



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

SOLANGE GILBERTA BASSÉNE



ENTRE SENEGAL E MOÇAMBIQUE: a poligamia
em *Uma carta tão longa*, de Mariama Bâ, e em *Niketche*: uma
história de poligamia, de Paulina Chiziane

UBERLÂNDIA - MG
2024

SOLANGE GILBERTA BASSÉNE

ENTRE SENEGAL E MOÇAMBIQUE: a poligamia
em *Uma carta tão longa*, de Mariama Bâ, e em *Niketche*: uma
história de poligamia, de Paulina Chiziane

Dissertação de Mestrado apresentado ao Conselho do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPGELIT) do Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: Literatura, Teoria e Crítica

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Valverde
Denubila

UBERLÂNDIA - MG
2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

B318 2025	Bassene, Solange Gilberta, 1995- Entre Senegal e Moçambique: [recurso eletrônico] : a poligamia em Uma carta tão longa, de Mariama Bâ, e em Niketche: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane / Solange Gilberta Bassene. - 2025. Orientador: Rodrigo Valverde Denubila. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Estudos Literários. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.196 Inclui bibliografia. Inclui ilustrações. 1. Literatura. I. Denubila, Rodrigo Valverde, 1983-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos Literários. III. Título. CDU: 82
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1G, Sala 250 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4539 - www.ppglit.ileel.ufu.br - secppgelit@ileel.ufu.br, coppgelit@ileel.ufu.br e atendppgelit@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Literários - PPGELIT				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários - PPGELIT				
Data:	19 de fevereiro de 2025	14:00		Hora de encerramento:	16:20
Matrícula do Discente:	12312TLT020				
Nome do Discente:	Solange Gilberta Basséne				
Título do Trabalho:	Entre Senegal e Moçambique: a poligamia em <i>Uma carta tão longa</i> , de Mariama Bâ, e em <i>Niketche</i> : uma história de poligamia, de Paulina Chiziane				
Área de concentração:	Estudos Literários				
Linha de pesquisa:	Linha de Pesquisa 1: Literatura, Teoria e Crítica				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Portugal e Países africanos também de língua portuguesa: entre teoria, história, crítica e criação literária				

Reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, composta pelos Professores Doutores: Rodrigo Valverde Denubila da Universidade Federal de Uberlândia / UFU, orientador da candidata (Presidente); Larissa da Silva Lisboa Souza da Universidade Federal de Lavras / UFLA; Pedro Afonso Barth da Universidade Federal de Uberlândia / UFU.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Prof. Dr. Rodrigo Valverde Denubila, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público e concedeu à discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que, após lida e aprovada, foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Valverde Denubila, Professor(a) do Magistério Superior**, em 19/02/2025, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Afonso Barth, Professor(a) do Magistério Superior**, em 19/02/2025, às 16:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Larissa da Silva Lisboa Souza, Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 16:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Solange Gilberta Basséne, Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 16:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6112528** e o código CRC **C4A47B9C**.

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

(Chiziane, 2013, p. 199).

Dedico este trabalho aos meus queridos avós, Norbert Basséne, Florence Atoma Basséne e Philipe Basséne que me deram o suporte para concluir esta pesquisa de forma satisfatória e que sempre estiveram presentes, direta ou indiretamente, em todos os momentos da minha formação acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Deus por me ajudar a superar todos os obstáculos encontrados ao longo deste trabalho. Sou grata à **CAPES** por ter me concedido a bolsa que me possibilitou vir ao Brasil e continuar a minha formação acadêmica.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rodrigo Valverde Denubila, pela sua orientação paciente e valiosa durante todo o processo de elaboração desta dissertação. Sem a sua expertise e dedicação, este trabalho não seria possível. A minha gratidão aos membros da banca examinadora da qualificação, Profa. Dra. Larissa da Silva Lisboa Souza e Prof. Dr. Pedro Afonso Barth, pelas sugestões enriquecedoras.

Sou imensamente grata à Iara Helena Magalhães pelo acolhimento, pelo amor e ajuda desde a minha chegada em Brasil. Agradeço aos meus colegas de curso: Juliana Sanfoka e Edson Sousa Soares pelas valiosas discussões e colaboração durante a pesquisa. Agradeço à minha irmã moçambicana, Arieta Domingas Bartolomeu Filipe, que conheci na Universidade Federal de Uberlândia e que sempre me deu forças para persistir na luta durante esses dois anos na UFU.

Ao Prof. Dr. Alain Pascal Kaly e ao Prof. Dr. Ousmane Sané pela ajuda em me enviarem livros durante ao longo do trabalho. Ao Padre Bertrand Tendeng pelo apoio financeiro ao longo da minha trajetória acadêmica.

Aos estimados professores do Departamento de Línguas Românicas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) que participaram da minha formação universitária: Prof. Dr. Amet Kébé, Prof. Dr. El. Hadj Omar Thiam, Prof. Dr. Malé Kassé, Prof. Dr. José Manuel Horta, Profa. Dra. Fatime Samb, Prof. Dr. Oumar Diallo, Prof. Dr. Mark Séraphin Diompy, Prof. Dr. Mahamadou Diakhité, Prof. Dr. Abou Aïdara, Prof. Dr. Djibril Mbaye.

Meus agradecimentos a toda a minha família, que me incentivou nos momentos difíceis e compreendeu a minha ausência enquanto eu me dedicava à realização deste trabalho, além de me ligarem todos os dias. Especialmente à minha querida mãe, Odile Virginie Basséne, por estar presente em todo o meu percurso acadêmico.

Ainda agradeço as minhas outras mães pelo amor e carinho: Laurence Gomis, Elisabeth Siga Séne, Emilie Amie Séne, Germaine Ndiaye.

Não poderia deixar de agradecer as minhas tias pelo apoio que me deram, de maneira especial, Thérèse Basséne, Léocadie Basséne, Romélie Basséne, Marceline Basséne. Aos meus tios pelo apoio em todo os sentidos: Prof. Augustin Basséne, Jean Pierre Basséne, Prof. Dr. Serge Sagna, Jean Barnabé, Gabriel Tendeng, Prof. Alain Ehouleguab Diédhiou.

Minha profunda gratidão aos meus amigos e amigas, primas e primos que sempre utilizam as redes sociais para me apoiar e esforçar nos estudos, apesar da distância: Emmanuel Ndiogou Tine, Ousmane Diéne, Nasrine Aissatou Séne, Dieudonné Malou, Julie Tendeng, Aline Elisa Sagna, Françoise Amie Basséne, Alain Tamba, Florence Elisabeth Basséne, Marie Hélène Tine, Olivier Mancor, Marie Noel Ambone Basséne.

Agradeço por fim, a todas e todos que participaram, incondicionalmente de perto e de longe, durante todo o processo de pesquisa e escrita deste trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva analisar a poligamia em dois romances africanos contemporâneos, quais sejam, *Uma carta tão longa* (2023), da senegalesa Mariama Bâ, e *Niketche: uma história de poligamia* (2021), da moçambicana Paulina Chiziane. Este trabalho parte da hipótese de destacar como as religiões e tradições culturais africanas subordinam as mulheres, como foco específico nas moçambicanas e senegalesas. Em ambas as narrativas, a poligamia emerge como um ponto central. Assim, Paulina Chiziane e Mariama Bâ denunciam de maneira incisiva, as condições em que as mulheres vivem nos seus países, marcadas pelo patriarcal e pelo machismo. Embora a poligamia seja uma tradição cultural remota no continente africano, haja vista a cultura africana tradicional, com a expansão da religião islâmica, a partir do século VII, ela se tornou também uma questão religiosa, fortalecendo ainda mais sua prática. No entanto, a junção dessas duas tradições, cultural e religiosa, conforme a literatura aqui em questão problematiza, tem não apenas fomentado, no Senegal pela religião islâmica, mas também pela cultura em Moçambique. O arcabouço teórico que sustenta esta discussão é composto, principalmente, por Nei Lopes (2008) em *História e Cultura Africana e Afro-Brasileira*, Amadou Hampâté Bâ (2010) em *História Geral da África*, Peter Demant (2013) em *O mundo muçulmano*, Machel Samora (1977) em *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*, Stuart Hall (2003) em *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, Oyěwùmí Oyèrónké (2021) em *A invenção das mulheres*, Gayatri Chakravorty Spivak (2010) em *Pode o subalterno falar*, Thomas Bonnici (2007) em *Teoria e crítica literária feminista*, Valentin Mudimbe (2013), em *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do Conhecimento*. Por fim, esta investigação faz-se relevante, uma vez que, para além de jogar luz na violência que as mulheres africanas vêm sendo submetidas em meio a discursos patriarcais retrógrados e déspotas, aposta na literatura como móbil de emancipação.

Palavras-chave: Literatura Africana. Mariama Bâ. Paulina Chiziane. Poligamia

RÉSUMÉ

Cette recherche vise à analyser la polygamie dans deux romans africains contemporains, à savoir *Une si longue lettre* (2023) de la Sénégalaise Mariama Bâ et *Niketche: une histoire de polygamie* (2021) de la Mozambicaine Paulina Chiziane. Ce travail part de l'hypothèse selon laquelle les religions et les traditions culturelles africaines subordonnent les femmes, en se concentrant particulièrement sur les Mozambicaines et les Sénégalaises. Dans les deux récits, la polygamie émerge comme un point central. Ainsi, Paulina Chiziane et Mariama Bâ dénoncent de manière incisive les conditions de vie des femmes dans leurs pays, marquées par le patriarcat et le machisme. Bien que la polygamie soit une tradition culturelle ancienne sur le continent africain, en raison de la culture africaine traditionnelle, avec l'expansion de la religion islamique à partir du VII^e siècle, elle est également devenue une question religieuse, renforçant encore davantage sa pratique. Cependant, la combinaison de ces deux traditions – culturelle et religieuse – comme le problématisent les œuvres littéraires en question, a favorisé la pratique de la polygamie, non seulement au Sénégal sous l'influence de l'islam, mais aussi à travers la culture au Mozambique. Le cadre théorique qui soutient cette discussion est principalement composé des œuvres suivantes : *Histoire et culture africaine et afro-brésilienne* de Nei Lopes (2008), *Histoire générale de l'Afrique* d'Amadou Hampâté Bâ (2010), *Le monde musulman* de Peter Demant (2013), *Eduquer l'homme pour vaincre la guerre, créer une nouvelle société et développer la patrie* de Samora Machel (1977), *De la diaspora: identités et médiations culturelles* de Stuart Hall (2003), *L'invention des femmes* d'Oyèwùmí Oyèrónké (2021), *Les subalternes peuvent-elles parler ?* de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), *Théorie et critique littéraire féministe* de Thomas Bonnici (2007), et *L'invention de l'Afrique: gnose, philosophie et ordre du savoir* de Valentin Mudimbe (2013). Enfin, cette recherche s'avère pertinente, car au-delà de mettre en lumière les violences subies par les femmes africaines au sein de discours patriarcaux rétrogrades et despotiques, elle mise sur la littérature comme un levier d'émancipation.

Mots-clés: Littérature africaine. Mariama Bâ. Pauline Chiziane. La polygamie

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da África	20
Figura 2: Expansão do Islamismo	24
Figura 3: Mapa Político do Senegal	32
Figura 4: Mesquita de Tuba	39
Figura 5: Mapa de Moçambique	44
Figura 6: Festa de Maulide	48

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O ISLÃ NA ÁFRICA E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....	19
1.1 Do islamismo à escrita.....	21
1.2 A presença do Islã no Senegal: história e contexto	31
1.3 Islã em Moçambique.....	43
1.3.1 Islamização de Moçambique no período colonial	45
1.3.2 As confrarias islâmicas em Moçambique	47
2 RELAÇÃO ENTRE POLIGAMIA, CATOLICISMO E ISLAMISMO.....	49
2.1 O período pós-colonial	53
2.2 Os direitos das mulheres no islamismo	56
2.2.1 Vestimentas, dote e alimentos nos direitos das mulheres muçulmanas.....	59
2.2.2 A emancipação das mulheres muçulmanas	60
3 POLIGAMIA E RESISTÊNCIA: VOZES FEMININAS EM <i>UMA CARTA TÃO LONGA E NIKETCHE</i>	64
3.1 Entre cartas e danças: a poligamia na voz de Ramatoulaye e Rami	75
3.2 <i>Uma carta tão longa</i> : reflexões sobre a tradição senegalesa.....	96
3.3 "Niketche": Uma História de Poligamia e suas Implicações na Sociedade Moçambicana.....	104
4 <i>UMA CARTA TÃO LONGA E NIKETCHE</i>: ENTRELAÇANDO NARRATIVAS DE POLIGAMIA E TRADIÇÃO.....	131
4.1 Um Olhar Comparativo: poligamia não oficial representada em <i>Uma carta tão longa e Niketche</i>	136
4.2 Poligamia oficial representada: tradição, ritos, costumes e rituais em <i>Uma carta tão longa e Niketche</i>	137
CONSIDERAÇÃO FINAIS.....	149
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Historicamente, a poligamia no continente africano tem início com a religião tradicional africana (animista). Àquela época, fortemente marcada pela tradição agrícola, pela vida no campo, não havia qualquer tipo de regramento acerca de um limite do número de mulheres que era permitido em uma relação, desde que o homem conseguisse sustentá-las. Em acréscimo, na tradição patriarcal africana não cabe à mulher instruir-se, pois o seu papel social se resume ao casamento, isto é, à procriação e manutenção da casa, do marido e filhos. Não causando surpresa, portanto, que as mulheres africanas são submetidas frequentemente ao machismo estrutural dessa sociedade. Nesse sentido, estudar a poligamia na África se conecta as condições subalternas que ali muitas mulheres vivem. Não por acaso, cada vez mais, a literatura africana tem trazido à tona essa temática, principalmente, em literatura com caráter de denúncia das condições dessa realidade em que vivem muitas mulheres.

Desse modo, o objetivo desta pesquisa consiste em analisar a poligamia em dois romances africanos contemporâneos, *Uma carta tão longa* (2023), da senegalesa Mariama Bâ, e *Niketche: uma história de poligamia* (2021), da moçambicana Paulina Chiziane. O estudo dessa temática nas duas obras literárias nos permite entender a situação das mulheres moçambicanas e senegalesas no contexto cultural e religioso. Assim, Mariama Bâ parte da religião muçulmana para abordar a questão da poligamia no seu país, enquanto, Paulina Chiziane destaca a religião católica. Além de serem de geração diferentes, elas lutam pela emancipação da mulher em seus países. Ademais, elas possuem vastas obras que denunciam as mazelas que afligem o povo africano, como a condição da mulher africana, o impacto do colonialismo e da tradição, o machismo, a desigualdade social, a busca por identidade e autonomia, as relações familiares e amorosas etc. Em suas obras literárias, ambas as autoras criam protagonismo feminino, revelando as condições das mulheres africanas e explorando suas experiências e desafios em um contexto patriarcal. Assim, Ramatoulaye, uma mulher muçulmana e Rami, uma mulher católica, como narradoras, estão sujeitas às práticas culturais e religiosas, de seus respectivos países, Senegal e Moçambique. Além de tudo, percebe-se que ambas as protagonistas enfrentavam a solidão, uma vez que estavam renegadas por seus maridos. Ramatoulaye tinha uma coesposa, Bineta, da mesma idade que a sua filha Daba, enquanto Rami tinha quatro. Se, por um lado, Rami no início, discutia com a suas rivais por não aceitar a poligamia, por outro lado Ramatoulaye não brigou porque a sua religião concede a poligamia. Apesar de suas semelhanças, cumpre dizer que ambos os países apresentam também notáveis diferenças culturais, políticas e sociais, afinal o Senegal foi colonizado pela

França, ao passo que Moçambique foi por Portugal. Além disso, ambos os países têm grandes variedades étnicas e linguísticas. Disparidade essa que se reflete nos romances em questão, quais sejam: *Uma Carta Tão Longa* (2023), de Mariama Bâ, e *Niketche: uma história de poligamia* (2021), de Paulina Chiziane. Ainda assim, o Senegal é um país localizado na África ocidental e Moçambique na costa oriental da África Austral. Fica evidente que, existe vinte e uma línguas (21) codificadas no Senegal enquanto em Moçambique há quarenta e uma (41) línguas.

Com efeito, a presente investigação se justifica, na medida em que para além de jogar luz na violência psicológica e física que as mulheres africanas vêm sendo submetidas em meio a discursos patriarcais retrógrados e déspotas, aposta na literatura como móbil de emancipação. Além disso, Paulina Chiziane e Mariama Bâ destacam em suas escritas, elementos sócio-históricos, culturais e religiosos de seus países e suas ressonâncias na prática poligâmica da sociedade contemporânea. Não suficiente, elas utilizam a literatura como ferramenta de denúncia e transformação social das condições de vida das mulheres em seus países, que estão subordinadas às práticas das tradições culturais e religiosas. Afinal, aqui, parte-se da premissa de que, sim, de acordo com Chimamanda Ngozi em *O perigo de uma história única* (2019, p.16) “As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada”.

Mariama Bâ nasceu em 17 de abril de 1929 em Dakar, capital do Senegal, e faleceu em 17 de agosto de 1981. Filha de Fatou Kiné Gaye e de Amadou Bâ (1892-1967), que foi funcionário da administração colonial, vice-prefeito e ministro da saúde. No entanto, com a morte de sua mãe, ela foi criada pelos avós maternos, muçulmanos tradicionais em Saint Louis. Ainda assim, em razão das funções políticas exercidas pelo seu pai, ela tinha o privilégio de tornar-se uma mulher instruída, não se limitando às tarefas domésticas como tantas outras mulheres.

Mãe de nove filhos, Mariama Bâ foi divorciada três vezes. Do seu primeiro casamento, com Basirou Ndiaye, ela teve três filhas, do segundo, com Ablaye Ndiaye, uma filha, e com o terceiro, o deputado Obèye Diop, cinco filhos. Então, a partir de suas experiências matrimoniais, ela percebeu a relevância da luta pelos direitos das mulheres, fazendo discursos e escrevendo artigos a esse respeito.

Após seus estudos primários, Mariama se formou professora e foi inspetora de educação primária, bem como membra da Federação da Associação Feminista do Senegal (FAFS). Tornando-se uma pioneira escritora e feminista senegalesa. Não por acaso, em 1980, ela ganhou

o prémio Norma com a publicação de seu primeiro livro: *Uma carta tão longa* (2023), que foi traduzido para 25 línguas e classificado como o terceiro entre os cem livros africanos do século XX. Logo, esse é um romance que faz parte do programa do sistema educacional do país, bem como várias escolas do Senegal levam o seu nome, dentre elas: a escola das meninas na Ilha de Gorée e o liceu Casa da Educação Mariama Bâ.

Em suma, ao longo de sua obra, especialmente, em *La fonction politique des littératures Africaines* (1981), *Un Chant écarlate* (1986) e no próprio *Uma carta tão longa* (2023), que é o *corpus* de nosso trabalho, Mariama problematiza em particular a sociedade Senegalesa, bem como o continente africano de modo geral, que vivia sob a dominação da cultura tradicional. Com isso em mente, a autora resgata temas como a poligamia, a desigualdade de gênero, as castas, a exploração das mulheres, a família, a emancipação, o racismo, a educação etc. Assim, publicado em 1979, *Uma carta tão longa* configura-se atualmente como um dos livros mais lidos e estudado não só no Senegal, conforme já mencionado acima, mas em vários países. Sucesso que está intimamente ligado ao seu foco nas histórias femininas que veem sendo silenciadas sistematicamente desde há muito.

Por sua vez, Paulina Chiziane nasceu 4 de junho de 1955, em Manjacaze, uma vila rural Moçambicana, e aos seis anos de idade mudou-se para a capital Maputo. Em sua juventude, participou da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) responsável pela luta em prol da independência do país em 1975. Após a pacificação, participou do núcleo das Associações Femininas na Zâmbia, tornando-se voluntária na Cruz Vermelha durante o conflito. Em 2002, ganhou o Prêmio José Craveirinha da Associação dos Escritores Moçambicanos com a publicação do livro *Niketche: uma história de poligamia* e, em 2021, foi a primeira mulher africana a ganhar o Prêmio Camões.

Paulina escreveu várias obras entre os quais: *Balada de amor ao vento* (1990), *Ventos do apocalipse* (1993), *O Sétimo Juramento* (2000), *O alegre canto da perdiz* (2008) e *eu, mulher: por uma nova visão do mundo* (2013). Nessas obras, destacam-se temas-chave da poética da autora, como a subjugação impostas às mulheres moçambicanas tanto durante o período colonial, quanto no pós-colonial. Com vistas a esses cenários, a escritora traz a voz das mulheres moçambicanas silenciadas desde muito tempo, lutando por melhores condições de vida e ressaltando o valor e a importância da mulher no quadro cultural. Em suas obras, salienta-se temas como a condição feminina, o realismo social, a crítica de costumes, a pluralidade cultural, a linguagem lírica, o adultério e a poligamia.

Quanto ao método, destaca-se que se trata de pesquisa bibliográfica construída pela sistematização de leitura de referencial ligado à temática, ao consultar livros tais como *Paz na*

Terra, Guerra em Casa (2014), de Isabel Casimiro; *A magia das letras africanas* (2021), de Carmen Lucia Tindó; *La femme de mon mari* (1988), de Sylvie Fainzand e Odile Journet; *Notre corps, notre santé: la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne* (2004), de Fatou Sow e Codou Bop; *Os ritos de iniciação no contexto atual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de gênero* (2013); *A mulher em África: Vozes de uma margem sempre presente* (2007), de Inocência Mata e Laura Cavalcante Padilha; *Os Direitos das Mulheres no Islão* (1988), de Murtadã Mutahhari etc., e demais materiais, como artigos, dissertações e teses, em bases de dados, tendo como filtro as seguintes palavras-chave: poligamia e literatura africana.

