a zona urbana como seu lugar, porém esse espaço

[...] calcou-se basicamente sobre os critérios raciais e tencionavam facilitar o controle, a repressão, afundar a dependência e consolidar a submissão dos dominados, contribuindo para ampliar a ilusão de uma pretensa superioridade branca. (ZAMPARONI, 1998, p. 270)

O aumento da migração fez surgir na cidade o subúrbio, designado àqueles que eram considerados menos capacitados. Por isso, assumiam profissões de pouco prestígio, condicionando-os aos espaços distantes dos grandes centros, como pontua Zamparoni (2012)

[...] diante de chibalo, do recrutamento militar, das exações, violências e demais condições impostas força, milhares de trabalhadores buscavam engajar-se em contratos, com variações entre um e dois anos, que os levassem às minas de ouro do Transvaal, onde não havia imposto de palhota, chibalo ou recrutamento militar. Assim o Pe. Daniel da Cruz descreve-nos esta situação de deslocamento: “Amam as suas selvas, os seus batuques, a vida remansosa de suas aldeias e palhotas, o céu que os viu nascer; mas a necessidade os obriga, e assim vão, tristes, mas cantando, na esperança de um futuro risonho e descansado.” Para trás ficavam as esposas, mães, filhas, tias e crianças chorando e temendo pela longa ausência de seus homens (ZAMPARONI, 2012, p. 181).

A grande questão que dá sequência a toda subalternização, do assimilado ou do nativo, é a do trabalho hereditário profissional, uma vez que “a trajetória profissional deste assumia diferentes formas, podendo não coincidir com a de seus progenitores. Porém, tal mobilidade limitava-se ao leque de profissões, acima discriminadas [...]” (MINDOSO, 2017, p. 149). As profissões mais prestigiadas eram destinadas aos colonos, devido ao processo político já mencionado. No entanto, o assimilado, apesar de sair em desvantagem, possuía algum recurso para uma eventual “disputa”, o que não ocorria de forma nenhuma com o nativo. No âmbito

dos centros urbanos, este configura o sujeito passivo de desconfiança, cuja a identidade limita seu espaço forçando-o a justificar sua presença no ambiente na cidade, lugar do colonizador.

2.3 Os pós – colonialismo em Moçambique

Moçambique foi colonizado por Portugal e passou por inúmeros conflitos, incluindo uma guerra civil logo após sua independência, em 1975. No entanto, as décadas anteriores, de 1950 e 1960, são marcadas pelas lutas que desencadearam várias independências no continente africano⁷. Vários fatores foram determinantes para essas revoluções. A Segunda Guerra Mundial contribuiu significativamente para o processo de liberdade das colônias. Apesar de os portugueses não se envolverem diretamente com a guerra, isso não impediu que o país sofresse uma crise econômica, já que houve bloqueios nas rotas marítimas.

Em 1945 é criada a Organização das Nações Unidas (ONU) e Portugal passa a integrá-la em 1955. Assim, é pressionado a “descolonizar” os territórios dominados embora “a resposta portuguesa negava a existência de tais territórios reafirmando, o princípio das “províncias ultramarinas”, o que gerou protestos do bloco afro-asiático.” (GUILLEN, 2007, p.23). Nesse mesmo ano, aconteceu a Conferência de Bandung⁸, na Indonésia, fortalecendo as organizações dos movimentos que lutavam pela independência dos territórios colonizados. Com o pós-guerra, surgem duas grandes potências econômicas: Estados Unidos da América (USA) e a União Soviética (URSS), que protagonizaram a guerra fria⁹, expandindo as lutas das colônias africanas:

Nesse cenário a África se apresentava como uma nova possibilidade de ampliar o comércio norte-americano, com o enfraquecimento das antigas metrópoles coloniais europeias. As ações dos EUA na ONU estavam a serviço dessa política e pressionava Portugal, condenando o colonialismo; ainda que se desse a

⁷ Na década de cinquenta, ficaram independentes os seguintes países: Tunísia, Líbia, Sudão, Marrocos, Gana, Guiné (República Popular). Na década de sessenta, conseguiram a independência: Camarões, Togo, Madagascar, Somália, Mali, Benin, Nigéria, Níger, Alto Volta, Costa do Marfim, Chade, República Centro-Africana, Gabão, Senegal, Mauritânia, Serra Leoa, Ruanda, Burundi, Argélia, Uganda, Quênia, Malauí, Zâmbia, Tanzânia, Gâmbia, Botsuana, Lesoto, Ilhas Maurício e Guiné Equatorial. Na década de setenta surgiram os países independentes: Congo, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Moçambique, Cabo Verde, Comores, Angola, Seychelles, Djibouti e Suazilândia. A década de 60 é marcada pelo início da guerra colonial em Angola, Guiné Bissau e Moçambique. Esse é o fator qualitativo que vai se somar às intensas pressões internacionais pela descolonização. Em 1961, inicia-se a guerra em Angola; Salazar reage à crise com o envio de tropas e ficou famosa a sua frase “Para Angola rapidamente e em força!” (GUILLEN, 2007, p. 25).

⁸ A Conferência Afro-Asiática ou Conferência de Bandung, como também é conhecida, foi um marco, uma referência e uma inspiração no período da Guerra Fria para povos e países do chamado Terceiro Mundo (REIS; RESENDE, 2019, p. 311).

⁹ Conflitos após a Segunda Guerra Mundial envolvendo duas grandes potências econômicas mundiais: USA e URSS.

independência para as colônias através de um processo negociado, mas que levasse ao fim o colonialismo dos países europeus (GUILLEN, 2007, p. 25).

O império português nega a independência de suas colônias, pois negociar a liberdade das regiões africanas “significaria perder o controle” (GUILLEN, 2007, p. 29) para as grandes potências econômicas mundiais. Em 1960, as forças armadas de Portugal começaram a se reorganizar, pois as colônias moçambicanas já apresentavam sinais de preocupação para Portugal. No entanto, o exército colonizador presente em Moçambique era constituído por soldados nativos que foram recrutados e levados a pensar que a participação no exército português era um privilégio, como aponta Cabaço (2007):

Companhias de soldados e carregadores nativos, sob o comando de oficiais portugueses, foram recrutados em massa para suprir a escassez de efetivos do contingente expedicionário português que, no norte de Moçambique, combateu, na Primeira Guerra Mundial, as tropas alemãs do General Von Letow Vorbeck, (constituídas, na sua esmagadora maioria, por nativos – os askaris). Não há números exatos de recrutamento africano, mas estima-se que atingiu os 100.000 homens (CABAÇO, 2007, p. 353).

Desse modo, Portugal começou a dominar várias aldeias sob o comando Militar, evidenciando uma imagem de preocupação social e buscando a empatia do povo para, estrategicamente, inflamar o sentimento de revolta contra os militantes que estavam surgindo. “Eram três os alvos da APSIC: o principal, conquistar a simpatia e adesão das populações (“os corações e as mentes”); o segundo desmoralizar os militantes e os guerrilheiros, diminuindo sua capacidade combativa, por último sobre suas próprias tropas[...]” (CABAÇO, 2007, p. 348). Com o fortalecimento da Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO, precisaram mudar as estratégias envolvendo, agora, os moçambicanos nas ações militares portuguesas que antes eram negadas, tal qual expõe Cabaço:

Em 1969 foi tomada uma nova decisão, alargando o envolvimento de moçambicanos nas ações militares portuguesas. O comando da RMM deliberou que, ao nível dos batalhões estacionados em áreas operacionais em Cabo Delgado, se deveriam constituir unidades formadas por africanos recrutados na região que, após um treino de seis semanas neste batalhão, regressaram à povoação de origem para atuarem com força operacional de reforço, cada grupo era comandado por um alferes e enquadrado por três sargentos, selecionados entre os quadros do respectivo batalhão, em regime voluntariado (CABAÇO, 2007, p. 356).

Em 1962 surgiu em Moçambique o movimento FRELIMO que tinha como objetivo a luta pela independência do país. Com seu surgimento, intensificou-se as medidas operacionais nas aldeias que buscavam evitar o contato de militantes guerrilheiros com a população transformando, assim, as aldeias em campos de refugiados, estratégia psicológica

desenvolvida pelos países aliados, como a França e a Inglaterra, que consistia em oferecer assistência sanitária e educativa para a população. Portugal garantiu informações para o exército, pois a população, sentindo-se protegida, denunciava as tentativas de infiltração dos militantes:

Os oficiais que haviam estagiado nas academias e nos teatros de guerra britânicas e francesas, regressados a Portugal divulgaram seus conhecimentos [...] com base na experiência recolhida, alguns destes oficiais elaboraram um manual, adaptado à legislação e as características das colônias, que foi superiormente aprovado: O Exército na Guerra Subversiva – um trabalho dividido em cinco livros que foi publicado em 1963 (CABAÇO, 2007, p. 347).

As forças armadas portuguesas, diante desse conflito da independência moçambicana, num primeiro momento, documentaram ações que asseguraram o domínio de Portugal por meio de métodos que abordavam três dimensões: o combate, a ação psicológica e o apoio às autoridades civis. Uma estratégia de colonização que fazia parte da descrença da população de suas autoridades tradicionais foi a política da *indirect rule*¹⁰:

Neste período as autoridades tradicionais constituíam o elo que permitia às Companhias concessionárias controlar e enquadrar as populações africanas, nomeadamente ao serem utilizadas para manter a ordem, recolherem o «imposto de palhota», e recrutarem a mão-de-obra africana. Assim pode afirmar-se que a administração colonial, do Estado ou das Companhias, não exercia uma autoridade e um controlo directo sobre as populações, mas utilizava os sistemas políticos locais para esse efeito, numa espécie de indirect rule, do interesse da própria administração colonial que, nesta fase, era manifestamente incapaz de controlar as vastas extensões de território e a população sob o seu domínio (FLORÊNCIO, 2004, p. 98, grifo no original).

A administração colonial também usou os moçambicanos para exercer seu plano político de dominação, pois não puderam contar apenas com os portugueses. As comunidades existentes em Moçambique já tinham suas organizações, constituindo como forma de autoridade as práticas religiosas e as culturais. Os chefes das etnias tinham uma grande autonomia política “[...] as obediências às suas ordens são gerais, e o que mantém o prestígio não é a riqueza e o poder, é a ideia da mística de que a nação vive por ele como o corpo vive pela cabeça [...]” (ZAMPARONI, 2012, p. 163). Desse modo, o poder colonial passou a integrar as estruturas tradicionais aos seus serviços, porém

Os novos chefes e régulos nomeados pelas autoridades portuguesas, entretanto, não eram meros fantoches, aleatoriamente impostos. Os administradores colônias sabiam que, se um régulo submetido contasse com certa legitimidade e respeito entre seus

¹⁰ Ordens indiretas (tradução livre).

súditos, mais facilidade teriam no cumprimento das determinações que lhes fossem imputadas, e procuravam então nomear, preferencialmente pessoas que tivessem alguma legitimidade fundada nas estruturas de poder anterior à dominação nguni [...] (ZAMPARONI, 2012, p. 163).

A colonização impactou as comunidades tradicionais ao ponto de, na independência, levantar a bandeira contra o tribalismo, como uma medida favorável à nação. A partir do momento em que a FRELIMO passou a governar o país, os chefes tradicionais foram considerados aliados dos portugueses, pois a participação na administração colonial os tornaram agentes diretos de Portugal. As autoridades tradicionais moçambicanas atuaram em favor do poder colonial, pois “estavam obrigadas a transmitir ordens, fornecer homens requisitados para as forças militares e trabalhadores para o chibalo, a efetuar o arrolamento para arrecadação do imposto de palhota [...]” (ZAMPARONI, 2012, p. 164).

A partir de 1975 inicia-se um novo projeto político para Moçambique em que são negadas as estruturas existentes, de acordo com Florêncio (2004, p. 102) as autoridades desempenhavam duplo papel entre as organizações dos colonizadores e entre as comunidades populares. Nesse sentido, a FRELIMO define os tradicionais como colaboradores da colonização e inicia no seu governo um processo de destituição de autoridade, como constatou Florêncio (2004):

As populações eram convocadas pelos Grupos Dinamizadores (GDs) para assistirem a assembleias populares, *banjas*, nas quais eram informadas que a Frelimo tinha decidido abolir o sistema de regulados e que, por conseguinte, os régulos e demais autoridades tradicionais deixavam de exercer funções oficiais. Em certos casos este processo de destituição foi bastante violento e humilhante para as autoridades tradicionais, pois eram objecto de um forte vexame público (FLORÊNCIO, 2004, p. 103).

Essa ação provocou nos tradicionalistas, especialmente em grande parte da comunidade rural, um grande descontentamento, resultando no apoio a Resistência Nacional Moçambicana - (RENAMO) que, por sua vez, incorporou como aliado o discurso dos tradicionalistas, fortalecendo-se para iniciar a guerra pelo poder do país. Parte da população moçambicana, como os jovens e as mulheres, apoiaram a abolição da autoridade tradicional, pois com o plano de governo da FRELIMO seriam mais autônomos. Porém, outra parte da população se identificava com os chefes tradicionais, uma vez que “representavam uma identidade cultural local, e um modelo de reprodução social tradicional, com o qual uma parte significativa da população ainda se identifica e que pretende preservar [...]” (FLORÊNCIO, 2004, p. 113).

Nessa política, existia uma série de estratégias para inferiorizar o colonizado. Frantz Fanon (2008, p. 28) discorreu sobre a alienação colonial, apresentando-a como uma doença psíquica estruturada historicamente e socialmente. Para o psiquiatra, a raça negra e branca são construções coloniais em que o negro é inferiorizado e reduzido a estereótipos que permitem, inclusive, o questionamento de suas capacidades intelectuais. Para ser aceito é preciso embranquecer-se: “pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008, p. 104), servindo, assim, como espaço de dominação, considerando que sua existência, a partir do seu corpo negro, é anulada. Como já mencionado, antes de Portugal chegar em Moçambique, o país era dividido reinos, porém, com a presença colonial portuguesa, deu-se início a urbanização europeia, que segmentou estes grupos:

[...] as cidades resultantes da implantação colonial portuguesa em Moçambique foram caracterizadas pela coexistência de duas áreas: uma que albergava população de origem europeia e asiática, com um traçado geométrico que indicava preocupações com o planejamento urbano e; outra, não planejada e com infraestrutura precária (BAIA, 2011, p. 4).

Conforme Corrêa (2016) aponta, a ideia de razão é também uma consequência da colonização europeia servindo para excluir identidades consideradas irracionais, já que o branco foi eleito o sujeito da raça superior, “aquela que representa a civilização ocidental.” (CORRÊA, 2016, p. 79). Nas sociedades modernas estes conceitos foram estabelecidos para desumanizar o outro, ou seja, o não ocidental. De modo que, apenas uma raça e uma cultura fosse reconhecida como superior, alargando as formas de exploração e de preconceitos que se estende até os dias atuais:

Foi com a inferiorização dos indígenas da América que a Europa legitimou o seu extermínio, a evangelização, a expropriação, a escravização, etc. Foi por meio do discurso de inferiorização que a Europa escravizou negros africanos e os comercializou como mercadorias. (CORRÊA, 2016, p. 79)

Existe uma classificação mundial das populações, tornando necessário saber por que razões existiram estas divisões e quem as fizeram para poder repensar o lugar do não ocidental na sociedade dando-lhe autonomia para questionar os diversos preconceitos que sofrem. É por meio do discurso que os renascentistas europeus conceituam o homem. Para Corrêa (2016, p. 80) foi a partir desse momento que alguns povos começaram a perder seus direitos e sua humanidade, “como por exemplo, a dominação dos povos originários da América, visando a expropriação de suas terras.” (CORRÊA, 2016, p. 80). Desse modo a raça

e a identidade servem para classificar as relações, determinando o grupo dominador e o grupo dominado

Os atores que realizam e mantêm a classificação racial são quem falam pelos humanos. O homem europeu, cristão, e do sexo masculino tomou para si, em desconsideração às outras populações, a universalidade do conhecimento. [...]Esta inferiorização dos humanos não brancos – seres não dotados de razão e, por isso, bárbaros que devem ser civilizados ou que podem ser usados como meios para o “progresso” – torna a vida desses descartável. (CORRÊA, 2016, p. 82)

O processo de humanização concebe o “ser humano moderno, como homem, branco, cristão, burguês, proprietário e heterossexual impõe que se reconheça somente o idêntico, tendo como consequência a coisificação do outro[...]”. (CORRÊA, 2016, p. 84). Essas diferenças classificadas em superior e inferior viabilizam a exclusão dos sujeitos não hegemônicos. Tornando-o um sujeito de identidade inferior ao comparado com a raça branca. Sendo assim, o negro é marginalizado por contrapor a raça dominante que legalizou sua exploração e dominação nos períodos coloniais. É neste contexto que as mulheres negras se tornam as mais passíveis a opressão e violência.

A objetificação do negro, além de servir como argumento de dominação, causa danos psicológicos, explica Corrêa (2016, p. 83), uma vez que gera o sentimento de inferioridade oportunizado pela sociedade por meio de suas práticas e que “cuja consistência depende da manutenção deste complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça.” (CORRÊA, 2016, p. 87). A partir dessa desumanização, o negro desencadeia a necessidade de ter a identidade reconhecida, mas para que isso seja possível é preciso incorporar a identidade da raça dominadora. Nessa dinâmica de negar sua cultura para assumir a ocidental, o negro assume o lugar de subalterno, pois para ser aceito precisa “se encaixar em categorias preestabelecidas que o estigmatizam. Diversos discursos são conduzidos para definir o negro como feio, sexual ou mal. Alienado, o negro se aprisiona numa identidade falsa.” (CORRÊA, 2016, p. 87). Para refutar este pensamento alienado é preciso que o negro não queira ser branco, mas assumir-se negro buscando a igualdade de direitos que a raça branca possui.

Em meio ao processo de urbanização de Moçambique durante o período colonial, foram surgindo cidades que se assemelhavam às europeias, dessa forma o sujeito moçambicano é rejeitado e direcionado as periferias. No entanto, há reivindicações. O negro quer seu espaço nos centros urbanos e para que isso fosse possível, os clãs de Moçambique penetraram no modo de produção das colônias: o capitalista, porém tornou-se a força de trabalho explorada, uma vez que não dispunham das inovações tecnológicas. “O resultado

dessas políticas é que até hoje construiu-se uma (in) consciência sobre a superioridade das práticas culturais europeias em relação às africanas [...]” (BAIA, 2011, p. 05). O movimento que resultou na independência do país instigou nas primeiras comunidades de Moçambique à esperança pela igualdade social, já que a assimilação não resultou nos benefícios esperados, sendo assim, a FRELIMO passa a contar com os sujeitos dos impérios desintegrados do período pré-colonial.

Após todo o processo de colonização, em 1975 a FRELIMO conquistou a independência de Moçambique. O movimento político governará o país sob uma perspectiva socialista, buscando romper com os ideais da colonização portuguesa. No entanto, para executar esse plano político, o movimento entra numa conflituosa situação com os grupos tradicionais do país ao tentar uma iniciativa modernizadora, tal qual assevera Morais (2016, p. 45). O país de Moçambique passa por grandes tensões políticas desde o momento que a FRELIMO assumiu o poder, após a independência. De acordo Lourenço (2007), o projeto político da FRELIMO relativizou a força dos chefes tradicionais comparando-os a “colaboradores disfarçados do colonialismo e desacreditados aos olhos da população rural” (LOURENÇO, 2007, p. 196), o novo governo teve dificuldades em compreender as resistências das autoridades tradicionais em deixar seus espaços assumindo uma nova política, com exceção os das zonas libertadas. Referente às autoridades tradicionais, Lourenço (2007) traz que:

[...] apesar da retórica e da prática hostis da Frelimo, aquilo que o partido-Estado rotulava de autoridade tradicional nunca deixou completamente de existir no mundo rural, quer após a independência de Moçambique, quer mesmo durante os anos em que a Frelimo implementou com sucesso relativo, o seu programa de modernização socialista. Os quadros locais da Frelimo, mais letrados que os chefes tradicionais, comprovaram ser modestamente bem-sucedidos como auxiliares dos programas sociais do partido – a expansão da educação rural, a construção de uma rede de cuidados de saúde a nível rural, o fornecimento de água potável às aldeias rurais, etc. – demonstrando, contudo, serem relativamente inaptos em assuntos de conhecimento e gestão do mundo rural. (LOURENÇO, 2007, p. 197)

Destarte, a falta de experiência dos jovens administradores fez com que os povos das comunidades rurais recorressem as chefaturas locais, uma vez que “os agentes políticos locais da Frelimo não manifestavam empenho, ou conhecimento para lidar com algumas particularidades das comunidades rurais” (LOURENÇO, 2007, p. 197), ao contrário das chefaturas locais que estavam mais comprometidas para solucionar os problemas que

envolviam as práticas tradicionais¹¹. No entanto, em algumas comunidades, os agentes do novo governo quando era oportuno “iam ter com os chefes tradicionais, em busca de conselhos ou coordenação social, e encontravam-nos mais compreensivos, relativamente às sutilezas das relações sociais dentro da comunidade rural (LOURENÇO, 2007, p. 198).

Surge no final dos anos 70 a Resistência Nacional Moçambicana – RENAMO. Amparados por Portugal, que ambicionava permanecer no poder de algum modo, o movimento tinha intenções de combater a FRELIMO. Os dois movimentos representam duas grandes oposições: de um lado, um discurso pós-independência que busca romper com os sistemas de governo colonial, representado pelo movimento FRELIMO; do outro, a RENAMO que, se aproveitando das insatisfações das autoridades tradicionalistas, que se sentem rejeitadas e buscavam “o direito básico ao livre exercício da vida social, aqui interpretado como um reassumir da cultura e instituições rurais tradicionais contra as políticas modernizadoras da FRELIMO.” (LOURENÇO, 2007, p. 196). Essas discordâncias no sistema político do país resultaram, logo após a independência, numa guerra civil que durou quase duas décadas.

Com o *Acordo de Paz*¹² assinado em 1992 entre os dois movimentos, FRELIMO e RENAMO, a guerra chega ao fim. Assim, o ideal de “Homem Novo” é repensado, pois “a FRELIMO subestimou que a construção da unidade nacional se fazia em estreita interação, sempre conflitual, com identidades já existentes” (CABAÇO, 2007, p. 416). A partir de então, o discurso político passa a integrar a participação de autoridades locais. Em 1994, abriu-se espaços para os diálogos democráticos conforme registra Lourenço (2007)

A dedicação dos vários doadores a esta agenda política foi ainda quando a Frelimo mostrou intenção de partilhar o poder com membros da oposição após a vitória eleitoral. [...] no que diz respeito à partilha de poder, muitos dentro do partido e do próprio Governo formado após a vitória eleitoral, tornaram-se cada vez mais conscientes da importância que vozes políticas influentes poderiam ter dentro das comunidades rurais em Moçambique” (LOURENÇO, 2007, p. 198-199)

Entretanto, mesmo reconhecendo a importância política das autoridades tradicionais, a FRELIMO resistia ao perceber que mesmo nas localidades em que a RENAMO não dominava, durante a guerra civil, as “autoridades tradicionais eram, tendencialmente, mais receptivas à narrativa ideológica da Renamo do que à da Frelimo na campanha eleitoral de

¹¹ Os assuntos envolvendo as crenças e as práticas religiosas, tal como rituais de iniciação, as práticas de feitiçaria afastavam os administradores da FRELIMO da comunidade rural, pois a política do partido socialista buscava se distanciar desses costumes.

¹² Processo conduzido pela ONU para dar fim ao conflito entre Moçambique e Portugal, tornando os moçambicanos livres da colonização portuguesa.

1994.” (LOURENÇO, 2007, p. 201), resultando na revogação da Lei de 1994¹³ e a constituição de um novo poder, em 1997, que devolvia a autonomia política aos administradores do governo. Porém, neste mesmo ano, a FRELIMO através de seu presidente estabelece um diálogo com as autoridades tradicionalistas, ressaltando a importância do bom relacionamento entre os dois poderes. Segundo Lourenço (2007)

A atitude do partido Frelimo e do seu Governo em relação às Autoridades Tradicionais foi sofrendo alterações, com uma posição muito menos radical daquela que era manifestada no período pós-independência, e menos céptica que nos últimos anos, na medida em que começava-se a esboçar a não houvesse ainda um enquadramento jurídico para as Autoridades Tradicionais dentro da hierarquia e organização político-administrativa do Estado moçambicano. (LOURENÇO, 2007, p. 203)

A guerra civil em Moçambique fragmentou o país em vários aspectos, mas principalmente no que diz respeito à sua identidade. Assim, o apagamento social não se dá apenas pela memória e tradição dos mais velhos, mas também pela marginalização ideológica de uma nação que se pode observar mediante os processos políticos no pós-guerra civil.

2.4 O impacto do colonialismo na vida da mulher moçambicana

Ao tratar do período pré-colonial, é preciso atentar-se para a ausência das mulheres nos documentos históricos. Antes da colonização portuguesa, na região norte de Moçambique, as organizações sociais davam-se pela matrilinearidade. Porém, a partir das comercializações com os árabes e também com a chegada dos europeus, essas estruturas são fortemente influenciadas, pois, nas concepções dos estrangeiros, as mulheres eram retratadas como “princesas, mães rainhas, concubinas e escravas” (MAGALHÃES, 2016, p. 54), perpetuando estes estereótipos durante a colonização.

Nesse cenário colonial, os homens das aldeias eram levados para os trabalhos nas minas¹⁴, assim nos povoados ficavam crianças, idosos e as mulheres que assumiam os

¹³ Semanas antes das eleições de 1994, o Governo aprovou legislação que assegurava a devolução de responsabilidades políticas – um conjunto de funções governamentais – aos municípios a formar nos distritos urbanos e/ou rurais. Esta lei estabelecia claramente que os Governos municipais iriam *ouvir as opiniões e sugestões das Autoridades Tradicionais reconhecidas como tal pelas comunidades*, mesmo que se tenha deixado por especificar como é que tais agentes sociopolíticos seriam identificados, e se a natureza da sua opinião seria vinculativa ou meramente consultiva. (LOURENÇO, 2007, p. 199).

¹⁴ Algumas vezes o trabalho assalariado deixava de ter, nas áreas menos férteis, somente o objetivo de conseguir o dinheiro para os impostos para transformar-se no principal meio de sobrevivência física e social de comunidades inteiras. Em tese, os indígenas podiam se oferecer voluntariamente no mercado de trabalho, buscando os melhores salários e onde as condições de sua realização fossem menos ruins. Entretanto, diante do *chibalo*, no recrutamento militar, das exações, violências e demais condições impostas à força, milhares de

trabalhos de sustento das famílias. Atualmente, as mulheres do continente africano continuam desempenhando os trabalhos agrícolas e domésticos, sendo ainda subestimadas e destituídas de poder decisivo em suas comunidades, seja o jurídico, religioso ou econômico.

Muitas são as formas de opressão que atingem diversos grupos sociais de margens, advindos principalmente do sistema de produção capitalista. Essas relações de dominação fizeram surgir vários movimentos sociais que questionaram as diversas exclusões desses grupos desprivilegiados, dentre estes movimentos surge o feminista. Segundo Casimiro (2004), é na década de 60 que o movimento contemporâneo feminista busca compreender a subordinação das mulheres, reivindicando a construção de novas teorias científicas que abrangessem as colaborações da mulher no meio social, de modo que as retirassem da invisibilidade, pois nas décadas anteriores as funções das mulheres foram reduzidas as atividades domésticas e a maternidade. Para que isso fosse possível, precisava-se discutir e revisar os estudos das ciências sociais e humanas. No entanto, é preciso ressaltar que

O feminismo não constitui apenas uma lista de assuntos de mulheres – imagem que vem sendo permanentemente reproduzida, sobretudo nos momentos em que a sua força ressurgiu a nível nacional, regional e internacional – mas sim uma perspectiva transformadora acerca de qualquer assunto que diga respeito a mulheres e homens, desafiando o modo como as relações de gênero são socialmente construídas. (CASIMIRO, 2004, p. 56)

A nomenclatura “feminista” surge no final do século XIX com os novos movimentos ocidentais. Em seus estudos, Casimiro (2004) coloca três fases do movimento: “a primeira vaga, ou o Movimento feminista sufragista; a segunda vaga, ou o movimento feminista da igualdade, depois da II Guerra Mundial e até a década de 80; e o feminismo da diferença.” (CASIMIRO, 2004, p. 58). É a partir da terceira vaga que as feministas passam a discutir políticas para além das diferenças de gênero, incluindo as de etnias, raças e religiões:

Nos países da periferia e da semiperiferia, onde muito poucas mulheres e mesmo homens haviam experimentado a Declaração dos Direitos Humanos, grupos de mulheres começaram a organizar-se e a chamar a atenção para as suas realidades e diferenças. A partir de 1980, movimentos e escritos de Terceiro Mundo e das mulheres negras e indígenas, e imigrantes no Ocidente, têm trazido muitas influências ao desenvolvimento do movimento feminista. As feministas foram e têm sido ativas na Ásia, África e América Latina, no Médio Oriente, em momentos e espaços diferentes, nos séculos XIX e XX. (CASIMIRO, 2004, p. 74)

O feminismo africano ganha forças com a resistência dos movimentos anticoloniais que proporcionaram às mulheres espaços para “transformarem as posições anteriormente defendidas sobre a mulher na sociedade, nos seus papéis de mãe, esposa e filha subserviente e obediente.” (CASIMIRO, 2004, p. 76), bem como o acesso ao saber científico que permitiu ocuparem lugares nas organizações sociais que discutiam a mulher na sociedade. As mulheres africanas dentro do que se considera feminismo partem de um lugar diferente do restante do mulherio mundial, isso devido ao sistema matrilinear presente em parte dos reinos africanos.

Dentro da tradição moçambicana há rituais que colocavam a mulher como sujeito central, ratificando por meio dessas práticas a existência do matriarcado. No romance *A confissão da leoa*, de Mia Couto, a narradora Mariamar inicia seu diário com a afirmação de que “Deus já foi mulher” (COUTO, 2012, p. 13), autenticando às mulheres um período de domínio

Antes de se exilar para longe da sua criação e quando ainda não se chamava Nungu, o atual Senhor o Universo parecia-se com todas as mães deste mundo. Nesse outro tempo, falávamos a mesma língua dos mares, da terra, dos céus. O meu avô diz que esse reinado há muito que morreu. (COUTO, 2012, p. 13)

A confissão da leoa apresenta a subordinação da mulher moçambicana na contemporaneidade e a consequência do processo de colonização que extinguiu esse grande sistema político que foi o matriarcado. O romance atesta a exclusão da mulher como centralidade nos territórios onde predominava a matrilinearidade, uma vez que Kulumani, espaço do romance, fica no norte moçambicano. Hanifa Assulua é personagem, mãe de Mariamar, uma mulher moçambicana que passa a ser cristã pelo processo de assimilação. Dentro de seu lar é a provedora das atividades necessárias para a subsistência familiar.

No entanto, observa-se nos registros da protagonista que a autoridade da família pertencia a Genito - pai de Mariamar - mesmo sendo Hanifa a realizar todas as atividades sem qualquer tipo de ajuda, veja: “Todas as madrugadas a nossa mãe se antecipava ao sol: colhia lenha, buscava água, ascendia o fogo, preparava o comer, labora na machamba, avivava o barro, tudo isso ela fazia sozinha.” (COUTO, 2012, p. 22). Nesse processo o homem se firma como autoridade familiar, as mulheres são objetificadas como se constata no trecho a seguir do diário de Mariamar: “[...]. Num instante estava refeita a ordem do universo: nós, mulheres no chão; o nosso pai passeando-se dentro e fora da cozinha a exhibir posse da casa inteira.” (COUTO, 2012, p. 26).

A matrilinearidade não corresponde apenas a posições de autoridades políticas das mulheres em suas comunidades, mas era um sistema que coexistia com o patrilinear contribuindo, igualmente, com as comunidades sociais existentes. As mulheres no matriarcado controlavam a agricultura, comercializavam seus produtos e tinham posições relevantes dentro das suas religiões, no entanto “não era equivalente ao patriarcado porque não estava baseado na apropriação e na violência. A base fundamental do matriarcado era o agregado familiar e não a família” (CASIMIRO, 2004, p. 78). O surgimento das diversas lutas por autonomia no continente africano despertou o interesse das mulheres, de modo que sua participação foi uma extensão dos seus comprometimentos políticos, já que, antes do patriarcalismo ser um sistema totalitário, as mulheres ocuparam posições de liderança.

As mulheres tiveram uma importante participação nas lutas pelas independências, que não ocorreram apenas em Moçambique, mas também em outros países do continente africano como em Zimbábue, Angola, Guiné Bissau e Cabo Verde. No entanto, esses movimentos estavam preocupados mais com a libertação dos espaços geográficos, destarte

A história do Movimento Pan-Africano, em África, surgido em 1900, e, paradoxalmente, influenciado pelos Africanos da diáspora, sobretudo, nos E.U.A., dá-nos conta da participação de homens e mulheres, mas o objetivo central da organização era a libertação de África. Não há indicações de que nos primeiros Congressos se tivesse discutido a questão da libertação da mulher em simultâneo com a libertação do continente. (CASIMIRO, 2004, p. 83)

Assim, as situações vulneráveis da maioria das mulheres no continente foram esquecidas pelos movimentos que lutavam pela independência africana, de modo que as mulheres “residentes no Continente e na diáspora (Caraíbas, EUA e Europa) decidiram criar o *Pan-African Women’s Liberation Organisation (PAWLO)* (Organização Pan-Africana para a Libertação das Mulheres)” (CASIMIRO, 2004, p. 83), movimento que viabilizava espaços para as mulheres no mundo. Segundo Cassimiro (2004, p. 80), o matriarcado começa a definir durante as colonizações, mas foi no pós-colonial, por meio da colonialidade do pensamento, que as elites africanas cravaram o patriarcalismo como sistema dominante nas suas comunidades. Algumas dessas mulheres estavam envolvidas com as denominações cristãs, assim decidiram por “não adoptar uma posição de confronto em relação às questões de opressão de gênero.” (CASIMIRO, 2004, p. 84), mantendo a subalternização da mulher dentro do lar, uma vez que o homem continua como autoridade maior

Esta é uma posição que mantém muita força, tanto neste continente como noutras partes do mundo e, hoje, com a degradação das condições econômicas e sociais, em

grande parte dos países africanos, esta é a posição que tem maior aceitação, conjugada com o fundamentalismo e o evangelismo, e que confirmam a internacionalização da opressão patriarcal experimentada pelas mulheres. (CASIMIRO, 2004, p. 84)

Ainda assim, a participação das mulheres nas lutas pelas libertações foi de extrema importância para o surgimento do feminismo africano, embora dependessem do consentimento dos homens, este foi um modo de poder questionar as diferenças entre os gêneros. Apesar dos movimentos feministas abrirem espaços para as discussões sobre as diversas situações subalternas da mulher africana, levantou-se outros questionamentos. “A luta por transformar o pessoal em político é vista pela maioria dos dirigentes africanos como indo contra a preservação da autenticidade” (CASIMIRO, 2004, p. 86), pois, culturalmente, as mulheres foram colocadas no lugar de serviço exatamente pela competência de administrar o núcleo familiar, mantendo os sujeitos seguros e, ao mesmo tempo, colaborando positivamente com a identidade social das comunidades pertencentes. Assim, desenvolveram um estereótipo de mulher sempre pronta para a doação como Casimiro (2004) expõe:

As nossas habilidades e capacidades de cuidar, o facto de construirmos as nossas identidades à volta desta habilidade de sustentar e manter a vida, pode-se transformar numa armadilha, na medida em que exime os homens das suas responsabilidades para com a sociedade. (CASIMIRO, 2004, p. 86)

Parte das legislações dos Estados africanos após a independência incorporaram em suas leis as práticas tradicionais que padronizaram um modelo de mulher. Faz-se necessário recordar que as tradições africanas foram fortemente influenciadas no período colonial. Chimamanda Adichie (2015, p. 28), escritora nigeriana, em seu discurso: *Sejamos todos feministas* (2015) ressalta a importância de discutir a questão de gênero, pois

Tem gente que diz que a mulher é subordinada porque isso faz parte da nossa cultura. [...] A cultura não faz as pessoas. As pessoas fazem a cultura. Se a humanidade inteira de mulheres não faz parte da cultura, então temos que mudar nossa cultura (ADICHIE, 2015, p. 47-48).

Durante o surgimento dos movimentos feministas em África, as mulheres que aderiam à causa questionando a violência doméstica e a objetificação do corpo feminino foram consideradas “anti-família e anti-africanas” (CASIMIRO, 2004, p. 87) pelos tradicionalistas. Adichie (2015) ressalta em seu discurso que ser considerada uma escritora feminista rendeu-lhe títulos dos quais fez questão de rebater:

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 devia odiar os homens. Decidi me tornar uma feminista feliz e africana que não odeia os homens e que gosta de usar batom e salto alto para si mesma, e não para os homens. (ADICHIE, 2015, p. 14)

É a partir da década de 90 que as mulheres africanas passam a ter uma autonomia maior e a conquistar seu lugar de fala¹⁵, identificando as diferenças nos discursos das feministas ocidentais, uma vez que o feminismo não constitui um grupo hegemônico.

As relações de gênero que oprimem as mulheres variam de acordo com a sua classe, com as relações de raça/etnicidade e imperialistas nacionais, com a nacionalidade, identidade de gênero, estatuto conjugal, idade [...] (CASIMIRO, 2004, p. 99).

As mulheres que fazem parte da elite dos países colonizados possuem privilégios sociais que vão além do gênero e da raça como identificado na personagem Naftalinda, de *A confissão da leoa*. A esposa do administrador da aldeia percebe as diversas violências que as mulheres sofrem no território de Kulumani. Testemunha a negligência das autoridades referente ao abuso que sua funcionária sofreu por quebrar a tradição local. Naftalinda usa do seu lugar de fala para confrontar a tradição local que permitiu que uma mulher fosse violentada sexualmente por vários homens. Resguardada pela sua posição política, invade o lugar proibido para mulheres, desafia os chefes tradicionais, não sofre nenhuma retaliação, pois é a mulher do administrador:

É Naftalinda, a esposa do administrador. E ela está desafiando a mais antiga das interdições: as mulheres não entram na *shitala*. E muito menos estão autorizadas a emitir opinião sobre assuntos dessa gravidade. O administrador acorre a retificar o incidente:

- Camarada primeira-dama, por favor, este é um encontro privado...
- Privado? Não vejo nada privado aqui. E não me olhem assim que não tenho medo. Sou como os leões que atacam: perdi o medo dos homens (COUTO, 2012, p. 114).

Em Moçambique, a primeira legislação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) garantia às mulheres uma formação política e emancipadora, de modo que contrapunha a visão colonialista sobre o papel da mulher. Contudo, uma minoria participou na linha de frente durante a guerra pela independência, a grande parte das mulheres ocuparam o lugar da prestação de serviços aos homens, seja nos trabalhos domésticos ou no cultivo da

¹⁵ O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos em lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. (RIBEIRO, 2019, p. 64)

agricultura: “as mulheres tinham como função informar e mobilizar as populações quanto às intenções da FRELIMO e da guerra, incentivá-las a cultivar para alimentar o exército, transportar armamento e outros bens [...]” (MAÚNGUE, 2020, p. 06). Para auxiliar as mulheres, a FRELIMO criou a Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM), porém, o número de mulheres alistadas para o combate não abrangia toda a diversidade do gênero em Moçambique, desencadeando uma nova violência, já que há uma imposição de um modelo feminino que desconsidera as múltiplas diferenças conforme expõe Rocha (2020)

Em prol dessa ruptura foram realizados atos autoritários para impor os projetos políticos do MPLA e da FRELIMO. Transformando os meios de organização em massa em meios de controle direto sob o poder do Estado. Foi dentro desse projeto de reenquadramento identitário em desenvolvimento que surge a tentativa de controle e homogeneização das mulheres ao criarem a Organização da Mulher Moçambicana e a Organização da Mulher Angolana (ROCHA, 2020, p. 113).

A colonização portuguesa incute o modelo de família monogâmica em que o homem é o chefe. Na região Sul de Moçambique, as famílias são descendentes de comunidades patrilineares, ou seja, dos clãs dos pais. Uma desvantagem para as mulheres, pois numa situação de divórcio na família matrilinear as mães poderiam ter acesso aos filhos e aos bens materiais da família ao contrário das de clãs patrilineares, embora, nos dois sistemas as suas posições são subalternas, há diferenças nas formas hierárquicas, sendo que o matriarcado mais vantajoso para as mulheres como afirma Maúngue (2020)

[...] seus papéis estão definidos com base nas relações de gênero que colocam as mulheres em posições subordinadas e as definem como detentoras da tradição e conservadoras da cultura, isto é, elas são elementos-chave nos dois tipos de comunidade, mas sem poder algum (MAÚNGUE, 2020, p. 04).

A situação das mulheres em Moçambique, mesmo agora depois de alguns anos do fim das guerras, continua numa relação desigual, principalmente, para aquelas que moram nas zonas rurais. Essas diferenças têm interferido nas suas posições sociais e ainda implicam na sua autonomia, principalmente a econômica. Na divisão dos trabalhos ainda são as responsáveis pelos serviços domésticos contribuindo para as desigualdades sociais entre os gêneros. Se antes da colonização a maternidade já não configurava privilégios na vida das moçambicanas, durante a colonização torna-se quase uma condenação. Muitas mães perderam

seus filhos para a escravidão, para os trabalhos forçados impostos pelos régulos¹⁶ e, principalmente, para as guerras que ocorreram.

Em *Terra sonâmbula*, a maternidade é retratada como uma sobrecarga na vida das mulheres, pois muitas mães não puderam ter consigo suas crianças. Farida é uma das personagens do romance; nascida gêmea, foi a escolhida por sua mãe para viver, pois a gestação gemelar era considerada como maldição em sua aldeia. Exilada, descobre que sua mãe recusou a cumprir a tradição “matara a irmã gêmea só em fingimento. Na verdade, entregaram a criança a um viajante que sofria por não receber filhos de sua legítima criação” (COUTO, 2007, p. 72). Com a demora das chuvas, a fome e a morte chegaram na aldeia e deram para sacrifício a mãe de Farida, pois, segundo a tradição, só poderia ter gêmeos a mulher que tocasse o céu “a mãe de Farida visitara o céu e se ela estivesse molhada, certamente as nuvens também se encharcariam. As chuvas viriam, por fim.” (COUTO, 2007, p. 72). Essa prática cultural, deixou Farida órfã. Em *A confissão da leoa*, a maternidade é representada no século XXI. Mariamar é filha de uma mulher assimilada e descendente de um clã de origem matrilinear, entretanto, durante o romance sofre por ser infértil.

Farida e Mariamar são personagens de romances distintos do escritor Mia Couto. As duas têm suas histórias marcadas pela violência sexual. O corpo da mulher moçambicana, durante um longo período, foi negociado por meio das práticas culturais e posteriormente apropriados pelos colonizadores. Desde muito cedo eram iniciadas em rituais que valorizavam a sexualidade, o matrimônio e a maternidade.

Essas práticas de usurpação do corpo da mulher se estenderam durante o processo de colonização de uma forma mais violenta. Em *Terra sonâmbula* a temática é a da guerra civil, mas sempre mencionando fatos da colonização. Com fragmentos da memória dos personagens há uma representação da violência sofrida pelas mulheres durante o domínio dos portugueses. Durante o domínio de Portugal, seus corpos tornam-se parte do espaço exótico que o colono deseja se apossar. O estupro das mulheres moçambicanas pelos portugueses é um modo de extensão da colonização, uma vez que, tomando para si o domínio do corpo feminino, o colonizador silencia qualquer autoridade do colonizado.

As personagens Farida, de *Terra sonâmbula*, e Mariamar, de *A confissão da leoa*, não têm apenas a violência sexual comum nas suas identidades. Ambas transitam pela sanidade e pela loucura. O colonizado é considerado louco a partir do momento que decide revidar as ações colonizadoras. O processo de descolonização, segundo Fanon (1968, p. 26), é violento

¹⁶ O recrutamento, realizado pelos agentes administrativos, régulos, *indunas*, cabos de terra e *sipaios*, prestava a todo tipo de extorsões e violências (ZAMPARONI, 2012, p. 165).

por se tratar de duas forças opostas. No decorrer das obras citadas, as duas personagens descobrem-se subalternas entendendo que não podem ser afirmadas como sujeitos autônomos, pois estão condicionadas ao outro. Em *Terra sonâmbula*, Farida é adotada por uma mulher portuguesa e o marido de sua mãe adotiva, Romão Pinto, a violenta. Mas, antes do abuso sexual acontecer, a menina revida, conforme narrado na obra: “desistiu de esperar e se ergueu de um salto, escapulada tirando o corpo do alcance das babas do Romão. Surpreso, o português trancou a voz nos dentes, soprando ameaças. (COUTO, 2007, p. 78). O ato de Farida surpreendeu Romão, pois para o português seu corpo lhe pertencia da mesma forma que Moçambique era de Portugal. Mariamar, em *A confissão da leoa*, também é considerada louca quando reage as intenções abusivas do policial Maliqueto, observa:

Vai-se libertando da roupa, enquanto se aproxima, rastejante e baboso. Estranhamente, não o receio. Para meu próprio assombro, toda eriçada, avanço sobre Maliqueto, gritando, cuspidando e arranhando. Entre temor e espanto, o polícia recua e constata, horrorizado, os fundos rasgões que lhe causei nos braços.
 - Grande cabra, querias matar-me?
 Enrola a camisa nos ombros para esconder as feridas e apressadamente retoma a viagem para Kulumani. Enquanto rema, vai repetindo, em surdina:
 - Está louca, a gaja está completamente louca. (COUTO, 2012, p. 58)

A sociedade de Moçambique mantém a mulher sem o direito à voz. Dados estatísticos¹⁷ mostram que a cada ano a violência sexual contra as mulheres aumentam em Moçambique, ou seja, a ideia de subalternização feminina ainda opera no período pós-colonial. A violência sexual era uma prática aceita culturalmente em Moçambique o que permitiu a adesão das mulheres ao projeto da FRELIMO que: “[...] adotou 17 resoluções, dentre as quais a de número 6, que dizia ser a tarefa da emancipação promover por todos os métodos o desenvolvimento social e cultural da mulher [...]” (PINHO, 2004, p. 171-172), no entanto, esse não é um processo simples.

As relações de poder em Moçambique continuam mantendo as mulheres em posição subalterna dificultando, assim, o acesso à justiça pelas diversas opressões que sofrem. Estão presentes no cotidiano moçambicano muitas práticas violentas contra o gênero feminino, mas que são legitimadas por inúmeros aspectos:

[...] quando se fala em violência sexual, parece que esta só afeta jovens de ambos os sexos, sendo frequentemente algo normalizado para as mulheres adultas. Certo é que diferentes violências contra o sexo feminino, que ocorrem sobretudo no âmbito privado (familiar, comunitário) ou informal (trabalho informal, trabalho de rua,

17 Dados do Instituto Nacional de Estatísticas de Moçambique. Disponível em: http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-sectoriais/crime-e-justica/violencia-domestica_-2019-2020.pdf/view. Acessado em 13/12/2021

trabalho infantil), surgem, por um lado, da desigualdade de poder entre homens e mulheres; surgem ainda, por outro lado, da ausência de controlo social e político face às violências, controlo esse remetido para o âmbito do “tradicional”, do “informal”, do “não estatal” e para formas de compensação e justiça indiferentes à necessidade de transformação da realidade social (MOURA, *et al.*, 2009, p. 98).

De acordo com Moura, *et al.* (2009, 98), as violências contra as mulheres são estruturais. O período pós-guerra civil é encarado como de paz, mas, na verdade, é uma simulação da igualdade entre os gêneros. A violência sexual produz na vida das mulheres consequências tão graves quanto as guerras que aconteceram em Moçambique. Elas lideram as maiores taxas dos trabalhos informais, do analfabetismo e do contágio do vírus da Aids (HIV) dificultando a ascensão social. As mulheres rurais sofrem ainda mais com os abusos sexuais, antes pelos soldados das guerras, atualmente pelas práticas tradicionais seguidas da omissão do Estado. Ser mulher em Moçambique é estar sempre em guerra, pois o gênero feminino é excluído das relações sociais que gozam de algum privilégio. Proporcionalmente, há poucos debates sobre estratégias que possam melhorar a vida das mulheres no país.