No romance epistolar *Uma carta tão longa*, Ramatoulaye troca carta com a sua melhor amiga, Aissatou, para contar sua experiência como viúva. Aissatou, outrora esposa de Mawdo Bâ, era frequentemente alvo de desdém por parte de sua sogra, Tia Nabou (Seynabou), devido à sua profissão como joalheira, vinda de uma família de condição econômica modesta. Para Tia Nabou, um membro da linhagem Toucouleur (uma das primeiras dinastias senegalesas a converter-se ao islamismo) não deveria se casar com uma mera trabalhadora, ou comprometeria a sua acumulação de riqueza e poder. Com isso em mente, Tia Nabou pressiona a Mawdo a se casar novamente, desta vez com a jovem Nabou, filha de seu irmão, Farba Diouf. Diante disso, Aissatou põe um fim na relação, pois se recusa a aceitar a prática da poligamia. Então, em busca de uma vida melhor, menos desigual, ela parte para a França com seus quatro filhos, visando prosseguir seus estudos na área de interpretação, almejando, eventualmente, ser designada para o cargo de Embaixadora do Senegal nos Estados Unidos da América.

Voltando à Ramatoulaye, contrariamente a Aissatou, ela foi bem recebida pela família de seu marido, Modou Fall. No entanto, em dado momento, ele se casa com uma segunda esposa, Binetou, amiga de Daba, a sua filha mais nova. Fato que acarreta a fúria da primogênita, que implora o divórcio da mãe, mas Ramatoulaye não toma essa decisão, uma vez que a despeito de sua angústia, tristeza, sua religião permite a prática da poligamia. Como resultado dessa nova união, rapidamente, Ramatoulaye é rejeitada por Modou, apesar de terem criado juntos 12 filhos. Ao passo que à Binetou, que vem de uma família de poucos recursos, o marido proporciona um salário mensal e a retira da escola. Situação completamente aprovada, inclusive estimulada, por sua mãe, com o intuito de sair da miséria.

Posteriormente, com a morte de Modou, Ramatoulaye recebe duas propostas de casamento. A primeira veio de seu cunhado, Tamsir, irmão mais velho de Modou, conforme a tradição senegalesa. A segunda, era de Daouda Dieng, um homem da justiça e seu pretendente da juventude. Todavia, surpreendentemente, Ramatoulaye recusa categoricamente a seguir os

costumes tradicionais, nega ambas as propostas, deixando claro que para ela o casamento é uma questão pessoal, baseado no amor, e não em uma obrigação de seguir formalidades da tradição.

Com efeito, resta evidente que Aissatou e Ramatoulaye, cada qual à sua forma, são personagens que representam a defesa da liberdade feminina no continente africano, especialmente no Senegal, criticando a opressão da tradição cultural patriarcal e machista.

Por sua vez, no romance *Niketche: uma história de poligamia* (2021), temos Tony, um comandante de polícia casado há vinte anos, que abandonava sua mulher, Rami, por longos períodos para viver com outras. Deixando sua esposa desesperada ao ponto de desejar conhecer cada uma dessas mulheres com as quais seu marido se deleitava cotidianamente. Desse modo, ao conhecer Julieta, a segunda esposa, elas entram em discussão e ela revela que está grávida e havia sido enganada por Tony, que afirmava estar solteiro. Em face disso, elas se tornam amigas e Rami é informada sobre a existência de uma terceira esposa. Prontamente, Rami investiga e conhece Luísa o que resulta em uma briga que leva ambas para a polícia, mas ao cabo, novamente, transforma-se em uma amizade. Por fim, ao descobrir que havia ainda uma quarta e quinta esposas, Saly e Mauá, respectivamente, Rami decide aceitar a poligamia do marido, buscando que a poligamia seja oficializada, porquanto as suas coesposas vivem em concubinato. Disse ela: [...] reunir as mulheres e os filhos num só feixe para a construção da família do grande patriarca. Recolher os cacos e esculpir um monumento amassado de lágrimas e polir com lustro para que reflita os raios de todos os sóis do universo (Chiziane, 2021, p.93).

Assim sendo, durante o aniversário do filho de Luísa, no qual toda a família se reuniu, Tony, ao perceber em um mesmo ambiente todas as suas esposas e filhos vestidos de modo semelhante, quase uniformizados, fica perturbado com a situação e foge. Em vista disso, Rami defende que elas todas deveriam alcançar sua independência financeira, o que acontecerá gradativamente após esse episódio. Luísa é a primeira a dar o exemplo, vai ver com seu amante Vito, seguida por Mauá, Julieta e, por fim, Saly. Em seguida, após descobrirem uma sexta mulher, Eva, chega a notícia de que Tony havia falecido. Entretanto, ao chegar ao local onde o cadáver estava, Rami percebeu que não se tratava de seu ex-marido, mas sim de outra pessoa.

Ademais, esta dissertação está estruturada em quatro capítulos, cada qual abordando a problemática aqui proposta segundo um prisma diferente. O primeiro, visa a contextualizar o Islã na África e suas consequências. Analisaremos elementos sócio-históricos, culturais e religiosos do continente africano, particularmente em Senegal e Moçambique, e suas ressonâncias na prática da poligamia na sociedade contemporânea. Por sua vez, o segundo, contempla a relação entre a poligamia, catolicismo em Moçambique. A terceira, aborda a poligamia e resistência: vozes femininas em *Uma carta tão longa* e *Niketche: uma história de*

poligamia. Por fim, o quatro e último, tem como concerne a comparação, propriamente dita, dos romances acima mencionados, a partir do recorte da condição feminina nessas sociedades patriarcais e machistas, especialmente no que se refere aos países Senegal e Moçambique.

1 O ISLÃ NA ÁFRICA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

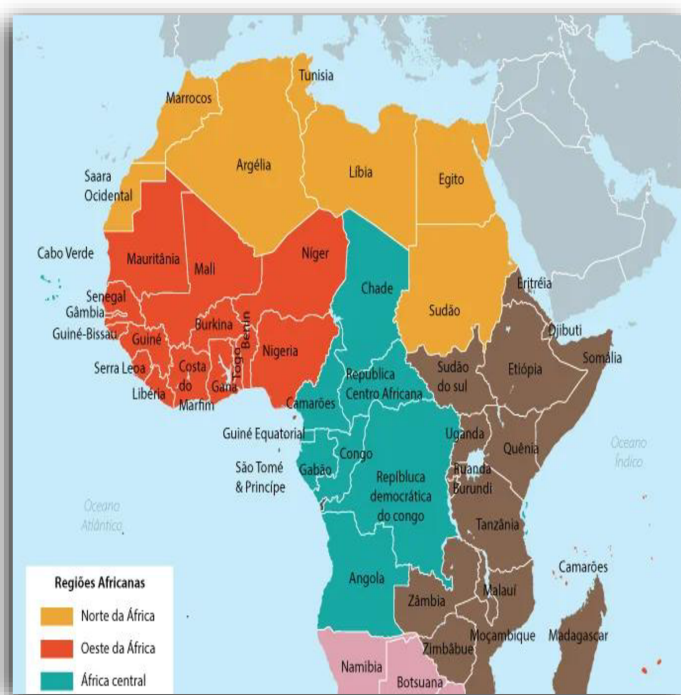
Antes de adentrarmos na análise da prática da poligamia no Senegal e em Moçambique, é crucial compreender o contexto histórico social do continente africano. Além disso, o objetivo deste capítulo é apresentar de forma geral o islã na África, uma vez que é a religião dominante no continente. Dito isto, é relevante salientar que o papel das mulheres em sociedades polígamas pode variar conforme o contexto cultural, social e religioso. Entretanto, no Senegal e em Moçambique, onde a poligamia é uma prática comum, os papéis das mulheres são estabelecidos por normas patriarcais. A prática da poligamia na África, em sua maioria, está associada ao Islamismo, uma vez que a Igreja Católica Apostólica Romana não a reconhece. Então, no Senegal, país com a maioria da população muçulmana, a poligamia é mais comum, o que transparece, inclusive, na obra de Mariama Bâ, haja vista, no caso do romance epistolar, ela retrata personagens muçulmanos. Por outro lado, em Moçambique, Paulina Chiziane aborda a poligamia sob a influência do catolicismo, destacando a divisão religiosa entre o Norte, de maioria muçulmana, e o Sul, onde os cristãos predominam, embora a presença de muçulmanos também seja significativa nesse contexto.

Dessa forma, torna-se essencial fornecer uma breve contextualização histórica do continente africano, a fim de compreendermos melhor os aspectos socioculturais que permeiam a discussão sobre a poligamia nesses dois países. Em termos geográficos, segundo Nei Lopes em *História e Cultura Africana e Afro-Brasileira* (2008), a África se liga ao Oriente Médio pelo Istmo (Faixa de terra apertada entre dois mares, ligando dois territórios) de Suez (península do Sinai) e pelo estreito de Bab-el-Mandeb. Historicamente, o continente africano é um dos mais povoados do mundo, por consequência, possui considerável pluralidade étnica e cultural. Ainda Nei Lopes (2008, p.15), “a África é o único continente no qual se encontram, numa linha de evolução ininterrupta, todos os estágios do desenvolvimento humano¹ do antropoide (tipo de indivíduo pré-histórico semelhante ao homem) mais antigo ao *Homo sapiens*” (ele é o tipo atual de homem dotado de inteligência e capacidade de raciocinar. Nas palavras de Iba Der Thiam e Nadiour Ndiaye (1972, p.9), em *Histoire du Senegal et de L’Afrique*:

¹ O primeiro esqueleto de características negras foi encontrado na África Ocidental, precisamente no Saara. Esses fósseis puderam ser preservados devido às condições favoráveis de fossilização e também da existência de vales protegidos e cinzas vulcânicas, por exemplo, que cobriram os restos de esqueletos.

L'Afrique est le seul continent où tous les maillons de la chaîne évolutive (australopithèque² – pithécanthrope³ – homme de Néanderthal⁴ – homo sapiens, sont représentés sans la moindre interruption. Les géologues avaient déjà mis en évidence grâce à leurs recherches que l'Afrique est un continent très anciens et très précocement habité. Les découvertes récentes des préhistoriens confirment donc cette opinion⁵.

Figura 1 - Mapa da África



Fonte: <https://www.todamateria.com.br/paises-da-africa/>. Acesso em 15 maio 2024.

Essa rica diversidade também se aplica aos seus recursos naturais e biomas, haja vista a abundância de ouro, diamante, gás natural, petróleo, bem como as savanas e desertos. Apesar disso, de modo geral, a Europa não apenas explorou sistematicamente esses povos, mas também difunde a perversa noção que essa extensão de terra deve ser tomada como sinônimo de não

² É o primeiro representante da família dos homínídeos. Seu crânio tem 400 a 700 cm³, ou seja, um volume pequeno. Foi descoberto pela primeira vez na África do Sul.

³ Tem hábito vertical e foi descoberto pela primeira vez em 1892 pelo Doutor Dubois. Pitecantropos tem capacidade craniana de 1000 cm³. É mais antigo que o Neandertal. Ele fabrica ferramentas rudimentares como bifaces e datadas do Paleolítico Inferior.

⁴ Leva o nome de ossos descobertos em 1854 no vale Neander, na Alemanha. O homem de Neandertal tinha um corpo atarracado, testa recuada, maxilar inferior e dentes muito fortes. Data do Paleolítico Médio e muitas vezes vivia em cavernas. Ele conhecia o fogo e enterrou seus mortos.

⁵ África é o único continente onde todos os elos da cadeia evolutiva (Australopitecos – Pitecantropos – Homem de Neandertal – Homo sapiens, estão representados sem a menor interrupção. Os geólogos já tinham demonstrado através das suas pesquisas que a África é um continente muito antigo e habitado muito cedo. Descobertas recentes de pre-historiadores confirmam, portanto, esta opinião (Tradução nossa).

civilizado, de barbárie. Nas palavras de J.D. Fage, em *História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África* (2010):

[...] o passado da África antes do início do imperialismo europeu só podia ser reconstituído a partir de testemunhos dos restos materiais, da linguagem e dos costumes primitivos, coisas que não diziam respeito aos historiadores, e sim aos arqueólogos, aos linguistas e aos antropólogos (Fage, 2010, p.11).

Com isso em mente, na contramão, Joseph Kiserbo (homem político e historiador de Burquina Fasso) e Cheikh Anta Diop (historiador, antropólogo e político senegalês), por exemplo, lutaram por uma libertação nacional, com foco especial na história pré-colonial da África e seus inúmeros e poderosos reinos, impérios, dinastias e civilizações. Nessa esteira, muitos historiadores contemporâneos, africanos e não africanos, não elegem como foco de suas pesquisas o período colonial, justamente por considerarem que esse período e suas ressonâncias já foram muito propagados e vão ao encontro do discurso imperialista, ao invés de desconstruí-lo.

Quanto à organização da sociedade africana, em linhas gerais, ela é estruturada pelas noções de família, clã, tribo, etnia e reino, conforme Iba Der Thiam e Nadiour Ndiaye (1976, p.36). A primeira, família, vista como base social e entendida de modo mais extenso, ou seja, composta por todos que vivem sob o mesmo teto, parentes distantes e não somente pai, mãe e filhos. Nesse sentido, o conceito de família africano tem mais lastro social do que propriamente biológico. O segundo, clã, está ligado a ideia de pessoas unidas por laços de sangue e que se consideram descendentes de um mesmo ancestral. A terceira, tribo, pode ser entendida como grupo social e político baseado em um parentesco étnico que pode ser real ou fictício. Sendo um pouco mais complexo do que o clã. A quarta, etnia, une os homens com base em certas características culturais específicas. Por fim, o quinto, reino, trata-se de um país ou Estado governado por um rei ou monarquia, envolvendo questões territoriais, políticas e administrativas.

No que se refere ao campo religioso, a África novamente é heterogênea, pois para além das crenças locais, também abriga as três religiões monoteístas abraâmicas, quais sejam: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

1.1 Do islamismo à escrita

Não tem como de estudar a poligamia na África sem falar da religião muçulmana porque é apenas essa religião que a conhece além da tradição africana (animista). Lembrando que o

islã é a religião que possui mais adeptos na África, devido a conversão de algumas pessoas de religiões diferentes. Ele é uma religião que surgiu a partir do século VII pelo profeta Maomé, podendo ser subdividido em três grandes ramos, a saber: o sunismo valoriza a Sunna, que é a tradição oral da palavra do Profeta que se deve imitar. Para os Sunitas, o Alcorão e a Sunna são considerados as duas principais fontes da Lei islâmica, o xiismo⁶ e o khardismo⁷. Sendo que o primeiro, o sufismo, é o mais numeroso em todo o mundo. Segundo Peter Demant em *O Mundo Muçulmano* (2013, p.54-55), a religião muçulmana pode ser evidenciada pelo Alcorão, Palavra de Deus e quatro *madhhabs* ou escolas de jurisprudência ortodoxas, com distinções relativamente marginais, tendo a sua relevância ainda hoje no mundo islâmico, como a escola *hanifita* estabelecida por Abu Hanifa (699-767), que hoje vigora no Oriente Médio, na Ásia central e no subcontinente indiano. A escola *malikita* fundou por Malik ibn Annas (711-795), mais conservadora, atualmente fortalece nos territórios africanos ocidentais do islã. A escola *shafiita* edificada por Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (768-820), que é a mais espalhada no Egito inferior, África oriental, Arábia meridional, Indonésia; e por fim o hanbalismo, criado por Ahmad ibn Hanbal (780-855). Salienta-se, portanto que estados islâmicos são governados por um Califa, o herdeiro do Profeta Maomé.

Além do mais, os principais pilares dessa religião são: a) admitir que não há maior que Deus e que Maomé é o Profeta; b) rezar cinco vezes ao dia em direção à Meca; c) dar a Zakât, ou seja, uma contribuição obrigatória; d) jejuar, incluindo água, da aurora ao pôr do sol durante o Ramadã; e) Ir a Meca, ao menos uma vez na vida. Esses são os cinco pilares de islã e não é possível falar do islã sem mencioná-las. Em *Uma carta tão longa*, a protagonista mostra-nos que Modou Fall fez uma dívida de quatro milhões para mandar os parentes da sua segunda esposa em Meca para receber os títulos de Hadja e de El-Hadj (pelo islã, todo muçulmano deve ir pelos menos uma vez a Meca, se tiver condições materiais. Ao realizarem essa viagem, recebem esses títulos).

Todavia, de fato, da expansão islâmica no Norte africano bem como na África negra se deram, principalmente na prática do sufismo. Ressalta-se que o sufismo pode ser entendido como práticas místicas, executando características de magia que podem ser integrados por certos teólogos islâmicos ao islã. Para Malherbe em *Les religions de l'humanité* (1998, p.193):

⁶ A palavra Xiismo decorre da expressão árabe Chiat Ali, que significa os seguidores de Ali, primo e genro do Profeta Maomé. Os Xiitas defendem que somente os descendentes de Ali poderiam ser os dirigentes da comunidade islâmica em nível mundial. Isso constitui o maior ponto de discórdia entre sunitas e xiitas.

⁷ Para os Khariditas a Umma poderia ser dirigida por qualquer muçulmano que detivesse uma virtude reconhecida e aceita pela maioria dos membros da comunidade muçulmana. Esta postura dos Khariditas, evidentemente, objetiva evitar o monopólio por algum grupo étnico.

Décrire le soufisme est une tâche redoutable. Comme tout mysticisme, il est avant tout une recherche de Dieu et son expression peut prendre des formes différentes. D'autre part, par ses aspects ésotériques, il présente des pratiques secrètes, des rites d'initiation, eux aussi valables selon les maitres qui l'enseignent. [...] En littérature, il a profondément inspiré certaines des œuvres arabo-persanes les plus remarquables comme les Contes des Mille et Une Nuits ou les poèmes d'amour de Leyla Maynoun⁸.

Assim, em várias cidades africanas, a realidade do sufismo pode ser considerada como um elemento maior dos mestres chamados marabus muçulmanos. Aliás, diversas irmandades foram formadas por esses místicos, uma vez que a aprendizagem do Alcorão consiste em processo de transmissão de conhecimentos de mestre a discípulo. Cabe ressaltar, portanto, que o processo de expansão do islamismo na África não foi homogêneo, iniciado pelo Norte no século VII, em seguida pela costa oriental e, por fim, localiza-se sobretudo nas savanas da parte ocidental do continente. Acresce-se a isso que a relação entre árabes e africanos no Mar Vermelho e Oceano Índico datam de muitos séculos.

[...] é com advento do islamismo que os árabes, efetivamente, começam a se estabelecer na África, iniciando, a partir de 639, o processo de conversão religiosa de grande parte do continente. Nessa trajetória, entre avanços e recuos, a nova religião vai se impondo, tanto através da costa oriental, onde chega pelo oceano Índico, quanto por terra, pelo istmo de Suez, de onde alcança o Saara e se espalha até o extremo noroeste e o oeste africanos (Lopes, 2008, p.22).

Esse crescimento pode ser entendido em dois grandes períodos. O primeiro com início em, aproximadamente, no século VII e indo até a metade do século XI. Nessa época, os árabes alcançaram pela primeira vez o Egito, por meio da Península Arábica, e difundiram o califado Omíada, abássida e fatímida. Incursão que resultou em conquistas territoriais no Egito e na Núbia, contra os exércitos bizantinos, bem como dos povos berberes. Em outras palavras, a região foi sendo arabizada, ou seja, incorporando o idioma, a cultura, a religião, enfim, a identidade desses povos. Já o segundo, data de cerca do século XI ao XV, com o reaparecimento da organização autóctone e da civilização sendo mais precisamente, em Magrebe a partir do império Almorávida e da extensão reconquistada pelos Zíridas.

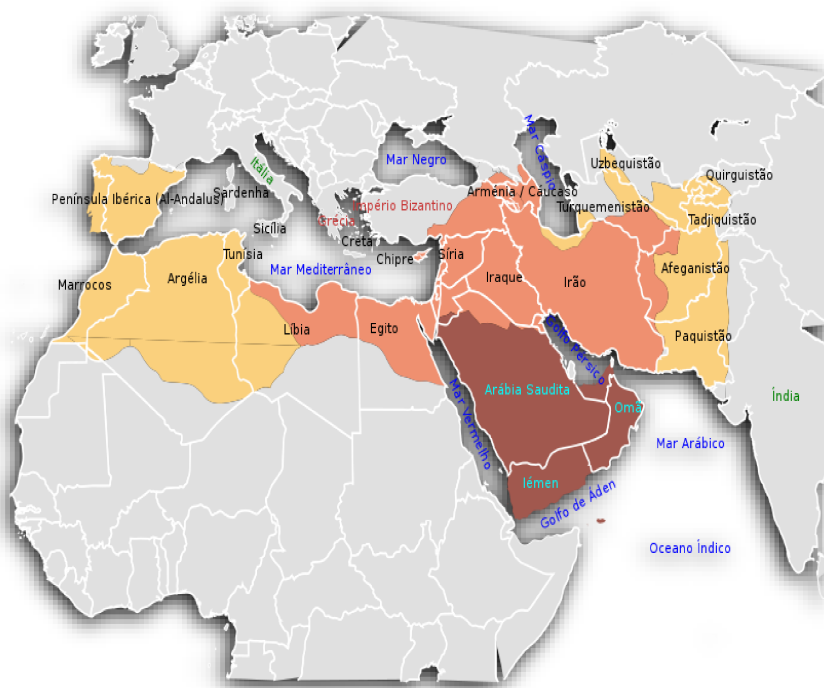
Logo, torna-se claro que a islamização da África não é um processo isolado, mas está diretamente ligada à expansão do comércio e da migração. Basta ver que as regiões mais

⁸ “Descrever o Sufismo é uma tarefa formidável. Como todo misticismo, é antes de tudo uma busca de Deus e a sua expressão pode assumir diversas formas. Por outro lado, através de seus aspectos esotéricos, apresenta práticas secretas, ritos de iniciação, que também são válidos segundo os mestres que o ensinam. [...] Na literatura, inspirou profundamente algumas das mais notáveis obras árabe-persas como os Contos das Mil e Uma Noites ou os poemas de amor de Leyla Maynoun” (Tradução nossa).

afetadas foram aquelas que tiveram contato próximo com mercadores muçulmanos do Magrebe (Região do extremo ocidente do norte africano) ou nos entrepostos comerciais do Egito, que propiciam o trânsito entre o golfo Pérsico e o Mar Vermelho. Ao passo que no sul do Saara e nas costas oriental e ocidental, a islamização ocorreu em razão do comércio de escravos, que surgiu com as guerras santas.