3 A LITERATURA MOÇAMBICANA E A FRAGMENTAÇÃO DA IDENTIDADE NO PAÍS

Os países que foram colonizados por Portugal sofreram inúmeras violências que vão desde as religiosas, culturais e econômicas, à abusos físicos. Contudo, existem alguns movimentos que buscam apagar estes aspectos históricos. Assim, as literaturas pós-coloniais tornam-se aliadas, apresentando “[...] enquanto espaço de contato de imaginários, pode ser um veículo privilegiado para apreender os particularismos simbólicos e existências inerentes às sociedades contemporâneas, na sua forma de estar consigo mesmas e com os outros” (NOA, 2015, p. 34). O espaço colonizado é para o colonizador um lugar de dominação que será traduzido nas obras literárias por meio da apropriação do imaginário atestando o discurso ocidental de superioridade.

A literatura colonial também está alicerçada na concepção em que o valor do outro está sob a avaliação do dominante, evidenciando a supremacia europeia e marginalizando os outros elementos de forma que em seus textos não haja menor evidência de crise de identidade

Um aspecto fundamental a reter, na conceituação da literatura colonial, tem a ver com o fato de tanto os autores, através da visão do mundo que fazem prevalecer no texto, como os seus protagonistas não revelarem, em algum momento, qualquer crise em termos de identidade cultural. Portanto, no confronto com outras identidades, subsiste uma europeidade (portugalidade) inabalável. (NOA, 2015, p. 41)

A serviço de um projeto político, a literatura colonialista serviu para disseminar a cultura portuguesa nas colônias que, com o golpe do Estado Novo, tiveram seus direitos à liberdade de imprensa suspensos:

O primeiro passo foi o diploma legislativo de 29-7-1924, que pôs fim às Agências de Angola e Moçambique em Lisboa e possibilitou a criação de uma genérica Agência-Geral das Colônias, depois chamada Agência-Geral Ultramar. Em 1926, após o golpe do Estado Novo, o ministro das colônias João Belo fez aprovar as Bases Orgânicas da Administração Ultramarina, que consignaram uma nova forma de conceber a colonização, por exemplo, retirando a liberdade de imprensa, o espaço à missão protestante e incentivando a produção de uma literatura colonial para um público ávido do estranho, da aventura e do diferente (LARANJEIRA, 1997-1998, p. 74).

Corroborando com os interesses imperiais, Noa (2015) traz que a literatura cumpre uma função histórica nesse período, uma vez que Portugal sente a necessidade de reformular sua história de expansão “[...] de modo a dar-lhe maior ‘dignidade’ e legitimidade, o que se

traduzirá, entre outras realizações, pela produção de obras literárias [...]” (NOA, 2015, p.45, grifo no original). Desse modo, a colonização portuguesa, através da literatura, estenderia seu domínio legitimando toda sua exploração.

3.1 As primeiras literaturas moçambicanas

A literatura moçambicana, num primeiro momento, surge diretamente ligada a situação do país, seja os problemas geográficos, políticos, econômicos e, obviamente, os históricos. Posteriormente, com o processo de independência, pode-se ver uma literatura pós-colonial e de construção identitária, se entende o pós-colonialismo como:

[...] uma abordagem alternativa para compreender o imperialismo e suas influências, como um fenômeno mundial e, em menor grau, como um fenômeno localizado. Esta abordagem envolve: um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura na era da descolonização; o auto-questionamento do crítico, porque solapa as próprias estruturas do saber, ou seja, a teoria literária, a antropologia, a geografia eurocêntricas; engajamento do crítico, porque sua preocupação deve girar em torno da criação de um contexto favorável aos marginalizados e aos oprimidos, para a recuperação da história, da voz e para a abertura das discussões acadêmicas para todos. (BONNICI, 1998, p. 9-10)

Sabe-se que todo processo de colonização tem como objetivo dominar, sendo a colonialidade literária uma manifestação do silenciamento de outras identidades que estão fora da Europa. O processo de assimilação reforçou os estereótipos e os preconceitos acerca das tradições moçambicanas, mesmo após a independência. Por meio do imaginário, o colonizador transforma a literatura em um espaço de apropriação, ou seja, “a ideia da identidade europeia como sendo superior em comparação a todos os povos e culturas não-europeus” (SAID, 1990, p. 19). De modo que a literatura colonial “não só se limita a criar mundos, mundos possíveis ou alternativos, como torna seriamente indissolúvel a compatibilidade entre esses mundos e o mundo real, isto é, o seu devir.” (NOA, 2015, p. 80). O colonizado é, mais uma vez, recriado sob a ótica dominante dentro do processo de representação literária.

Francisco Noa (2015, p. 50) alerta que a literatura considerada colonial não deve ser pensada de modo uniforme e, a partir dos seus estudos, a caracteriza definindo-a em três fases denominadas: exótica, doutrinária e cosmopolita. Na fase exótica, o estudioso mostra que há um deslumbramento em relação ao lugar representado, principalmente no que diz respeito ao sujeito nativo. As diferenças encontradas nas literaturas, em relação à sociedade europeia,

desenvolvem obras que reforçam a inferiorização e o preconceito “muitas vezes inconsciente do Outro” (NOA, 2015, p. 53). Um dos autores que se destaca nessa fase é o Eduardo Correia de Matos, com a obra *Sinfonia bárbara*, de 1935. Segue o trecho da obra, referindo-se às mulheres, destacado na obra de Noa: “Não há, em regra, beleza alguma a adorná-las. Na sua maioria, são encarquilhadas, sujas e feias. Excepcionalmente, algumas, bem poucas, apresentam-se dum encanto exótico, misterioso, antigo [...]” (NOA, 2015, p. 51).

Na fase doutrinária, as obras têm relação com os ideais do Estado Novo, em que a missão é de civilizar os africanos:

Entre os anos 40 e 50, irá afirmar-se uma tendência do romance colonial mais preocupada em exalar princípios e ideias que acabavam por pôr em causa não só a autonomia da obra, enquanto criação artística, mas também a sua própria *valia* estética. E a ideia de doutrinação impõe-se precisamente porque tanto os eventos como as próprias personagens funcionam como títeres, instrumentos de uma ideologia que precede e atravessa a obra, mantendo-se, de certo modo, intacta. Trata-se, neste caso, de ficcionalizar as linhas mestras da política colonial consignada no *Acto Colonial* e sintetizada no seu artigo 2º, do Título I, “Das garantias gerais”: É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que nelas compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente (NOA, 2015, p. 55).

Nessa fase, Rodrigues Júnior é o autor destaque, vencendo o Concurso de Literatura Colonial em 1960, com a obra *Muende*. A ideologia da superioridade legitima a ocupação dos territórios na literatura, seja por instruções do narrador ou pelo discurso dos personagens que apresenta na narrativa elementos coesivos, representando o moçambicano nativo a partir da cultura do colonizador que possui a boa intenção de civilizá-los. No entanto, "os elementos de simplicidade, cordialidade e igualdade nas relações que se estabelecem entre os vários protagonistas em *Muende* não são mais do que simples aparência” (SOUSA, 2013, p. 161, grifo nosso). Na obra, também é retratada a inferiorização da mulher nativa nas relações com o colono, conforme Sandra I. Sousa destaca:

[...] embora decida rejeitar teoricamente as convenções, Pedro não consegue escapar a pensar que o envolvimento com Cafere é apenas temporário, deste modo, desvalorizando o papel desta mulher na sua vida: “...poderia libertar-se, quando o quisesse — e ir-se embora. Nada o prenderia” (p. 121); “Quem sabe se a Cafere não se importaria — e achasse bem que ele se fosse embora, porque não era da sua raça?” (SOUSA, 2013, p. 163)

Por fim, na fase cosmopolita a literatura é imbuída dos conflitos que havia nas colônias portuguesas: “a literatura colonial passa, outrossim, pelo alargamento da perspectiva narrativa no sentido de considerar outras visões do mundo, outras vozes e por uma espécie de

distanciamento em relação a consciência dominante marcada por um patriotismo restritivo e exclusivo” (NOA, 2015, p. 62) e, portanto, há nessa fase muita contradição entre a realidade colonial e a representatividade nas obras. A busca para construir um imaginário harmonioso entre colonizado e colonizadores acaba sendo denunciada pela própria literatura, pois “a representação do imaginário e das vozes dos dominados adquire uma dimensão assinalável, não é despendida a hipótese de que a literatura colonial caminhava para a sua autodissolução [...]” (NOA, 2015, p. 67). É nesse cenário que a literatura nacionalista começa a emergir reivindicando sua moçambicanidade.

Ao referir-se ao termo pós-colonialismo é importante lembrar que este período nasce simultâneo à colonização, a partir da experiência do sujeito colonizado que busca seu lugar de fala. A independência de Moçambique é resultado da reivindicação de espaço, logo a produção literária também será marcada por estes processos, uma vez que são produzidas pelos povos sujeitados ao poder das grandes potências europeias.

De acordo, Tomas Bonnici (1998) cita Ashcroft *et al.* (1991):

As literaturas em língua espanhola nos países latino-americanos e caribenhos; em português no Brasil, Angola, Cabo Verde e Moçambique; em inglês na Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Índia, Malta, Gibraltar, ilhas do Pacífico e do Caribe, Nigéria, Quênia, África do Sul; em francês na Argélia, Tunísia e vários países da África, são literaturas pós-coloniais. Apesar de todas as suas diferenças, essas literaturas originaram-se da “experiência de colonização, afirmando a tensão com o poder imperial e enfatizando suas diferenças dos pressupostos do centro imperial” (ASHCROFT *et al.*, 1991 *apud* BONNICI, 1998, p. 09).

A independência da colônia moçambicana não foi imediata. Toda a hibridez político-social que envolve o colonizador e o colonizado gera consequências na identidade dos cidadãos do novo Estado. Ao fim da colonização portuguesa, cerca de 92% da população moçambicana era analfabeta, de modo que os poucos letrados se utilizaram da palavra escrita para denunciar seus agressores, pois “os textos desses intelectuais assimilados, veiculados a imprensa, dirigiam-se ao colonizador reclamando um espaço na sociedade urbana e moderna [...]” (CABAÇO, 2004, p. 63). O assimilado, para contrapor o colonizador, utiliza sua língua, a portuguesa, pois seria inadmissível ser considerado menos qualificado. No entanto, a discriminação mais forte vem pela condição racial dos nativos de Moçambique que são vistos sempre como subalternizados. “No mundo implantado na terra dos seus ancestrais, descobri-se forasteiro. Guetizado na margem da sociedade, o intelectual amadureceu a reflexão sobre a sua condição, refinou o estilo, tornou clandestino o gesto” (CABAÇO, 2004, p. 64). A partir

daí o escritor moçambicano inicia a reflexão sobre as fragilidades de sua identidade e a complexidade em que os fragmentam.

Nesse retorno, em que as tradições da cultura africana passam a ser valorizadas pelos seus sujeitos, “os escritores começam a viagem de reaproximação consigo próprios e com as referências que, reconciliando-os com seus irmãos, lhes revelam uma identidade mais abrangente: a moçambicanidade [...]” (CABAÇO, 2004, p. 64). O imaginário torna-se um espaço para a libertação nacional e o autor incorpora a responsabilidade das reflexões que a literatura estimula acerca dos fatores sociais do país. Ora, a nova literatura moçambicana tende a unir a escrita, parte o colonizador, com a tradição oral, recurso do colonizado. No entanto, o esforço dos intelectuais em unir essas duas dimensões dentro da literatura também provocou uma desordem no sistema literário, já que:

O Ocidente denuncia como contaminado o que de melhor tem produzido a literatura africana contemporânea e, num cínico ato de contrição, propõe que voltemos atrás, as nossas culturas despoluídas, para retomar a nossa estrada a partir do momento histórico em que o colonialismo, desvalorizando a língua, o vestuário e a técnica do colonizado, esterilizou as culturas africanas (CABAÇO, 2004, p. 67).

A dinâmica da união da escrita com a oratória é um encontro complexo. A tradição oral envolve elementos que vão além da fala, afinal, o contador de histórias é tão mais artista quanto mais rica forem as expressões, os gestos, as interjeições, as entonações da voz e os silêncios” (CABAÇO, 2004, p. 68). Refletir sobre a tradição oral é inaugurar um novo saber científico que se opõe às produções europeias, de modo que se torna impossível traduzir a oralidade para a escrita. Confrontado por essas condições, o escritor precisa construir uma literatura de identidade híbrida na qual o leitor, seja o assimilado ou indígena, possa se encontrar. Em *A confissão da leoa*, Mia Couto por intermédio da personagem Mariamar revela esse encontro da escrita com as práticas orais:

Em Kulumani, muitos se admiram da minha habilidade de escrever. Numa terra em que a maioria é analfabeta, causa estranheza que seja exatamente uma mulher que domina a escrita. E pensam que aprendi na Missão, com os padres portugueses. A minha escola, de facto, nasceu antes: aprendi a ler foi com os animais. As primeiras histórias que escutei falavam de bichos selvagens. Fábulas me ensinaram, a vida inteira, a distinguir o certo do errado, a destrinçar o bem do mal. Numa palavra, foram os animais que começaram a fazer-me humana. (COUTO, 2012, p. 87)

Como exposto anteriormente, as primeiras obras literárias moçambicanas foram escritas em língua portuguesa objetivando civilizar o moçambicano nativo, porém, com o crescimento da economia colonial aumentou a migração do campo para as cidades, de

maneira que promoveu o confronto das tradições ruralistas com as modernidades urbanas portuguesas. O novo moçambicano passa a pertencer a periferia das cidades sem desligar-se totalmente de suas tradições, é o sujeito constituído por múltiplas identidades. Os novos autores, assimilados, percebem-se diferentes dos demais portugueses, no entanto, também não poderiam ser comparados àqueles que estavam nas aldeias:

Serão nomes como Orlando Mendes, Noémia de Sousa, José Craveirinha que produzirão uma obra que se quererá esteticamente moçambicana. Ao pautarem sua produção pela tomada de uma consciência crítica acerca do domínio político português no interior da colônia, viam-se identitariamente diferentes dos portugueses, o que, até então, não teria ocorrido com os antigos assimilados dos tempos do protonacionalismo (SILVA; SOUZA, 2015, p. 108).

Nesse sentido, as formas estéticas das novas produções literárias mudam de acordo seus autores e obras, porém, deixando marcado, de modo progressista, a crítica sobre os aspectos políticos, sociais e culturais. O novo modelo de sociedade colonial proporciona uma geração de artistas mais comprometidos com a ideia de nacionalismo que compreende vários ambientes culturais dentro do mesmo espaço colonial.

3.2 A literatura pós-colonial de Mia Couto

Antônio Emílio Leite Couto, mais conhecido como Mia Couto, é escritor e biólogo. Suas obras são marcadas por diversas questões, entre as quais se destacam as culturais, religiosas e também as identitárias. Filho de pais portugueses, Mia Couto é um africano de pele branca que viveu em uma colônia portuguesa, experienciando situações que a maioria da população não teve condições devido sua posição social, como assim assevera Silva (2019)

Ao mesmo tempo em que afirma o espaço africano como seu lugar de pertença e de suas raízes, Mia Couto também se distancia pela sua condição, marcada pela diferença, um homem urbano, intelectual e com vivência de um mundo exterior. Então, assume-se como “um ser de fronteira”, “escritor africano, branco e de língua portuguesa”. Isso pode ser verificado na sua escrita, em que o autor procura abarcar os diversos universos presentes num mesmo país, tanto a diversidade étnica quanto os diversos sujeitos culturais e sociais (SILVA, 2019, p. 04).

Baseando-se na história do seu povo, o escritor organiza seu imaginário buscando representar os plurais das identidades de Moçambique. Com a escrita íntima, consegue levar as particularidades de sua gente aos leitores. Além disso, Couto foi ganhador de inúmeros prêmios, nacionais e internacionais, entre eles o prêmio Camões (2013) e o Neustadt

Internacional Prize em 2014. Com mais de trinta livros publicados entre prosa e poesia, entre suas obras se destacam: *Raiz de orvalho* (1983), *Vozes anoitecidas* (1986), *Cada Homem é Uma Raça* (1990), *Cronicando* (1991), *Terra sonâmbula* (1992), *Estórias abensonhadas* (1994), *A varanda de frangipani* (1996), *Contos do nascer da terra* (1997), *Vinte e zinco* (1999), *Raízes de Orvalho e Outros Poemas* (1999), *Mar Me Quer* (2000), *O último voo do flamingo* (2000), *Na berma de estrada e outros contos* (2001), *Um Rio Chamado Tempo, uma casa chamada terra* (2002), *O Fio das Miçangas* (2003), *O outro pé da sereia* (2006), *Idades cidades divindades* (2007), *Venenos de Deus, Remédios do Diabo* (2008), *E se Obama fosse africano e outras intervenções* (2009), *Tradutor de Chuvas* (2011), *A Confissão da Leoa* (2012) e *Mulheres de Cinza* (2015), *Sombra da água* (2016), *O bebedor de horizontes* (2018).

Durante a guerra civil, Mia Couto trabalhou como jornalista. Considerado um dos maiores escritores da literatura africana, possui uma linguagem bastante poética, em que atribui à poesia uma forma de fazer memória. Em entrevista à Daniella Zupo (2018), o autor coloca que a guerra os deixou totalmente vazios e, por isso, não é algo que se pode falar. Assaltado por um desejo de não perder a memória dos seus colegas e amigos jornalistas que morreram na guerra, escrever torna-se um modo de preservá-los.

Em 1983 publicou seu primeiro livro de poemas, *Raiz de orvalho*:

Companheiros
quero escrever-me de homens
quero calcar-me de terra
quero ser
a estrada marinha
que prossegue depois do último caminho

e quando ficar sem mim
não terei escrito
senão por vós
irmãos de um sonho
por vós
que não sereis derrotado. [...] (COUTO, 2016, p. 119).

No período pós-independência, a literatura moçambicana estava mais arraigada politicamente. No entanto, Mia Couto parte para o individualismo, ou seja, buscando compreender essa nova identidade a partir do sujeito independente “traça então sua condução literária a partir da renovação estética e originalidade, produzindo uma coletânea de contos que fugiriam às condições pré-estabelecidas.” (CABAÇO, 2013, p. 216-217).

No processo da busca de uma nova identidade, Mia Couto, através de suas obras, dá visibilidade a outros sujeitos existentes, mas que em meio a tantas guerras e violências, tiveram seus discursos apagados. Com essa proposta, o autor moçambicano recorre à oralidade para revelar, por meio da escrita, a multiplicidade de identidades que podem existir em um mesmo local. Essas representações plurais buscam refletir como os processos de independência de Moçambique interferiram na vida dos seus indivíduos que, conseqüentemente, alteram seu meio social e cultural.

A oralidade, nesses termos, é um instrumento que Mia Couto utiliza para recriar um espaço onde passado e presente esteja nesse dinamismo híbrido, buscando uma moçambicanidade ainda não revelada. A cultura do continente africano, tradicionalmente, é marcada pela oralidade desde as transmissões dos conhecimentos até a conservação de suas tradições: “A minha escola, de fato, nasceu antes: aprendi a ler foi com os animais. As primeiras histórias que escutei falavam de bichos selvagens. Fábulas me ensinaram, a vida inteira, a distinguir o certo do errado, a destrinçar o bem e o mal” (COUTO, 2012, p. 88). Contar as histórias é uma forma de reproduzir suas memórias expressando o modo de existir de determinados povos, podendo também ser considerada uma forma de resistência, pois permite que rituais, danças, religiões e lendas desorganizem os métodos existentes de colonização. Monteiro (1987) pontua que “o texto oral tem vezes que só pode ser falado por alguns de nós. E há palavras que só alguns de nós podemos ouvir. No texto escrito posso liquidar esse aglutinador.” (MONTEIRO, 1987, p. 309).

Em seu primeiro romance, *Terra Sonâmbula*, publicado em 1992, ano em que é assinado o acordo de paz para o fim da guerra civil em Moçambique, percebe-se a busca para construir essa moçambicanidade híbrida, recriando o lugar sob a criticidade social e política, bem como incorporando as tradições existentes. Virgínia, a personagem portuguesa, do romance citado é descrita com “branca de nacionalidade, não de raça” (COUTO, 2007, p. 158). Nessas novas narrativas, a oralidade moçambicana é inserida no novo mundo com a intervenção da escrita. Quando o tchóti, um anão do céu, invade a canoa de Kindzu, o personagem retoma a estória recordando as memórias do pai:

De repente, caiu dentro do meu concho um tchóti, um desses anões que descem dos céus. A canoa se revoltinou com o choque e eu quase me desembarquei. Olhei o anão e desacreditei, duvidoso. Meu pai sempre contava estórias desta gente que desce os infinitos, de vez em onde. Certa vez, um lhe caiu em pleno mato. O súbito anãozinho lhe acertou, quase lhe partiu em partes. Sempre eu desconfiava das invencionices do velho (COUTO, 2007, p. 59-60).

O resgate tradicional da existência dos tchóti é apresentado para Muindinga, personagem sem memória, mediante a escrita, já que encontrou os cadernos de Kidzu. Muindinga é encontrado por Tuahir durante a guerra, um velho que cuida de seus ferimentos e tem compaixão por sua vida já minguada, mas que é incapaz de responder aos questionamentos do menino sobre sua identidade, afinal, “o miúdo desiste de mais perguntas. Por que razão o velho teima em não lhe revelar o passado? Seria verdadeira aquela ignorância dele?” (COUTO, 2007, p. 35). Um sujeito memória não pode construir uma identidade, assim através da escrita de Kindzu, o menino miúdo gradativamente se transforma durante o enredo.

Devido aos resquícios da colonização portuguesa e da guerra civil enfrentada por Moçambique, há ainda um grande número de analfabetos no país, logo, o número de leitores e de escritores é limitado. Em uma comunidade que a escrita é valorizada, a oralidade passa a ser desqualificada, “por outro lado, a ideia de que a oralidade é a resultante de um coletivo permitiu a difusão de um outro preconceito: o de que as tradições orais são acessíveis a todos, são universalmente mais igualitárias, pelo acesso à voz [...]” (LEITE, 1998, p. 21), enquanto a escrita precisa de mais habilidade e tecnologia. Há uma perpetuação da ideia de que as oralidades africanas são frutos da inexistência da escrita antes da colonização europeia, de modo que se percebe um desdobramento na minimização da tradição do continente:

O reconhecimento e ideia aceita de que a literatura africana moderna nasce a partir da introdução da escrita em África pelos europeus levou a uma curiosa dicotomia no discurso crítico: a escrita é europeia, a oralidade é africana. E aquilo que é um fenómeno acidental passa a ser encarado como um fenómeno essencial. Ou seja, a "natureza" cultural africana é oral; são os europeus que vieram perturbar este estado "natural" e “adâmico” (LEITE, 1998, p. 15).

Mia Couto, no processo de identidade, assume as histórias contadas no meio familiar, uma vez que em Moçambique é comum a presença dos *griot*, contadores de histórias, considerados os guardiões da memória de lutas e de glórias do seu povo. Ao discutir sobre as literaturas africanas, percebe-se que a tradição oral precede a escrita e, assim, além de assumir as histórias coloniais e pós-coloniais, as transformam em força para desconstruir um país que foi inventado a partir de preconceitos. O escritor moçambicano utiliza-se da memória para, através de suas obras, transformá-las em representações culturais, recria uma linguagem simples para que seus conterrâneos se identifiquem e sintam-se representados, conforme abaixo:

Saí pelo fresco da manhã, a curar-me das noturnas visões. Fui ao centro da aldeia, à grande sombra do canhoeiro. Lá estavam os mais velhos, de manhã até a noite. Eu

queria ouvir suas antigas sabedorias. Disse-lhes que queria sair, juntar-me aos guerreiros naparamos. Os velhos nada falaram. Ficaram mastigando o tempo, renhenhando. Um deles por fim se abriu: - Meu filho, os bandos têm serviço de matar. Os soldados têm serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete de outros (COUTO, 2007, p. 30).

A oralidade africana foi durante muito tempo hostilizada por se tratar de uma transmissão imaterial, ou seja, na lógica euro-americana o conhecimento oral estava desqualificado. Essas estratégias também envolvem questões sobre a criticidade político-social do país:

A verdade é que Mia Couto não inventa nunca a partir do “nada” [...acho que a palavra descobre-se, não se inventa (C, 2ª 167)], e o seu ponto de partida é sempre a língua portuguesa, que ele conhece muito bem. E, embora não “copie” o que escreve da (s) realidade (s) linguística (s) moçambicana (s), a sua criação artística, longe de ser uma pura invenção de quem arbitrariamente codifica a realidade, é o resultado da aplicação de regras que a língua segue e o reflexo da impregnação auditiva das vozes moçambicanas que quotidianamente transformas essa mesma língua. (CAVACAS, 2015, p. 137-138, grifo no original).

Essa recriação estética e original de Mia Couto transita entre as diversas culturas e tradições existentes em Moçambique. É, sem dúvida, testemunha dessas identidades múltiplas que compõem a nacionalidade do país. O autor é, em si, a tradução da moçambicanidade, pois não é apenas escritor, é também biólogo e, portanto, sua poesia não está unicamente nos poemas, encontra-se nos contos, nas prosas e nas literaturas infantis. O descendente de europeu, urbanizado traduzindo os dilemas dos nativos rurais.

3.3 A literatura coutiana e o resgate da memória

Mia Couto iniciou-se no processo de criação literária com a intervenção do seu pai, Fernando Couto, que incentivou os filhos a escrever ainda crianças. Desenvolvendo, especialmente, o desejo de resgatar as vozes e memórias da infância: “também através do pai, jornalista e divulgador cultural, Mia estabelece laços afetivos com livro e o valor da escrita transmite-se-lhe quase por osmose [...]” (CAVACAS, 2015, p. 10). Por serem descendentes portugueses, a família Couto é afetada pelas diversas diferenças que há dentro da colônia, despertando no autor a consciência da hibridez de sua nacionalidade: "vou aceitar me dividido e não tentar disfarçar ou mascarar a origem europeia que tenho. Penso que isso há também um contributo para a construção daquela moçambicanidade [...]” (CAVACAS, 2015. p. 111).

É na família que começa o processo de criação coutiana, não foi apenas o pai do autor que o despertou para a literatura, sua mãe, Maria de Jesus Couto, é uma contadora de

histórias:

A imaginação privilegiada desta senhora, dona de muitos saberes populares e vivências culturalmente diversificadas e mestiçadas pelas andanças da sua vida, transforma um fato comum em acontecimento colorido a que acrescenta por menores ao sabor da ocasião e do destinatário, cumprindo religiosamente o provérbio “quem conta um conto acrescenta um ponto”. Trata-se de uma personalidade marcante que alia a capacidade de fazer coisas tradicional da mulher (muito ligada às suas origens transmontanas) à espontaneidade de as dizer com a simplicidade do coração que nos toca indelevelmente e nos faz admirar a força da natureza humana na sua autenticidade (CAVACAS, 2015, p. 104).

Unindo a escrita portuguesa do pai com a oralidade da mãe traduz a miscigenação de seu país por meio de suas obras que, inevitavelmente, é enxertada em sua visão de mundo. Mia Couto sempre se comprometeu com as questões políticas do seu país. Quando Moçambique se opôs ao sistema colonial foi aliado a FRELIMO, pois acreditava que a liberdade de Moçambique poderia construir uma sociedade mais autônoma. Durante a constituição do movimento que protagonizou a independência, a imprensa foi fortemente censurada, o que levou os jornalistas a apoiarem o movimento de libertação. Simultaneamente, “poetas novos, e também novos pensadores, poetizavam um sonho: eram militantes ou guerrilheiros da FRELIMO, iam constituindo o corpo da literatura de combate [...]” (CAVACAS, 2015, p. 63), que ajudou a defender uma coletividade nacional.

Mia Couto começa a trabalhar temporariamente como jornalista no jornal *Tribuna*, abandonando, posteriormente, a faculdade de medicina para dedicar-se ao jornalismo e, a partir daí, contribuiu significativamente com os ideais da luta pela independência. Durante a entrevista a Wieser (2014, p. 219), Mia Couto diz que estar fora da guerra gerava um sentimento de impotência. Destarte, seu jornalismo prestava um serviço à revolução moçambicana. No entanto, após o fim da guerra colonial, quando a FRELIMO assume o poder do Estado, percebe que há uma discrepância entre o discurso e as ações do governo acarretando na sua desfiliação ao partido governamental.

Muitos conflitos ideológicos surgem com a independência moçambicana. Na literatura, a imposição da língua portuguesa como um recurso unificador de povos em Moçambique foi também um processo sangrento, pois a nação é composta de diferentes povos e culturas. A partir daí, reconhecendo que em Moçambique há diversos mundos, Mia Couto assume a literatura como um espaço onde essas diversidades podem existir contribuindo com a identidade dessa nova nação. Na obra *Terra sonâmbula*, percebe-se a incorporação do imigrante na sociedade e a invisibilidade que possui:

Uma noite os bandidos atacaram a loja do indiano, roubaram os panos, queimaram o edifício. A notícia correu rápido. Ninguém dispensou nenhum sentimento pela desgraça de Valá. Ele era um de fora, nem merecia as penas. [...] afinal, Suendra estava sozinho, sem laço com vizinhas gentes, sem raiz na terra. Não tinha ninguém de quem se despedir” (COUTO, 2012, p. 27 -28).

Partindo do individual para o coletivo, Couto vai revelando sua identidade literária baseada no resgate da memória. Cada poder que se instalou no país determinava seus interesses e, a partir de então, elegia o que era para ser lembrado ou esquecido. Muitas das tensões políticas vividas no tempo colonial ou na guerra civil sofreram uma espécie de esquecimento, porém numa tentativa falsa já que estão presentes na vida social das pessoas. O apagamento da memória é de modo, uma negação da realidade o que faz da poesia um acesso a estas lembranças. A produção do autor evidencia muitas questões de invisibilidade social, principalmente das mulheres revelando o cenário opressivo e determinante para suas posições na atualidade. Ao analisar o discurso do personagem Kindzu, de *Terra sonâmbula*, percebe-se a condição do ser mulher na colônia portuguesa:

Afinal, em vida de meu velho, minha mãe toda se dedicara à ausência dele. Agora, já morto, ela se mantinha cuidando de sua não comparência, cozinhando para suas invisíveis fomes. Eu media o tempo daquela mulher, o que dela me lembrava: sempre muitíssimo mãe, eternamente grávida, filho-fora, filho-dentro. [...]. Agora, as lágrimas no rosto dela, janelas escuras em sua vida, lhe molhavam as palavras: - Tive tantos filhos, tantíssimos. Todos foram, ficaste só tu, Kindzu. Logo tu, o pior. Era verdade: minha sobra só lhe dava castigo, saudade dos demais filhos. Por bondade, eu dela sempre me afastava, lhe aliviando de mim, doença de sua memória (COUTO, 2007, p. 22).

As narrativas coutianas mencionaram o período colonial e pós-guerra estabelecendo uma relação com o passado e buscando através do resgate da memória impedir que seus sujeitos, pertencentes a maioria a grupos marginalizados, como as mulheres, assumam uma identidade construída para sua manipulação. O autor destaca que esses silenciamentos podem ser o sinal mais visível de que as tensões políticas ainda existem e que “a literatura pode ter a função de mostrar que isso está ainda vivo e é preciso saber lidar [...]” (WIESER, 2015, p. 219). Não buscando uma solução, mas entendendo que isso é parte da história moçambicana.

4 A REPRESENTAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA NAS OBRAS DE MIA COUTO *A CONFISSÃO DA LEOA E TERRA SONÂMBULA*

Após a independência de Moçambique, surgiram reflexões sobre a identidade no país, fomentadas pelo Estado moçambicano. Dentre as variadas formas de violência e opressão que os sujeitos moçambicanos sofreram, as mulheres ocupam a posição de mais afetadas, pois, conforme Cunha (2006, p. 1-2) perderam privilégios, estatutos sociais, poderes simbólicos e tiveram que reinventar-se devido às diferenças de gênero reformulando para si, seja individualmente ou de modo coletivo, novas identidades. Entretanto, Cunha (2006, p. 2) também discute que tanto o Estado quanto a sociedade possuem processos de transformações dos quais continuam coagindo e invisibilizando as mulheres moçambicanas, ou seja, ainda há grandes barreiras que dificultam o acesso para estes novos espaços na sociedade pós-independência.

Com base nos estudos pós-coloniais, é sabido que a colonização no continente africano ultrapassou os interesses políticos e econômicos, se estendendo ao domínio dos sujeitos e apagamentos de suas culturas. O sistema colonial estabeleceu dinâmicas sociais tão fortes como: a divisão de classes, a ideia de que o mundo branco é superior ao negro, de forma que essas ideias influenciaram os países nas suas reorganizações após as independências.

Nas duas obras do Mia Couto, *A confissão da leoa e Terra sonâmbula*, é possível ver o texto refletindo sobre estes aspectos em Moçambique – já independente – por meio da representação das mulheres configuradas nos personagens: Mariamar e Farida. Contudo, ao abordar o lugar da mulher moçambicana, as duas obras se relacionam colocando as mulheres em distintos espaços. Enquanto, em *Terra sonâmbula*, a personagem feminina possui um papel intermediário refletida nas ações de outros personagens durante a guerra da independência e a civil, em *A confissão da leoa*, a narradora-personagem conta a própria história, retratando sua versão, mas possibilitando outras existências durante e posteriormente o período da guerra civil. Se Farida, de *Terra sonâmbula*, é quase um fantasma que precisa despertar; Mariamar, de *A confissão da leoa*, já está desperta, confessando a subalternidade das mulheres de Kulumani.

A obra *Terra sonâmbula* traz a mulher no período pós-independência que ainda carregava, de forma perceptível, os encaixos do período colonial. Farida, personagem da obra, é marcada por diversas violências culturais que a deixam deslocada e sem lugar no mundo, num entre-lugar, simbolizado pelo navio encalhado onde mora e dividindo-se em dois

mundos, porém sem pertencer a nenhum. O romance *Terra sonâmbula* faz uma alternância de narrativas em que a primeira parte é contada por Tuahir e Muidinga; e a segunda é narrada por Kindzu. Nessa dinâmica se estabelece uma relação entre as partes, uma vez que as histórias de Kindzu estão dispostas em onze cadernos e ganham vidas através da voz do menino Muidinga. É no quarto caderno de Kindzu que Farida aparece exilada dentro de um navio. “Me chamo Farida” (COUTO, 2007, p. 70), revelando-se a Kindzu, um moçambicano que buscava tornar-se um guerreiro para acabar com a guerra civil.

Farida é uma mulher rural, nascida gêmea dentro de uma comunidade que considerava a gravidez gemelar uma maldição. A tradição de considerar a gravidez de gêmeos uma desgraça não é restritamente de Moçambique. Adchie (2015, p. 47) relata que no passado, a cultura nigeriana também considerava o nascimento de gêmeos um mal. Sendo assim, a mãe de Farida simula a morte de sua irmã salvando as duas meninas, no entanto, é obrigada a sair da comunidade. O romance não cita o pai das crianças responsabilizando a mulher pela criação das filhas e, durante o relato, percebe-se a atribuição da falta de chuva no país às mulheres. Condenadas por questões que não eram de suas autorias, Farida e sua mãe são exiladas da aldeia:

Depois das cerimônias, mandaram que a mãe saísse da aldeia. Junto com a filha foram morar num mato próximo, de verdes desleixados. Ali viveram sem nunca receber visitas: vinham os da família, mas ficavam longe, escondidos. Receavam o contágio. Gritavam dali suas mensagens. A única que lhes trazia comida era tia Euzinha, mulher larga, de muito assento. Ela conversava com elas, trazia notícias dos outros. Também Euzinha conhecia os modos de estar só, seu marido partira para a guerra, moribundando em parte incerta. (COUTO, 2007, p. 71)

Há uma sequência de retaliações que Farida e sua família sofrem devido às crenças tradicionais. A irmã precisou ser abandonada para sobreviver, a mãe morre em um novo rito para invocar a chuva e, por fim, Farida que, após diversas exclusões, sente a necessidade de fugir:

Desde então, a infância de Farida ficou órfã. Ela cresceu acarinhada por si mesma, na infinita espera de sua mãe. Acreditava que ela regressaria, envolta em seus tristes trapos. [...]. Nunca mais ninguém desejou notícias de Farida, ela ingressava no obscuro mundo dos sobreviventes. [...]. Aquele lugar já estava cansado dela, se lançou a estrada sem nada senão as roupas. Andou, andou, andou. Passou-se uma noite, uma manhã. O sol perpendicularava-se quando lhe veio uma tontura e abandonou todos sentidos. Desmaiou (COUTO, 2007, p. 73)

A menina foi encontrada por um casal português, cuidada como uma filha por Virginia, no entanto, ao começar a despontar os seios, Romão Pinto, marido de Virginia, começa a

interessar-se por Farida, concretizando-se mais tarde em um estupro. Desse modo, o navio português em que Farida se encontra na narrativa é, metaforicamente, o lugar da memória da dor: do exílio e da exploração física ou sexual. Representa o lugar estático da mulher moçambicana, sem definição, diante de um passado de violência e um presente de guerra civil, Farida não consegue mover-se além desse espaço de abandono. Há, entretanto, uma projeção de futuro na narrativa com Muidinga, por onde também Farida fala, uma vez que é sua mãe. Mas, para isso, o menino terá que suplantar muitos obstáculos.

Após uma sucessão de rejeições e ao estar abandonada em um navio, Farida revela a marginalidade a que a sociedade a submeteu. Ao negar-se a deixar o navio com Kindzu, Farida assume o lugar da existência fantasmal, seja como mãe ou como amante:

Quando soube que um navio naufragara ela se juntou ao grupo de pescadores que se dirigia para o lugar do acidente. Os pescadores assaltaram o mais que puderam, encheram a transbordar seus barquitos. E no fim lhe disseram:

— Já não vamos te levar. Não há lugar para ti.

Eles tinham trocado pessoas por coisa. Porém, Farida não sentiu mágoa. Estranhamente se sentiu aliviada, era uma prenda do destino. Primeiro: em terra ela já não tinha nenhum lugar. (COUTO, 2007, p.82)

— Tens que ir Kindzu.

Não entendi. Antes, ela me pedira que eu aguardasse pelas noites de luar. Agora se antecipava à lua. E depois eu é que devia anunciar a partida. Como é que ela podia ordenar nossa separação?

— Eu vou. Mas, tu vens comigo, Farida.

Ela negou: Não podia abandonar aquele navio. (COUTO, 2007, p. 97)

No trecho abaixo, percebe-se que os vários acontecimentos na vida da personagem, tanto os da guerra civil, da colonização como as retaliações culturais, levaram-na a um não lugar. Sua vida foi sempre condicionada ao isolamento, assim, sua existência é consentida por meio da fuga e do exílio:

[...] nós dois estávamos divididos entre dois mundos. A nossa memória se povoava de fantasmas da nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em nossas línguas indígenas. Mas, nós só sabíamos sonhar em português. E já não havia aldeias no desenho do nosso futuro. (COUTO, 2007, p. 92)

A subalternidade da mulher moçambicana é consequência de diversas dinâmicas sociais; especialmente após colonialismo, o patriarcalismo. No que se refere ao período pré-colonial, sobre o espaço da mulher, há alguns discursos que se contrapõem, mostrando que as narrativas sobre o passado são um campo de disputa. Cunha (2006) defende que a mulher moçambicana, mesmo estando subordinada às autoridades tradicionais, dispunha de algumas autonomias políticas:

Sabe-se que na maioria das sociedades rurais que constituíam a maioria das comunidades pré-coloniais as mulheres tinham um importante controle sobre as suas vidas. Tinham a função e o poder de produzir, trocar, comerciar e distribuir produtos nos mercados locais. Por outro lado, apesar de não terem, muitos casos, acesso à propriedade da terra, tinham direitos de uso e usufruto sobre os produtos retirados dela e bastante liberdade orçamental, que decorria das redes comerciais que implementavam desenvolviam. (CUNHA, 2006, p. 5-6)

Já Isaacmam e Stefhan (1984) argumentam que a mulher de Moçambique sempre foi silenciada e tratada como mercadoria mesmo antes da colonização portuguesa. Nas alianças de casamento, por exemplo, existe o lobolo, uma espécie de dote pago a família da noiva garantindo o controle desta ao marido. “Segundo a lei consuetudinária as mulheres não eram pessoas no sentido legal. Não podiam, por exemplo, comparecer nos tribunais, tendo sempre de ser representadas pelo seu tutor masculino” (ISAACMAM; STEFHAN, 1984, p. 11)

Entretanto, é possível perceber que as diferenças de gênero se acentuaram durante a colonização portuguesa, estendendo-se no período pós-independência de Moçambique. As mulheres foram violentadas por uma série de práticas legitimadas, resultado de uma política colonial que foi mantida pelas organizações do Estado no período pós-independência.

A obra *A confissão da leoa* retrata Moçambique na primeira década dos anos 2000, este entendimento é determinante para compreender que a extrema violência contra a mulher na vila Kulumani, espaço da obra, representa a contemporaneidade. Mariamar, protagonista do romance, constitui a mulher no pós-guerra civil marcando as diferenças entre as mulheres urbanas e rurais. As mulheres aparecem no romance subalternizadas em todos os contextos sociais, porém as urbanas, com a independência, vislumbraram uma possibilidade de emancipação devido ao projeto político da FRELIMO que oferecia estratégias para as rupturas do silenciamento feminino. Observe o discurso de Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, proferido em 1973, ainda na guerra para descolonização do país:

A emancipação da mulher não é um ato de caridade, não resulta de uma posição humanitária ou de compaixão. A libertação da mulher é uma necessidade fundamental da Revolução, uma garantia da sua continuidade, uma condição de seu triunfo. A Revolução tem por objetivo essencial a destruição do sistema de exploração, a construção duma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano e que o reconcilia com o trabalho, com a natureza. É dentro deste contexto que surge a questão da emancipação da mulher. Duma maneira geral, no seio da sociedade, ela aparece como o ser mais oprimido, mais humilhado, mais explorado. Ela é explorada até pelo explorado, batida pelo homem rasgado pela palmatória, humilhada pelo homem esmagado pela bota do patrão e do colono (MACHEL, 1982, p. 18).

Embora a FRELIMO, partido que assumiu o poder em 1975, tenha demonstrado preocupação organizando leis que amparassem as mulheres no processo emancipatório, não conseguiu dar a elas autonomia, após a independência. O partido buscava em sua constituição executar medidas contra uma série de questões marginalizadoras, como, por exemplo, a prostituição, no entanto, acaba reproduzindo ações que contradizem o discurso de libertação, principalmente, no que diz respeito à mulher moçambicana:

Nos anos que se seguiram a independência, a ideia da construção do Homem Novo passou a estar diretamente conectada a territórios excepcionais que eventualmente acabaram corporificando a ideia de “campo”. Para os campos de reeducação iriam todos aqueles que, de uma forma ou outra, traziam consigo ou em si elementos da velha ordem que se desejava eliminar – régulos (autoridades tradicionais), feiticeiros, “comprometidos” (indivíduos sobre quem pesava a suspeita de algum tipo de compromisso com a antiga ordem colonial), prostitutas; para os campos de trabalho, todos os que deveriam passar por uma ressocialização marcada pelo trabalho em grandes campos de cultivo (machambas): sabotadores, inimigos, vadios. Em ambos os casos, estavam previstos, e foram realizados, cursos intensivos de “marxismo-leninismo. (THOMAZ, 2008, p. 179-180)

É dentro desse sistema que se pode dizer que as mulheres ainda têm várias pautas para o processo de emancipação, necessitando de espaço para apresentar e lutar por suas demandas específicas. Essas mulheres “olham e têm *outra* estória de África para contar e através dela uma outra maneira de pensar, outra maneira de produzir [...]” (CUNHA, 2006, p. 3). Nessa perspectiva, em *A confissão da leoa*, há Naftalinda, personagem que ocupa a posição social de esposa do administrador, mas que também se torna a voz da mulher em Kulumani, uma vez que é capaz de fazer as denúncias de violência sem sofrer as penalidades que qualquer outra mulher estaria sujeita. É através do discurso de Naftalinda que se revela, claramente, o poder dos homens sobre as mulheres na aldeia:

O choro, porém, impede-a de falar. Recompõe-se, enxuga a lágrima e, aos poucos, assume a gloriosa pose de exaltação: - Os leões cercando a aldeia e os homens continuam a mandar as mulheres vigiarem as machambas, continuam a mandar as filhas e as esposas coletar lenha e água de madrugada. Quando é que dizemos não? Quando não restar nenhuma mais de nós? (COUTO, 2012, p. 195)

O discurso tinha intenção de despertar nas outras mulheres a luta por uma igualdade nos direitos, porém Naftalinda não tinha dimensão do privilégio em ser a primeira-dama. Embora tenha fracassado na tentativa de iniciar uma revolta, seu posicionamento fez com que a negligência do administrador em relação a morte de Tandi¹⁸ fosse denunciada:

¹⁸ Tandi era funcionária de Naftalinda que quebrando as regras atravessou um território, durante uma cerimônia, permitido somente aos homens, e como castigo foi abusada por todos os presentes. “A moça foi conduzida ao

Espero que o escritor me defenda. Ao que parece ele já se adiantou na defesa de alguém: enviou um relatório para o governo central denunciando a inércia de florindo perante a violação de Tandi.

— Você falou com Naftalinda? – Pergunto.

— Foi ela mesma que me pediu que denunciasses esse crime. E Hanifa, a empregada, também me abordou: declarando que o marido, Genito Mpepe, foi quem comandou o grupo de violadores.

— Confia no que diz Hanifa, depois do episódio daquela noite?

— O próprio Genito Mpepe confessou que estava no mwera comandando os energúmenos. (COUTO, 2012, p. 199)

A vila de Kulumani representa um instrumento social que opera diversas exclusões na vida das mulheres moçambicanas. Entretanto, o espaço e a posição social da mulher na aldeia as segmentam oprimindo, de modo mais severo, as mulheres pertencentes ao grupo de Mariamar, ou seja, as rurais e sem posição social de privilégio. Em Kulumani, Naftalinda não sofre as mesmas violências que Mariamar, ainda que ambas estejam no mesmo território. A submissão familiar, a exploração do trabalho, a violência, a obrigatoriedade ao serviço doméstico são características não atribuídas às mulheres pertencentes ao grupo de Naftlinda, pois, dependendo da classe social, especifica-se os modos de opressão.

O Estado independente, de certo modo, proporcionou mais autonomia para as mulheres, porém mantendo disparidade nos privilégios. “[...]os Estados pós-independentes são palcos para novos espaços de participação e transgressão das mulheres. Por outro, a retórica e as práticas sexistas que herdaram do poder pré-colonial e colonial.” (CUNHA, 2006, p. 10). Para as mulheres rurais as desigualdades tiveram outras proporções, devido aos poderes das autoridades tradicionais que, influenciadas pelo colonialismo, preservam as mulheres numa vulnerabilidade difícil de ser ultrapassada.

Na obra *A confissão da leoa*, também há um entrecruzamento de práticas advindas da colonização com práticas tradicionais, a ponto de não ser possível delimitar essas fronteiras. O enredo se localiza na região norte de Moçambique, onde os reinos se organizavam por meio da linhagem matrilinear, de modo é possível elaborar uma crítica mais contundente sobre o espaço reservado à mulher, uma vez que, no romance, o sujeito feminino é subalternizado por diferentes mecanismos, lhe restando pouca voz.