Desse modo, com a islamização cada vez maior desses territórios, iniciam-se as divergências com o reino cristão de Oxum⁹, inclusive no que tange às relações comerciais. Favorecendo, então, um hibridismo cultural na região, como é o caso da língua banto, falada ainda hoje por muitos nativos na África Oriental. Portanto, fica evidente que a islamização do continente africano, na verdade, é fruto não exatamente de questões religiosas ligadas à fé de seus praticantes, mas sim também decorrência da economia, política e conflitos ao longo do processo histórico. Abaixo segue mapa ilustrativo da expansão do islamismo na África:

Figura 2: Expansão do islamismo no tempo dos Omíadas (661-750)



Fonte: *O mundo muçulmano* de Peter Demant (2013)

Expansão até à morte de Maomé, 622-632;

⁹ Foi um reino africano que se tornou conhecido pelos povos da região por volta do século I. Localizava-se no território onde atualmente fica o norte da Etiópia, e abrangendo a atual Eritreia, Djibuti e Sudão, bem próximo ao Mar Vermelho e ao Rio Nilo, estendeu-se no seu auge por grande parte do sul da Arábia durante o reinado de Kaleb, rei de Axum. Estava centrado na África Oriental e no Sul da Arábia desde a antiguidade clássica até a Idade Média.

 Expansão durante o Califado Ortodoxo, 632-661;

 Expansão durante o Califado Omíada, 661-750.

Além do mais, como a mapa visualmente esclarece, é patente que a islamização está intimamente ligada à experiência entre os continentes africano, europeu e asiático. Aliás, é interessante mencionar que o continente africano conheceu a escrita em razão da expansão do islamismo, não por acaso, muitos o consideram uma religião da civilização. Nesse sentido, considerando que foi o islamismo a trazer à tona a escrita neste continente, é possível afirmar que os primeiros países africanos a desenvolverem a escrita foram: o Egito, a Cirenaica, o Sudão nilótico; em seguida o Magrebe, incluindo a franja norte do Saara, as zonas do extremo ocidente, a tripolitânia e o Fezzan; posteriormente o Sudão ocidental até o lago Chade em direção a leste e incluindo o sul do Saara. Após a Etiópia, a Eritreia, o chifre oriental e costa oriental e, por fim, o golfo da Guiné, a África central e o sul da África. Se por um lado os registros escritos na África datam do século VIII, são os séculos XIV e XV os responsáveis pelas narrativas enciclopédicas. Assim, se anteriormente as línguas mais importantes do continente eram o egípcio antigo, o berbere, o etíope, etc., atualmente os idiomas africanos já não se encontra nesse rol, mas sim o suaíli e o árabe entre outras.

Anteriormente à expansão islâmica no século VII, as sociedades africanas fundamentavam-se na tradição oral como principal meio de transmitir crenças, narrativas e conhecimento. Mesmo com a chegada do Islã, especialmente na África subsaariana, a oralidade permaneceu significativa por um longo período, uma vez que a alfabetização ainda era um privilégio restrito a poucos. Um exemplo disso, a escritora Paulina Chiziane que preferindo ser chamada de contadora de história, entretanto a sua escrita é muito oral. Diante disso, aponta-se que Paulina Chiziane está a valorizar a oralidade africana.

Além disso, de acordo com Amadou Hampâté Bâ¹⁰ em *A Tradição Viva* (2010), “a tradição africana concebe a palavra como um dom divino, possuindo uma dualidade de natureza: é divina no sentido descendente e sagrada no ascendente, ou seja, divina em sua origem e sagrada em sua manifestação” (p.172). Os tradicionalistas são venerados na África porque se comprometem a transmitir as histórias seguindo fielmente as tradições orais, o que

¹⁰ Foi um escritor, historiador, etnólogo, poeta e contador da memória coletiva africana. Discípulo do Sansato Tierno Bokar, consagrou a sua vida a salvar do esquecimento os tesouros da tradição oral do mundo Fula. Ele é, para a África negra, o guardião da alta memória e o defensor vigilante de uma civilização que ficou por muito tempo desconhecida por meio de uma tradição oral. Com a sua atividade incansável, ocupou importantes cargos na administração, nos negócios relativos à diplomacia de seu país, na UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Buscando fomentar as culturas e identidades africanas no mundo.

confere a eles uma grande reverência na sociedade. Dessa forma, é possível compreender a magnitude da importância dos tradicionalistas e da oralidade na África.

De fato, a tradição oral assume um papel central na preservação dos acontecimentos passados quando consideramos a história africana. Cada relato é uma peça do mosaico histórico, e os anciãos desempenham um papel vital nesse processo, pois são eles os guardiões e transmissores desses relatos. Aliás, nas narrativas tradicionais, é comum o uso do tempo verbal presente, uma vez que os tradicionalistas narram as histórias de seus antepassados como se estivessem ocorrendo no presente, garantindo assim sua relevância e impacto atemporais.

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda a arte do contador de histórias. Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu realmente, de modo que seus ouvintes, assim como ele próprio, tornem-se testemunhas vivas e ativas desse fato. Ora, todo africano é, até certo ponto um contador de histórias (Bâ, 2010, p. 208).

Com efeito, na tradição viva, o narrador memorialista proporciona aos seus ouvintes a oportunidade de se envolverem na história, ao contrário do narrador pós-moderno, que raramente compartilha suas próprias experiências, preferindo observar e relatar a ação de forma distante, como um observador ou espectador (Santiago, 2002, p.45). De acordo com Benjamin Walter *apud* por Silviano Santiago em *O Narrador Pós-Moderno “Nas malhas das letras”* de Silviano Santiago (2002):

Para Benjamin os seres humanos estão se privados hoje da “faculdade de intercambiar experiência”, isso porque “as ações das experiências estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo”. À medida que a sociedade se moderniza, torna-se mais e mais difícil o diálogo enquanto troca de opiniões sobre ações que foram vivenciadas. As pessoas já não conseguem hoje narrar o que experimentaram na própria pele”. (Santiago, 2002, p. 45).

Talvez, Benjamin repara isso como uma “pobreza de experiência”, devido à falta de intercâmbio de conhecimentos. Por esse prisma, pode-se argumentar que aqueles que não possuem registros escritos são, na verdade, mais ricos em experiências do que aqueles que têm acesso a documentos formais. Isso pode parecer contraintuitiva para os padrões modernos, que muitas vezes associam a ausência de registros escritos à falta de cultura ou civilização. No entanto, para os tradicionalistas africanos, a ausência de registros formais não representa uma lacuna, mas sim uma representação do caos que se assemelha à maneira como as moléculas de água se mistura no mar para formar um todo vivo. Nesse contexto, “os tradicionalistas africanos

se movem com a fluidez de um peixe nesse “mar” de narrativas orais, transmitindo conhecimento e cultura de geração em geração” (Bâ, 2010, p. 209).

Assim, na África, os mais velhos desempenham o papel fundamental de contadores de histórias. Enquanto isso, a percepção eurocêntrica muitas vezes desconsidera a riqueza cultural e civilizacional do continente africano, erroneamente associando a ausência de registros escritos à falta de desenvolvimento. No entanto, como aponta Lopes (2008, p. 12), “a África foi o berço de civilizações grandiosas e inspiradoras”. Para ele, efetivamente, a África é a fonte da civilização, apesar da ausência inicial de documentos escritos, afinal foi nesse continente que a escrita foi concebida e desenvolvida.

[...], os termos ‘falar’ e ‘escutar’ referem-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos. De fato, diz-se que: ‘Quando Maa Ngala fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala’. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade. Do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma (Bâ, 2010, p.172).

Na tradição africana, portanto, os verbos “falar” e “escutar” adquirem uma potência especial. Essas ações revelam não apenas a profundidade e a amplitude do conhecimento dos tradicionalistas africanos, mas também a habilidade de transmitir as histórias ancestrais com significado e impacto. Nas narrativas dos tradicionalistas, percebe-se uma visão autêntica da civilização africana, na qual os anciãos desempenham um papel crucial na preservação da tradição oral. Inclusive, em 1960, durante um discurso na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), Hampâté Bâ proferiu uma frase famosa que ecoa até os dias de hoje: “Na África, quando um ancião morre, é como se uma biblioteca estivesse queimando”. Nessa esteira, Hampâté Bâ enfatiza que os primeiros “arquivos” ou “bibliotecas” do mundo eram os cérebros dos homens, ressaltando a importância do conhecimento transmitido oralmente ao longo das gerações como fonte primordial de sabedoria e cultura.

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (Bâ, 2010, p. 167).

Logo, os tradicionalistas carregam consigo os conhecimentos dos seus antepassados, destinados a serem transmitidos oralmente de uma geração para outra. Esse processo de transmissão não apenas preserva, mas também resgata os aspectos fundamentais da identidade da cultura africana. Em outras palavras, a tradição viva é considerada não apenas uma prática

cultural, mas também uma verdade social, sendo um patrimônio inestimável para o povo africano:

Nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Bâ, 2010, 168).

Por essa razão, os tradicionalistas africanos consideram a palavra como um dom divino. Essa percepção ressalta o poder de engajamento que a palavra exerce sobre o homem. Como expressa Hampâté Bâ (2010): “Aprendi com meu Mestre”, “Aprendi com o meu pai”, “Foi o que suguei no seio de minha mãe”. Uma distinção significativa entre o homem moderno e o tradicional se manifesta nesse aspecto. Enquanto o conhecimento adquirido na escola ocidental, por mais valioso que seja, nem sempre é internalizado e vivenciado, o transmitido pela tradição oral é incorporado à totalidade do ser. Isso sugere que o homem tradicional mantém um equilíbrio íntimo com suas palavras, moldando assim a essência da alma africana.

Ainda segundo Hampâté Bâ, a islamização não representou um prejuízo para a tradição oral, mesmo com sua disseminação no sul da savana do Saara. Pelo contrário, com a chegada do Islã, os sábios africanos adaptaram-se à nova religião, aprendendo árabe para ensinar o Alcorão¹¹ às crianças. Além disso, nas escolas corânicas, as crianças memorizavam o Alcorão, muitas vezes sem compreender o significado dos textos. Fato que demonstra a impressionante capacidade da memória africana em reter uma vasta quantidade de informações e eventos (Hampâté Bâ, 2010). Em tempo, é essencial compreender que, na tradição oral, a mentira é profundamente condenada e vista como uma violação, um mentiroso é considerado incapaz de alcançar o status de *mestre de faca*, isto é, um dos graus de reconhecimento entre os tradicionalistas.

Diz-se: ‘Cuida-te para não te separe de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo’. Mas a interdição ritual da mentira afeta, de modo particular, todos os ‘oficiantes’ (ou sacrificadores ou mestre da faca, etc.) de todos os graus, a começar pelo pai de família que é o sacrificador ou o eficiente de sua família, passando pelo ferreiro, pelo tecelão ou pelo artesão tradicional- sendo a prática de um ofício uma atividade sagrada, como veremos adiante. [...] Essa interdição ritual existe, de meu conhecimento, em todas as tradições da savana africana (Bâ, 2010, p.177).

¹¹ Alcorão é o livro sagrado do Islã, subdividido em 114 partes, denominadas suras, considerado a palavra divina de Alá (Deus) e estabelecido pelo Profeta Maomé. Em seus textos os fiéis encontram questões ligadas desde o âmbito espiritual até o jurídico e o econômico. Não por acaso, nos países islâmicos, sua palavra faz parte da constituição.

Em vista disso, não há dúvidas quanto à veracidade das narrativas dos tradicionalistas. Antes de iniciar suas histórias, os sábios africanos prestam uma homenagem reverente aos seus antepassados, buscando assim atrair a atenção deles para suas palavras. Hampâté Bâ enfatiza que os ofícios tradicionais são “o ferreiro que forja a palavra, o tecelão que a tece e por fim o sapateiro que amacia-a curtindo-a” (Bâ, 2010, p.185). Sublinha-se, porém, que a tradição oral africana não está restrita a um local específico, pois os tradicionalistas africanos estão constantemente em movimento, buscando conhecimento, compartilhando experiências e trocando opiniões. Nessa esteira, os tradicionalistas africanos não veem sentido em resumir uma história, dado que para eles, isso seria omitir detalhes importantes. Cada detalhe é considerado significativo na tradição oral, conforme Amadou Hampâté Bâ (2010, p. 208):

De maneira geral, a memória africana registra toda a cena: o cenário, os personagens, suas palavras, até mesmo os mínimos detalhes das roupas. Nos relatos de guerra dos Tukulor, sabemos qual bubu bordado o grande herói Oumarei Samba Dodô estava usando em determinada batalha, quem era seu palafrenero e o que lhe aconteceu, qual era o nome de seu cavalo e o que lhe sucedeu, etc. Todos esses detalhes animam a narrativa, contribuindo para dar vida à cena.

Logo, resta evidente que na África tradicional, a valorização da herança ancestral é uma prática contínua, com os descendentes mantendo viva a narrativa dos eventos tal como seus antecessores. Ao mencionar os tradicionalistas, não se pode deixar de evocar os *griôs*, que desempenham um papel fundamental na tradição viva desse continente. O termo *griô* pode ser entendido como uma designação francesa dada pelos colonizadores, que os consideravam erroneamente como feiticeiros. Na região do *Bafur*, na savana do Saara, existem três tipos de *griôs*: os músicos, os embaixadores e cortesãos, e os genealogistas, historiadores ou poetas. Cada um possuindo uma essência única na tradição. Inclusive, no contexto desta pesquisa, os *griôs* músicos são de particular interesse, pois são retratados em *Uma carta tão longa*, de Mariama Bâ, quando a mãe de Binetou manifesta sua alegria durante a celebração do casamento de sua filha com Modou Fall:

Ela ascendeu à categoria de mulheres ‘com pulseira pesada’, cantadas pelos *griôs*. Extasiada, ela ouvia o rádio transmitir canções dedicadas a ela. Sua família lhe reservava o melhor lugar nas cerimônias e escutava seus conselhos. Quando o longo carro de Modou a deixava e ela aparecia, era em sua direção que se estendia uma multidão de mãos na quais ela colocava as notas (Bâ, 2023, p. 89-90).

São os *griôs* que entoam suas canções nos casamentos e batismos muçulmanos, mantendo uma presença marcante no Senegal até os dias de hoje, posto que dominam uma variedade de instrumentos musicais, como monocórdios, guitarras, coras, tantãs, entre outros.

Dotados de talento vocal, eles são hábeis em preservar e transmitir a música tradicional, proporcionando entretenimento ao público em diversas ocasiões. Sua função principal é animar cerimônias, e não é incomum que recebam generosas dádivas dos convidados como reconhecimento. Um exemplo disso é apresentado no romance *Un Chant Écarlate* (1981), também de Mariama Bâ, durante o batismo do neto de Yaye Khady, realizado em Usine Niari Talli, um bairro de Dakar. Nessa ocasião festiva, Yaye Khady foi acompanhada por sua griota, que exaltou sua presença com sua música e seu canto:

Yaye Khady avançait, suivie de ses amies. Sa griote ségosillait pour intéresser la foule: «Tu n'es ni la plus laide ni la plus avare». «Ah, regardez ma princesse. Elle avance comme une Linguère. Descendante de Lat-Dior Ngoné Latyr Diop, montre à Usine Niari Talli qui tu es. Ton ancêtre a courageusement refusé la soumission aux Blancs ». Yaye Khady avançait. Son boubou noir et vert, soulevé, laissait apparaître son beau pagne aux couleurs gaies, oeuvre des célèbres tisserands mandjaques. — Yaye Khady, Usine Niari Talli a une hotesse de marque. Que les grains de sable, que les feuilles des arbres retiennent le souvenir de ton passage. Par ses gestes, la griote désignait Yaye Khady à l'intention générale: « L'escorte qui te suit est le symbole de ta grandeur.» Et la procession avançait: brouhaha, trébuchements, bousculade pour se situer aux premiers rangs¹² (Bâ, 1981, p.198).

Em tempo, cumpre dizer que, ao contrário dos *griôs*, os *djeli*, “sangue” em Bambara, desempenham um papel distinto na sociedade africana tradicional. Eles são os verdadeiros tradicionalistas, encarregados de preservar e transmitir a história, a cultura e a identidade africana. Um exemplo é o próprio Hampâté Bâ, considerado o guardião da memória histórica da África negra. Em suma, enquanto os *griôs* se dedicam principalmente à animação de públicos por meio da música, os *djeli* desempenham um papel mais amplo e profundo na manutenção da herança cultural africana. Lembrando que esse capítulo, é a continuidade do contexto histórico do islamismo na África, em especial, Senegal e Moçambique. Contudo, não se pode analisar a poligamia em duas obras contemporâneas africanas, a saber *Uma carta tão longa* (2023), de Mariama Bâ, e *Nikette: uma história de poligamia* (2021), de Paulina Chiziane, sem abordar a questão islâmica, que é prevalente na África, mesmo que Paulina Chiziane se concentre na

¹² “Yaye Khady avançou, seguida por suas amigas. Seu griote cantava para interessar a multidão: “Você não é o mais feio nem o mais avarento”. “Ah, olhe para minha princesa. Ela avança como uma Linguère. Descendente de Lat-Dior Ngoné Latyr Diop, mostre a Usine Niari Talli quem você é. Seu ancestral recusou corajosamente a submissão aos Brancos.” Yaye Khady estava avançando. Seu boubou preto e verde, levantado, revelava sua linda tanga de cores alegres, obra dos famosos tecelões Mandjak. - Yaye Khady, Usine Niari Talli tem uma anfitriã distinta. Que os grãos de areia e as folhas das árvores guardem a lembrança da sua passagem. Através dos seus gestos, a griote apontou a Yaye Khady a intenção geral: “A escolta que te segue é o símbolo da tua grandeza”. E a procissão avançou; rebuliço, tropeça, se acotovelando para chegar à frente da fila” (Bâ, 1981, p.198, tradução nossa).

religião católica. Como já foi mencionado ao longo do trabalho, além da religião animista que a reconhece, a poligamia é também amplamente presente na religião muçulmana.

1.2 A presença do Islã no Senegal: história e contexto

A proposta deste capítulo é explorar a presença do islã no Senegal. No entanto, não se pode estudar a poligamia em *Uma carta tão longa* (2023), de Mariama Bâ, sem considerar o islamismo, que é uma religião predominante no país. A prática da poligamia, amplamente associada ao islamismo, é um tema central em *Uma carta tão longa*. Assim, Ramatoulaye e Aissatou, por exemplo, enfrentam a poligamia, dialogando com as tradições que as colocam em situação de submissão. Contudo, analisar essa religião também implica abordar as confrarias, que são extremamente influentes no país. Além disso, no Senegal, o islã é caracterizado pela presença dessas confrarias, com as quais os muçulmanos se identificam. Diante disso, eu, como nativo do país, me pergunto: como podemos estudar o islã no Senegal sem considerar essas confrarias? É verdade que Mariama Bâ não abordou as confrarias de forma geral, mas, nas palavras de Ramatoulaye, a confraria Tidianismo é uma “ordem islâmica fundada na Argélia por Ahmad al-Tijani (1737-1815). Prega a opção pelos pobres e a reforma social, voltando-se às raízes do islamismo. Muito popular ainda hoje na África Ocidental” (Bâ, 2023, p.54).

O Senegal é um país localizado na África Ocidental. Faz fronteira com o Oceano Atlântico a oeste, com a Mauritânia ao norte e a leste, com o Mali a leste e com a Guiné e a Guiné-Bissau ao sul (ver figura 3). A Gâmbia forma um quase-enclave no Senegal, penetrando mais de 300 km para o interior. Sendo assim, o Senegal é um país multicultural e multilinguístico, pois além do Francês, que é a língua oficial, destaca-se seis (6) línguas nacionais reconhecidas pela constituição senegalesa desde 1972 sob a presidência de Léopold Sédar Senghor, a saber: o *Wolof*, línguas veiculada, falada quase pelos todos nativos; Sérère (*Sereer*); Peul (*Pulaar*); Diola (*joola*); Mandingue (*Malinké* ou *Mandinka*) e Sarakolé (*Soninké* ou *Sarakole*)¹³. Todas essas línguas nacionais são usadas na assembleia e na difusão de informação (jornal). Inclusive, são ensinadas aos dias atuais nas algumas universidades públicas do Senegal. O país deve o seu nome ao rio Senegal, o qual nasce na Guiné e percorre o Mali e a fronteira entre a Mauritânia e o Senegal, e deságua no Atlântico Norte. O clima é tropical e seco, com duas estações: a estação seca e a estação chuvosa.