Mariamar, protagonista do romance, sofreu com os abusos sexuais de seu pai desde sua infância. O corpo da mulher é visto como uma extensão do poder territorial, tornando a posse feminina prática comum entre os administradores e as autoridades tradicionais das

posto de saúde local, mas o enfermeiro não aceitou tratar dela. Tinha medo de retaliação” (COUTO, 2012, p. 148). Atordoada a moça passa a vagar durante a madrugada sendo devorada pelos leões.

comunidades, sobretudo na época contemporânea. Essa possessão sobre o corpo feminino é visível quando o administrador de Kulumani se dirige até a casa de Mariamar exigindo a presença da mulher em sua residência. Então, Genito Mpepe, seu pai, negocia a filha como uma propriedade. Veja:

O administrador Florindo Makwala vem a nossa casa. Não é tradição dos chefes deslocarem-se de suas residências para tratarem de assuntos da governação. Desta feita, porém Makwala vinha pedir favores. Fechados na sala ele e meu pai negociam durante um tempo. Começo a recear de que seja eu o motivo do negócio. Esse receio confirma-se quando, mais tarde sou convocada para receber a perturbadora ordem: - Hoje à noite você vai com o administrador! – Sentencia Genito Mpepe. [...] Mpepe não permite argumento. Que nos calassémos. Sabíamos nós que, na calada da noite, se conspirava contra sua pessoa? Percebíamos nós como ele estávamos isolados e frágeis? Prestar favores ao administrador era a sua oportunidade soberana de voltar a ganhar proteção e respeito. (COUTO, 2012, p. 212-213)

Nesse sentido, os debates feministas africanos procuram abordar as construções sociais a respeito da mulher. As literaturas contribuem, através da representação, com as intersecções do colonialismo associado ao gênero, a raça e a classe social. A personagem Carolinda, de *Terra sonâmbula*, pode exemplificar essas convergências, uma vez que também é esposa de um administrador, o Estevão. No entanto, seus privilégios eram menores que a de Naftalinda, da obra *A confissão da leoa*. Enquanto, Naftalinda era alfabetizada e teve a oportunidade de sair de Kulumani para morar na cidade, Carolinda era apenas uma menina que se casou por duas vezes para sobreviver. O primeiro marido morreu na guerra colonial, deixando a menina desassistida, de modo que se casa novamente:

O administrador era uma simples ausência. Carolinda não lhe guardava nenhum afeto. Estevão era hoje um homem de mando, amanhã seria um pau-mandado. Ela seria ainda sua servente, ele continuaria sem sequer a ver. Carolinda repetia: o casamento dela não fora prematuro. Fora pré-imaturo. Ela era uma criança, com muito medo e nenhum saber. Estevão dizia: não chora, Carolinda. Não sabes a adolescente que dorme com um homem cresce mais depressa? – Eu, Carolinda, estou a fazer a tua idade. Acrescentava. Mas ela nem queria crescer. Antes de Estevão chegar, seu único desejo era alguém que a tirasse dali. (COUTO, 2007, p. 172)

A taxa de casamentos prematuros em Moçambique ainda é muito alta. Segundo os dados do Fundo Internacional de Emergência das Nações Unidas para a Infância – UNICEF¹⁹, 56% das meninas se casam antes dos 18 anos e, embora o país tenha leis que condenam essa

¹⁹ Fundo das Nações Unidas para a Infância em Moçambique, 2021. Disponível em: <https://www.unicef.org/mozambique/historias/1%C3%ADderes-comunit%C3%A1rios-aliam-se-%C3%A0-luta-contra-uni%C3%B5es-prematuros-em-mo%C3%A7ambique> . Acesso em 09/08/2021.

prática, torna-se muito difícil punir os autores, dado que a pobreza constitui o fator determinante para as uniões com menores contribuindo para que não sejam denunciadas. Todas essas circunstâncias refletem diretamente na construção autônoma das mulheres, pois geralmente deixam de frequentar as escolas, tornando-se mães precocemente e ficando mais vulneráveis às violências domésticas.

É nesse sentido que os estudos feministas africanos estão interessados em todas as questões da mulher na sociedade, de modo a investigar como os impactos coloniais e as políticas pós-coloniais interferem nas experiências contemporâneas, para assim construir uma sociedade mais livre e mais igualitária. Destarte, as representações coutianas da mulher tornam-se um caminho para uma nova reflexão que investiga essas marginalizações produtoras de desigualdade, apontando as necessidades de inclusão das múltiplas identidades da mulher moçambicana na reconstrução do país.

4.1 As intersecções e as diferentes exclusões da mulher em *Terra sonâmbula* e *A confissão da leoa*, de Mia Couto

As obras do Mia Couto são marcadas pela experiência e observação individual do autor, definida por Cavacas (2015, p. 657) como a capacidade de fazer das marcas de moçambicanidade²⁰ uma presença no texto literário. As obras que compõem este trabalho, *Terra sonâmbula* e *A confissão da leoa*, estão imbuídas das vivências do escritor como cidadão moçambicano.

O romance *Terra sonâmbula* abrange as fragmentações dos sujeitos durante a guerra civil, mas também o resgate pelas memórias tradicionais, indicando, já no título da obra, que o país, mesmo martirizado, ainda vai se despertar: “uma forma de sonambulismo da vida que ainda não se perdeu, mas que também ainda não se possui verdadeiramente.” (CAVACAS, 2015, p.535). É por meio da memória e do sofrimento que as duas histórias narradas no romance vão se entrelaçando. Enquanto os personagens Tuahir e Muidinga revelam as individualidades moçambicanas diante da guerra civil, Kindzu relata a vida coletiva da sua comunidade na guerra pela independência.

Durante os conflitos armados entre a FRELIMO e a RENAMO nas décadas de 70, 80 e 90 muitas pessoas ficaram deslocadas, passaram fome e tiveram que conviver com o medo e a insegurança. Nesse período existiram os campos de refugiados, que, além da precariedade,

²⁰ “Moçambicanidade que é uma realidade em gestação, mas moçambicanidade transmitida numa relação de amor com a palavra em que se traduz a multiplicidade do Outro e a invenção do Eu.” (CAVACAS, 2015, p.659)

havia um alto índice de violência. Kindzu, em *Terra sonâmbula*, registra alguns desses conflitos: “A vila era mais pequena do que parecia, suas casas estavam mais inteiras que as da minha terra. Havia, no entanto, excessivos refugiados. Dormiam nas ruas, nos passeios. Por todo o lado, se viam corpos estendidos, esteirados ao sol.” (COUTO, 2007, p. 105). De acordo a organização Freedom House²¹ (2016), este cenário é ainda atual, pois há muitas pessoas emigrando por conta dos conflitos políticos que se passam em Moçambique:

A esmagadora maioria dos residentes do Campo de Luwani (98%) alegou ter deixado a sua aldeia natal em Moçambique por razões políticas (por oposição a razões sociais, económicas, ambientais ou de outro tipo). Aproximadamente metade (53%) dos residentes alegou ter sido pessoalmente atacado nas suas aldeias ou ter familiares que sofreram ataques (47% dissera que não foi o caso). Nove em 10 (88%) disseram que a aldeia onde viviam foi atacada. Daqueles que não foram atacados pessoalmente, quase todos (96%) disseram ter deixado Moçambique por receio de eventuais ataques. A maioria dos residentes do campo vinham dos distritos de Moatize e Tsangano, em Tete, e alegaram altos níveis de ataques mortais, ataques não-mortais, ataques que incluíam incêndios e violência sexual. (FREEDOM HOUSE, 2016, p. 9)

Segundo essa mesma organização, seis em cada dez emigrantes são mulheres, revelando a necessidade do exílio para a sobrevivência. Os problemas políticos associados a outros fatores como a violência sexual, transformaram as mulheres moçambicanas em sujeitos extremamente vulneráveis. Talvez, por isso, o isolamento de Farida na obra, *Terra sonâmbula*, seja um modo de existir, pois, exilada nutria no pequeno espaço do navio a esperança que um bom tempo viria:

– Aqui, Kindzu é meu ninho. E depois, tenho a certeza, que hão-de buscar. Um barco desse tamanho não pode ser esquecido. Os donos virão rebocar esta carcaça, eu irei junto. Para longe, muito longe, Kindzu.
[...] – A terra que tu procuras é esta, Farida. Não há outro lugar.
-Tu não entendes, Kindzu. Eu quero sair, continuar viva (COUTO, 2007, p. 97).

A segunda obra desta pesquisa, *A confissão da leoa*, começa com uma explicação inicial do escritor que também é biólogo. Durante um trabalho ambiental, houve ataques de leões na região em que Mia Couto estava e os funcionários da empresa permaneciam muito tempo na mata correndo risco de morte, assim dois caçadores foram enviados para exterminar os animais. Os leões fizeram mais de vinte vítimas, na maioria mulheres, e a busca pelos animais durou cerca de dois meses. Nesse período, outros conflitos foram revelados. “[...] os caçadores entenderam que os mistérios que enfrentavam eram apenas os sintomas de conflitos sociais [...]” (COUTO, 2012, p. 8). Inspirado nas situações que vivenciou, Mia Couto escreve

²¹ Organização independente de vigilância dedicada à expansão da liberdade e da democracia à volta do mundo.

o romance. Através dos dois protagonistas, Mariamar e Arcanjo Baleiro, a obra literária denuncia as situações das mulheres rurais, fazendo o trajeto entre as memórias coloniais e as memórias da guerra civil apontando como o sistema patriarcalista opera na vida atual das mulheres moçambicanas.

Casimiro (2004, p. 137) afirma que os países africanos no período pós-independência foram governados por um pequeno grupo elitizado que não tinha um plano de governo democrático, desencadeando uma nova crise nas comunidades, pois foi disseminado pelos nacionalistas a ideia de que, em poucos anos, países como Moçambique teriam um grande desenvolvimento econômico, o que não aconteceu, gerando insatisfações que resultaram na guerra civil entre a FRELIMO e RENAMO.

Com fim do confronto armado, precisou-se de um novo plano governamental multipartidário que, apesar de não ser de fácil implantação, tem aos poucos sofrido mudanças relevantes, pois o Estado passou a reconhecer e a integrar as autoridades tradicionais no plano político “[...]embora não houvesse ainda um enquadramento jurídico para as Autoridades Tradicionais dentro da hierarquia e organização político-administrativa do Estado moçambicano.” (LOURENÇO, 2007, p. 2003).

Com o reconhecimento da importância das autoridades tradicionais moçambicanas, as leis do país são divididas entre o Estado e a tradição, mantendo entre os poderes uma certa hegemonia, isso porque a legislação civil defendia os direitos individuais dos cidadãos urbanos, enquanto os setores rurais eram administrados, indiretamente, pelas autoridades tradicionais “incorporando os ‘nativos’ numa ordem costumeira reforçada pelo Estado.” (CASIMIRO, 2004, p. 145).

A vila de Kulumani, espaço da obra *A confissão da leoa*, conta com a presença do administrador Florindo Makwala representando essa prática da consonância entre o Estado e os chefes locais. Contudo, demonstra que na relação ainda há alguns conflitos, já que o poder local buscava autonomia de governo de modo que preservasse os costumes e a organização comunitária. Segue o trecho do romance:

O escritor sabe: a verdadeira entrevista acontecerá durante o encontro de recepção marcado para o almoço na shitala, o alpendre no centro da aldeia. É nesta sombra que habitualmente se reúnem os homens. As mulheres estão excluídas. Não ousam sequer passar perto daquele espaço coberto. Florindo Makwala preferia que fosse num outro lugar, mais moderno, menos comandado pela tradição. Mas o escritor insistiu: de uma assentada colocaria em confronto as mais diversas interpretações sobre os ataques dos felinos. Quando, por fim, desembocámos no alpendre, o administrador ainda não tinha chegado. Cumpria os protocolos do poder: ele era o esperado. Os mais velhos erguem-se para nos dar boas-vindas. Quando me cumprimentam fazem com que a mão esquerda suporte o cotovelo direito. É uma

deferência, um sinal de respeito. Querem dizer-me que o meu braço é pesado. Por fim, aparece Florindo Makwala, acompanhado pelo seu guarda-costas e um secretário que segura uma pasta. Um camponês idoso ergue-se, com reservado respeito, e recebe o administrador com as seguintes palavras: — Nunca o vimos aqui, nesta shitala. Bem-vindo ao umbigo da aldeia. Sente-se, mas saiba que aqui falamos nós primeiro... — Muito bem — admite o administrador. — Depois, no final, eu encerro a sessão... (COUTO, 2012, p. 110-111).

No que diz respeito às mulheres, essas resistências ultrapassam a ideia de oposição ao poder estatal, mas configura-se em reivindicações de projetos efetivos que as incluam na vida social do país. Casimiro (2004, p. 149) pontua que, em todos os aspectos que envolvam a identidade feminina, o Estado tem se mantido neutro em relação às diferenças de gênero, já que as leis, formais ou culturais, têm mantido e reforçado as responsabilidades da mulher restritas aos trabalhos domésticos, mesmo realizando a maior parte das atividades produtivas e econômicas de Moçambique. Em grande parte do continente africano, as mulheres como sujeitos possuem menos direitos civis e culturais, tornando-se mais passíveis de subordinação e violência, porém faz-se necessário investigar todas as intersecções, uma vez que diferenças de gênero associadas a raça, religião e idade podem reproduzir a desigualdade também entre mulheres.

Nesse sentido, em *A confissão da leoa*, pode-se observar dois grupos de mulheres. O primeiro constituído por Luzilia e Naftalinda, as mulheres urbanas que agora residem na Vila Kulumani; e o segundo por Mariamar e Hanifa, as mulheres rurais, no entanto, todas moçambicanas. Luzilia era casada com o irmão de Arcanjo Baleiro. Trabalhava no hospital como enfermeira quando conheceu o irmão do caçador. Antes do casamento com o irmão, Arcanjo confessara seu amor pela cunhada, posteriormente, levando Luzilia até Kulumani. A mulher urbana tem o acesso de ir e vir, tanto Luzilia quanto Naftalinda gozam desse privilégio na comunidade de Mariamar:

Acordo estremunhado e avanço pelo corredor quando, lá fora, se anunciam os primeiros laivos da manhã. Cruzo-me com o escritor que anuncia à queima roupa:
— Acabou de sair daqui uma mulher.
— Uma mulher? Que mulher?
— Não sei, não a conheço. Chegou de Maputo, vem à sua procura. Diz que se chama Luzilia. (COUTO, 2012, p. 202)

Naftalinda, a primeira-dama, passou a infância em Kulumani, no entanto, sua atual posição social assegura-lhe direitos negados às outras mulheres:

Eu e Naftalinda tínhamos tanta coisa em comum: nascêramos no mesmo ano, estudáramos ambas na Missão, ambas estávamos condenadas a não ter filhos e, assim, destinadas a nunca sermos mulheres. [...]. Mandaram-na para a cidade e dela

não soube mais senão quando, há poucos dias, regressou a Kulumani, acompanhando o marido e o meu caçador de leões. Desde esse dia eu não a vira senão ao longe quando invadiu triunfante a shitala dos homens. (COUTO, 2012, p. 215-216)

Contraditoriamente, Mariamar e Hanifa estão condenadas a viver na aldeia. O espaço do romance representa as várias opressões sobre as mulheres rurais. Os lugares que ocupam são sempre os dos serviços domésticos, os das machambas²², o da violência. De acordo Akotirene (2020, p. 44), são as intersecções que ajudam a perceber como a estrutura social pós-colonial ainda sustenta ideais da colonização. A partir das interseccionalidades constitui-se sistemas opressores que interferem na construção social da identidade dos sujeitos a partir da raça, gênero e classe social. Assim, um mesmo indivíduo pode ocupar dois lugares: o de opressor e o de oprimido, dependendo do espaço e das relações exigentes:

A interseccionalidade é uma conceituação do do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Assim como Naftalinda, a mãe de Mariamar, era consciente dos abusos que as filhas sofriam, porém, por pertencerem a outra classe social e por estarem sob as leis da comunidade, não gozavam dos mesmos privilégios:

— Esta aldeia matou a sua irmã. Matou-me a mim. Agora, nunca mais mata ninguém.

— Por favor, mãe. Acabámos de enterrar uma de nós.

— Nós todas, mulheres, há muito que fomos enterradas. Seu pai me enterrou; sua avó, sua bisavó, todas foram sepultadas vivas.

Hanifa Assulua tinha razão: talvez eu, sem saber, já estivesse enterrada. De tanto desconhecer o amor, eu estava sepultada. A nossa aldeia era um cemitério vivo, visitado apenas pelos seus próprios moradores. Olhei o casario que se estendia pelo vale. As casas descoloridas, tristonhas, como que arrependidas de terem emergido do chão. Pobre Kulumani que nunca desejou ser aldeia. Pobre de mim que nunca desejei ser nada. (COUTO, 2012, p. 43-44)

Para Mariamar a liberdade é negada durante toda sua vida. Atravessada por diversas violências, a menina, desde criança, é tida como um estorvo. Durante a guerra civil, sofreu uma paralisia nas pernas dificultando as idas para os esconderijos. Na adolescência sofreu com os assédios do policial Maliqueto e os abusos do pai. E durante a vida adulta sua

²² Terrenos agrícolas.

infertilidade reservou o lugar da inexistência. “Eu, Mariamar Mpepe, estava duplamente a ter um único lugar e a ser uma única vida. Uma mulher infértil, em Kulumani, é menos que uma coisa. É uma simples inexistência.” (COUTO, 2012, p. 121).

Sobre as diferenças entre mulheres, as feministas das últimas décadas têm confrontado os discursos hegemônicos dos movimentos militantes. Birole (2018, p. 23) traz que o trabalho doméstico é um fator de divisão sexual, mas também social e está intrinsecamente ligado ao racismo estrutural no Brasil, por exemplo. Em consonância, Casimiro (2004, p. 153) coloca que o longo período de escravatura e colonialismo impactou a vida das mulheres africanas, de modo que grupos feministas em todo continente começaram a investigar esses contextos históricos para compreender como a identidade da mulher africana foi construída. No decorrer das investigações, declara Casimiro (2004, p. 59), percebeu-se que a mulher negra, pobre e analfabeta era associada a zona rural, impossibilitando os acessos a recursos econômicos, políticos, sociais e humanos.

Entretanto, o espaço urbano também reproduziu a exclusão das mulheres, pois foi sancionada uma lei: as mulheres só poderiam viver na cidade se estivessem casadas. “As mulheres verdadeiras deveriam permanecer nas zonas rurais, onde as tradições patriarcais de controle e autenticidade estavam bem enrustadas [...]” (CASIMIRO, 2004, p. 160). Contudo, as mulheres têm conquistado seus espaços a partir das resistências, significando as múltiplas identidades capazes de criar espaços que incluam a sexualidade, a religião e a cultura.

4.2 A questão da religião e o lugar social da mulher nos romances

Há uma outra questão histórica que influencia o lugar da mulher na sociedade. Às mulheres africanas foi atribuído o legado da conservação e da reprodução da cultura tradicionalista por meio dos casamentos. As uniões conjugais são estabelecidas por alianças entre as comunidades moçambicanas abrangendo vários ritos, pois, dependendo da região, a cerimônia tem aspectos diferentes. Contudo, tanto o norte quanto o sul moçambicano consideram a subordinação da mulher uma prática legítima, afastando-a dos cargos políticos ou de qualquer ordem que exerça poder social.

Entretanto, é importante lembrar que em Moçambique, a FRELIMO teve uma grande influência sobre as lutas de emancipação da mulher, uma vez que, ancorada pelos ideais iluministas, proporcionou uma desconstrução nas relações sociais entre os gêneros, porém, apesar de as mulheres participarem da luta armada como agente do movimento, continuaram responsáveis pelo trabalho doméstico, “o seu trabalho foi acrescido das tarefas ligadas à

participação na luta - alimentar os guerrilheiros, ocupar-se da segurança das zonas libertadas, escolas, infantários, centros de saúde, treinar e participar em combates.” (CASIMIRO, 2004, p. 190). Dado o exposto, há uma ideologia que distancia a mulher do conhecimento intelectual, de modo que “[...] significa que está impedida de ascender à sociedade moderna porque não possui as capacidades necessárias para tal.” (CASIMIRO, 2004, p. 161). Destarte, sobra-lhe assumir as responsabilidades domésticas que incluem a maternidade, a erotização do corpo e a submissão às autoridades, sejam políticas ou tradicionais.

A participação da mulher moçambicana na vida social é bem fragmentada, pois, além da falta de políticas públicas para sua inclusão, há ainda as influências dos processos colonizadores que formaram no imaginário da comunidade uma maternidade social, ou seja, um trabalho gratuito e subordinado. Os cuidados com os filhos e as responsabilidades com o lar sobrecarregam as mulheres. Aumentando a carga horária de trabalho, retira-lhes a possibilidade de outras afirmações que não sejam de mães e esposas. O indivíduo vulnerável, como as crianças e os idosos, necessitam de cuidado, porém a posição de quem cuida é desigual e está sempre relacionada ao gênero e a classe social, conforme aponta Birole (2018)

O acesso desigual a cuidados necessários e a posição de quem cuida compõem dimensões das desigualdades de gênero, classe e raça que, como aqui argumento, constituem problemas para a democracia por pelo menos dois motivos. As relações de cuidado demandam tempo e, em sua forma privatizada, dinheiro. Estamos, portanto, falando de recursos que são também importantes para a participação política, o que me permite estabelecer uma conexão com os padrões de inclusão, no debate público e na agenda política das experiências, das necessidades e dos interesses de quem cuida e de quem encontra barreiras para ser cuidado. Há, como na divisão sexual do trabalho, um paralelo entre as posições de desvantagens nas relações de cuidado e a exclusão ou a baixa presença nos ambientes em que as leis e as políticas são definidas. (BIROLE, 2018, p. 54)

A religião cristã em Moçambique contribuiu para que essa questão política envolvendo as mulheres não fosse discutida durante as lutas pela independência nem posteriormente. A partir da colonização portuguesa, a tradição e religiosidade moçambicanas foram fortemente influenciadas, pois a Igreja Católica esteve aliada ao regime colonial de Portugal.

Nesse processo de ocupação, os portugueses separaram e uniram grupos moçambicanos de diferentes etnias desconsiderando suas especificidades e destruindo culturas, línguas e religiões. Apoiados aos ideais da Revolução Industrial buscaram modernizar a região combatendo e silenciando as religiões ancestrais, pois não eram compreendidas pela

Europa como algo racional²³. Assim, a imposição de uma única religião aos povos nativos de diferentes etnias consolidou uma hibridização entre as crenças.

As narrativas do Mia Couto também estão marcadas pelas experiências religiosas e, através dos personagens, pode-se refletir sobre a presença de Deus ou ancestrais na sociedade moderna de Moçambique. A exemplo, Hanifa, personagem de *A confissão da leoa*, representa esta hibridez religiosa que, segundo Silva (2016, p. 236), revela o caráter relacional dos povos com as crenças diante do sofrimento, de modo que o reconhecimento de um único Deus não é capaz de substituir a multiplicidades de suas divindades. Ao perder a filha, Hanifa, mesmo tendo assumido a fé cristã por ser uma assimilada, não deixou de praticar os ritos religiosos de sua tradição:

Hanfia fez uma breve passagem pelo rio Lideia para banhos purificadores, enquanto mais atrás, eu apagava as pegadas que conduziam à sepultura.
 – Sacudam os pés, as poeiras gostam de viajar.
 No chão do nosso cemitério figurava mais uma cruz a mostrar que éramos distintos, entre mulçumanos e pagãos. [...]
 – Por que raspou o cabelo? Não somos cristãos?
 Hanifa encolheu os ombros. Naquele momento, ela não era coisa nenhuma.
 (COUTO, 2007, p. 14 -15)

Gaspar (2006, p. 40) aponta que as comunidades africanas não separam a religião da cultura, desse modo Portugal aliou-se à Igreja para alcançar seus objetivos durante a colonização. Em Moçambique, a Igreja Católica ficou responsável pela educação da população, que buscava obter, com isso, melhores empregos e condições de vida. Apoiavam-se nos estudos e conseqüentemente aderiam à assimilação. Havia entre as missões católicas e a administração colonial algumas divergências. Santos (2017, p. 2) expõe que em um relatório de 1983, o administrador colonial Antônio Ennes, apesar de reconhecer a importância das missões para o sistema colonizador, criticava-as por ensinarem o catecismo e conseqüentemente despertar o gosto pela literatura nos moçambicanos contrariando os interesses do Império de Portugal. A presença da Igreja Católica não teve boa aceitação pela FRELIMO depois da independência, passando a proferir discursos contra as missões, porém entre 1980 a 1990 estes posicionamentos por questões políticas foram amenizados.

Farida, de *Terra sonâmbula*, e Marimar, de *A confissão da leoa*, são mulheres que tiveram contato com as missões nesses contextos da colonização e da guerra civil. Ao ser

²³ A ideia de razão é a justificativa da Europa para colonização do continente africano, servindo para excluir identidades consideradas irracionais, conceitos estabelecidos para desumanizar o outro, ou seja, o não ocidental, afirma Corrêa (2016, p. 79).

encontrada pelo casal de português, Farida foi acolhida como filha pela mulher que a encontrou. Dona Virgínia, esposa de Romão Pinto, cuidou da menina durante anos:

Despertou numa casa de cimento, deitada num colchão de espuma. Lhe tinham levado para a casa de um casal de portugueses. Romão Pinto, dono de muitas terras e Dona Virgínia, sua esposa, trataram dela durante anos. [...] Virgínia, assim lhe chamavam, era generosa com não há. Foi ela quem teimou em lhe adotar como se fosse sua filha. Muitas vezes Farida sentiu o desejo de a tratar por “mãe”. Mas ela não aceitou. Tua mae não haveria de gostar, dizia ela. (COUTO, 2007, p. 74)

Farida cresceu na casa dos portugueses sob os afagos de dona Virgínia, porém, ao entrar na adolescência, tornou-se alvo de desejo de Romão Pinto:

[...] ali lhe despontaram os seios, ali se tornou mulher. Foi nessa casa que, pela primeira vez, sentiu os olhos de um homem salivando. Romão Pinto lhe perseguia, suas mãos não paravam de lhe procurar. Às vezes, de noite, espreitava pela janela enquanto tomava banho. Farida estava cercada, indefesa. Não podia queixar a Dona Virgínia, menos podia enfrentar as tentativas de Romão. O desejo dele crescia por toda a casa, como uma viscosa humidade. Ela sentia com uma mistura de nojo e receio. Teria odiado aquela casa não fosse a velha a ter tratado como uma mãe[...]. (COUTO, 2007, p. 74)

A casa que para Farida foi abrigo, logo se converteu em uma ameaça, pois despertou o desejo de seu pai adotivo. Percebendo o perigo, Virgínia, esposa de Romão, leva sua filha adotiva para uma missão católica na intenção de protegê-la:

Romão Pinto chegava do bar do Ferroviário e via as duas, naquelas más horas, inclinadas com doçura no colo uma de outra. Ele nada perguntava, passava espreitando, aproveitando para roçar as pernas da jovem. As mãos do português assentavam sobre os ombros de Farida, em escondida carícia. Virgínia parecia nada ver, entretida com seus devaneios. Mas a vida é a autoridade desordeira: a segunda mãe se apressava naquela doença sem retorno. A velha já nem se confiava, cada vez mais fiel às suas falsidades. Um dia lhe disse:

— Vou-te levar daqui, não podes ficar mais conosco.

— Levar para onde, mãe?

Farida tremia. Sem se perceber ela lhe estava chamando de mãe. Devia ser do medo que a invadia.

— Farida, escuta, minha querida. A tua mãe... eu estou chegando ao fim de minhas forças. Tenho medo que, amanhã, já não mais possa cuidar de ti. É por isso que te vou levar daqui.

Aqueles olhos dela, planetários, a contemplavam sem pestanejo. Nessa mesma noite, ela lhe veio despertar. Tomou Farida pela mão com força, guiando-lhe pelo escuro do corredor. Tirou o vestido verde que guardava para a viagem e se aprontou com decisão.

— Vamos!

Saíram, rumo à Missão. Foi o padre quem veio à porta, seu corpo cobrindo a luz que vinha interior. Quando Virgínia entregou Farida ao padre a menina entendeu que a sua presença já havia sido previamente falada. Virgínia lhe deu as mãos, os dedos das duas se ameiçoaram. Os corpos se despediam, sem competência para o adeus.

— Vou continuar a escrever-lhe, mamã

— Não é preciso, filha. Já não preciso.

E se afastou, suas costas mirando o escuro. Naquele momento, começava a segunda orfandade de Farida. (COUTO, 2007, p. 76)

A menina ficou na missão por um tempo, mas não se adaptou à casa, assim quis retornar ao seu lugar de infância. O padre responsável pelo lugar entendia o desejo de Farida em partir, desse modo não a impediu.

O contato de Mariamar, em *A confissão da leoa*, com as missões católicas se dá de modo diferente de Farida, pois a menina fazia parte de família de assimilados, assim a relação era maior. Enquanto Farida se alojava na missão durante a colonização, Mariamar foi abrigada no período pós-independência. É na missão católica que a protagonista de *A confissão da leoa* é alfabetizada. O avô de Mariamar levou-a para a casa dos padres quando a menina perdeu os movimentos das pernas:

Alheio aos meus pensamentos, levando-me num carrinho de mão, Adjiru Kapitamoro cruzou a aldeia com vaidades de quem estivesse inaugurando a praça. Perfilado à porta da igreja, esperava o padre Manuel Amoroso. O missionário português era o único branco que conhecíamos. O homem se distinguia não pela cor da pele, nem pela língua que falava, nem pelas vestes que envergava. O que o diferenciava era não ter mulher que lhe fosse vista. Nem filhos que lhe seguissem os passos.

— Adjiru Kapitamoro! — Anunciou o padre, floreando cada sílaba, como se trautesse uma alegre canção.

— Sou eu, meu padre.

A voz do avô pela primeira vez me pareceu frágil, em busca de amparo. (COUTO, 2012, p. 127)

Mariamar ficou na missão por dois anos e frequentemente recebia a visita do avô, Adjiru Kapitamoro. A presença da menina junto aos padres proporcionou outros objetivos além de fazê-la andar. Foi também a forma que Adjiru encontrou para protegê-la dos abusos de Genito, o pai de Mariamar. Durante toda a infância Mariamar e sua irmã Silência sofreram com os estupros cometidos pelo pai: “[...] durante anos, meu pai, Genito Mpepe, abusou das filhas.” (COUTO, 2012, p. 187). A paralisia da protagonista da obra *A confissão da leoa* é também uma marcação da violência sexual. Mariamar revela, com a paralisação dos membros, a subalternidade de ser mulher em Kulumani: “As minhas pernas adormeceram quando minha cabeça despertou.” (COUTO, 2012, p. 120). Foi aos doze anos que Mariamar ficou parálitica, idade que começa a ter percepção da violência que sofre e da desumanização em que é submetida:

Um dia, tinha eu doze anos, tombei como um saco vazio aos pés da cama. Juntaram-se os parentes, Adjiru puxou meu pai pelo casaco:

— Foi você, Genito?

Acorri a responder, escudando meu velhote. Que não havia culpa, nem se carecia de explicação. Eu apenas tivera pesadelos nessa noite, com visões que não ousava lembrar. [...]. Nesses ataques, segundo minha irmã, eu me distanciava de tudo o que era conhecido: andava de gatas, com destreza de quadrúpede, as unhas raspavam as paredes e os olhos revolviam-se em pausa. (COUTO, 2012, p. 121-122)

A animalização retratada por Mariamar é a consequência dos estupro paternos. Adjiru Kapitamorro estava ciente do que se passava com as netas, no entanto a atitude tomada em relação a Mariamar deve-se ao vê-la brincando com um caixão:

Um dia o caixão amanheceu todo despedaçado. Quem quebrou foi o avô Adjiru Kapitamorro. Inesperadamente, o nosso mais velho avançou pelo pátio e escavacou a caixa de madeira. Ainda o ouvi berrar com meus pais:

– Como é que autorizam uma brincadeira destas? Por amor de Deus, é uma criança... [...]. Tudo isso aconteceu antes dessa inesquecível manhã em que, sapato posto e cabelo alinhado, o meu avô me levou a sair. Nem muito ele se explicou. Apenas a enigmáticas palavras:

– Vais receber as águas de Deus. (COUTO, 2012, p. 125)

Decidido a proteger a neta devolvendo-lhe a vida, o avô leva Mariamar para a missão católica com uma promessa: “– Dê-me a benção, neta. Você vai receber um milagre. – Que milagre, avô? – Vai voltar a andar.” (COUTO, 2012, p. 126). Receber o movimento das pernas significava humanizar-se e, no ambiente violento de Kulumani, alguma possibilidade de lutar. Para que a cura de suas pernas fosse efetivada, era preciso catequizá-la dando à missão um atestado de credibilidade já que o território era predominantemente ocupado pelos mulçumanos.

Conforme afirma Gaspar (2006, p. 36), o islamismo está presente na região, de Moçambique, desde o século X quando se iniciou as trocas comerciais na costa ocidental, expandindo-se no século XIX principalmente na região norte moçambicana. Com a chegada dos Portugueses, em 1948, o catolicismo também é difundido. As diferentes religiões no contexto do romance disputavam os espaços e assim dá-se o processo de catequização de Mariamar:

A mesma cruz pendurada no peito de Amoroso reinava, ampliada, no centro do edifício. Sobre a madeira do crucifixo repousava o segundo branco deste mundo: de barbas, meio nu e coberto de feridas.

— Ajoelhe-se perante Cristo — ordenou Amoroso.

— Ela não pode, padre. Esqueceu-se por que é que ela veio para cá, para a Missão?

— Ajudemo-la. Ela tem que o fazer.

Os dois homens suspenderam-me pelos braços para depois me largarem. Desmoronei como um pano molhado. Fiquei esparramada no chão de pedra e contemplei, desse ângulo, Amoroso e Cristo. Os dois brancos se pareciam: tristonhos e murchos como se a vida ocorresse sempre num outro, inacessível lugar.

Cristo expunha as feridas, Amoroso exibia o seu olhar viúvo. Ambos nos chamavam para a grande família dos sofredores. Para a família dos que só em sofrimento se sentem próximos de Deus.

— Então, já decidiu sobre a minha menina? — Inquiriu o padre. O pronome possessivo irritou o meu avô. Minha menina?

— Essa minha neta será sempre minha, deixo-a por aqui um tempo, apenas até ela voltar a andar — essas foram as suas zangadas palavras, à saída da igreja.

— Eu mesmo a virei buscar para a levar, pelo seu pé, de volta a nossa casa — prometeu, enfático, o meu avô. O sacerdote português pareceu não escutar. Contemplava, embevecido, o teto da igreja como se olhasse para além do que estava a ver. Ficou assim imóvel, sem reparar que Adjiru já se havia retirado. Estava satisfeito: numa região predominantemente muçulmana, a exibição de um milagre poderia render crentes e créditos. Sorrindo, disse-me:

— O seu avozinho, quando morrer, vai direto para o céu.

— Meu avô não vai morrer nunca! (COUTO, 2012, p. 128)

Durante o período em que Mariamar ficou na missão, a guerra civil em Moçambique se agravou. A menina sem poder andar tonara-se um estorvo: “—Logo agora, no meio desta guerra toda – lamentou meu pai. — Vai ser um peso, agora. ” (COUTO, 2012, p. 120). A vulnerabilidade de Mariamar não é apenas pela violência, mas caracteriza-se também pelo exílio familiar: “O castigo que me estava reservado era o exílio absoluto.” (COUTO, 2012, p. 189). Quando as evidências impediram que Hanifa²⁴ negasse os abusos que o marido cometia contra as filhas, Mariamar foi culpabilizada: “O que dizia, entre babas e cuspos, era que a culpa era minha. [...] enclausurei-me entre as paredes e nunca ninguém se internou tanto numa casa. (COUTO, 2012, p. 187–188)

Muito mais que a cura, a menina precisava de proteção. Assim, a igreja foi também um abrigo provido pelo avô, Adjiru, enquanto esteve vivo: “Convocaram o padre Amoroso. Desta vez não ensaiou o milagre. – Levem-na já ao hospital, foi a única coisa que ele disse.” (COUTO, 2012, p. 189). Durante esse último acontecimento, Adjiru Kapitamoró morre agravando o abandono em Mariamar, que utiliza a escrita como uma forma de refúgio. A escolarização da protagonista é a herança deixada pelo avô, pois é a nas missões que aprende ler e escrever.

O avô de Mariamar é, na verdade, seu tio mais velho. O ancião assimilado, Adjiru Kapitamoró, depois da morte do seu irmão, deixa de praticar o catolicismo e volta para os cultos do seu clã. Contudo, diante da paralisação de Mariamar volta a procurar ajuda dos padres sem assumir o cristianismo. Essa negação da onisciência de Deus associado à busca de auxílio das missões é também uma marcação da hibridez religiosa moçambicana:

— Amanhã irei rezar a missa por alma do seu irmão Vicente.

— Meu caro senhor, com os devidos respeitos: eu não irei.

²⁴ Mãe de Mariamar na obra *A confissão da leoa* (2012)

- E porquê não virá?
- Irei à matanga, a nossa cerimónia dos mortos.
- E como se vai explicar perante Deus?
- Eu explico-me perante Nungu, o nosso Deus. Com o devido respeito. (COUTO, 2012, p. 132)

Assim, nas missões, o avô de Mariamar, para além do milagre religioso, pode lhe proporcionar uma proteção mais material: a de sair de casa onde era estuprada e saber ler e escrever. Segundo informações das Organizações das Nações Unidas (2019), o percentual de mulheres que não são alfabetizadas em Moçambique é duas vezes maior do que ao dos homens, sendo a maioria ruralistas. A leitura e a escrita são representadas por Mia Couto, nas obras deste trabalho, como um instrumento de liberdade e esperança.

Entretanto, por outro lado, o contato com a religião cristã significou também outras formas de subalternidade para as mulheres em Moçambique, pois as propostas religiosas tratam a submissão feminina como algo agradável a Deus. As instruções sobre a mulher contidas na bíblia são aplicadas a todas as comunidades, ignorando os diversos fatores, específicos, de cada região do mundo. Assim,

Deve-se ter em consideração, quando analisada a história da mulher na Bíblia, que os textos tidos como sagrados constituem um mosaico construído ao longo dos séculos, sujeitos às vontades e à manipulação de indivíduos do sexo masculino para atender aos interesses e às conveniências de grupos específicos [...] (TELES, 2020, p. 20).

Desse modo, a medida que Farida, de *Terra sonâmbula*, e Mariamar, de *A confissão da leoa* recebem proteção e abrigo nas missões católicas são, simultaneamente, também instruídas a novas maneiras de subalternização. Farida, de *Terra sonâmbula*, aprendera ler e escrever com a portuguesa Virgínia, de modo que a religião e a cultura europeia também foram ensinadas: “Lhe ensinaram a escrever e a falar, lhe corrigiram as maneiras que trazia da terra.” (COUTO, 2012, p. 74).

Em *A confissão da leoa*, Mariamar tem a escrita como uma forma de existir. O romance é intercalado entre a versão de Mariamar e o diário de caçador. É a partir das narrativas de Mariamar que as diversas questões de desigualdades e violência contra o gênero feminino ganham visibilidade. A escrita é o que salva a protagonista do romance da animalização imposta e, ao mesmo tempo, é pelos registros escritos que a confissão se torna da “leoa”, na obra de Mia Couto. Ao denunciar as várias opressões sofridas, Mariamar se reconhece como alguém forte e resiliente, metaforizada na leoa:

E, de súbito, ela ali está: a leoa! Vem beber naquela suave margem do rio. Contempla-me sem medo nem alvoroço. Como se há muito me reconhece. Não há tensão no seu porte. Dir-se-ia que me reconhece. Mais do que isso: a leoa saúda-me, com respeito de irmã. Demoramo-nos nessa mútua contemplação e, aos poucos, um religioso sentimento de harmonia se instala em mim. (COUTO, 2012, p. 55)

O romance inicia com a versão de Mariamar que, no primeiro capítulo, apresenta as irmãs já mortas: as gêmeas Uminha e Igualita; e Silência, uma das vítimas dos leões. Revela também a submissão de sua mãe Hanifa, a soberania do pai Genito e as condições em que vive. A primeira narradora de *A confissão da leoa* expõe seu lugar na família:

O homem agarrou-a pelos pulsos e empurrou-a de encontro ao velho armário, derrubando a lamparina. Hanifa viu a sua pequena lua se desfazer em chama azuladas, dispersas no chão da cozinha. [...]. Decidi então intervir em defesa de minha mãe. Ao me ver sair da penumbra, as fúrias redobram em meu pai: ergueu o braço, pronto para impor seu reinado. [...] declarou, zangado, nosso pai.
— Não olhe para mim enquanto falo. Ou já perdeu o respeito?
Baixei os olhos, como fazem as mulheres de Kulumani. E voltei a ser a filha enquanto Genito reganhava a autoridade que, por momentos, lhe havia escapado. [...] O silêncio se reinstalou no quarto. Eu e a mãe sentamo-nos no chão como se fosse o último lugar do mundo. (COUTO, 2012, p. 25-26)

A família de Mariamar foi constituída com o ofício de caçadores. No entanto:

[...] o avô Adjiru se entregou a distinta ocupação: a caça. Era isso que ele era, por vocação e juramento: um caçador. [...]. Por acidente matou um homem no cerco a um leopardo, para os lados de Quionga. Para se purificar desse sangue teria que se esfregar em cinza de árvores. Recusou o ritual: para ele, um assimilado, aquilo era uma humilhação. Ficou interdito de caçar, limitando-se a pisteiro. [...]. Meu pai, Genito Serafim Mpepe, podia também ter sido caçador, por pleno direito. Preferiu, contudo, ficar como pisteiro, em solidariedade ao seu falecido mentor. (COUTO, 2012, p. 47-48)

Dessa forma, Genito, pai de Mariamar, é um caçador. Assim, além de reconhecer a falta de humanidade em vida, ao fugir do pai, a narradora configura-se em uma caça: “Fujo da ordem de prisão do meu congênito carcereiro, Genito Mpepe.” (COUTO, 2012, p. 48). Nos relatos de Mariamar, é possível identificar outras “caças”, pois em sua versão dá existência às outras vítimas de Kulumani como Hanifa, Naftalinda, Silência e Tandi. De igual modo revela os caçadores:

Inesperadamente, uma outra conoa atravessa o silêncio e, para meu sobressalto, se vai aproximando como um furtivo crocodilo. Só pode ser Adjiru que me vem resgatar. Garganta presa, chamo:
— Avô?
As embarcações estão agora juntas e um vulto ergue-se sobre mim para amarrar uma corda à trave de apoio aos remos. [...]
— Sente-se, Mariamar.

Assusto-me: não é Adjiru. Quem está ali é Maliqueto Próprio, o solitário verdugo da aldeia. Sem dizer uma palavra, vai-me trazendo, de arrasto, a Kulumani. A meio do caminho pousa os remos e encara-me fixamente até que a embarcação, abandonada, volta a descer o rio, ao sabor da corrente.

— Você me deve alguma coisa, Mariamar. Não se lembra? Aqui é um bom lugar para cobrar o que me deve.

Vai se libertando da roupa, enquanto se aproxima, rastejante e baboso. Estranhamente, não o receio meu próprio assombro, toda eriçada, avanço sobre Maliqueto, gritando, cuspidando e arranhando. Entre tremor e espanto, o polícia recua e constata, horrorizado, os fundos rasgões que lhe causei nos braços. (COUTO, 2012, p. 57-58)

Ao longo da narrativa, Mariamar alterna ser caça e caçadora: “Mesmo sendo mulher, herdei o instinto de caçador que corre na nossa família.” (COUTO, 2012, p. 55). De forma que a escrita se tornou sua arma: “Num mundo de homens e caçadores, a palavra foi a minha primeira arma.” (COUTO, 2012, p. 89). Porque os leões na vila só matam mulheres, acreditamos que essa é uma maneira metafórica de falar sobre a relação de homens e mulheres. Ao se tornar uma leoa e fazer sua confissão, Mariamar mostra seu aspecto resiliente. As versões de Mariamar em *A confissão da leoa* são intercaladas com os diários do caçador Arcanjo Baleiro, contratado para exterminar os leões comedores de gente. Arcanjo e Mariamar já haviam se conhecido:

Arcanjo Baleiro aconteceu-me há dezasseis anos. Eu tinha igualmente dezasseis anos quando ele se cruzou comigo. Não passava de uma menina, mas os meus sonhos tinham envelhecido, mais do que meu corpo. [...] Certa vez, o polícia Maliqueto Próprio – o único agente da ordem em Kulumani – aproximou-se, todo investido de importância, e me abordou querendo saber da proveniência das mercadorias. Apontou as galinhas como prova de crime. Que as tinha roubado, acusou. E que o acompanhasse, ordenou.

— Para a esquadra? – perguntei, estremecendo.

— Bem sabe que que não há esquadra em Kulumani. Eu tenho meus próprios calabouços.

Os abusos do Maliqueto era por demais conhecidos. [...]. Foi então que surgiu Arcanjo Baleiro, como um cavaleiro nascido do nada. Parou à minha frente, montado numa motocicleta, imperador soberbo e soberano mandador do mundo. O polícia enfrentou o intruso, medindo-o dos pés à cabeça. Após um ponderado silêncio, decidiu retirar-se. Não sei se o caçador entendeu a oportunidade de sua aparição, mas ele sorria quando me interpelou:

— Posso levar uma galinha?

Era a mim que queria que ele levasse. (COUTO, 2012, p. 50-51)

Nessa dinâmica, o caçador mostra-se solitário, utilizando a escrita como uma ferramenta de defesa contra o delírio: “Luzília tem razão: a minha loucura começou no dia em que um tiro rasgou o meu sono e descobri meu pai, na sala, esgravatando no seu próprio sangue.” (COUTO, 2012, p. 36). A escrita é comum aos dois narradores auxiliando-os na resistência ao delírio, porém sem deixar de ser mais um modo de exclusão, uma vez que a

escrita é privilégio do homem urbano como Arcanjo Baleiro. Mariamar consegue a escrita, mas a alfabetização não é uma regra em Kulumani

A grande porcentagem de mulheres analfabetas em Moçambique, de acordo Casimiro (2004, p. 198), as condicionam a ocuparem no mercado de trabalho as posições ligadas as produções, de modo que numa crise econômica tornam-se as primeiras a perderem os trabalhos mesmo chefiando mais de 30% das famílias. Sem a formação acadêmica, estão condicionadas aos trabalhos domésticos. A participação da mulher na luta armada da FRELIMO proporcionou o desenvolvimento de alguns projetos voltados à inclusão social feminina, porém Casimiro (2004, p. 192) apresenta que são políticas que valorizam o casamento e organização familiar nuclear. Desse modo, há uma supervalorização da maternidade através das práticas culturais.

4.3 A subordinação do corpo feminino moçambicano: erotização, a maternidade e a loucura

A erotização do corpo da mulher negra africana está intrinsecamente ligada ao lugar social que ocupa. Considerada incapaz de produzir ciência, seu espaço é demarcado pelo corpo na perspectiva do trabalho e do prazer:

O exotismo e o erotismo dos corpos das mulheres negras africanas que são apresentadas nuas ou com os seios à mostra – o que serve para lhes negar personalidade e identidade - é revelador duma exclusão profundamente entrenchada na cultura patriarcal das sociedades africanas e europeias, e é reveladora duma imagem de mulheres sempre disponíveis, do ponto de vista sexual, e como empregadas, como uma coisa ou uma mercadoria para ser usada. (CASIMIRO, 2004, p. 161)

Pela cultura europeia, o corpo negro passou a ser o exótico. Fanon (2008) expõe o desconforto de não se encaixar nos estereótipos europeus: “Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade [...]” (FANON, 2008, p. 94). O homem negro é considerado uma ameaça para o sistema europeu, enquanto as mulheres são vistas como objeto sexual a partir da sua exotificação. Naftalinda, de *A confissão da leoa*, sofre por não ter no corpo os estereótipos que atribuíram a mulher negra, acima do peso não se sente sensual e, mesmo casada, percebe a falta de desejo sexual do marido, levando-a confessar a inveja que sentia do corpo de Mariamar:

— Já te perdoei, minha amiga.

Confessava, agora, tantos anos depois: sempre tivera inveja de mim, da minha esbelta figura, dos meus olhos rasgados. Essa inveja tornava-se insuportável sempre que eu subisse para as costas dos rapazes e eles corressem comigo e caíssem comigo num corpo só e rissem comigo numa única gargalhada.