O Senegal foi colônia francesa de 1817 a 1960, tornando-se uma nação totalmente independente em 4 de abril de 1960. Integrava a África Ocidental Francesa (AOF), uma

¹³ Décret n 71-566 du 21 mai 1971 relatif à la transcription des langues nationales.

federação de oito territórios africanos: Mauritânia, Senegal, Sudão Francês (atual Mali), Guiné, Costa do Marfim, Níger, Alto Volta (atual Burkina Faso) e Daomê (atual Benim). Dacar (ou Dakar) é atualmente a capital e a maior cidade do Senegal. Fundada pelos franceses em 1857, é uma das quatro cidades históricas do Senegal e a antiga capital da África Ocidental Francesa (AOF). Pode-se dizer que Saint-Louis era a capital política da colônia francesa do Senegal em 1840. Atualmente, o Senegal tem uma população de 18.032.473 habitantes, dividido em quatorze regiões: Dakar; Diourbel; Fatick; Kaffrine; Kaolack; Kédougou; Kolda; Louga; Matam; Saint-Louis; Sédhiou; Tambacounda; Thiès e Ziguinchor.

Figura 3 - Mapa político do Senegal



Fonte: <https://pt.maps-senegal.com/img/1200/senegal-mapa-politico.jpg>. Acesso em 15 maio 2024.

Como dito, o Islã alcançou no continente africano no século VII, mas atingiu especificamente, o Senegal, no século XI, trazido pelos Almorávidas, provenientes do Magrebe Ocidental. Pode-se dizer que a religião muçulmana foi levada pelos vendedores árabes devido ao comércio transaariano¹⁴, que também contribuiu para a disseminação do árabe como língua escrita na África Ocidental e subsaariana. Assim, pode-se afirmar que, pelo fato de os Almorávidas serem grandes comerciantes e também nomadismo, o comércio favoreceu a

¹⁴ Em suas diversas rotas, ligava as várias praças mercantis com as zonas de abastecimento, as minas de sal do Deserto do Saara, as regiões auríferas do Sael e as áreas de extração de pimenta e noz-de-cola das florestas tropicais. O reino do Mali da mesma região de Gana, sendo mais poderoso, controlava o comércio transaariano e as rotas caravaneiros. Ele favoreceu a difusão do Islamismo no norte da África e nos reinos e impérios do Sael (entre o deserto do Saara e as terras mais férteis, ao sul), onde eram comercializadas especiarias.

difusão da religião muçulmana. O árabe tornou-se a língua religiosa e do comércio, como destaca Samir Amin, no prefácio de *Le royaume du waalo: le Sénégal avant la conquête* (1985), obra de Boubacar Barry:

*Le rôle du commerce transsaharien prend ici tout son relief. Ce commerce permet à tout l'ancien monde, méditerranéen, arabe et européen, de se fournir en or auprès de la source essentielle de production du métal jaune jusqu'à la découverte de l'Amérique: la région du haut Sénégal et de l'Ashanti. On n'insistera jamais suffisamment sur l'importance de ce flux. Pour les sociétés de l'Afrique tropical, ce commerce constituera une base essentielle de leur organisation*¹⁵ (Amin, 1985, p. 14).

Segundo Samir Amin (1985), o comércio penetrou no mundo e nesta parte da África por meio do comércio transaariano no século VII, e foi nessa perspectiva que o Islã chegou pela primeira vez ao Norte do Senegal. Assim, vale esclarecer que, mesmo o Islã tendo entrado no Norte do Senegal no século XI, sua verdadeira propagação somente começou no século XIX no Senegal. Conforme Boubacar Barry (1985), em *Le royaume du Waalo: le Sénégal avant la conquête*, os Almorávidas antes de iniciarem a conquista do Marrocos e da Espanha, deixaram diversos literatos nos dois impérios para consolidar a prática da nova religião, entretanto para formarem novos teólogos nativos. Graças a difusão da fé islâmica surgiu uma nova classe social no império de Waalo¹⁶ e no de *Wolof* ou (Jolof). Exemplo disso o marabu que era uma pessoa sábio e seus guias.

No Senegal, o Islã ficou conhecido também pela criação de confrarias¹⁷ que recebem o nome do seu fundador. As confrarias muçulmanas no Senegal se caracterizam pela veneração das imagens dos seus marabus espirituais. Por isso, vários adeptos senegaleses andam com a imagem de seu marabu, como os motoristas, que carregam a foto do seu guia. Quando fazem juramentos ou agradecimentos, costumam invocar a proteção de seu marabu.

¹⁵ “O papel do comércio transaariano se destaca aqui. Este comércio permitiu a todo o mundo antigo, mediterrâneo, árabe e europeu, obter ouro da fonte essencial de produção do metal amarelo até à descoberta da América: a região do alto Senegal e os Ashanti. Nunca poderemos enfatizar o suficiente a importância deste fluxo. Para as sociedades tropicais africanas, este comércio constituirá uma base essencial da sua organização” (Amin, 1985, p. 14, tradução nossa).

¹⁶ É um dos antigos reinos resultantes da dissolução do império Wolof de Djolof no século XVI e imediatamente anterior à colonização europeia. O reino de Waalo estava localizado onde hoje é o norte do Senegal e o sul da Mauritânia. Ocupou, na foz do rio, uma posição estratégica entre o mundo árabe-berbere e a África Negra. Sua capital era Njurbel, localizada no sul da atual Mauritânia. Hoje, o Waalo é uma região histórica do Senegal, centrada no delta do rio Senegal; no noroeste do país, próximo à cidade de Saint Louis.

¹⁷ O termo surgiu na Idade Média, referindo-se à associação religiosas ou laicas, que se reuniam com dupla finalidade – espiritual e assistencial. A palavra confraria vem da função dos termos em latim “com”, que quer dizer “junto”, mais “frater”, que quer dizer “irmão”. A confraria pode ser definida como irmandade, uma associação de pessoas ligadas por um interesse ou características comuns, ou seja, de modo de vida ou religiosos ou espirituais.

As confrarias são consideradas famílias espirituais, na religião muçulmana. Várias confrarias foram introduzidas no Senegal, dentre as quais: a confraria do Khadre, a confraria Mouride que abrange o Bayfalisme, a confraria Tidjane, a confraria Nyassene e a confraria Layene. Cada uma das confrarias tem o seu guia ou fundador segundo a religião muçulmana. É importante salientar que, no Senegal, a confraria Quadririga é a mais antiga e desempenhou uma função primordial na islamização dos povos africanos ao Sul do Saara, graças aos comerciantes e estudiosos de Tombucto. Não pode estudar o Islão no Senegal sem falar das confrarias pois são muito fortes.

A confraria Khadre (Quadririga), segundo Cheikh Gueye em *Touba la Capitale des Mourides* (2002, p. 36), teve “o seu desenvolvimento no Senegal a partir do século XVIII está ligado à ação do Kounta, do Cheikh Mohammed al Fadel e do Cheikh al Kebir”. Duas cidades concentram o maior número de adeptos dessa confraria no Senegal: Ndiassane, na região de Thiès, e Ngourane, na região de Louga. Essa irmandade é conhecida como tolerante, na qual a caridade desempenha um papel fundamental. Atualmente, ela tem menos seguidores no Senegal, e mais praticantes em Magrebe e na Mauritânia. Por isso muitos adeptos senegaleses faziam sua peregrinação em Nimzat, num lar muçulmano na Mauritânia. Com o passar do tempo, essa confraria começou a perder intensidade, e muitos muçulmanos, como os da região de Futa-Toro, passaram a integrar outra confraria, mais dinâmica, chamada Tidjanismo.

Sendo assim a confraria Tidjanismo foi criada no fim do século XVIII (1737- 1815) por Ahmed al Tijani, originário do sul da Argélia. O Tidjanismo foi introduzido ao sul do Rio Senegal pelos *Cheikh* Maures, particularmente os Trarzas, e pelos marabus guerreiros da etnia Toucouleur, como El Hadj Omar Tall (1794-1864). Entretanto, o Tidjanismo somente se propagou no império Wolof no início do século XVIII, principalmente sob a liderança de dois grandes marabus: El Hadj Malik Sy em Cayor e Djolof, e El Hadj Niasse no Sine-Saloum. Essa confraria tem muitos seguidores e El Hadj Omar Tall foi o primeiro a implantar o Tidjanismo ao Sul do Saara, que era um Peul Toucouleur da cidade de Futa Toro. Ela se divide em quatro (4) grupos principais: o primeiro grupo, foi liderado pelos descendentes de El Hadj Omar e estabelecido entre os Toucouleur, em Tiwaoune, que é o principal centro do Tidjanismo no Senegal; o segundo foi formado por El Hadj Abdoulaye Niasse (1844-1922) em Kaolack (centro oeste do país).

Para promover a difusão dessa confraria, ele e seus sucessores hereditários organizam uma festa anual nacional e internacional de *Gamu* nessa região; o terceiro é o grupo dos Haidara, em Casamança; o quarto grupo é o mais recente e fica na cidade de Medina Gounass de Thierno Mamadou Saidou Bâ, no leste do país, e está em constante expansão. El Hadji Omar Tall

utilizava a religião para combater a presença dos franceses na África Ocidental, transformando-a em bandeira contra a entrada e a permanência dos colonizadores. El Hadj Malick Sy desempenha um papel fundamental na difusão e no desenvolvimento dessa confraria, substituindo El Hadj Omar, mas de maneira mais pacífica. Assim, foram os grupos de El Hadj Malick Sy, El-Hadj Abdoulaye Niasse, entre outros, que sem a utilização de armas conseguiram disseminar a confraria do Tidjanismo no Senegal.

A comunidade do Tidjanismo organiza anualmente uma festa denominada *Gamu de Tivaoune* em comemoração do aniversário de nascimento do Profeta em Tivaoune, onde moram o Chefe da confraria e sua família. El Hadj Malick Sy (1855-1922) era um grande marabu senegalês de origem toucouleur, estudava o Alcorão, o direito, a teologia e a gramática com os melhores mestres do Cayor, do Futa e do Djolof. Com a sua atitude, ele estabeleceu com os seus adeptos em N'Diarndé na cidade de Cayor uma comunidade marabu e mais tarde fundou uma outra na aldeia de Diacsaw.

O funcionamento dessas comunidades baseava-se nos estudos do Alcorão e no trabalho no campo. Mas o foco do tidjanismo era tanto a oração quanto o ensino. Daí, desde em 1902 a linhagem Sy tornou Tivaoune o centro da confraria tidjanismo no Senegal, considerada a confraria mais importante devido ao número de adeptos, uma vez que a Quadririga estava dividida em diversos grupos. Depois da morte de Malick Sy, foi Ababacar, o filho mais novo, o seu herdeiro. Isso acontece quase com todos os marabus do Senegal: após a morte de um chefe religioso, o sucessor dele será um dos filhos ou irmão do falecido que continuará a dirigir a confraria. El-Hadj Adoulaye Niasse desempenhou um papel importante na propagação do Tidjanismo no Senegal. Desse modo, El Hadj Malick Sy e El-Hadj Adoulaye Niasse foram grandes figuras na propagação da confraria Tidjanismo no império Wolof em geral e particularmente no Senegal.

A confraria Mouridismo foi fundada por Cheikh Amadou Bamba, que nasceu em 1850 no vilarejo de Mbacké, fundado por sua família no reino do Baol (região centro-oeste do Senegal), e faleceu, em 1927, em Diourbel. A família possuía tradição muçulmana e de confraria por várias gerações, seus ancestrais desfrutaram de um lugar na sociedade Wolof. Cheikh Amadou Bamba foi o primeiro instigador da religião muçulmana no império do Wolof durante a colonização e foi o marabu que causou mais problemas aos franceses. Nos nossos dias, Amadou Bamba é venerado como um ancestral do nacionalismo.

A educação de qualidade que recebeu fez dele o marabu mais respeitado no Senegal, e alguns seguidores de outras confrarias abandonaram os seus marabus para juntar-se a ele. Na sua época, Amadou Bamba foi um dos maiores escritores senegaleses da língua árabe com os

seus tantos poemas religiosos. Amadou Bamba conseguiu criar o seu próprio *wird*¹⁸, chamado *Wird Makbûs*. Ele criou uma confraria que tinha características particularmente africanas. E em 1886 fundou a cidade de Touba que se tornou hoje o maior centro da confraria Mouride, reputada como uma cidade santa pelos adeptos Bamba tinha um ódio contra os que dirigiam a administração colonial, com isso havia rumores que circulavam, dizendo que Bamba queria organizar uma guerra santa. Destaca-se que ele era vítima de um complô, organizado pela administração colonial. Nesse contexto Bamba foi exilado em 1895 de Djolof para Gabão pela administração colonial, onde ficou sete anos.

Em 1902, no Senegal, Amadou Bamba tornou-se um mártir na luta contra o colonialismo ao declinar de uma homenagem à administração da cidade de Saint Louis. Em suas palavras “[...] ele é cativo de Deus e não reconhece outro mestre senão ele e presta homenagem apenas a ele¹⁹”. Como consequência, foi capturado e exilado.

Au moment où Lat-Dior est battu par les Français et le Cayor démantelé (1886), Amadou Bamba est donc déjà l'une des figures prédominantes du pays Wolof. Son renom de science et de piété n'aurait cependant guère donné naissance à un mouvement religieux de type messianique [...] A la mort de Lat-Dior, Bamba émigre vers le Baol où le contrôle français était encore mal établi et s'installe avec ses disciples à M'Backé-Baol, village de son grand-père, puit choisit de se fixer avec sa petite communauté à Darou-Salam. A la suite disent les légendes, d'une révélation de l'ange Gabriel, il fonde en 1887 Touba qui deviendra la cité sainte du mouridisme²⁰ (Coulon, 1977, p.101-102).

Devido a força social de Amadou Bamba, os franceses começaram a se preocupar com o prestígio desse marabu que conseguia obter cada vez mais adeptos populares em qualquer lugar que estivesse recebendo inclusive o apoio dos ex-tenentes do damel, burbas e outros príncipes do Wolof que eram contrários à colonização. Mesmo tendo muitos seguidores na confraria mouride, Amadou Bamba foi castigado e exilado pela administração colonial.

¹⁸ Segundo Coulon em *Le marabout et le prince, Islam et pouvoir au Sénégal* : “un wird est un “texte d’initiation liturgique propre à chaque confrérie”. Pour Cheikh Gueye (2002, p. 40, note 19), le wird est une “Litanie jaculatoire propre à chaque confrérie soufie et récitée par les initiés. Son acquisition par un disciple est une forme d’engagement dans l’ordre, ou comme chez les mourides, conférée a un nombre restreint d’élus. Le wird est, selon les cas, récitée un nombre de fois déterminé et se fait à l’aide du chapelet qui est ainsi un instrument important pour le disciple”.

¹⁹ Journal de poste de la Résidence de Diourbel, Mai 1903, in dossier A. Bamba, Archives Nationales du Sénégal (A.N.S).

²⁰ “Na época em que Lat-Dior foi derrotado pelos franceses e Cayor desmantelado (1886), Amadou Bamba já era uma das figuras predominantes no país wolof. Sua reputação de ciência e piedade, porém, dificilmente teria dado origem a um movimento religioso do tipo messiânico [...] Com a morte de Lat-Dior, Bamba emigrou para Baol onde o controle francês ainda estava mal estabelecido e se estabeleceu com seu discípulos em M'Backé-Baol, a aldeia de seu avô, optou então por se estabelecer em sua pequena comunidade em Darou-Salam. Seguindo uma revelação do anjo Gabriel, dizem as lendas, ele fundou Touba em 1887, que se tornaria a cidade sagrada do Mouridismo” (Coulon, 1977, p.101-102, tradução nossa).

Amadou Bamba recusava sempre relacionamentos políticos, preferia se dedicar mais à fé, rejeitando algumas sugestões das autoridades, conforme escreve em um poema:

Fais l'antichambre des autorités, m'ont-ils dit, et tu obtiendra des offrandes qui t'enrichiront pour toute la vie. J'ai répondu: Mon Dieu me suffit, je contente de Lui, je ne désire rien d'autre que la science et la relation. Je ne redoute personne si ce n'est pas mon Roi, je n'espère en personne si ce n'est mon Maître, car c'est lui, l'Auguste, qui peut m'enrichir et me sauver²¹
(Bamba apud Coulon, 1977, p.107).

Essas palavras mostram a crença de Amadou Bamba em seu Deus, recusando todas as oportunidades provenientes da parte dos governos. Isto pode ser visto como uma forma de resistência à colonização. Ele dedica-se à oração, meditação, leitura e ensino dos conhecimentos da fé islâmica. Amadou Bamba sempre orientava seus adeptos a deixar do lado as atitudes do poder para se colocar totalmente ao serviço de Deus. Ele lutava pela propagação da confraria Mouridismo no Senegal, buscando tornar-se um protetor e mestre dos seus seguidores muçulmanos, partilhando com eles a mensagem de Deus e dos seus profetas, o qual dizia:

*Tout mouride, qui cherchera refuge
Après de moi, sera heureux,
Et sera tenu loin des épreuves.
Chacun de ceux qui me suivront sera soulagé
Des turpitudes sur terre [...] ²²* (Bamba apud Coulon, 1977, p. 108).

Sabe-se que Amadou Bamba rejeitou todos valores e costumes propagados pela civilização ocidental católica. Segundo Amadou Bamba, a maneira de atingir a Deus passa pela dedicação ao trabalho bem feito e respeitado. Por isso, ele deu as suas diretivas aos seus seguidores após ser exilado em Trarza em 1903:

- *Celui qui veut apprendre à lire et à écrire en arabe devra s'adresser à mon frère Ibrahima, dit Ibra Fati.*
- *Celui qui veut travailler sans rien apprendre devra s'adresser à mon frère Sidi El Moctar, dit Cheikh Anta.*
- *Celui qui veut réunir les deux à la fois devra également s'adresser à Ibra Fati.*
- *Celui qui ne veut faire ni l'un ni l'autre devra être chassé et ira là où il voudra²³.* (Bamba apud Coulon, 1977, p.10).

²¹ “Vá à antecâmara das autoridades, disseram-me, e obterá oferendas que o enriquecerão para toda a vida. Respondi: Meu Deus me basta, estou contente com Ele, não desejo outra coisa senão conhecimento e relacionamento. Não temo ninguém senão o meu Rei, não espero em ninguém senão o meu Mestre, pois é ele, o Augusto, quem pode enriquecer-me e salvar-me” (Bamba apud Coulon, 1977, p.107, tradução nossa).

²² “Qualquer mouride, que procurará refúgio/ Comigo, será feliz, / E será mantido longe das provações. / Todos que me seguem ficarão aliviados/Torpezas na terra [...]” (Bamba apud Coulon, 1977, p. 108, tradução nossa).

²³ “Quem quiser aprender a ler e escrever em árabe deve contatar o meu irmão Ibrahima, disse Ibra Fati.
- Quem quiser trabalhar sem aprender nada deve contatar o meu irmão Sidi El Moctar, disse Cheikh Anta. - Quem quiser unir os dois ao mesmo tempo também terá que entrar em contato com Ibra Fati. - Quem não quiser fazer nenhuma das duas coisas terá que ser afugentado e irá para onde quiser” (tradução nossa).

Para ele, somente o trabalho poderia ser atribuído à vontade divina, com isso em mente, Bamba transformou a confraria do Mouridismo em uma comunidade laboriosa, na qual os seguidores cultivam, principalmente, amendoim, sob a orientação dos marabus ou líderes da irmandade. Assim, eles se tornaram grandes produtores de amendoim, não para atender às demandas da administração colonial, mas para glorificar a graça divina.

Atualmente, no Senegal, os seguidores dessa confraria continuam a cultivar enormes quantidades de amendoim e arroz todo ano, sob a autoridade dos *marabus* da irmandade. Após a venda, eles oferecem um dízimo como forma de agradecimento e reconhecimento de que Deus foi benevolente com eles.

A confraria mouridismo de Amadou Bamba tem a sua relevância no Senegal e quase em todas as regiões vende-se quadros com a imagem dele. Dessa forma, presentemente no Senegal, os mourides são os proprietários dos transportes urbano e interurbano, bem como de grande parte de comércio. Os mourides conheceram a cidade de Touba, onde se juntavam todo ano muitos peregrinos para a celebração do Grande *Magal de Touba* comemorando a vida e os ensinamentos de Amadou Bamba, fundador da confraria Mouride. Salienta-se que “*Magal*” é uma palavra *Jalofa* derivada do verbo “mag.”, que significa “ser importante ou “ser antigo”; o substantivo *Magal* é traduzido como “celebração” ou “aniversário” (Bava, 2001). Essa cerimônia acontece no dia 18 de safar, segundo mês do calendário islâmico, conhecido como o calendário Hijri, que se baseia no ano lunar. A peregrinação remonta a 1928, um ano após a morte de Bamba e comemora seu exílio de 1895, no Gabão pelo governo colonial francês. Dessa maneira, o período de exílio no Gabão é de grande importância para os mourides, e lembrado como um momento de perseguição e teste da força e determinação espiritual de Amadou Bamba.

Touba ou (*Tuba*) é uma cidade sagrada, onde se observa o respeito aos princípios religiosos através de comportamentos como o uso de roupas compridas; e sem tranças com mecha. Ninguém pode entrar na cidade sem a permissão do khalife, nem mesmo a polícia para prender pessoas que cometeram crimes. Há também a interdição da bebida alcoólica nessa cidade. Salienta-se que a imensa mesquita do Senegal fica em Touba. A seguir, a imagem dessa mesquita, onde milhares de adeptos se encontram durante o Grande Magal de Tuba, que é a peregrinação religiosa da Irmandade Mouride do Senegal.

Figura 4 - Mesquita de Tuba



Fonte: <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fdiscover-senegal.com%2Fculture-langues-religions%2Fgrande-mosquee-de-touba-1000x600> >. Acesso em 15 maio 2024.

Para alguns mourides, Amadou Bamba é considerado um profeta, em razão da sua capacidade de ensinamento da fé islâmica a seus seguidores. Vale ressaltar que na atualidade a confraria Mouride é a mais respeitada e numerosa. Seus seguidores são tão devotados ao seu marabu, que não juram em nome de Deus, mas sim de Bamba, a quem costumam chamar de “Barque Serigne Bamba ou Serigne Tuba”. Portanto, concluímos que Amadou Bamba era um verdadeiro portador de conhecimentos para o mouridismo. Apesar de sua resistência ao colonialismo, de recusar a dominação, Bamba nunca participou de uma jihad contra os colonizadores franceses, ele resistia pacificamente, sem o uso das armas.

De fato, dentro da confraria mouride existem os chamados “*Bay fall*”. Esse grupo não pratica o jejum durante o período do Ramadan nem respeita todas as regras da religião muçulmana, porque, para os *Bay fall*, no dia do Juízo final eles serão absolvidos pelo Cheikh Ibra Fall, sucessor de Amadou Bamba. São eles que caminham na rua com cabaça de madeira pedindo esmola, com as suas vestimentas costuradas com pedaços de tecido, com cabelos no estilo rasta e com uma bengala na cintura. A confraria Mouride é uma irmandade muito forte e unida no Senegal, apesar das dissensões que surgiram entre os sucessores de Amadou Bamba.

A confraria layenismo foi fundada por Libasse Thiam, conhecido pelo nome de Limanou Faye (1843-1909), um Lebou de Yoff, na península do Cap-Vert, onde iniciaria os seus sermões em 1883. Ele tinha uma relação difícil com a administração colonial, que não desejava a criação de uma nova confraria em Dacar, que em 1904 era a capital da África

Ocidental Francesa (AOF). Com a sua pregação que impressionava muitas pessoas, ele foi acusado pela administração colonial de se envolver em uma rebelião e foi preso na ilha de Gorée (Dacar) durante alguns meses em 1987. Na volta ele fundou a confraria em Yoff, para onde os seus adeptos organizam anualmente uma peregrinação um mês antes do início do Ramadan, para comemorar o chamado divino que ele recebeu aos quarenta anos. Essa confraria é praticada pelas etnias Wolof e Peul, que moram nessa localidade.

Diferentemente dos outros marabus, Limanou Laye pode ser identificado como um piranguero, pois jamais aprendeu a ler o Alcorão nem a escrever o árabe, e a sua educação religiosa era básica. Mas Limanou Laye dominava os cantos religiosos da língua Wolof, e para ele isso era uma forma de praticar a religião muçulmana com algumas práticas culturais da tradição Lebou. Ele afirmava ser a reencarnação, em pele preta, do Profeta Maomé. Limanou Laye dizia ter o poder de curar o mar e as pessoas loucas, o que pode ser visto como um ato do sufismo do marabu. No Senegal, os maiores adeptos da confraria Layenismo são os Lebous da península do Cap-Vert (Dacar) e da Petite Côte. Eles costumam usar vestidos brancos durante as festas, porque acreditam que a cor branca representa a santidade e a exatidão do Criador. Segundo os seguidores dessa confraria, durante o nascimento e no dia da morte de Limanou Laye, a água do mar tornou-se doce. Ele tinha um poder misterioso. A confraria Layenismo pode ser considerada como um sufismo. Na atualidade, é seu filho Seydina Abdoulaye Tiaw Laye que governa essa irmandade.

A última confraria introduzida no Senegal foi a do Nyassene, que tem mais seguidores no centro do país, particularmente na região de Kaolack. Todas as confrarias são dirigidas pelos marabus e desempenham um papel social, religioso e político no Senegal. São consideradas os únicos possuidores de *Barka* (graça divina) e administradas por um nativo da linhagem do edificador. O papel do marabu é dar ensinamentos corânicos aos seus seguidores (*taalibe*), e ele não pode tomar bebida alcoólica nem fumar. No Senegal, cada adepto islamizado acredita no seu próprio marabus, para além disso a religião muçulmana identifica-se pelas confrarias. Como explica Paul Marty (1917), no prefácio do livro *Etudes sur L'islam au Sénégal*.

Les noirs islamisés du Sénégal se classent, d'eux -même et sans exception, sous la bannière religieuse des marabouts et ne comprennent l'islam que sous la forme de l'affiliation à une voie mystique, ou plus exactement sous la forme de l'obéissance à un "Serigne" ou à un "Tierno". Leur grand titre de gloire et leur profession de foi sont d'appartenir à un marabout. A toutes les questions, ils répondent invariablement et d'un seul jet: "Je suis Musulman, et mon marabout est un tel." L'un ne va pas sans l'autre. Être Musulman, c'est obéir aux ordres de son marabout et mériter par ses dons et son dévouement de participer aux mérites du saint homme. L'étude du monde

*islamisé est donc à peu près uniquement ici une étude de personnalités maraboutiques*²⁴ (Marty, 1917, p. 7).

De acordo com Paul Marty (1917), na obra *Etudes sur L'islam au Sénégal*, os muçulmanos senegaleses baseiam-se completamente nas confrarias e nos marabus para se identificarem uns de outros. O marabu tem função de fundamental destaque e os adeptos não podem conversar sobre religião sem evocar cada um o seu marabu. Lembremos, no entanto, que o Senegal é um país laico, com a criação de um Conselho Inter-religioso para a paz, que reúne representantes do Islão, da Igreja Católica, da Igreja Protestante e das Religiões tradicionais. Contudo, como disse anteriormente o islamismo é a religião dominante, cerca de 97% da população. Em acréscimo, sabe-se que, ali, a maioria dos muçulmanos é sunita²⁵ com influências sufistas. Há diversas irmandades nas quais os adeptos praticam formal ou informalmente e são chefiadas por um califa (*marabu*). De maneira notável, a confraria mouride, de Amadou Bamba, conta com inúmeros adeptos no Senegal.

Em contrapartida, 2% da população é cristã, com a maioria sendo de católicos romanos, mas há também diversas denominações protestantes, geralmente estabelecidas por imigrantes, como libaneses, cabo-verdianos, europeus, americanos e alguns africanos de outras nações. No entanto, ao longo da segunda metade do século XX, várias igrejas protestantes começaram a ser lideradas por senegaleses de diferentes grupos étnicos. Por outro lado, a religião animista representa cerca de 1% da população, concentrando-se principalmente na região sudeste²⁶. Além disso, é importante mencionar que algumas pessoas continuam a praticar suas crenças tradicionais. O Senegal é conhecido por sua tolerância religiosa, dado que é comum encontrar membros de uma mesma família praticando diferentes religiões, resultado de numerosos casamentos inter-religiosos.

É importante realçar que durante o período colonial as irmandades exercem grande importância sobre a política senegalesa, pois, a religião ganhou num nível social e político. Sabe-se que no Senegal, nas regiões mais islamizadas, os marabus tiveram relação muito próxima com seus adeptos, pois o marabu passou a ser o chefe que administrava tudo: as preces,

²⁴ “Os negros islamizados do Senegal classificam-se, sem exceção, sob a bandeira religiosa dos marabus e entendem o Islão apenas na forma de filiação a um caminho místico, ou mais precisamente na forma de obediência a um “Serigne” ou a um “Tierno”. A sua grande reivindicação à fama e a sua profissão de fé é pertencer a um marabu. A todas as perguntas, eles invariavelmente respondem de uma só vez: “Eu sou muçulmano e meu marabu é tal e tal”. Um não acontece sem o outro. Ser muçulmano é obedecer às ordens do marabu e merecer, através dos seus dons e dedicação, participar nos méritos do homem santo. O estudo do mundo islamizado é, portanto, quase exclusivamente um estudo de personalidades marabuticas” (Marty, 1917, p. 7, tradução nossa).

²⁵ Que segue a prática e os dizeres do profeta Mouhamadou.

²⁶ Dados obtidos pela Agence National de la Statistique et de la Démographie (ANSD) du Sénégal.

casamentos, enterros, reconciliações, divórcios, batismos etc. Todos os seguidores passaram a seguir e obedecer às decisões dos seus marabus.

A respeito do papel do marabu no Senegal, cabe destacar, a relação dele com os governantes. Salienta-se que mesmo o presidente da república tem relação sólida com os chefes religiosos em geral. A força do líder religioso muçulmano faz-se tanta que para um político ganhar a eleição presidencial, esta precisa do apoio político do marabu. Exemplo disso foi o que aconteceu na eleição de 2000, na disputa pela presidência entre Abdou Diouf, que fazia parte da confraria tidjanismo, e Abdoulaye Wade, da confraria mouride. Cabe lembrar que o partido de Abdou Diouf era o PS (Partido Socialista) e ele havia governado o Senegal durante 19 anos, devido ao apoio da confraria tidjanismo, e o partido de Abdou Wade era o PDS (Partido Democrático Senegalesa). Diante disso, os políticos do partido de Abdoulaye Wade dirigiram-se a Touba, a grande cidade dos mourides, para visitar o chefe da confraria, em busca de seu apoio.

L'ascension de Me Wade à la Présidence et son appartenance à la confrérie des mourides est une nouvelle étape dans l'intensification et la personnalisation de la relation entre l'Etat et le mouridisme. Un nouveau paradigme se met en place, appuyé par des logiques de la collaboration et de soutien au projet mouride, au détriment de la logique de confrontation. Cette nouvelle donne pouvait déjà être pressentie lorsque Me Wade déclarait, il y a déjà longtemps, que le nouvel enjeu de l'Etat et de la société civile religieuse par la même autorité, se ferait "par celui qui interpréterait le mieux la religion", en clair un chef religieux²⁷.

Foi nessas circunstâncias que Wade saiu vencedor nas eleições de 2000, porque foi apoiado pela sociedade mouridismo, que tem mais adeptos até hoje no Senegal. Para ganhar uma eleição no Senegal, em que a maior parte da população é muçulmana, é preciso ter relação com os chefes religiosos muçulmanos. Por isso, Christian Colon (1977, p.26), no seu romance *Le Marabout et le Prince : islã et pouvoir au Sénégal*, destaca que “*L’islam maraboutique du Sénégal se présente bien comme um champ authentiquement politique dans lequel viennent s’investir des actions et des groupes sociaux différents, voire antagonistes*”²⁸.

²⁷ Gueye, Cheikh, Gervasoni, Olívia. La confrérie mouride au centre de la vie politique senegalaise: Le “Sopie” inaugure um nouveau paradigme. In www.enda.sn/diapol/confrerie.13/10/2004. “A ascensão de Me Wade à Presidência e a sua adesão à irmandade Mouride é uma nova etapa na intensificação e personalização da relação entre o Estado e o Mouridismo. Estabelece-se um novo paradigma, apoiado na lógica da colaboração e apoio ao projeto Mouride, em detrimento da lógica do confronto. Esta nova situação já poderia ser prevista quando o Sr. Wade declarou, há muito tempo, que o novo desafio do Estado e da sociedade civil religiosa pela mesma autoridade, seria feito “por quem melhor interpreta a religião”, um líder religioso” (tradução nossa).

²⁸ “O Islão Marabúutico no Senegal apresenta-se como um campo autenticamente político no qual ações e grupos sociais diferentes, até mesmo antagónicos, passam a investir” (tradução nossa).

Evidencia-se, portanto, no Senegal, a integração dos chefes religiosos no sistema político, em que o marabu desempenha um papel de proteção à soberania dos políticos. Conforme explica Abdoulaye Barra Diop (1981, p. 238), em *La société wolof: les systèmes d'inégalités et de dominations*:

*[...] ces marabouts assuraient la protection des autorités politiques, travailler pour la réalisation de leurs vœux, la conjuration du mauvais sort. Il s'agissait principalement, de les maintenir au pouvoir, d'assurer leur victoire sur leurs ennemis, de leur donner, en résumé la santé et la puissance*²⁹.

Como resultado, eles enriquecem, beneficiados pelas autoridades. Desse modo, a riqueza dos chefes religiosos depende do poder e de certas pessoas que a eles recorrem em busca de proteção contra alguma maldição. Fato é que a hiperligação dos marabus com o poder é muito forte e vantajosa. Observa-se que desde a expansão do Islã, em algumas cidades mais islamizadas do Senegal, os chefes religiosos continuavam a ter autoridades entre os seus adeptos. Portanto, Mariama Bâ, por meio do seu romance *Uma carta tão longa* critica a realidade cultural e religiosa que impactam a vidas das mulheres senegalesas. Ao dizer isso, nota-se que a tradição cultural é, acima de tudo, valorizada, e a maioria das mulheres respeita o que a tradição estabelece, pois isso faz parte da alma de suas vidas. Além disso, é importante lembrar que muitas tradições africanas são patriarcais e machistas, o que desafia os direitos das mulheres na sociedade. Um exemplo disso é que Ramatoulaye e tantas outras mulheres são submetidas ao contexto das tradições patriarcais.

1.3 Islã em Moçambique

Moçambique é um país da costa oriental da África Austral, que tem como limites geográficos: ao norte, a Tanzânia; ao noroeste, o Malawi e a Zâmbia; ao oeste, o Zimbabué, a África do Sul e o Essuatíni; ao sul, a África do Sul e ao leste o Oceano Índico por meio do Canal de Moçambique. A sua capital, durante a colonização portuguesa, foi nomeada de Lourença Marques, mas, atualmente, leva o nome de Maputo.

²⁹ “Estes marabus garantiram a proteção das autoridades políticas, trabalharam para concretizar os seus desejos e afastar o azar. Tratava-se principalmente de mantê-los no poder, garantindo-lhes a vitória sobre os inimigos, dando-lhes, em suma, saúde e poder” (Diop, 1981, p.238, tradução nossa).

Figura 5 - Mapa de Moçambique



Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/56/Mozambique_map_cities.png. Acesso em 15 de março de 2024.

Dividido em onze províncias, o país, à semelhança dos demais vizinhos africanos, também conta com diversidade cultural, religiosa, étnica e linguística, sendo que a Língua Portuguesa é seu idioma oficial, em razão de sua colonização, cujos inúmeros outros idiomas são falados, principalmente no campo, como àqueles que fazem parte do grupo *Bantu*³⁰. Lembrando que todas as línguas faladas em Moçambique são de origem *Bantu*, exceção o português, que é a língua dos colonizadores. Em tempo, os portugueses chegaram à costa oriental africana em 1498, a partir da expedição de Vasco da Gama.

O islamismo adentrou nesse país por volta do século VIII, especialmente, pelo Norte, por meio das cidades de Angoche, Sofala e Quelimane, em relação a outras nações deste continente, em razão da forte presença dos comerciantes árabes e dos navegadores persas. Então, pouco a pouco, a população dessa região foi utilizando da língua *swaíli*³¹ para a escrita em caracteres árabes, no entanto, as tradições locais ainda resistiam. De acordo com Liazat Bonate (2006), em *Matriliny, Islam and gender in Northern Mozambique*, o islamismo era professado em conjunto com as crenças locais, tendo ocorrido a convivência entre as duas,

³⁰ Segundo José Rivair em *História da África* (2015, p.34), o termo *banto* não tem hoje qualquer conotação étnica ou social, e se refere ao vastíssimo grupo linguístico africano em que a raiz vocabular *ntu*, com o significado de “coisa” ou pessoa, é universal. O prefixo *ba*, comum a essas línguas e dialetos, indica o plural. Assim, *ba-ntu* significa “ser humano”. Tal grupo é integrado por mais de 600 línguas ou dialetos.

³¹ É conhecido pelas formas vernáculas Swahili ou Kiswahili, é a língua banta com o maior número de falantes, sendo oficial no Quênia, em Ruanda, na Tanzânia, na Uganda e em outros países como segundo idioma, embora os seus falantes nativos, os povos suaílis, sejam originários apenas das regiões costeiras do oceano Índico. Configurando-se, então, em uma das línguas de trabalho da União Africana.

perceptível, por exemplo, no caso dos “curandeiros” (*mkulukwana*), os quais se tornaram, com a conversão, também professores (*mwalimu*), ocupando-se das escrituras sagradas. Sendo, por diferentes perspectivas, guardiões do conhecimento dos ancestrais e responsáveis pela disseminação da fé islâmica amalgamada com os costumes da região.

Desse modo, embora a presença dos muçulmanos nesses territórios por si já engendrasses a propagação da fé islâmica, segundo José Júlio Gonçalves (1958), nos primeiros anos da ocupação no território moçambicano, os comerciantes árabes, persas e indianos, sobretudo de ouro e marfim, não chegaram a converter os africanos de maneira massificada.

1.3.1 Islamização de Moçambique no período colonial

No que diz respeito à islamização de Moçambique no período colonial, deve-se ressaltar que havia dificuldades para exercer a religião muçulmana àquela época, tendo em vista que seus colonizadores professavam a fé cristã:

Os muçulmanos foram vítimas de uma discriminação clara, institucional. Os muçulmanos eram tratados como uma Igreja estrangeira que apenas era tolerada, mas não reconhecida. Eram infiéis! Na escola, as crianças muçulmanas aprendiam que a religião dos pais era a religião das forças do mal, que os seguidores de Mohamed eram bárbaros, sanguinários, perversos. Desde os bancos da escola portuguesa os muçulmanos eram marginalizados, oprimidos, escarnecidos. Esta humilhação, esta discriminação perseguia-os até à rua, ao emprego, em toda a vida social. (Samora Machel, parte do discurso proferido na Reunião da Direção do Partido (FRELIMO) e do Estado com os representantes das confissões religiosas, Maputo, 1982) (Macagno, 2004, p. 2).

Ora, uma vez que os portugueses católicos tinham em suas mãos as instituições sociais, religiosas, políticas, econômicas, tais como as escolas e as universidades, os muçulmanos não conseguiam transmitir sua crença, tampouco ter acesso ao poder, eram subjugados.

O medo do Islã não vinha apenas dos membros da Igreja, também estava presente nos relatórios de administradores das diversas circunscrições de Moçambique que, além de vê-lo como uma ameaça, se esforçaram para conter o seu crescimento. Um exemplo disso foi a atitude dos administradores de Cabo Delgado, na região de Porto Amélia, que fecharam as escolas e as mesquitas em março de 1937 (Alpers, 1999, p.167).

Logo, com base nesse contexto repressivo, datando desde meados do Estado Novo português, em 1933, os moçambicanos tentaram expulsar os portugueses, mediante organização popular, haja vista a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), criada em junho 1962

e a posterior guerra marcada Luta Armada pela Libertação Nacional de Moçambique, de 1964 a 1974, aproximadamente.

[...], Moçambique (1964/74), numa guerra subversiva, revolucionária, na qual as populações eram por definição o alvo essencial dos contendores (a guerrilha e o poder português), as culturas das etnias revestiam valor flagrante: eram o detonador do acionamento psicológico, no contexto de quaisquer argumentos usados pela subversão ou pela contra subversão no aliciamento. Nas culturas, a tonicidade residia no mítico-religioso, tanto quanto às massas animistas quanto às islamizadas. O Islão moçambicano (cerca de 1.200.000 de pessoas no início dos anos 1970), com Macuas e Ajauas dominando os itinerários étnicos mais significativo, aproveitaria a quem soubesse acioná-lo ou introverter-se-ia na sua segurança específico (Monteiro, s/d, p.1).

Fica claro que, durante esse período colonial, o Islã não era uma religião de prestígio, ao contrário, os muçulmanos eram discriminados pelo Estado português. Nesse interim, cabe ressaltar o papel desempenhado por Fernando Amaro Monteiro, pois foi ele:

[...] o autor de uma estratégia composta por quatro fases: '*detecção*': recolha de informação acerca das comunidades islâmicas em Moçambique, suas estruturas de liderança, mecanismos de comunicação e conexões transnacionais; '*captação*', '*atracção*', '*sedução*' dos muçulmanos através de atos e cerimónias públicas de reconhecimento e respeito do Islão pelo poder colonial; '*comprometimento*': persuasão dos líderes e dignitários religiosos islâmicos para o apoio público à administração colonial portuguesa; '*acionamento*', '*mobilização*' através da influência dos líderes religiosos e dignitários, envolver as populações Islâmicas em atividades anti-subversivas e eventualmente, na criação de milícias compostas exclusivamente por muçulmanos (Monteiro, 1989, p. 84-89).

Deve-se sublinhar, portanto, a resistência dos muçulmanos em face dos portugueses, com o intuito de que os colonizadores reconhecessem o islamismo como religião legítima, ou seja, por um cenário de liberdade religiosa. Não suficiente, soma-se a esse contexto aviltante as inúmeras guerras civis que pululavam nesse país antes de sua independência, em 1975, e, por conseguinte, os milhares de mortes como rastro dessa máquina beligerante:

A nossa Independência, amigos, custou sangue. A nossa independência alimentou-se de sangue. A nossa independência custou milhares e milhares de vidas de moçambicanos. Ninguém queria dar-nos a Independência. Ninguém queria que fôssemos livres, que fôssemos independentes e que fôssemos um Estado Soberano. Queriam que fôssemos escravos eternos, que fôssemos sempre estrangeiros na nossa própria terra. Os colonos não diziam que éramos moçambicanos. Diziam sim, que éramos portugueses. Diziam que Moçambique só é Moçambique porque é Portugal (Machel, s/d, p.6).