— Como eu te odiava, Mariamar! Tanto pedi a Deus que te levasse.

Mais afeita à luz, contemplo-a com a mesma demora com que o estivador, no cais, inspeciona a carga. O meu olhar é o tatear de um cego. Fixo Oceanita sem nunca a chegar a ver. Os invisíveis cotovelos, as covinhas lunares, as dobras e os refegos: a moça era uma plantação de carnes. Percebo, então: irrita-a que eu a observe. (COUTO, 2007, p. 217)

A padronização do corpo também é consequência das relações de gênero. As mulheres buscam atender as expectativas que determinaram a forma do corpo feminino na sociedade, de modo que, não alcançando o estereótipo definido, percebe-se as rivalidades entre mulheres. Essa beleza feminina padronizada é resultado das políticas sociais e econômicas patriarcais. Quando as relações entre as mulheres se enfraquecem, proporciona-se também a fragilidade da política feminina. Mariamar, em *A confissão da leoa*, por se aproximar mais do “modelo padrão” desperta em Naftalinda a raiva desencadeando uma ruptura entre as duas mulheres pertencentes a classes sociais distintas. Ao confessar o perdão a Mariamar, expressa-se dois movimentos políticos: a tomada de consciência política de Naftalinda e a subalternização de Mariamar a partir do corpo sexualizado.

Sobre o corpo da mulher negra africana não sobrepesa somente a sexualização, o contato com os europeus fez com que a tradição moçambicana incorporasse a maternidade e o casamento como um atestado da autenticidade da mulher. Entre as feministas essas questões também têm sido um modo de opressão, uma vez que as colocam entre a autonomia e a responsabilidade social. Adichie (2015, p. 32) traz no seu discurso que cobrança do casamento influencia a submissão das mulheres africanas modernas. A escritora relata que algumas colegas pesquisadoras em congressos usam alianças para se sentirem mais respeitadas. É evidente que tais problemas são construções sociais que, ao longo dos processos de colonização, foram tornando-se mais sólidos. A perda de espaço dentro do cenário econômico e social, as diferenças entre gêneros na divisão de trabalhos e a reorganização do núcleo familiar interferiram na concepção do que é ser mulher africana.

Dos séculos XIII a XIX, um dos papéis da mulher europeia era a responsabilidade pela descendência familiar e pelos cuidados dos filhos sob uma ordem cristã. Do Antigo ao Novo Testamento, a submissão da mulher ao marido é dada como vontade de Deus²⁵. Do mesmo

²⁵ Colossenses cap. 3, versículo 18.

modo, a fertilidade é vista como uma benção tornando, neste contexto bíblico, a infertilidade algo amaldiçoado:

A infertilidade é extremamente negativa para as mulheres. As situações de infertilidade sempre estão rodeadas de conflitos entre as mulheres: Sara é infértil enquanto que Hagar engravida de Abraão (Gn16); Raquel tem ciúme de Lia, pois esta engravida dando descendência a Jacó (Gn 30); Ana é infértil e por isso, tem conflitos com Penina, a outra mulher de Elcana (1 Sm1). A infertilidade é sempre atribuída às mulheres. Os homens são envolvidos nas tramas dos desejos de ter filhos cumprindo funções no encaminhamento do pedido junto a Javé: em Gn 25.21 Isaac implora a Javé por filhos já que Rebeca é estéril. (NEUENFELDT, 2007, p. 3)

Essas construções ideológicas e religiosas a respeito da infertilidade propagaram-se também durante a colonização. A maternidade incide sobre a mulher como uma outra forma de subordiná-la. A mulher grávida precisa de cuidados específicos durante e depois da gestação da criança. A Organização Mundial de Saúde (OMS) recomenda que as mulheres durante a gravidez devem ter uma alimentação nutrique, apoio comunitário para melhorar e discutir as necessidades do período gestacional; bem como pré-natais que também identifiquem as violências domésticas oferecendo o mínimo de condições para promover a saúde materna e fetal. Contudo, no contexto social moçambicano, a maioria das mulheres não são contempladas nessas recomendações, apesar do país ter desenvolvido projetos que tendiam atender essas vulnerabilidades, porém o alcance dessas medidas é bastante limitado.

Farida, de *Terra sonâmbula*, e Mariamar, de *A confissão da leoa*, representam, nos respectivos romances, o modelo de maternidade opressora em Moçambique. Ao decidir sair da missão católica onde foi deixada por sua mãe adotiva, Farida volta para a sua comunidade de origem. Nesse trajeto, a menina passa na fazenda que cresceu para rever sua mãe, porém há um desencontro:

No caminho para a aldeia, Farida passou por casa de Romão Pinto. Queria ver Virgínia, tocar seu rosto bom, sarar uma saudade. Quem abriu a porta foi o português, com seus olhos de morder.

— Virgínia não está, foi à vila levar um doente.

Disse que a esposa voltaria nessa mesma noite. Farida que esperasse, se servisse do seu antigo quartinho de dormir. Entrou, relutante. Havia um perfume doce, vindo das goiabeiras do quintal. Contudo, naquele momento, só lhe chegavam azedas lembranças. Afinal, mesmo com o carinho de Virgínia, aquela fora a casa onde não tivera lar. [...] Era meia noite e Virgínia não tinha regressado. Farida se afogou na cama, cansada. Não deu interesse ao ruído da porta. Nem despertou para aquela voz que a puxava, aqueles modos que ela inesquecera. Era Romão que rondava seu leito. Os passos dele cercavam-lhe o medo, enquanto ia esquentando suas brasas. Em silêncio rezou em desespero. Colocou tanta fé nesse socorro que perdeu o receio do que pudesse suceder. Romão se sentou na cama, seus braços procuraram no escuro. Quando seus dedos roçaram o rosto da menina ele sentiu o molhado das lágrimas.

Essa tristeza ainda mais lhe afiou os apetites. Foi envolvendo Farida, cada avanço dele a doidecendo. Joelhos no peito, ela se pequeninava. [...]. Na aflição se perguntava:

— E afinal Deus? Por que se demora tanto?

Desistiu de esperar e se ergueu de um salto, escapulada tirando o corpo do alcance das babas de Romão. Surpreso, o português trancou a voz nos dentes, soprando ameaças. Memórias antigas da raça lhe avisaram: melhor seria ela se deixar, sem menção nem intenção. O português se homenzarrrou, abusando dela inteira. (COUTO, 2007, p.77-78)

Farida foi abusada sexualmente pelo pai adotivo, violentada e sente-se culpada pelo abuso. Ao ficar grávida não tem condições de cuidar da criança precisando abandoná-la. A comunidade baseando-se nas tradições não a quer de volta, agravando-lhe o abandono, pois não é somente uma mulher abandonada, mas também uma mãe:

Chamou todo ódio contra aquele homem que a violara. Mas, o ódio não veio. A culpa era só dela transitando entre esses mundos, num vira e revira. Ela devia enfim, retornar ao seu lugar de origem, a ver se o tempo ainda tinha jeito para lhe embalar. Mas, ela no fundo, sabia que não havia de reencontrar o mundo onde nascera. Tia Euzinha, quando a viu chegar, traduziu esse receio:

— Não devias ter voltado, filha.

Que a gente da aldeia não haveria de a querer ali, ida e voltada, outrora menina da terra, hoje uma mulher de visita. [...]. Nesses meses que ali permaneceu uma terrível certeza lhe foi chegando: ela se abarrigava, um filho nela aninhava. [...]. Esse menino nasceu sem que ela nascesse mãe. Em nenhum momento Farida notou alguma vontade de lhe dar cuidados. Foi à igreja e entregou a criança como se fosse uma encomenda de ninguém, um lapso de vida. Ficou lá, na Missão, nunca mais ela o viu. (COUTO, 2007, p. 78-79)

Nesse sentido a comunidade rejeita Farida aumentando sua vulnerabilidade. Após constatar que estava grávida, Farida percebeu que o menino nasceria “sem a devida cor: seria um mulato.” (COUTO, 2007, p. 79). Dessa forma, a tia de Farida orientou-a para que dissesse que o menino era albino, porém a menina não concordou, pois seria novamente afastada da sua comunidade:

Mas tia, reclamou Farida, se eu apresentar o menino como albino vou criar mais motivo para ser afastada. Euzinha bem sabia o preço dessa mentira. Ninguém mais poderia beber pelo seu copo, nenhuma mulher se deteria no caminho para lhe trocar os bons-dias. Nascida gêmea primeiro, agora mãe de um albino: ela era a pior das leprosas, condenada para sempre à solidão.

— Mais vale tu sofreres que a criança, teimou Euzinha. Esse menino nasceu sem que ela nascesse mãe. (COUTO, 2007, p. 79)

Sem as devidas assistências, a comunidade de Farida tornou-a solitária e insana. Florentino (2015, p. 141) discorre sobre alguns transtornos que um adolescente pode desenvolver depois de sofrer uma violência sexual entre os quais cita a depressão e a dificuldade de racionalizar a vida real. No romance, logo após ao abuso sexual, Farida já

mostrava os sinais das doenças citadas. Assim que deu à luz, entregou a criança a uma missão católica, sem apoio social não foi possível se tornar uma mãe. A negação da maternidade não foi uma escolha tanto que depois de alguns anos, Farida decidiu buscar pelo menino, porém não foi como esperava:

Farida se preparou para esse encontro como se fosse um noivado. Se vestiu com cuidados, penteou-se com mil esmeros. Esperou com o coração passarinho. Passou a hora, seu filho não compareceu. Contudo uma estranha sensação ia tomando seu espírito desde que chegara. [...] – Gaspar fugiu da Missão, disse Lúcia. Nunca mais soube dele. (COUTO, 2007, p. 81-82)

As tradições condicionaram a existência de Farida por meio da loucura. É nesse espaço paralelo entre a real e o irreal que transita as memórias da personagem. Prado (2017, p. 20) coloca que a loucura existe dentro de um espaço cultural, ou seja, há elementos que a definem como o lugar do outro. Assim, se a discussão sobre a loucura existe dentro do romance, é preciso pensar no histórico de subalternidade de Farida. Conforme discutido no decorrer desta pesquisa, a mulher moçambicana configura-se um sujeito triplamente subordinado: pelo homem branco, pela mulher branca e pelo homem negro. De modo que transpassam pelas personagens coutinas, Farida e Mariamar, questões muito semelhantes, apesar das obras serem de períodos distintos.

Em *A confissão da leoa*, Mariamar também é determinada como louca em vários momentos da obra, no entanto, é a infertilidade da personagem que se torna um modo de não existência, dado que a maternidade é conceituada culturalmente como parte do ser feminino. As sociedades, de modo geral, atestam a mulher a partir do casamento e da maternidade, apesar de, na maioria das vezes, não assistir a mulher nas necessidades durante a gestação. Em *Kulumani* não era diferente: “Eu, Mariamar Mpepe, estava duplamente condenada: a ter um único lugar e a ser uma única vida. Uma mulher infértil em *Kulumani*, é menos que uma coisa. É uma simples inexistência.” (COUTO, 2012, p. 121)

Mariamar e sua irmã Silência foram violentadas pelo o pai Genito durante toda a adolescência. Durante esse período, Mariamar tivera alguns ataques psicóticos:

Depois, mais nenhuma palavra: apenas um enigmático sorriso, quase roçando o desdém. Sem nada dizer, minha mãe raspava na velha ferida: eu era seca, a minha aridez não tinha cura.

- Não me olhe assim, minha filha. Você sabe bem de quem é a culpa.

Não havia dúvidas: eu estava impedida de ser mãe por causa da pancada que recebera do meu pai. Até o enfermeiro confirmara as graves sequelas dos pontapés.

- Há crianças que nascem e morrem dentro de nós – afirmou Hanifa, colocando termo no diálogo. Palavras escritas no destino. Porque naquela mesma noite um pesadelo me transbordou do sono: dentro de mim, uma fera carnívora devorava o

meu filho. O meu bebê, mulato, meu menino impuro, natural da estrada, se extinguiu como um sonho na obscuridade. Acordei estremunhada, lençol húmido: o sangue me visitava, avermelhando-me as coxas. Gritei, insultando minha mãe, clamando que estava parindo. Aquele sangue sobre o leito era ele mesmo uma criatura, um coágulo vivo, um sangue-gente. [...]. Hoje, sei: a história da minha infância é senão uma meia verdade. Para desmentir uma meia verdade é preciso bem mais que a verdade inteira. Essa verdade enorme, tão vasta que me escapava, era apenas uma: não foram os castigos que me fizeram estéril. Essa era a versão adocicada inventada por minha mãe. (COUTO, 2012, p. 186-187)

A violência doméstica é negligenciada por Hanifa, mãe de Mariamar e de Silência, mas também pela comunidade. “Essa submissão à figura do homem dentro da família contribui para as configurações de vulnerabilidades femininas, sobretudo as relacionadas às violências sexuais.” (MORAIS e BORGES, 2019, p. 120). No diário de Mariamar foram registrados a falta de assistência comunitária diante das violências que a personagem sofre ultrapassando o âmbito familiar. Durante a narrativa de sua infância, Mariamar sofre com problemas psicológicos consequência dos abusos sexuais. Por ser o pai o agressor, a violência torna-se mais difícil de ser denunciada mesmo a obra representando o século XXI.

Florentino (2017) discorre que:

A primeira categoria do abuso sexual, definida anteriormente, também pode ser entendida como incesto, que, comumente, dura um longo período e pode ser praticado com o conhecimento e cobertura de outros membros da família. Em nossa cultura, o incesto é uma das formas de abuso sexual mais frequente, sendo este o que geralmente causa consequências – em nível psíquico – extremamente danosas às vítimas. (FLORENTINO, 2017, p. 139)

Essa denúncia é muito difícil de ser feita, mesmo no diário de Mariamar. Inicialmente os registros são velados, tomando para si a responsabilidade de uma doença sem causa:

Sucediam ao fim da tarde, antes que nos viessem buscar para os esconderijos dos bosques. Silência, só ela, sabia do que sucedia dentro do nosso quarto. Nesses ataques, segundo testemunhava minha irmã, eu me distanciava de tudo o que era conhecido: andava de gatas, com destreza de quadrúpede, as unhas raspavam as paredes e os olhos revolviam-se sem pausa. [...]. Encurralada num canto, minha irmã, aterrorizada e em prantos, rezava para não mais me ver lambendo água e mordendo os pratos.

- É um feitiço, só pode ser feitiço – suspirava ela. (COUTO, 2012, p. 122)

A jovem Silência é primeira vítima dos leões citada no romance. A narração de seu enterro abre os relatos da irmã Mariamar. O corpo da filha mais velha de Hanifa e Genito foi encontrado em partes representando a fragmentação de sua vida. O nome Silência é a marcação da invisibilidade de uma mulher violentada dentro de casa, inclusive. Vítima dos estupros do pai e da negação da mãe, é silenciada socialmente: “Minha irmã sofreu calada,

sem partilhar esse terrível segredo. Assim que me despontaram os seios, eu fui a vítima” (COUTO, 2012, p. 187).

Hanifa, ao confirmar as violências que o marido cometia contra as filhas, parte para agredir Mariamar, fisicamente e psicologicamente, acusando a filha de querer roubar seu homem, reproduzindo outras violências: “Bem que Silência já tinha me alertado.” (COUTO, 2012, p. 188). A morte da irmã mais velha de Mariamar é também questionada: “[...] como acontecera aquela tragédia? A filha teria saído de casa a meio da noite? E se assim acontecera, teria ela a intenção de pôr cobro à própria vida?” (COUTO, 2012, p. 18). É possível que Silência tenha visto na morte uma forma de escapar das violências domésticas que sofria.

A violência que Hanifa pratica contra as filhas é uma extensão de outras que sofre. Do mesmo modo que a comunidade, em *Terra sonâmbula*, retirou de Farida o direito de ser mãe, Kulumani faz com Hanifa, em *A confissão da leoa*. A mãe de Mariamar aprendeu a sempre obedecer, incapaz de refutar as ordens recebidas, seja do marido ou das autoridades tradicionais; e consciente das situações opressivas que vivia, culpabiliza Kulumani pela morte da filha Silência, pois, dentro do espaço da aldeia, as leis tradicionais favorecem a exploração das mulheres por várias gerações. Observe: “- Nós todas mulheres, há muito que fomos enterradas. Seu pai me enterrou; sua avó, sua bisavó, toras foram sepultadas vidas.” (COUTO, 2012, p. 43).

Ao reconhecer os abusos do marido, Hanifa passa a atestar sua inexistência e sua infertilidade, uma vez que ser mulher em Kulumani retirava-lhe as condições para proteger as filhas das violências cometidas por Genito, negando-lhe a condição da maternidade. Hanifa é uma personagem que transita entre o discurso do opressor e do oprimido. Ao concordar com Genito no enclausuramento de Mariamar, acaba propiciando a manutenção da opressão, da mesma forma quando a culpa dos estupros sofridos:

— A ordem do seu pai está certa. A partir de hoje você não sai de casa. Que aquela reclusão fosse vontade de meu pai, isso em nada me surpreendia. Estranhei, sim, o modo entusiástico com que minha mãe apoiava agora a decisão do marido.
— É isso, Mariamar: vai ficar aqui, bem trancada. (COUTO, 2012, p. 45)

A culpabilização da mulher pela violência sexual ao redor do mundo é consequência das estruturas patriarcalistas e das desigualdades de gênero, assim como a atribuição da infertilidade, do fracasso da união conjugal e da educação dos filhos. A reação de Hanifa diante do abuso sexual sofrido pelas filhas é, de igual modo, a admissão da culpa do fracasso como mãe, observe:

Hanifa Assulua, minha mãe, sempre fez de conta que nada sabia. Que era invenção dos vizinhos, delírio de quem queria esconder as suas próprias mazelas. Quando as evidências a esmagaram, mandou-me chamar para, voz tremente, me perguntar:

— É verdade?

Não respondi, olhos presos no chão. O meu silêncio foi, para ela, a confirmação.

— Maldita!

Sem qualquer reação, fitei-a saltando sobre mim, agredindo-me com socos e pontapés, insultando-me na sua língua materna. O que ela dizia, entre babas e cuspos, era que a culpa era minha. Toda a culpa apenas minha. Bem que Silência já a tinha alertado: era eu que a provocava seu homem. Não se referia a Genito como o meu pai. Ele era, agora, o seu homem.

—Vai para fora desta casa. Nunca mais a quero aqui. (COUTO, 2012, p. 188)

Depois de ter sido expulsa de casa pela mãe e sem lugar para ir, Mariamar fecha-se no quarto adoecendo psicologicamente, depressiva é declarada como louca. Nessa perspectiva, a loucura também é um modo de isenção da punição das violências praticadas contra as mulheres na aldeia, bem como uma transferência da culpa do agressor à vítima. A sociedade de Kulumani tem conhecimento da violência a que Mariamar é submetida, porém as autoridades são constituídas por homens, de modo que punir Genito era destituir o poder patriarcal que submete as mulheres a exploração física e sexual desde criança: “Pode-se chamar de criança a uma criatura que lavra a terra, corta a lenha, carrega águas e, no fim do dia, já não tem alma para brincar?” (COUTO, 2012, p. 191).

Observe que, desde a primeira vez que Mariamar foi encaminhada para a missão católica por não conseguir andar, já evidenciava seus traumas psicológicos devido aos abusos sexuais cometidos por seu pai:

Fui declarada como louca. A loucura é a única ausência perfeita. Na insanidade mental eu estava visível, mas fechada; doente, mas sem ferida; magoada, mas sem dor. Tentou o avô Adjiru salvar-me. De nada valeu. Convocaram o padre Amoroso. Desta vez, porém, o sacerdote português nem ensaiou o milagre. Levem-na para o hospital, foi a única coisa que ele disse (COUTO, 2012, p. 189).

A loucura e a infertilidade proporcionavam à Mariamar uma inexistência em Kulumani. Ambas consequências dos abusos sexuais cometidos por Genito. Quando criança, Mariamar foi sentenciada estéril:

Essa verdade enorme e tão vasta que me escapava, era apenas uma: não foram os castigos físicos que me fizeram estéril. Essa era a versão adocicada inventada por minha mãe. O crime foi outro: durante anos, meu pai, Genito Mpepe, abusou das filhas. Primeiro aconteceu com Silência. Minha irmã sofreu calada, sem partilhar esse terrível segredo. Assim que me desapontaram os seios, fui eu a vítima. Ao fim das tardes, Genito migrava de si mesmo por via do lipa, a aguardente de palmeira. Já bem bebido, entrava no nosso quarto e o pesadelo começava. O inacreditável era que,

no momento da violação, eu me exilava de mim, incapaz de ser aquela que ali estava, por baixo do corpo suado do meu pai. Um estranho processo me fazia esquecer, no instante seguinte, o que acabara de sofrer. Essa súbita amnésia tinha uma intenção: eu evitava ficar órfã. Tudo afinal, sucedia sem chegar nunca a acontecer: Genito Mpepe desertava para uma outra existência e eu convertia numa outra criatura, inacessível e inexistente. (COUTO, 2012, p. 187)

Mariammar e Hanifa identificam-se como leas no decorrer do romance. A princípio a identificação dá-se pelas faltas de condições humanas para se tornarem mulheres. São pelos diários de Mariamar que as situações opressoras ao gênero feminino são reveladas, tornando-se a primeira leoa a confessar como a aceitação cultural da violência que explora e mata as mulheres moçambicanas rurais de Kulumani, de modo que a aldeia na obra de Mia Couto (2012) é descrita como um lugar enfermo: “– O problema não está consigo, minha neta. O problema está nesta casa, nesta aldeia. Kulumani já não é um lugar, é uma doença.” (COUTO, 2012, p. 87). A doença de Kulumani é o patriarcalismo entranhado na cultura e na história do lugar. Um espaço onde as meninas são ensinadas a serem submissas e exploradas. O silenciamento dessas faz do homem uma autoridade inquestionável do lugar, mantendo a mulher sempre dominada como uma propriedade ou objeto. Veja um trecho de uma conversa de Hanifa e Arcanjo Baleiro:

— Falo em matar Genito, mas é Kulumani toda que queria eliminar.
 — Que raiva é essa, Hanifa?
 — Nós estamos os dois aqui comendo juntos. Em Kulumani isso é interdito. Um homem não pode comer junto de uma mulher? Só se o homem estiver enfeitado.
 — Quem sabe eu estou mesmo enfeitado?
 De repente, ouço tombar a louça posta a secar sobre o telheiro. E vejo um vulto de uma mulher correndo a esconder-se por trás da casa.
 — Quem é?
 — Não é ninguém.
 — Mas eu vi, uma mulher a esconder-se.
 — É o que lhe dizia: uma mulher, aqui, não é ninguém... (COUTO, 2012, p. 178).

A segunda leoa é Hanifa. A relação entre Mariamar e sua mãe é sempre conflituosa. A protagonista revela o desprezo da mãe pela maternidade, porém, após a morte de Genito, Hanifa dá a Mariamar o direito de existir. A aldeia se organizava para a caçada dos leões e o pai de Mariamar também iria acompanhando Arcanjo Baleiro. Antes de partir Genito despede-se da filha:

Essa noite o meu pai bateu à porta d meu quarto. Intrigada, entreabri a porta:
 — Vou com os visitantes para o mato. Amanhã vamos caçar os leões.
 Nunca meu pai tinha se despedido. Saía de madrugada, ninguém dava conta que partia. Desta feira, porém, olhou-me com os olhos vazios, tocou-me no pescoço como fazia quando eu era menina.
 — Não me toque! – Reagi com violência

— Vim dizer adeus – murmurou, submisso.

Espantei-me por merecer aquela despedida. Em Kulumani os pais não dão atenção às filhas, poucas vezes falam com elas e nunca lhes entregam carícia, muito em menos em público. [...]. Genito Mpepe sabia que não voltaria da expedição. Ele se apresentava ali a pedir perdão. Pedia absolvição por não ter sido nunca meu pai. Ou mais grave: de apenas ter sido pai para não me deixar ser pessoa, livre e feliz. (COUTO, 2012, p. 162)

Nessa caçada, descobriram que Tandí, funcionária do administrador e de sua esposa, tinha sido a última vítima dos leões. Inconformada Nafitalinda se oferece aos leões. Florindo recorre a Mariamar para convencer a esposa da ideia absurda. Desloca-se até a casa dos Mpepe e sem dizer a real intenção negocia com Genito a presença de Mariamar em sua casa. As mulheres deduziram que as intenções de Florindo era ter relação sexual com Mariamar, uma prática comum na aldeia. Hanifa compadece da tristeza da filha em um suposto estupro consentido pelo pai. Desse modo, a menina implora:

— Pai, não me faça isso. Por amor de Deus, eu não quero...