Em linhas gerais, esses foram os percalços que o islamismo encontrou para se adentrar no país moçambicano, isto é, o catolicismo dos portugueses como religião oficial de Estado, sem espaço para outras crenças, e guerras civis, obviamente, em função de uma revolução dos colonos diante dessa condição de subalternidade.

1.3.2 As confrarias islâmicas em Moçambique

É fato que a maioria dos muçulmanos de Moçambique faz parte das vertentes sunitas do Islã, sendo que o Islã se expandiu e se consolidou por meio das confrarias sufistas ou Turuq (singular, Tariqa³²) (Alpers, 2000; Carvalho, 1988; Medeiros, 1999; Monteiro, 1993). É possível dizer que as confrarias islâmicas alcançaram o norte de Moçambique no final do século XIX, trazidas por moradores das Ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar. Nesta mesma centúria, três ordens religiosas destacaram-se, quais sejam: Rifa'iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya. A primeira, Rifa'iyya, conhecida também pelo nome de Maulide, que vem do árabe para aniversário do Profeta Maomé, é a mais expressiva. Seu criador foi o místico iraquiano Ahmad al-Rifai. Todavia, deve-se sublinhar que nem todos os muçulmanos estão de acordo com essa comemoração, pois alguns dizem que não há qualquer relação com o aniversário do Profeta, tampouco referência no Alcorão.

Com suas práticas, e eram feitas com frequência na forma de comentários fragmentados, difusos e misteriosos. Comentava-se que as pessoas de Maulide realizavam cerimônias que consistiam em cânticos e danças frenéticas acompanhadas de atos de autoflagelação. Com efeito, esse grupo era popularmente conhecido ou melhor, desconhecido em virtude de realizarem um ritual, cujo diacrítico mais característico era o uso de estiletos metálicos, que os participantes em estado de transe cravaram no corpo e no rosto (Macagno, 2007, p. 3).

Ainda hoje, no norte de Moçambique, essa manifestação cultural é realizada, regada a muita dança e autoflagelação, como se pode observar abaixo:

³² *Tariqa* significa via ou caminho. Nas fontes portuguesas, esses agrupamentos são denominados confrarias ou irmandades e, em outras ocasiões, tuaricas – termo mais próximo à transliteração original. Cada *tariqa* possui um líder espiritual – ou *chehe* –, cuja legitimidade está pautada por uma cadeia genealógico-espiritual de mestres. Essa cadeia recebe o nome de *silsila*, que se traduz na forma de um documento escrito que todo sucessor e líder da confraria conserva para efeitos de certificação de sua autoridade espiritual perante os discípulos. Portanto, a *silsila* representa uma espécie de estrutura de parentesco espiritual que liga o *chehe*, ou líder da confraria, a seus antecessores, a seus mestres e aos santos fundadores do grupo e, em última instância – e no vértice da pirâmide espiritual –, ao profeta Maomé e a sua família.

Figura 6- Festa de Maulide

Fonte: TSEVELE. Disponível em:

https://tsevele.co.mz/media/items/cache/e9ad9fee9d0bc73e0b2c055eb0b268ce_XL.jpg > Acesso em: 16 maio 2024.

Por sua vez, as ordens Shadhiliyya e Qadriyya foram fundadas em Moçambique em 1897 e 1904, respectivamente, em meio a um contexto de conquista militar e implementação da administração colonial de Portugal (Carvalho, 1988). A primeira foi fundada por Shaykh Sayyid Muhammad Ma'rouf Bin Shaykh Ahmad ibn Abu Bakr, e a segunda foi criada por Abd al-Qâdir al-Qîlânî ou al-Jîlânî. Ambas têm vários seguidores nos países islamizados. Com efeito, a despeito de tantas guerras civis e da opressão colonizadora de Portugal e sua fé católica, ao longo dos anos Moçambique conquistou sua independência, conseqüentemente, sua liberdade de credo, tendo o islamismo um lugar na cultura desse povo africano. É importante ressaltar que, assim como Mariama Bâ, Paulina Chiziane também condena as tradições patriarcais de seu país, que impactam negativamente a vidas das mulheres, privilegiando os homens e estabelecendo a desigualdade de gênero. Como já foi referido, em Moçambique, a poligamia não é praticada somente pela maioria parte dos muçulmanos; até mesmo os católicos se tornam polígamos. Esta discussão será abordada mais adiante. Após examinarmos o islamismo em Moçambique, vamos nos debruçar sobre a relação entre poligamia, catolicismo e islamismo.

2 RELAÇÃO ENTRE POLIGAMIA, CATOLICISMO E ISLAMISMO

Em Moçambique, foram reconhecidos três tipos de uniões matrimoniais, são elas: o casamento civil, religioso e tradicional, sendo que ao casamento religioso e tradicional são reconhecidos valor e eficácia à do casamento civil, isto quando tenham sido observados os requisitos que a lei estabelece para o casamento civil (Art. 16 da Lei n.º 10 da família 25 de agosto de 2004).

O casamento tradicional é baseado nos costumes locais, muitas vezes envolvendo a prática da poligamia de forma não oficial. Com a chegada da colonização portuguesa em 1498, liderada por Vasco da Gama, essas formas de casamento foram gradualmente incorporadas ao quadro legal da família portuguesa, resultando na proibição dos casamentos poligâmicos. Embora, somente em 2004, mediante a Lei n.º 10 de 25 de agosto, houve, efetivamente, uma regulamentação formal. Conforme estipulado nesta legislação, após a celebração de um casamento civil, nenhum dos cônjuges pode contrair novo matrimônio sem que o vínculo anterior seja dissolvido.

Todavia, apesar dessa restrição legal, alguns homens moçambicanos, especialmente os adeptos do islamismo e os tradicionalistas, ainda praticam a poligamia informalmente. Inclusive, ainda que em menor expressividade, esse fenômeno também ocorre entre cristãos, apesar da doutrina da Igreja não o permitir. Haja vista o personagem Tony, em *Niketche*, que é um católico casado, mas que desposa várias mulheres. Nas palavras de sua primeira esposa, Rami:

O coração do meu Tony é uma constelação de cinco pontos. Um pentágono. Eu Rami, sou a primeira-dama, a rainha-mãe. Depois vem a Julieta, a enganada, ocupando o posto de segunda-dama. Segue-se a Luísa, a desejada, no lugar de terceira-dama. A Saly, a apetecida, é a quarta. Finalmente a Mauá Sualé, a amada, a caçulinha, recém-adquirida. O nosso lar é um polígono de seis pontos. É polígamo. Um hexágono amoroso (Chiziane, 2021, p. 52).

Desse modo, seja no contexto animista, islâmico ou cristão, cada qual com sua particularidade, a poligamia emerge como uma realidade presente na vida dos africanos atualmente:

Os homens repetem sempre: sou homem, hei de casar com quantas quiser. E forçam as mulheres a aceitar este capricho. Tudo certo. Vendo bem, a quem cabe a culpa desta situação? Os homens é que defendem a terra e a cultura. As mulheres apenas preservam (Chiziane, 2021, p. 82).

Logo, muitas mulheres enfrentam dificuldades em tais casamentos poligâmicos, sendo frequentemente vítimas do patriarcalismo e do machismo estrutural. Ora, a presença de

múltiplas esposas no ambiente doméstico, comumente, resulta em um ambiente de rivalidade feminina. Para não falar apenas de Moçambique, isto é um ato mais comum em sociedades polígamas. As crianças provenientes dessas uniões, não raro, enfrentam desafios financeiros significativos, especialmente quando os pais as negligenciam, renegando suas mães. Indo na contramão dos direitos das crianças expressos na Lei da Família. Em suma, contribuindo para a desestruturação familiar e a perpetuação de ciclos de vulnerabilidade e desigualdade.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, aliás, publicado dois anos após a promulgação da referida lei, observa-se que Tony negligenciava seus deveres para com seus filhos, enquanto Rami assumia o papel de cuidadora, inclusive dos filhos de suas coesposas, a fim de gerar um ambiente solidário de apoio e assistência: “Venham, venham todas exigir o pão quando vos falta, despertar o Tony à noite se por acaso aqui estiver quando as crianças têm febre, e quando, na escola, os professores exigem a presença do encarregado de educação” (Chiziane, 2021, p. 102). Diante dessa realidade, essas mulheres se veem obrigadas a lidar com a responsabilidade pela sua sobrevivência e dos filhos, enfrentando toda sorte de dificuldades emocionais e financeiras. A personagem Luísa, abandonada por Tony, exemplifica essa situação de desamparo materno. Conforme expresso por Rami, “para alimentar os filhos, a pobre tem que arrancar cabelos e pentelhos, transformar em grão, para cozer o pão. Nem tem emprego, esta mulher” (Chiziane, 2021, p. 60). Como resultado, as crianças crescem privadas do amor e do apoio paterno, contribuindo para um ambiente familiar marcado pela ausência e carência emocional.

Cumprir dizer que, principalmente no norte de Moçambique, a presença e influência árabe contribuíram para o desenvolvimento e aceitação dos casamentos poligâmicos. Com a sua chegada a essa região, muitos indivíduos adotaram a religião islâmica, que tradicionalmente permite a poligamia. Por sua vez, devido à maior influência dos colonizadores no sul do país, ali há predominância da religião cristã, entretanto, como já dito, ainda assim a poligamia também surgiu, mas informalmente. Cabe evidenciar que Portugal foi o primeiro país a estabelecer-se na África e o último a se retirar do continente. De acordo com Denise Pereira e Karen Fernanda Bortoloti (2021, p. 89), em *Chave de Compreensão da História: Cultura e Identidades*:

A presença de missionários católicos nas terras de Moçambique data do século XVI, mas a grande corrida para salvar as almas negras, na linguagem dos próprios missionários, se deu nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, no contexto do processo de roedura, da partilha e da efetiva colonização do continente africano. A partir das evidências apontadas em alguns relatórios missionários, nota-se que os africanos deveriam ser catequizados, principalmente, para retirá-los de seu estágio de ‘inferioridade’

e transformá-los, através da fé, em homens e mulheres civilizados. Conquistar corpos e almas negras era a tarefa das muitas missões católicas e protestantes espalhadas pelo território de Moçambique.

Como é sabido, os missionários tinham como objetivo “civilizar” e “nacionalizar” os nativos, o que incluía a violência da introdução da educação ocidental, a imposição da língua e cultura europeias, e a difusão da fé cristã, mesmo nas escolas, sem considerar os costumes, a cultura local:

Com as missões, os *indígenas*, segundo Mouzinho, aprenderiam a trabalhar, aperfeiçoar seus primitivos processos de cultura, seriam treinados em profissões manuais, ao mesmo tempo que poderiam adquirir ‘uns princípios de moral rudimentar, que, se de muitos são frequentemente esquecidos, n’outros frutificam em benefício próprio e alheio (Albuquerque, 1899, p.96, grifo autor).

Em 1898, a Ordem Franciscana fundou a primeira missão em Moçambique, instalando-se no distrito de Beira. E em 1910, missionários dessa Ordem já estavam atuando além de Beira, também em Xai-Xai, S. José do Môngue, São Francisco de Inarrime ou Mocumbi³³. Ademais, ao longo do tempo destaca-se que o mapa da expansão Franciscana aumenta bem maior, com isso diversas igrejas e paróquias foram estabelecidas em Moçambique, e muitos habitantes foram influenciados pelas missões e pela igreja, principalmente no sul do país. Ao passo que Portugal, mediante a exploração sistemática, enriquecia-se. Após a Proclamação da Independência, muitos padres colonialistas deixaram o país diante da resistência do povo moçambicano contra a presença missionária. Já com o fim da guerra civil, em 1992, a Igreja Católica teve a oportunidade de retomar suas atividades, respeitando as leis do Estado, e buscando reconstruir sua presença e influência, embora tenha enfrentado desafios significativos devido à desconfiança e resistência da população local.

Niketche retrata os eventos vivenciados pela população moçambicana durante o período de dominação colonial, vítimas de uma década de guerras (1964-1974), em busca de sua independência, seguida por mais de Dezesseis anos de guerra civil (1977-1992) entre a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO). Conflitos que devastaram Moçambique, deixando marcas profundas na sociedade. Embora esses eventos façam parte do passado, para muitos moçambicanos, especialmente aqueles que vivenciaram tais períodos, as lembranças ainda estão presentes. “Uma bomba. Minha antipessoal. Deve ser a guerra a regressar outra vez. Penso em esconder-

³³ Arquivo Província Portuguesa da Ordem dos Franciscanos, Lisboa. Missão Franciscana de Moçambique- 1, Estante VI b N 303, relatório de 1933.

me. Em fugir. O estrondo espanta os pássaros que voam para a segurança das alturas. Não. Não deve ser o projétil de uma bala” (Chiziane, 2021, p. 9). Possivelmente, Paulina Chiziane escreveu essas palavras como uma forma de lembrar os conflitos, mesmo uma década após a consolidação da paz em Moçambique, destacando a persistência das memórias traumáticas e a necessidade de reconhecer e lidar com o legado desses eventos históricos. Nessa esteira, em sua obra, ela critica a colonização que impôs a cultura ocidental em Moçambique, problematizando a poligamia:

Conheço um povo sem poligamia: o povo macua. Este povo deixou as suas raízes e apoligamou-se por influência da religião. Islamizou-se. [...] Conheço um povo com tradição poligâmica: o meu do sul do meu país. Inspirado no papa, nos padres e nos santos, disse não à poligamia. Cristianizou-se. Jurou deixar os costumes bárbaros de casar com muitas mulheres para tornar-se monógamo ou celibatário. [...] Um dia dizem não aos costumes, sim ao cristianismo e à lei. No momento seguinte, dizem não onde disseram sim, ou sim onde disseram não (Chiziane, 2021, p. 81-82).

Com isso em mente, após o abandono pelo marido e ao conhecer as outras mulheres de Tony, Rami decide abraçar a poligamia em busca de novas experiências com diferentes mulheres. Assim, ela se matricula em uma escola de amor para adquirir conhecimentos sobre aspectos sociais e sexuais da vida, algo que era comum em Moçambique antigamente. Na sua primeira aula, a conselheira amorosa nomeia Rami e Tony como “crianças” por não terem passado pelos ritos de iniciação e as escolas de amor antes do casamento:

- Diz-me, como foi a preparação nas vésperas do casamento?
- Tinha aulas na igreja, com os padres e as freiras. Acendi muitas velas e fiz muitas rezas.
- E o que te ensinava a tua família?
- Falava-me da obediência, da maternidade.
- E do amor sexual?
- Nunca ninguém me disse nada.
- Então não és mulher- diz-me com desdém -, és ainda criança (Chiziane, 2021, p.32).
- [...]
- O teu marido também não é homem, é apenas criança (Chiziane, 2021, p. 36).

Evidenciando a importância desses rituais tradicionais na sociedade moçambicana, bem como a lacuna deixada pela interrupção dessas práticas devido à influência opressora da colonização e, conseqüentemente, da adoção de costumes ocidentais. Rami é considerada incapaz de ser uma mulher completa por não ter participado da tradição cultural. Nesse contexto, de repente, ela relembra uma frase famosa da filósofa Simone de Beauvoir (1949, p. 9), publicada no livro *O Segundo Sexo*: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”; porém:

Analiso a minha vida. Fui atirada ao casamento sem preparação nenhuma. Revolto-me. Andei a aprender coisas que não servem para nada. Até a escola de ballet eu fiz – imaginem! Aprendi todas aquelas coisas das damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas de sala. De quarto, nada! A famosa educação sexual resumia-se ao estudo do aparelho reprodutor, ciclo disto e daquilo. Sobre a vida a dois, nada! Os livros escritos por padres invocavam Deus em todas as posições. Sobre a posição a dois, nada! (Chiziane, 2021, p. 40).

De fato, Rami expressa uma crítica à colonização portuguesa, e sua menção à escola de *ballet* oferece uma ilustração vívida desse ponto de vista, pois ele é reconhecido como um estilo de dança originário das cortes da Itália renascentista no século XV, que posteriormente se desenvolveu em países como Inglaterra, Rússia e França como uma forma de dança de concerto. Para Rami, entretanto, aprender *ballet* não faz sentido algum em sua vida. Desse modo, posteriormente, ela aprende a dançar o *Niketche*, tradicional originária da Zambézia, em Gilé:

Niketche é uma dança macua, uma dança de amor, que as raparigas recém-iniciadas executam aos olhos do mundo, para afirmar: somos mulheres. Maduras como frutas. Estamos prontas para a vida! *Niketche*. A dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primaveras. Ao primeiro toque do tambor, cada um sorri, celebrando o mistério da vida ao sabor do *niketche* (Chiziane, 2021, p. 138-139).

Portanto, aprender *Niketche* torna-se uma resposta subversiva em face do *ballet* trazido pelo colonizador. Gradativamente, então, a protagonista Rami, que inicialmente era contra a poligamia, acaba por criticar os colonizadores que reprimiram essa prática, rotulando-a como uma cultura arcaica realizada pela população moçambicana. “[...] abaixo a poligamia! Abaixo! Abaixo os ritos de iniciação! Abaixo a cultura retrógrada! Abaixo! Vivia a revolução e a criação do mundo novo! Viva!” (Chiziane, 2021, p. 92-93). Afinal, ela percebeu que uma crítica rasa à poligamia, somente trairia os costumes locais e confirmaria o lugar superior que os europeus delegam a si mesmos.

2.1 O período pós-colonial

Durante os primeiros anos da independência de Moçambique, o governo da FRELIMO manteve convivência harmoniosa com as instituições religiosas, afinal já havia décadas de guerras civis e seu lastro de fome e vítimas, como por exemplo o conflito, em 1977, entre a própria FRELIMO e a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), este último apoiado pelo regime do *apartheid* da África do Sul. De recordar que esta guerra assolou bastante o país.

Como refere Isabel Casimiro em *Paz na terra, Guerra em Casa* (2014, p.183): A guerra de desestabilização dos últimos quinze anos transformou Moçambique num dos Países mais pobres do mundo, provocou a morte a cerca de 1 milhão de pessoas, a deslocação de cerca de 1/3 da sua população (5 milhões de pessoas) e obrigou cerca de 1 milhão a refugiar-se nos Países vizinhos³⁴.

Assim sendo liderados por Samora Machel, presidente de Moçambique desde 1975, o país se libertou dos colonizadores, pondo fim ao colonialismo português, bem como compondo um governo democrata multiétnico e um Estado laico. São suas as seguintes palavras:

O III congresso assume, no quadro da edificação da nova sociedade, uma importância histórica fundamental. Nele traçamos a estratégia essencial da nossa luta na fase de construção da Democracia popular. Nele criamos o Partido da classe trabalhadoras, o Partido de vanguarda e forma mais alta de organização das classes trabalhadores, o Partido marxista-leninista (Samora, 1977, p. 33).

Todavia, nem todos os membros desses partidos comungavam desses ideais revolucionários, conforme elucida Muhammad Ali Marques da Silva (1983), em *Consolidemos aquilo que nos une*” (*Reunião da direção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas*. 14 a 17 de dezembro, 1982. Maputo: Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do livro Disco, 1982, resultando na posterior proibição do ensino do Alcorão, do uso do cofió³⁵ e das peregrinações a Meca; a título de exemplo. Contudo, cumpre dizer que Moçambique enfrentou uma guerra civil entre o RENAMO (Resistência Nacional Moçambique) e FRELIMO (Frente para Libertação de Moçambique). Talvez, o partido do RENAMO foi amparado pelo regime do *apartheid* da África do Sul que examinaram desorganizar Moçambique enquanto o FRELIMO foi auxiliado pela população do Norte e do Sul do país. Porquanto, Samora Machel buscava acalmar o país, convocando todos os líderes religiosos de Moçambique bem como a população e em face disso, discursou:

Moçambicanos de todas as crenças, finalizava Samora em seu discurso inaugural dirigido no referido encontro: Esta nação é patrimônio comum... A Nação identifica-se pelos seus símbolos. Perante a história, perante a cultura, perante a Nação não há católicos, não há muçulmanos, não há protestantes, não há ateus, há moçambicanos patriotas ou antipatriotas (Samora, 1983, p. 20).

³⁴ O Produto Nacional Bruto per capita passou de U\$D210- em 1986 (um ano antes do início do Programa de Reabilitação Económica), para U\$D60- em 1994. De acordo com dados atualizados, o per capita era de U\$D80- em 1996. Cerca de 2/3 da população vive num estado de pobreza absoluta (1996/7).

³⁵ Chapéu muçulmano. É conhecido também em Moçambique, Barrete vermelho usado pela tropa indígena quando fazia serviço de sentinela.

Com base nessa fala emblemática, cria-se a legitimação para a criação de muitas organizações que envolvem a fé, como o Departamento dos Assuntos Religiosos (DAR) e o Conselho Islâmico de Moçambique. Em razão desse tipo de liberdade religiosa, novas mesquitas são construídas e a islamização ganha novo fôlego no país. Inclusive, estava presente nessa mencionada reunião criadora do Conselho Islâmico de Moçambique, Abubacar Ismail Manshirá, mais conhecido como Maulana Abubacar³⁶, sendo este considerado um dos primeiros teólogos em Moçambique: “Mas depois da nossa independência tivemos essa liberdade de tomar uma iniciativa, de nos organizarmos, de termos uma organização religiosa muçulmana, que futuramente será reconhecida pelo nosso Governo assim como pelas organizações internacionais” (Machel, 1983, p.25-36).

Portanto, foi durante o governo de Samora Machel que a religião muçulmana encontrou solo fértil para sua expansão em Moçambique, basta ver as construções das *escolas corânicas*³⁷, das mesquitas e a fundação das associações religiosas. Além do mais, os jovens muçulmanos nativos tinham a autorização de continuar os seus estudos em outros países islâmicos, por exemplo, a Líbia, a Arábia Saudita etc. Tudo isso, pois, conforme demarca Lourenço Macagno (2004), em *Islã e política na África oriental: o caso de Moçambique*:

Era um momento chave no qual o Estado, através do partido FRELIMO, abandonava, em nome da unidade nacional e do “amor à pátria”, a postura antirreligiosa radical característica dos anos anteriores. Naquela reunião participaram os principais representantes da comunidade muçulmana de Moçambique. Essa convocatória provocou uma espécie de corrida por parte dos principais porta-vozes da comunidade muçulmana na procura de assumir sua legitimidade diante o Estado (Macagno, 2004, p.3).

Segundo Lorenzo Macagno (2004) *apud* Maulana Abubacar em *Islã e política na África oriental: o caso de Moçambique*, a religião muçulmana “sempre recita uma citação do profeta Mohamed, que diz: Amar a Pátria faz parte da crença”. Em outros termos, o islamismo fomenta o patriotismo, assim como a liberdade religiosa se lega à ideia de universalismo, afinal todos seriam iguais. Entretanto, Samora Machel morreu em 1986, seis anos antes do fim da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO, tendo como seu sucessor Joaquim Alberto Chissano³⁸. Assim, na próxima década, em 1992, Chissano e Afonso Dhlakama³⁹ assinaram o Acordo Geral

³⁶ Nascido em Inhambane, estudou durante onze anos na Arábia Saudita, tendo se formado em direito islâmico (Sharia) pela Universidade Islâmica de Medina.

³⁷ É uma escola muçulmana ou uma casa de estudos islâmicos.

³⁸ Nasceu em Chibuto, Gaza, foi um político moçambicano e presidente de seu país de 1986 a 2005. Ele iniciou o curso de medicina em Portugal, mas o abandonou devido à perseguição da Polícia Política Portuguesa (PIDE).

³⁹ Foi um político e militar revolucionário e líder da RENAMO, o principal partido político da oposição em Moçambique. Ademais, foi ex-vice-presidente da Internacional Democrata Centrista, uma associação internacional, fundada em 1961 e sediada em Bruxelas, da qual a RENAMO é membro.

de Paz (AGP), que pôs fim ao conflito que perdurou por dezesseis anos. Não à toa, o ano de 1992 é considerado como ano de paz, reconciliação no país. Curiosamente, mesmo ano no qual houve a publicação da obra *Terra Sonâmbula*, primeiro romance do escritor Mia Couto, marco da literatura moçambicana no século XX.

Enfim, fica evidente que, durante o período pós-colonial, muito graças ao movimento popular proporcionado pela FRELIMO, gradativamente, Moçambique conquistou liberdade religiosa e os muçulmanos deixaram de ser subjugados pelos católicos, conforme ocorreu no período colonial.

2.2 Os direitos das mulheres no islamismo

Discutir os direitos das mulheres no mundo muçulmano requer uma investigação do seu papel tanto no contexto do Islã tradicional quanto na contemporaneidade. Assim, no período pré-islâmico, as mulheres enfrentavam numerosas discriminações e abusos, e seus direitos eram amplamente desrespeitados. É fundamental frisar que todas as mulheres, não apenas as muçulmanas, enfrentam opressões ao redor do mundo. Dito isso, deve-se notar que, historicamente, as mulheres muçulmanas não tinham direitos como o acesso à educação, a possibilidade de trabalhar em sua profissão, o voto, a escolha do parceiro, o divórcio e a participação na política, entre outros. Além disso, elas eram vítimas de restrições severas em relação aos seus movimentos. Explicita Thomas Bonnici (2007, p. 159), em *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*:

Com referência ao trabalho, a mulher precisa consultar o marido quando quer trabalhar e a atividade não pode interferir em sua prática religiosa. A mulher casada não pode deixar homens estranhos entrarem em casa sem a anuência do marido e não pode ficar sozinha com homens que não sejam o marido ou homens da família próxima. Além disso, é proibido à mulher viajar sozinha sem companhia de um parente próximo do sexo masculino ou de outras mulheres de confiança.

De acordo com Peter Demant, em *O Mundo Muçulmano* (2013, p. 187), “no pensamento islâmico, a posição da mulher é inferior à do homem, situação que reflete a realidade sociológica da sociedade pré-islâmica da qual essa religião emergiu, das comunidades muçulmanas históricas e do mundo atual”. É importante afirmar, entretanto, que essa inferioridade não se limita às muçulmanas, mas é encontrada em praticamente todo o mundo, frequentemente as mulheres são subalternizadas e exploradas na sociedade devido ao seu sexo. Conforme Murtadã Mutahhari, em *Os Direitos das Mulheres no Islão* (1988, p. 108), “antes do

século XX, todas as regras e leis do mundo se baseavam na noção de que o homem, devido ao seu sexo, é um ser mais nobre do que a mulher, e que a mulher foi criada simplesmente para uso e benefício do homem. [...] os direitos islâmicos também giram nesta órbita do interesse e benefício do homem.” Nesse sentido, considera-se que o islamismo garantiu direitos aos homens em detrimento das mulheres, tratando-as como meros objetos na sociedade. Na mesma ótica, Muriel Ijere na revista *La condition féminine dans Xala de Sembène Ousmane* (1987), explica como a religião muçulmana sujeitou as mulheres africanas:

La religion muçulmane enseigne à la femme africaine la docilité, la passivité et la soumission totale à son mari. Imbibée de ces qualités, elle est incapable de jouer un rôle constructif dans la Société où elle évolue. Elle souffre d’une sérieuse aliénation. La femme africaine appartenant au système polygamique n’a pas la possibilité de donner un sens à sa vie et de épanouir complètement parce que la société où elle vit limite ses espoirs et ses aspirations (Ijere, 1987, p.36-45)⁴⁰.

Sendo assim, para entender o panorama dos direitos das mulheres e dos homens no islamismo, Mutahhari utiliza as noções de ‘igualdade’ e ‘identidade’. Segundo ele, há uma distinção entre ambos os termos: igualdade refere-se à paridade e equidade, enquanto identidade implica uniformidade, ou seja, que os direitos sejam exatamente os mesmos. De fato, o islamismo rejeitou a identidade em suas leis. De acordo Mutahhari (1988, p. 110), “o islamismo considerou que não há identidade ou similitude exata de direitos entre homens e mulheres [...]. O islamismo não é contra a igualdade entre homens e mulheres, mas não concorda com direitos idênticos para ambos”. Portanto, podemos nos questionar por que ele não promoveu direitos iguais entre os sexos? Deve ficar claro, ainda, que homens e mulheres têm as mesmas obrigações religiosas no Islã, como o direito à peregrinação, o cumprimento das cinco orações conforme o Alcorão, o jejum durante o Ramadã, entre outros. No entanto, historicamente, as mulheres muçulmanas não receberam tratamento igual ao dos homens, havendo sempre desigualdades entre os sexos. Desse modo, buscamos examinar a posição da mulher e do homem no Alcorão:

Criámos a mulher da natureza do homem e de uma essência igual à essência do homem. Com respeito ao primeiro homem, Adão, o Alcorão diz: Que te criou de uma só alma, e dela criou a tua companheira, (Corão, 4:1). Em relação a todos os homens, o Alcorão diz em diversos lugares: Allah criou a tua companheira da tua própria espécie. [...] Não há vestígios no Alcorão do

⁴⁰ “A religião muçulmana ensina às mulheres africanas a docilidade, a passividade e a submissão total aos seus maridos. Imbuída destas qualidades, ela é incapaz de desempenhar um papel construtivo na Sociedade em que se desenvolve. Ela sofre de grave alienação. A mulher africana pertencente ao sistema polígamo não tem a possibilidade de dar sentido à sua vida e de florescer plenamente porque a sociedade em que vive limita as suas esperanças e aspirações (Ijere, 1987, p.36-45, tradução nossa).

que se encontra nalguns livros sagrados: que a mulher foi criada de uma estirpe inferior à do homem, que foi dada à mulher a condição de parasita e de ser inferior, ou que a companheira de Adão foi criada de uma das partes do lado esquerdo do seu corpo. Mais ainda, no islamismo não se encontra qualquer conceito depreciativo sobre a mulher, no que respeita à sua natureza e constituição inata (Mutahhari, 1988, p. 112, grifo do autor).

Logo, evidencia-se que o islamismo possui uma filosofia própria em relação aos direitos humanos, que remonta à sociedade pré-islâmica e difere dos padrões contemporâneos. Essa recusa em garantir igualdade similares entre os sexos configura uma forma de discriminação contra as mulheres que vem se perpetuando há séculos:

Uma das ideias degradantes existentes no passado e que deixou as suas marcas indesejáveis na literatura mundial é que a mulher é a origem do pecado, e que a sua existência é fonte de pecado e tentação. A mulher é um pequeno demónio. Dizem que todos os pecados ou crimes cometidos pelo homem foram inspirados pela mulher. Segundo eles, o próprio homem está inocente de qualquer pecado: é a mulher quem o arrasta para o mal. Dizem que Satanás não consegue penetrar diretamente no coração do homem; é só através da mulher que tenta o homem. Dizem que Adão, que foi enganado por Satanás e expulso da felicidade do Paraíso, foi enganado por intermédio de uma mulher. Satanás tentou a Eva, e Eva tentou o Adão (Mutahhari, 1988, p. 113).

Tal acusação falsa resultou em grandes dificuldades para as mulheres e continua a ser uma realidade na mente de algumas pessoas, ainda nos dias de hoje. Muitos homens acreditam que todos os pecados provêm das mulheres, e que, por isso, elas não podem alcançar o paraíso. Ora, a entrada no paraíso não depende do sexo, mas da fé. Esse ponto é claramente abordado tanto no Alcorão quanto na Bíblia. No passado, os homens acreditavam que o papel da mulher era apenas a procriação e o cuidado do lar, tratando-as com desdém. Contexto esse que foi retratado nos romances das escritoras africanas Mariama Bâ, senegalesa, e Paulina Chiziane, moçambicana, que são o objeto de estudo desta pesquisa. Cabe observar que o Islã proíbe as mulheres muçulmanas de se casarem com homens não muçulmanos, enquanto os homens podem se casar com mulheres de qualquer religião, sejam católicas ou judias. Embora essas mulheres possam manter sua religião, os filhos serão muçulmanos. Além disso, a mulher não pode orar, jejuar ou tocar no Alcorão durante a menstruação ou após o parto, sendo considerada impura nesse período. Aliás, as mulheres grávidas ou lactantes estão isentas de jejuar durante o Ramadã, mas devem compensar os dias perdidos posteriormente. Nas mesquitas, os homens tradicionalmente rezam na frente das mulheres, e atualmente há uma separação de sexos nesses espaços de culto. Essa segregação é relativamente recente em alguns países islâmicos.

2.2.1 Vestimentas, dote e alimentos nos direitos das mulheres muçulmanas

O Islã prescreve que as mulheres se vistam de forma modesta, com roupas largas e compridas, para não revelar sua morfologia, exceto para seu marido ou membros da família. Segundo Bonnici (2007, p.160), o termo “véu” indica um tipo de indumentária usada por muçulmanas (e às vezes por muçulmanos, especialmente na África do Norte), desde a fundação do islã no século 7, supostamente por ordem de Alá, e por seguidoras de movimentos fundamentalistas contemporâneos. Há vários tipos: (1) o *hijab* – véu propriamente dito, usado na cabeça; (2) o *chador* – um chalé longo que cobre os cabelos e o corpo inteiro da mulher; (3) a *burqa* – uma roupa comprida que cobre o corpo inteiro, inclusive a cabeça e o rosto, com uma espécie de tela em frente aos olhos para que a mulher que a usa possa enxergar. O véu mostra grande versatilidade além dos clichês banais e das representações homogêneas. De fato, além da função religiosa, o véu identifica a origem da mulher muçulmana, sua posição social, o acontecimento em que está participando (casamento, enterro), o estado civil e sua competência como fabricante têxtil. Embora os ocidentais possam vê-lo como algo erótico ou como algo romântico, como um símbolo de opressão ou um sinal de piedade e modéstia, o véu incorpora centenas de anos de significados religiosos, sexuais, sociais e políticos.

Fica evidente que o Alcorão não obrigou o véu para as mulheres muçulmanas, mas apontou a modéstia das vestimentas, para não exibirem a sua morfologia, exceto ao esposo. Além de tudo, as feministas ocidentais consideram o véu como uma opressão para as mulheres no mundo muçulmano, sendo um algo atraso. Tal ponderação não faz sentido para as muçulmanas, ainda assim, na atualidade, o uso de véu ganha espaço nas sociedades islâmicas e muitas mulheres julgam-no como uma marca cultural e religiosa.

O véu não pode ser visto como um marcador, simples e unívoco, da opressão das mulheres, mas algo extremamente complexo associado à escolha feminina de roupas, o qual não pode ser atribuído diretamente às injunções patriarcais. [...]. Muitas mulheres contemporâneas no Oriente Médio vêem o problema do véu como um importante tópico para discutir; outras vêem o véu como algo irrelevante aos problemas principais referentes aos direitos da mulher. De fato, argumentar sobre tal problema distrai a pessoa dos verdadeiros problemas das mulheres, tais como o acesso à educação, à saúde e o aumento da pobreza experimentada pelas famílias árabes (Darraj *apud* Bonnici, 2007, p. 161-162).

No entanto, em países como Arábia Saudita e Irã, o uso do véu é obrigatório para todas as mulheres muçulmanas ou não, desde a revolução islâmica de 1979. Em contraste, ele é proibido em espaços públicos na França, Bélgica, Holanda, entre outros países. O *hijab* é o tipo de véu mais comum, e não há exigências rigorosas sobre sua cor; a escolha depende do gosto

pessoal e das tendências de moda de cada mulher. O véu tem um significado profundo na sociedade islâmica, e o Alcorão estipula que certas partes do corpo da mulher não devem ser exibidas em público, exceto dentro de casa, na presença do marido ou de pessoas próximas da família. Sayyed Hashem Musaui, em *O Sistema Social no Islam* (2006, p.75), afirma que “na sociedade islâmica, para que a mulher possa proteger sua feminilidade, personalidade e beleza, adquirindo pudor, respeito e honra, o Islã diferenciou a vestimenta da mulher em relação ao homem”. Geralmente, essas vestimentas permitem que as mulheres muçulmanas se distingam das mulheres de outras religiões.

No que se refere ao dote, ainda Mutahhari observa que “no período pré-islâmico, os pais e mães das raparigas consideravam que o dote lhes pertencia em paga dos trabalhos que tinham tido para as criar e sustentar” (p.194). O dote era recebido pelos pais da noiva e podia ser composto por bens de valor, por exemplo. Todavia, o Alcorão não estabelece o dote, que, na verdade, é uma tradição antiga, originária de práticas culturais anteriores, inclusive na África:

O reconhecimento do direito da mulher a um dote (*mahr*) na ocasião do casamento, por parte do homem, é um dos costumes mais antigos das relações dentro da família humana. O homem costumava pagar à mulher ou ao pai dela com qualquer coisa que tivesse valor. Além disso, durante a permanência do casamento, ele era responsável pelo sustento (*nafaqah*) da sua mulher e filhos (Mutahhari, 1988, p. 181).

Esse direito, tão crucial para a mulher africana, continua vivo no continente, ao contrário do que ocorre com a mulher ocidental, que geralmente vê o dote como uma afronta. É interessante notar que o dote valoriza a mulher africana. Atualmente, o dote é frequentemente dado em forma de dinheiro. Além disso, antigamente, as mulheres não tinham direito à herança ou, quando a recebiam, era geralmente uma fração menor do que a dos homens. Em geral, elas recebiam metade do que era destinado aos homens, e isso continua presente na África.

2.2.2 A emancipação das mulheres muçulmanas

Em contraste com esse período pré-islâmico, o moderno movimento feminista ocidental luta pela igualdade de direitos entre os sexos, buscando melhorar as condições de vida das mulheres. Logo, o seu objetivo é defender os direitos das mulheres em todas as esferas: social, econômica, política e jurídica:

Num primeiro momento, o movimento feminista ocidental concentrou suas reivindicações na igualdade (jurídica e política) formal; num segundo momento, pediu direitos econômicos e sociais para as mulheres: educação,

trabalho remunerado, boas condições de trabalho, livre escolha do parceiro matrimonial etc. Mais recentemente, tem se adicionado a problematização da desigualdade nas relações pessoais: a divisão desigual dos papéis dentro da família, os direitos sexuais e até reivindicações (no feminismo radical) da autosegregação das mulheres, da feminização da sociedade etc. A partir do Ocidente, este princípio da igualdade da mulher se expande para todas as outras sociedades como fator da globalização modernizadora. O mundo muçulmano não está isento desta influência, e é por isso que uma das expressões do choque entre a modernidade e a civilização muçulmana está, justamente, na discussão sobre a mulher (Demant, 2023, p. 186-187).

Diante disso, observa-se que o feminismo pós-colonial lutou, e continua lutando, pela emancipação das mulheres na sociedade. Entretanto, como já ressaltado, não se pode falar apenas das mulheres muçulmanas, pois, sobretudo antes do século XX, na Europa, as mulheres também estavam privadas de vários de seus direitos humanos. Por um lado, é bom sublinhar que as feministas ocidentais não se comprovam efetivamente na luta pelos direitos à independência de todas as mulheres no mundo, todavia baseiam-se nos estudos da raça e classe. Além disso, elas se autodeclaram como “propriedade do movimento feminista”, considerando as outras sendo primitivas. Robert Badou Koffi (2010, p.61-62) nos lembra que “as feministas do primeiro mundo se erigem em porta-voz destas “sem voz” constituídas por mulheres dos países em desenvolvimento, o que resulta em uma monopolização do debate sobre a condição feminina”. Isto, resulta uma divergência entre feminista ocidental e africanas.

Em tempo, cumpre dizer que o islamismo concedeu às mulheres muçulmanas bastante oportunidades na sociedade como a independência financeira:

Uma das leis incontestadas do Islamismo é que um homem não tem direito sobre os bens ou o trabalho de uma mulher. Não pode ordenar-lhe que desempenhe determinada tarefa ou trabalho para ele, nem pode, sem permissão dela, tirar-lhe o dinheiro que ela possa ter ganhado fazendo qualquer trabalho. [...]. De acordo com o islamismo, uma mulher casada não está sob o controle do marido no que respeita aos seus direitos e negócios. É totalmente livre e independente na condução dos seus interesses econômicos. Apesar do Islamismo ter tornado a mulher tão independente do marido em questões financeiras e apesar de não ter concedido ao marido qualquer direito à fortuna, ao trabalho ou aos negócios da mulher, não anulou o sistema do dote (Mutahhari, 1988, p. 197).

Assim, a mulher muçulmana é sustentada pelo marido, mesmo que possa ter uma condição de vida melhor do que ele. Ela pode contribuir para as despesas familiares se desejar, mas isso não é uma obrigação. Como é sabido, na África o homem é sempre o responsável pela família. Já em relação ao dote, como visto, o Alcorão não eliminou o seu conceito, mas reestabelecendo o dote como um presente oferecido por parte do homem à família da noiva. Para o islamismo, o dote não é um pagamento pela criação ou sustento da mulher, mas sim um

presente para a noiva. Além da religião muçulmana, o dote também é praticado por outras religiões como a católica e a animista. Ele faz parte da essência da cultura africana.

Observa-se, contudo, que o advento da modernização ocidental representou uma reação contra os costumes e tradições pré-islâmicas que desprezavam as mulheres, tratando-as como objetos do desejo masculino. Pode-se afirmar que há um choque entre o islã e a modernidade ocidental, sendo a origem dessa colisão a limitação dos direitos das mulheres na sociedade. É importante notar que a modernidade ocidental transformou as normas pré-islâmicas, promovendo a irmandade, a autonomia e a igualdade de direitos para todos os seres humanos, sem excluir nenhum grupo minoritário.

Como enfatiza Demant (2013, p. 186): “Ao contrário do islã tradicional, a modernidade ocidental se caracteriza, entre outros fatores, por reivindicações pela igualdade civil entre mulheres e homens e por tentativas de melhorar a posição destas na sociedade”. Afinal, no passado, muitas mulheres muçulmanas não tinham a possibilidade de frequentar a escola ou trabalhar fora de casa devido às demandas da tradição islâmica, enfrentando violação de direitos pelos homens. Essa situação também ocorreu com mulheres de outras religiões. Entretanto, ao longo da modernidade ocidental, essas mulheres começaram a se reconhecer como seres independentes. Não à toa, o islã enfrentou inúmeros desafios diante da modernização ocidental:

A colonização, as independências e a integração do Oriente Médio no mercado global têm gerado uma série de novos problemas para o mundo muçulmano. A urbanização, a mobilidade física e social, a escolarização e o emprego de jovens mulheres fatalmente expõem-nas cada vez mais a contatos com homens fora do grupo permitido dos *mahrams*. A modernização quebra o envoltório simultaneamente opressor e protetor. Logo se expressam reivindicações a uma nova liberdade de dispor da própria situação de vida e do próprio corpo – liberdade de aprender a ler e escrever, trabalhar fora de casa, namorar e casar com quem e quando quiser, socializar com maior liberdade, ter direitos reprodutivos, possuir participação política etc. A modernidade cria inúmeras situações de convivência inevitável: onde antes os contatos eram reduzidos ao mínimo absoluto, agora transportes públicos, colégios e universidades, fábricas e escritórios colocam os sexos cotidianamente em contato direto. A nova situação de aluna e de trabalhadora é inesperada para a mulher. Há, contudo, a recompensa de conhecer o mundo, de ganhar uma relativa autonomia econômica e psicológica, maior visibilidade e, potencialmente, um novo poder (Demant, 2013, p. 193).