— Você não tem querer.

—Mas, ntwangu, por favor, pense bem – declara minha mãe, agindo inesperadamente em minha defesa.

— Esse Florindo, esse verme rasteiro...

Mpepe não permite o argumento. [...]. Em silêncio, a minha mãe prepara-me os banhos, veste-me e penteia-me. O poente espreita quando ela me acompanha à residência de Florindo Makwala. Permanece imóvel na estrada vendo-me entrar pelo quintal e ainda me chama:

— O lenço, minha filha...

E passa-me a mão pelo rosto, fingindo que me corrige o penteado. Deixa-se assim ficar presa no seu próprio gesto. (COUTO, 2012, p. 213)

Nessa mesma noite em que Mariamar vai para a residência do administrador, os leões que atacavam Kulumani foram mortos. Mariamar vai ao encontro da leoa morta que está estendida na estrada: “Junto à estrada para Palma, na berma de areia vermelha, a leoa jaz como quem apenas repousa.” (COUTO, 2012, p. 238). Ao vê-la morta, Mariamar se reconhece na mesma posição: “Confesso agora o que devia ter anunciado logo de início: eu nunca nasci. Ou melhor: nasci morta.” (COUTO, 2012, p. 233). Despindo-se da roupa, ignora quem está na estrada e deita do lado do animal que lhe é tão semelhante. É neste chão que recebe a notícia de que seu pai, Genito Mpepe, havia sido morto por aquela leoa:

— Maliqueto olha para mim com um misto de receio e estranheza. Volta a fitar o chão e afirma:

— Levaram o corpo do seu pai, ainda há bem pouco tempo.

— Do meu pai?

— Sim. Genito Mpepe morreu. A leoa matou-o. Não sabia.

Não respondo. Não sei medir o que sinto. Talvez não sinta nada. Ou talvez aquela morte já tivesse ocorrido há muito dentro de mim. (COUTO, 2012, p. 239)

Depois da morte do pai, acontece um novo parto pois, Mariamar que antes declarara ter nascido morta recebe a vida fora de Kulumani, Hanifa entrega a filha para que Arcanjo leve-a para a cidade. Mariamar foi enclausurada em casa desde o dia que o caçador chegou em Kulumani. Esperava por Arcanjo Baleiro há mais de dezesseis anos, confessando que “[...]essa paixão não era mais que uma súplica. Eu apenas pedia socorro, em silêncio rogava que ele me salvasse dessa doença.” (COUTO, 2012, p. 87). Ao corpo que sempre foi animalizado é concedido a profecia de humanização através de um sonho com o avô Adjiru Kapitamoró:

Pede-me, então, que o escute. Que eu carecia de saber verdades sobre a minha existência. Inspira fundo e depois fala de um jato. Eis o que diz Adjiru Kapitamoró: — Talvez você, minha neta, acredite não ser pessoa. Há visões que assaltam, há delírios que para sempre a perseguirão. Mas não acredite nessas vozes. Foi a vida que lhe roubou a humanidade: tanto a trataram como um bicho que se você pensou um animal. Mas você é uma mulher, Mariamar. Uma mulher de corpo e alma. E mais, do que isso: você poder ser mãe. Fui eu quem inventei que você era seca e infértil. Inventei essa falsidade para nenhum homem de Kulumani se interessasse por si. (COUTO, 2012, p. 237)

O casamento e a maternidade são construções sociais que determinaram por muito tempo como ser mulher no mundo. Para Mariamar e Hanifa é exatamente o movimento contrário que as devolvem a humanização. Ao permitir que Mariamar seja levada por Arcanjo, Hanifa abre-se a maternidade gestando a filha em outras realidades fora da aldeia. É na ruptura da visão da maternidade que Mariamar nasce mulher recebendo da mãe a esperança que nunca possuiu. Na despedida entre as duas mulheres, não há fala, mas Hanifa entrega a corda do tempo que já havia, anteriormente, negado à filha. “- O que estou a dar a Mariamar é a antiga corda do tempo. Todas as mulheres da família contaram os meses da gravidez naquele longo cordão.” (COUTO, 2012, p. 250).

Os debates feministas buscam discutir também as relações familiares, sobretudo porque a maioria das violências domésticas partem da privação. O controle e as exigências que incidem sobre o corpo feminino desde a forma aos espaços que ocupam subalternizam e vulnerabilizam as mulheres nas diversas realidades, de modo que o sistema patriarcal continua recriando espaços que promovem a morte, a loucura ou o exílio de mulheres que podem ser representadas por Farida e Mariamar.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a construção deste trabalho, buscou-se investigar as violências e opressões sobre as mulheres moçambicanas, de modo a compreender como a colonização e a pós-colonização fragmentaram as sociedades. Para a abordagem dessa discussão utilizou-se as obras do Mia Couto: *A confissão da leoa* e *Terra sonâmbula*. Os estudos literários, dessa forma, apoiaram-se na história social e cultural de Moçambique para entender que a subalternidade das mulheres representadas nas obras do Couto.

O romance *A confissão da leoa* inicia-se com uma afirmação: “*Deus já foi mulher.*” (COUTO, 2012, p. 13), revelando a ancestralidade e o sagrado feminino nas comunidades moçambicanas antes da presença dos portugueses. Por meio das pesquisas sobre o período pré-colonial constatou-se que, mesmo nas regiões em que o sistema era patrilinear, as mulheres detinham algumas autonomias como negociar os produtos que plantavam, liberdade que foi suprimida a partir do período de colonização. O primeiro capítulo dessa pesquisa discorreu sobre os conflitos coloniais e as consequências pós-coloniais na sociedade moçambicana, principalmente, no que diz respeito ao espaço da mulher resultando nas diversas violências que sofrem na atualidade. O silenciamento feminino moçambicano é tão bem estruturado que, mesmo as mulheres sendo parte importante das lutas armadas pela independência, há uma falta de registro mais consistente que lhes atribuam o devido valor.

Mia Couto atesta pela escrita que a oralidade, a história e a vida social de Moçambique são partes intrínsecas do seu comprometimento literário. As literaturas moçambicanas, através dos seus escritores e escritoras, percorreram um longo processo para constituir-se uma arte que denuncia as diversas violências, provocando discussões sobre as opressões institucionalizadas e silenciadas no país. Farida, de *Terra sonâmbula* e Mariamar, de *A confissão da leoa* representam a vida de milhares de mulheres que são silenciadas e oprimidas por diferentes razões.

Em *Terra sonâmbula* há um abandono da mulher durante a maternidade. Vários acordos sociais na narrativa atuam como operadores da marginalização feminina nesse período. Farida e sua mãe foram penalizadas pela comunidade ao darem à luz. A maternidade é atribuída como responsabilidade da mulher, porém tanto a sociedade quanto os homens são igualmente responsáveis. Vulnerável, Farida também é vítima do estupro, gerando um filho que precisou abandonar.

Mariamar, de *A confissão da leoa*, antagonicamente sofre por ser considerada infértil, a mesma maternidade que oprime também exclui. Mas seu corpo também é marcado pela

violência sexual que acontece, inclusive, dentro da própria casa. A opressão e a exclusão são impostas às duas personagens couthianas trabalhadas nessa pesquisa, de igual modo a violência sexual. As práticas de violência sexual contra a mulher são invisibilizadas e minimizadas pela comunidade em que as duas personagens vivem, mas elas sentem a dor causando-lhes inúmeros transtornos. A culpabilização da vítima é uma das estratégias do silenciamento da violência.

A condição reservada para a mulher desumaniza-a, pois a condiciona sempre a aprovação de outros. Sobretudo, no corpo da mulher negra incide várias violências, além das de gênero, reservando a esse sujeito um espaço de extrema vulnerabilidade. Sob um discurso moral, falso e dissimulado, efetuam-se políticas que impedem o rompimento dessas construções, de modo que em países, como o Brasil, grandes movimentos defendam a “família tradicional” como uma referência, excluindo uma grande massa, na maioria mulheres negras periféricas subordinadas a outras mulheres pelos trabalhos domésticos. Esse discurso, além de excluir, passa a ilusão de que a colonização brasileira foi inofensiva, amenizando o racismo, a misoginia e as diferenças de classes sociais existentes no país.

Assim, ao desenvolver essa dissertação, especialmente por tratar de mulheres colonizadas no século XX, tem-se a possibilidade de confrontar os impactos da colonização e pós-colonização, a violação aos direitos humanos e as diversas formas de subalternidade da mulher em Moçambique. Mia Couto, na construção de seus romances, propôs a partir da representação da mulher questionar as ações culturais que legitimam o sofrimento, bem como os conceitos sobre família, sancionados em Moçambique pela cultura europeia, dado que o violador das personagens são os próprios pais: o adotivo, de Farida; e o biológico, de Mariamar.

Mia Couto demonstra, pelos anos de publicações dos dois romances, que o processo de transformação social é lento. *Terra sonâmbula* foi publicado em 1992 e *A confissão da leoa* em 2012. Numa diferença de vinte anos as duas personagens, apesar de estarem inseridas em contextos diferentes sustentam características muito semelhantes. Farida e Mariamar não se findam juntamente aos romances continuam a existir com todos os seus fardos e dores. Farida permanece exilada e Mariamar ainda é considerada insana, juntas apontam para as mulheres moçambicanas que não dormem, não descansam, que perdem filhos para a guerra, que são oprimidas e violentadas.

Moçambique continua em guerra, a cidade de Cabo Delgado vive um conflito armado que já deslocou mais de setecentos mil pessoas intensificando a fome e a insegurança, principalmente para as mulheres, um dos grupos mais vulneráveis do país. Em junho de 2020,

mais de cinquenta crianças foram raptadas, a maioria meninas. Segundo o *Jornal Internacional Diário de Notícias* (2021), estima-se que esse número seja muito maior. As discussões trazidas pelas obras do Mia Couto permanecem atuais: mães continuam perdendo seus filhos, vilas ainda estão sendo atacadas e as mulheres seguem morrendo, silenciosamente. Essa pesquisa é apenas um ruído, uma tentativa de evidenciar pela literatura os sistemas políticos que além de ineficazes são predadores. Não é uma confissão, mas uma resistência que reivindica, ao menos, discutir os espaços, as responsabilidades e as condições que impuseram para ser mulher.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejam todos feministas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora JandaíBra, 2020.

BAIA, Alexandre H. M. Os meandros da urbanização em Moçambique. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 29 - Especial, pp. 03 - 30, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74202>. Acesso em 07/03/2021.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BONNICI, Tomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998. Disponível em: https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v19_n1_1998_art_01.pdf. Acessado em 22/02/2021.

BONFIN, Edcarlos R. O colonialismo português em Moçambique segundo Eduardo Mondlane. **Congresso Internacional sobre culturas: memórias e sensibilidade**. Cachoeira, 21, 22 e 23 de novembro, 2018. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/eventos/4congressoculturas/wpcontent/uploads/sites/19/219/03/BO MFIM-Edcarlos-R..pdf>. Acessado em 14/02/2021.

CABAÇO, José Luis. A questão da diferença na literatura moçambicana. **Revista Via Atlântica**, USP, São Paulo, 61-69, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49786>. Acesso em 22/02/2021

_____. **Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação**. 2007, 475f. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CABO Delgado: 51 crianças raptadas em dois meses. **Jornal Diário de Notícias**, Cabo Delgado, 10 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.dn.pt/internacional/cabo-delgado-51-criancas-raptadas-em-dois-meses-13821887.html>. Acesso em: 02/10/2021.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. **Vários Escritos**. 5 eds. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul/ São Paulo: Duas Cidades, 2011.

CARDOSO, Luiz Antônio Fernandes; SANTOS, Joaquim Manuel Rodrigues. Estado Novo português e Estado Novo brasileiro: afinidades de divergências nas relações com o patrimônio arquitetônico (décadas de 1930 e 1940). **Encontro Internacional Arqui Memória**, Salvador, 14 -17 de maio, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/20221/1/Acta__Estado-Novo_VersaoFinal.pdf. Acessado em 11/02/2021.

CASIMIRO, Isabel. **Paz na Terra, Guerra em Casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Promédia, 2004.

CASTELO, Cláudia. **Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974**. História, Ciências, Saúde – **Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.19, n.2, p. 391-408, abr-jun.2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/hcsm/v19n2/03.pdf>. Acesso em 07/03/2021.

CAVACAS, FERNANDA. **Mia Couto: um moçambicano que diz Moçambique em Português**. Lisboa, Clássica Editora, 2015.

COSER, Miriam. Cabral. A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. Rio de Janeiro, v. 10, n.18, p. 703-727, jul. – Dez. 2007. Disponível <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/779>. Acesso em 11/02/2021. Acesso em 30/03/20.

CORRÊA, Fernanda Müller. Opressão e alienação no discurso colonialista: a experiência do negro como identidade inferiorizada. **Revista Interdisciplinar dos Direitos Humanos**, Bauru v. 4, n. 2, p. 77-92, jul./dez., 2016. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/390>. Acesso em 23/06/2021.

COSSA, Lurdes José. **A autoridade tradicional em Moçambique no século XX: estudo dos distritos de Mandlakazie Chibuto – Província de Gaza**. 2018, 185f. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A confissão da leoa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Poemas escolhidos: apresentação José Castello**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero negro. **Estudos feministas**, University of California -

Los Angeles, v. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 13/11/2021.

CUNHA, Teresa. As Mulheres Africanas no âmago do seu Continente para além da subjugação e da raiva. **IX Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais – Luanda de 28 a 30 de novembro de 2006**. Ciências Sociais e os Desafios das Sociedades em Desenvolvimento Dinâmicas, Mudanças e Desenvolvimento no Século XXI Paineis: O Género e Desenvolvimento.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDO, Celestino Taperero. As três (3) transformações históricas e políticas da Renamo e a causa interna da Guerra Civil em Moçambique. **Oficina do historiador**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 1-11, jul-dez. 2020. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/oficinadohistoriador/article/view/34509/26468>. Acesso em 08/03/2021. Acesso em 30/03/2021.

FLORENCIO, Fernando. Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi. **Caderno de Estudos Africanos**, p. 89-115, jun-jul. 2004. Disponível em:
<https://journals.openedition.org/cea/1051>. Acesso em 11/04/2021.

FLORENTINO, Bruno Rigardo Bérghamo. As possíveis consequências do abuso sexual praticado contra crianças e adolescentes. **Revista de Psicologia**, v. 27, n. 2, p. 139-144, maio-ago. 2015. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/fractal/a/dPY6Ztc8bphq9hzdhSKv46x/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 19/09/2021.

Fundo das Nações Unidas para a Infância em Moçambique, 2021. **Líderes comunitários aliam-se contra as uniões prematuras em Moçambique**. Maputo-Moçambique. Disponível em: <https://www.unicef.org/mozambique/historias/1%C3%ADderes-comunit%C3%A1rios-aliam-se-%C3%A0-luta-contr-uni%C3%B5es-prematuras-em-mo%C3%A7ambique> . Acesso em 09/08/2021.

GASPAR, Gabriel Dowyvan. **É dando que se recebe**: a igreja Universal Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. 2006, 228f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade da Bahia, Salvador, 2006.

GUILLEN, Antonio Ricardo Martins. **A descolonização da África e o Luso-tropicalismo: repercussões no Brasil e em Portugal.** 2007, 156f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

Instituto Nacional de Estatísticas – INE. **Estatísticas de Violência Doméstica, Casos Criminais e Cíveis, 2019 -2020.** Disponível em:

http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-sectoriais/crime-e-justica/violencia-domestica_-2019-2020.pdf/view. Acessado em 13/12/2021

ISAACMAM, Barbara; STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação.** Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1984.

KRAMA, Gisele. Memórias e influências na escrita de Mia Couto. **Revista Falas Breves, Breves-PA.** n. 6, 31-40, março de 2019. Disponível em:

<http://www.falabreves.ufpa.br/index.php/revista-falas-breves/article/view/117>. Acesso em: 03/03/2021.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas.** Lisboa: Editora Colibri, 1998.

LARANJEIRA, Pires. A literatura colonial portuguesa. África: **Revista do Centro de Estudos Africanos,** USP, São Paulo, 71-77, 1997/1998. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/75036>. Acesso em 04/02/2021.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. Estado e Autoridades Tradicionais em Moçambique: Velhas Aporias ou Novas Possibilidades Políticas? **Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais.** 195-207, mai/jun de 2007. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/7727/1/artigos6.pdf> acessado em 05/06/2021.

_____. **Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje.** Lisboa, Gerpress, 2010. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/10996>. Acesso em 06/03/2021.

MACHEL, Samora. A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. In: MACHEL, Samora *et al.* **A libertação da mulher.** 3. ed. São Paulo: Global, 1982.

MAGALHÃES, Juliana de Paiva. **Trajatória e resistência de mulheres sob o colonialismo português (sul de Moçambique, XX).** 2016, 251f. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAÚNGUE, Hélio Bento. Mulher moçambicana: cultura, tradição e questões de gênero na feminização do HIV/SIDA. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, volume 28, número 1. Junho de 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2020000100504&script=sci_arttext. Acesso em 15/03/2020.

MOÇAMBIQUE PARA TODOS. **Moçambique: Violência, Refugiados e o Campo de Luwani**. 2016. Disponível em: https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2016/12/mo%C3%A7ambique-viol%C3%Aancia-refugiados-e-o-campo-de-luwani.html. Acesso em: 18/08/2021.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Coleção nosso chão, 1995.

MONTEIRO, Manuel Rui. **Eu e o outro** – O invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. In MEDINA, Cremilda. **Sonha, manana Africa**. São Paulo: epopeia, 1987.

MORAIS, Maria Perla Araújo. As autoridades tradicionais e a guerra civil moçambicana em *Ventos do apocalipse*, de Paulina Chiziane. **Revista Mulemba**. Rio de Janeiro, volume 14, número 2. Jul – dez 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/5337> .Acesso em 02/10/2020.

_____. Um golpe de Estado contra o antigamente: a velhice em *A varanda de Frangipani*, de Mia Couto. **Revista Língua e Literatura**, volume 18, número 32, dez. 2016. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalingueliteratura/article/view/2374>. Acesso em 02/10/2020.

MORAIS, Maria Perla Araújo; Borges, Egly Stérfane da Silva. O ataque dos leões e a resistência das leoa: Uma leitura de *A confissão da leoa*, de Mia Couto. **Revista Humanidades e Inovação**, v.6, n. 4 – 2019. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/950>. Acesso em 20/09/2021.

MINDOSO, André Victorino. **Os Assimilados de Moçambique: da situação colonial à experiência socialista**. 2017, 254f. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

MOURA, Tatiana. et. al. **Invisibilidade da guerra e da paz: violências contra as mulheres na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra. Volume. 86, p. 95-122, setembro 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/240#tocto2n2>. Acesso em 14/04/2021.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. Fertilidade e infertilidade na Bíblia: Suspeitas a partir da teologia feminista. **Revista Aulas**, Dossiê Religião N.4 – abril 2007/julho 2007. Disponível em: https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_3.pdf. Acessado em 17/09/2021.

NOA, Francisco. **Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária**. São Paulo: Editora Kapulana, 2015.

ORTA, José A. O Império Zimbabwe-Monornutapa: breve caracterização de uma sociedade tributária africana. **Análise psicológica**, Lisboa, v. 1, p. 77-86. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/80521156.pdf>. Acesso em 06/03/2021.

PETERSEN, Paula Karina Verago. **Pés na tradição e olhos na modernidade: narrativa e caça em A confissão da leoa**, de Mia Couto. 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Crítica Literária) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

PINHO, Osmundo. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 45, p. 157-179, julho-dezembro de 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201500450157> . Acesso em 12/04/2021.

PRADO, Guilherme Augusto Souza. **A outra forma da loucura: reflexões sobre o enlouquecer como experiência trágica**, 2017. 303 p. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e a classificação social In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2010, 73-116.

REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido. Bandung, 1955: ponto de encontro global. **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 309-332, maio/ago. 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/NAIARA/Downloads/61231-Template%20da%20submiss%C3%A3o-229539-1-10-20190712.pdf>. Acesso em 07/03/2021.

RIBEIRO, Adélia Miglievisch. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Civitas: **Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan-abr. 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16181>. Acesso em 08/02/2021.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ROCHA, Júlia Tainá Monticeli. A libertação da mulher é uma necessidade da revolução: da organização da mulher angolana à mulher moçambicana (1961-1975). **Cadernos de África Contemporânea**, vol. 03, n. 05, p. 106-123, 2020. Disponível em: <http://filosofiapop.com.br/www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/cac/article/view/300> . Acesso em 14/03/2020.

SAID, Edward. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Tomas Rosa Bueno. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 66, p. 23-52, jul. 2003. Disponível em: https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/81691/1/Entre%20Prospero%20e%20Caliban_colonialismo%2C%20pos-colonialismo%20e%20inter-identidade.pdf . Acesso em 04/05/2020.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004. Acesso em 22/10/2020.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almeida SA, 2009.

SANTOS, Denilson Lessa dos. Contra os preconceitos: história e democracia. In: **Simpósio de Nacional de História**, 29. 2017, Brasília. p. 01-17. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=19 . Acesso em: 26/08/2021.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. **Reino de Gaza**: o desafio português na ocupação do Sul de Moçambique. 2007, 207f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SILVA, Rejane Vecchia da Rocha e; SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. Literatura moçambicana e oralidade: uma postura crítica e uma fundamentação teórica. **Linguística e Literatura SCRIPTA**, Belo Horizonte, v 19, n. 37, p.95-117. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/P.2358-3428.2015v19n37p97/9663> Acesso em 25/02/2021.

SILVA, Rebeca Bulcão. Mia couto: a trajetória literária de um escritor entre fronteiras. **Revista África e Africanidades** – Ano XII – n. 32, nov. 2019 - <https://africaeaficanidades.net/documentos/0120112019.pdf> . Acesso em 19/01/2021.

SILVA, José Aldo Riberio da. As negociações o Deus múltiplo e os múltiplos deuses na obra de Mia Couto. In: **Literatura e os rastros do Sagrado**. Campina Grande: EDUEPB, 2016. p. 221 - 240.

SOUZA, Sandra I. A influência do luso-tropicalismo na literatura colonial portuguesa da década de 60: mito ou realidade. **Revista Trama**, v. 9, n. 17, p. 153-165, 1º Semestre de 2013. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/8211>. Acesso em: 16/03/2021.

TELES, Lucimara Diniz. **Conservadorismo religioso e suas implicações na condição de submissão da mulher na sociedade brasileira.** 2020, 98f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social (Mestrado) - Universidade de Brasília – UNB. Brasília, 2020.

TEMUDO, Marina Padrão. Campos de batalha da cidadania do Norte de Moçambique. **Cadernos de estudos africanos**, Lisboa, p. 31- 51, julho e agosto de 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1064>. Acesso em 30/11/2020.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Escravos sem dono: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. IN: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2008, V. 51, nº01. pag. 177-214. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27305/29077>. Acesso em 02/11/2021.

UNESCO promove programa de alfabetização em Moçambique. **ONU News: Perspectiva Global Reportagens Humanas**, 2019. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/01/1654602>. Acesso em 31/08/202.

WIESER, Doris. Eu não sei o que é o Moçambique profundo ou verdadeiro - Entrevista a Mia Couto. **Navegações**, Lisboa, v. 7, n. 2, p. 214-220, jul.-dez. de 2014. Disponível: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/21055>. Acesso em 01/04/2021.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. **Entre Narros & Mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940**, 1998, 583f. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **De escravo a cozinheiro.** Salvador: EDUFBA: CEAO, 2012.

ZUPO, Daniella. **Mia Couto: uma das melhores entrevistas que já dei.** 2018. (18m03s) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bsB3OEoM3iA&t=555s>. Acesso em: 19 de janeiro de 2021.