Como se observa nesse trecho, a emancipação da mulher ganhou destaque com a modernidade ocidental, que levou à reivindicação de igualdade de direitos entre homens e mulheres. Todavia, os homens muçulmanos sentiram-se ameaçados pelo avanço das mulheres na educação, administração, empresas, assembleias etc. É claro que, graças à modernização ocidental e ao feminismo, a situação das mulheres, especialmente das muçulmanas, mudou

significativamente. A modernização incorporou as mulheres ao *status* econômico, social e público. Ainda hoje, a mulher muçulmana tem o direito ao divórcio, embora o islamismo inicialmente o condene, de fato, o divórcio se tornou um grande desafio global. Aliás, na contemporaneidade as mulheres conseguiram conquistar muitos direitos na sociedade.

A mulher tem os seguintes direitos: voto; divórcio; guarda dos filhos; dote; independência financeira; a palavra final na educação dos filhos; [...]. A respeito dos deveres, a mulher muçulmana deve educar, guardar os bens da família, atender aos direitos sexuais do marido e estudar e obter conhecimento mesmo se proibida de fazê-lo (Bonnici, 2007, p.159).

Com efeito, em linhas gerais, é possível afirmar que o feminismo islâmico e a introdução do capitalismo ocidental no Oriente Médio têm colocado as mulheres em condições de emancipação. Compreendendo o papel da mulher no islã, é primordial discutir a poligamia e suas implicações nos romances analisados.

3 POLIGAMIA E RESISTÊNCIA: VOZES FEMININAS EM *UMA CARTA TÃO LONGA E NIKETCHE*

A palavra “poligamia” refere-se à prática de uma pessoa ter múltiplos cônjuges, sejam esposas ou esposos. Esse termo pode ser subdividido em dois tipos: poliginia, que ocorre quando um homem tem várias esposas simultaneamente, conforme as normas sociais estabelecidas em boa parte do continente africano, sobretudo no contexto islâmico bem como animista, e poliandria, que se refere ao casamento de uma mulher com vários homens. Todavia, considerando que tanto no Senegal quanto em Moçambique a prática predominante é a poliginia, aqui, será utilizado o termo “poligamia” para se referir especificamente à poliginia.

Apesar da falta de estatísticas confiáveis sobre o número de casais poligâmicos na África em geral, e especificamente no Senegal e em Moçambique, é evidente que a poligamia mantém sua relevância na sociedade africana contemporânea, haja vista a própria literatura que, como visto, representa casais poligâmicos nesse contexto. Não suficiente, basta ver que essa é a realidade corroborada por relatos de mulheres africanas e pesquisadoras, como eu, que têm conhecimento das dinâmicas sociais e culturais desses países. De fato, a ausência de estatísticas deve-se em parte à prática de casamentos consuetudinários não registrados, que são comuns em ambos os países.

No Senegal, embora a poligamia seja reconhecida pela constituição, muitos casamentos consuetudinários não são formalmente registrados. Em Moçambique, ainda que a poligamia não seja legalmente reconhecida, também não é considerada crime, permitindo que os homens se casem conforme sua vontade. Segundo Gilles Pison, em *La démographie de la polygamie, la recherche* (1985, p.94), “[...] *la polygamie n’est rendue démographiquement possible que grâce à l’écart existant entre l’âge des hommes et celui des femmes au mariage d’une part, et grâce au remariage des veuves et des divorcés d’autre part*”⁴¹.

Os casais poligâmicos frequentemente participam de um costume conhecido como *tour*, que é o momento em que o marido passa um período com uma de suas esposas. Em média, durando cerca de dois dias, durante os quais o marido permanece no quarto ou apartamento de uma das esposas. O início desse período ocorre geralmente à noite e continua até que o marido encerre sua estadia. Essa prática é descrita em *Nikette*: uma história de poligamia, de Paulina Chiziane, quando a personagem Rami observa: “o marido se torna turista dentro da própria casa. As mudanças acontecem rapidamente neste lar. As mulheres se multiplicam. Os filhos

⁴¹ “[...] a poligamia só se torna possível demograficamente graças à disparidade existente entre as idades dos homens e das mulheres no casamento, por um lado, e graças ao novo casamento de viúvas e divorciados, por outro” (tradução nossa).

nascem” (2021, p. 59). Outro exemplo similar é encontrado em *Uma Carta Tão Longa*, de Mariama Bâ (2023, p. 61), no instante em que Ramatoulaye descreve o processo do *tour* de Mawdo Bâ, afirmando que “a cada dois dias, ele ia, à noite, à casa da mãe, ver a outra esposa”.

Dessa forma, é a esposa que recebe o marido durante o *tour* que fica responsável pelas tarefas domésticas, dedicando-se ao cuidado do seu esposo. No entanto, se uma esposa excede os dois dias estabelecidos com o marido, é comum que suas coesposas a chamem de “ladra de marido”. Essa dinâmica é também destacada em *Niketche*, quando Rami confronta Julieta em sua casa e afirma: “Eu não vou deixar- rastejar diante de uma ladra sentimental, não posso. Ela é uma mulher, eu também sou. Tenho fogo no corpo, vou libertá-lo, tenham a santa paciência. Vou fazer a prova dos nove e saldar esta conta, olho por olho, dente por dente” (Chiziane, 2021, p. 19).

De modo geral, os homens africanos argumentam que as vantagens da poligamia dizem respeito à redução das responsabilidades domésticas, bem como seria uma solução para que todas as mulheres tenham oportunidade de se casar, considerando que teria menos homens na sociedade. Entretanto, por óbvio, para as mulheres, essas ditas vantagens são vistas como exclusivamente favoráveis aos homens, posto que a poligamia resulta, efetivamente, em intensas rivalidades entre elas mesmas. Uma dessas rivalidades, por exemplo, é a competição reprodutiva, na qual os nascimentos de filhos desempenham um papel crucial, uma vez que na sociedade africana a honra de uma mulher está associada à sua capacidade de procriação. Logo, nenhuma mulher está disposta a aceitar que outra tenha mais filhos do que ela. Exemplo disso, em *Niketche*, são as palavras de Rami: “Apesar dos meus quarenta anos, vou ter mais filhos, por vingança. As concubinas não podem ter mais filhos do que eu, que sou a primeira e sou a legítima. Concubina nenhuma deste mundo vai tirar o meu estatuto, eu juro” (Chiziane, 2021, p. 84).

Não por acaso, a prática dos curandeiros ou *marabutos*⁴² é frequentemente empregada com o intuito de interferir nos relacionamentos entre as coesposas e o marido. A crença na capacidade de “amarrar” um homem por meio de práticas mágicas é amplamente difundida na África, especialmente em contextos de poligamia. Temática que é destacada em *Niketche*, ao retratar a utilização dos serviços de curandeiros por algumas coesposas, como Luísa e Saly:

Disse Luísa, eu, de vez em quando, tempero-lhe a comida com pó de salamandra e teias de aranha. Revela Luísa – lembras-te das vezes em que o Tony esteve contigo e não conseguia nada? Era eu que o fechava. Rolhava-o.

⁴² No contexto islâmico, um marabuto é um eremita considerado sábio, que utiliza talismãs para restabelecer a ordem social ou a saúde de uma pessoa. Não aceita dinheiro em troca de seus dons, apenas a doação de alimentos e roupas. Geralmente não são reconhecidos pelos religiosos ortodoxos.

Engarrafava-o. Eu ocupava toda a sua memória. Quer estivesse contigo ou com a Ju, na hora sagrada ele afrouxava. Recuava. Arrefecia. Abandonava-te e vinha correr ao meu encontro e se realizava.

– Eu esfrego o meu sexo com musgos, arrudas e urtigas que crescem ao lado das lajes dos cemitérios – diz a Saly. Sei que ele não me aprecia tanto, mas quando se lembra de mim fica excitado de forma tal que até perde o sono e lá vem correndo ao meu encontro pela madrugada fora. – Eu – a Saly volta à carga – à meia noite acendo um charuto e encho a casa de fumo. Depois pego na vassoura e varro a casa. Varro invocando o nome do Tony. Entro no mundo dos seus sonhos. Onde quer que ele esteja, responde-me e suspira. Grita em voz alta o meu nome. E sai disparado como o vento ao meu encontro. Vocês podem confirmar se minto. Quantas vezes já despertou do pesadelo nas vossas camas gritando, Saly, Saly, quantas vezes? A confissão da Saly desperta-me para a realidade. Recordo-me. Vezes sem conta o meu Tony despertou e desapareceu de casa em corrida desafiando os perigos e todas as trevas, como se respondesse ao chamamento do diabo. Nunca antes imaginara que estava sob efeito da magia do amor (Chiziane, 2021, p. 154-155).

Portanto, na dinâmica da poligamia, cada qual utiliza seus próprios métodos para afastar as outras coesposas do marido, transformando as mulheres em adversárias. Surge, então, a questão: que valor tem um amor obtido por meio da “magia”? Não raro, essa rivalidade extrapola o âmbito do feitiço, da fofoca e chega, inclusive, ao envenenamento. Além disso, é possível observar a concorrência das mulheres na poligamia, tal cenário é sublinhado no livro *La Femme de mon Mari* (1988, p. 80), de Sylvie Fainzang e Odile Journet: “*Quand tu vas chez ta première, elle te fait une bonne cuisine, elle se parfume, elle est très gentille avec toi. Tu vas chez la deuxième, c’est la même chose, elle cuisine très bien, elle te soigne... Bon, au moment où elle risque de te lasser, ou que toi tu te lasses, tu changes encore...*”⁴³. Isto é, a poligamia se caracteriza por uma competição contínua entre as coesposas ao longo de suas vidas, explorando a mulher:

Poligamia é uma procissão de esposas, cada uma com o seu petisco para alimentar o senhor. Enquanto prova cada prato ele vai dizendo: este tem muito sal, este tem muita água, este não presta, este é azedo, este não me agrada, porque há uma que sabe cozinhar o que agrada. É chamarem-te feia, quando és bela, pois há sempre uma mais bela do que tu. É seres espancada em cada dia pelo mal que fizeste, por aquele que não fizeste, por aquele que pensaste fazer, ou por aquele que um dia vais pensar cometer (Chiziane, 2021, p. 81).

Somente a mulher perde com a poligamia, pois o problema da poligamia não é simples. Aliás, outra forma que a rivalidade transparece na relação é na evocação do nome da coesposa, ou de seus filhos, pelo marido. Vide esse trecho que se refere aos ciúmes de Binetou em relação à Ramatoulaye: “A ‘pequena’ entrava em transe cada vez que Modou pronunciava meu nome

⁴³ “Quando você vai na primeira, ela faz comida boa para você, passa perfume, e é muito simpática. Você vai para a segunda, é a mesma coisa, ela cozinha muito bem, ela cuida de você... Bom, no momento em que ela arrisca se cansar de você, ou você se cansar, você muda de novo...” (tradução nossa).

ou manifestava o desejo de ver seus filhos. Ele nunca veio; sua nova felicidade recobriu pouco a pouco nossa lembrança. Ele nos esqueceu” (Bâ, 2023, p.84). Embora, posteriormente, Modou Fall irá abandonar Ramatoulaye:

Eu não interessava mais a Modou e sabia disso. Fui abandonada: uma folha que voa, mas que nenhuma mão ousa recolher, como diria minha avó. Eu enfrentava a situação bravamente. Cumpria minhas tarefas; elas ocupavam meu tempo e canalizavam meus pensamentos. Mas, à noite, minha solidão emergia, pesada. Não é fácil desfazer os tênues laços que unem dois seres ao longo de uma jornada marcada por provas. Eu experimentava, exumando cenas, conversas. Hábitos comuns ressurgiram no devido tempo: Nossas conversas noturnas me faziam uma falta atroz; sentia falta de nossas gargalhadas relaxantes ou cúmplices; sentia falta, como de ópio, de nossos ajustes cotidianos. Eu me comparava às sombras. A errância de meu pensamento afugentava todo o sono. Eu sublimava minha dor querer combatê-la (Bâ, 2023, p. 95).

Sentimento de abandono também visível em *Niketche*, lembremos Tony deixa Rami para viver com outras mulheres. Fica evidente que muitas mulheres polígamas enfrentam imensos sofrimentos, nisso desejo deixar clara que, eu nativa africana que conheço a realidade do meu povo não me submeterei aceitar à prática da poligamia, não apenas viver na poligamia é lidar com injustiças, solidão e mentiras. Como retrata ambos os corpos da nossa pesquisa: *Niketche e Uma carta tão longa*.

Mas onde anda o meu Tony que não vejo desde sexta-feira? Onde anda esse homem que me deixa os filhos e a casa e não dá um sinal de vida? Um marido em casa é segurança, é proteção. Na presença de um marido, os ladrões se afastam. Na presença de um marido, um lar é mais lar, tem conforto e prestígio. Sempre ausente. Primeiro foi uma noite de ausência, depois outra e mais outra. Tornou-se hábito. Ele diz-me que faz turnos à noite (Chiziane, 2021, p.11).

Infelizmente, é comum homens poligâmicos renegarem suas esposas após um novo casamento, independentemente do número de anos vividos juntos ou de filhos advindos da relação.

Amor. Tão pequena esta palavra. Palavra bela, preciosa. Sentimento forte e inacessível. Quatro letras apenas, gerando todos os sentimentos do mundo. As mulheres falam de amor. Os homens falam de amor. Amor que vai, amor que vem, que foge, que se esconde, que se procura, que se encontra, que se preza, que se despreza, que causa ódios e acende guerras sem fim. No amor, as mulheres são um exército derrotado, é preciso chorar. Depor as armas e aceitar a solidão. Escrever poemas e cantar ao vento para espantar as mágoas. O amor é fugaz como a gota de água na palma da mão (Chiziane, 2021, p. 12-13).

Nas tristes palavras de Rami: “[...] a poligamia é ser mulher e sofrer até reproduzir o ciclo da violência. Envelhecer e ser sogra, maltratar as noras, esconder na casa materna as amantes e os filhos bastardos dos filhos polígamos, para vingar-se de todos os maus-tratos que sofreu com a sua própria sogra” (Chiziane, 2021, p. 81). Em meio a tanto sofrimento e indignação, Rami tenta entender o porquê dessa situação perversa:

Eu, Rami, mulher bela. Eu mulher inteligente. Fui amada. Disputada por vários jovens do meu tempo. Causei paixões incendiárias. De todos os que me pretenderam escolhi o Tony, o pior de todos, que na altura julgava ser o melhor. Vivi apenas dois anos de felicidade completa num total de vinte e tantos anos de casamento. Fecho os olhos e escalo o monte para dentro de mim. Procuro-me. Não me encontro. Em cada canto do meu ser encontro apenas a imagem dele. Solto um suspiro e só me sai o nome dele. Desço até ao âmago do meu coração e o que é que eu encontro? Só ele (Chiziane, 2021, p. 13).

Destaca-se que não foi a religião muçulmana que iniciou a poligamia na África, mas a limitou e estabeleceu condições à sua prática. Antigamente, os homens poligâmicos cultivavam a terra e tratavam de maneira menos diferente as esposas, não havendo tamanha rivalidade entre elas. Como exemplo, em *Niketche*, Tia Maria, que se tornou, aos dez anos, a vigésima quinta esposa de um rei, diz: “Filha minha, a vida é uma eterna partilha. Partilhamos o ar e o sol, partilhamos a chuva e o vento. Partilhamos a enxada, a foice, a semente. Partilhamos a paz e o cachimbo. Partilhar um homem não é crime” (Chiziane, 2021, p. 63). Em acréscimo, ela continua:

No nosso mundo não havia haréns – explica-me ela. – Eram famílias verdadeiras, onde havia democracia social. Cada mulher tinha a sua casa, seus filhos e suas propriedades. Tínhamos o nosso órgão – assembleia das esposas do rei – onde discutíamos a divisão de trabalho, decidíamos quem iria cozinhar os papas matinais do soberano, quem ia preparar os banhos e esfregar os pés, cortar as unhas, massajar a coluna, aparar a barba, pentear-lhe o cabelo e outros cuidados. Participávamos na feitura da escala matrimonial de Sua Majestade, que consistia numa noite para cada uma, mas tudo igual, igualzinho. E ele cumpria à risca. Ele tinha que dar um exemplo de Estado, um bom modelo de família. Se o rei cometesse a imprudência de dar primazia a uma mulher em especial, tinha que suportar as reuniões de críticas dos conselheiros e anciãos (Chiziane, 2021, p. 64).

Portanto, se outrora houve algum tipo de harmonia, atualmente, a poligamia reveste formas de exploração da mulher africana, inclusive fomentando a rivalidade entre o próprio gênero. A título de exemplo, em *Niketche*, Rami desabafa sobre a outra esposa, Julieta: “Em minha casa o Tony não quer retratos pendurados. Retrato na parede é coisa de morto, diz ele, mas deixa esta mulher fazer aquilo o que me proíbe a mim” (2021, p.19). Restando evidente,

assim, como as mulheres são cotidianamente marginalizadas na tradição patriarcal e machista africana.

Dos hábitos alimentares que obrigam as mulheres a servir aos maridos os melhores nacos de carne, ficando para elas os ossos, as patas, as asas e o pescoço. Que culpam as mulheres de todos os infortúnios da natureza. Quando não chove, a culpa é delas. Quando há cheias, a culpa é delas. Quando há pragas e doenças, a culpa é delas que sentaram no pilão, que abortaram às escondidas, que comeram o ovo e as moelas, que entraram nos campos nos momentos de impureza (Chiziane, 2021, p. 33).

Fatos que, infelizmente, ainda fazem parte do presente desses povos. Em síntese, tudo se passa como se, a rigor, a mulher fosse a representação do mal na terra. De acordo com Cecil Jeanine Albert Zinani em *Literatura e gênero: a construção da identidade feminina* (2006, p.60): “A dominação patriarcal se legitima, tanto pela força da tradição que demarca o conteúdo dos ordenamentos como pelo livre-arbítrio de seu senhor. A dominação patriarcal é constituída por associações de caráter comunitário, regidas pelo ‘senhor’, o qual é obedecido pelos súditos”. Com efeito, ainda Rami:

Os problemas de uma mulher são classificados no arquivo das insignificâncias, caprichos, incapacidades. São assim os pais. Sempre educando os filhos para serem tiranos e as filhas para aceitarem a tirania segundo a ordem do universo. [...] Os sentimentos das filhas não passam de grãos de areia. Simples poeira (Chiziane, 2021, p. 86).

Tradição e cultura colocam a mulher apenas na condição de subalterna, um indivíduo sem vez, voz, que, desde cedo, deve ter em mente que sua função social se resume a servir o homem. Deste modo, afirma-se que, a tradição é a essência e alma do povo africano, mas por outro lado, ela marginaliza as mulheres. Como Fatou Sow e Codou Bob expressam em *Notre corps, notre santé: la santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne* (2004, p.25): “*Elle repose sur la subordination des femmes à l’ordre social qui fait de l’homme le chef de la famille. La domination masculine s’établit dans le cadre de ces rapports inégaux et se retrouve pratiquement dans toutes les cultures africaines, comme dans la majorité des cultures à l’échelle mondiale*”⁴⁴. A família africana é comandada pelo homem conforme a tradição, e a mulher sempre fica inferior. De Fatou Sow *apud* pela Marina Bueno de Carvalho no artigo “*A poligamia em Une si longue lettre e Niketche: uma história de poligamia*” (2021):

Le pouvoir familial est exercé par l’homme: le père, l’oncle, le mari ou l’aîné des frères. Ce patriarche réel ou symbolique est en général l’homme le plus âgé de la famille, qu’il soit de la lignée maternelle ou de la lignée paternelle.

⁴⁴ “Ela baseia-se na subordinação da mulher à ordem social que faz do homem o chefe da família. A dominação masculina estabelece-se no quadro destas relações desiguais e encontra-se praticamente em todas as culturas africanas, como na maioria das culturas a nível mundial” (tradução nossa).

Dans la famille rurale étendue, il est le chef de la cellule de production. Son statut social y est lié à la puissance économique. Il gère les terres de la famille étendue, ainsi que les produits de cette terre. Il peut trancher sur toutes les questions importantes, dont le mariage, le divorce, le partage de l'héritage, la vente de bien foncier, etc. [...] dans les communautés musulmanes, le patriarche dirige la vie religieuse de la communauté familiale social et biologique étendue. Bien que son autorité semble incontestée, il ne l'est en réalité que si lui-même obéit aux règles sociales dominantes qui délimitent son champ d'action⁴⁵ (Sow, 1996, p.132).

Este trecho explica a supremacia do homem numa família africana, que é tão diferente a da família ocidental. É por isso que o patriarcado reina nesse continente e além de tudo, as tarefas domésticas são realizadas pelas mulheres. Ambos os romances da pesquisa dão uma perfeita ilustração sobre o patriarcalismo na África em geral e especificamente em Moçambique e Senegal. Aliás, em *Niketche*, Chiziane exhibe a situação de inferioridade da mulher em relação ao homem:

Ao nascer, a menina é anunciada com três salvas de tambor, o rapaz com cinco. O nascimento da menina é celebrado com uma galinha, o do rapaz celebra-se com uma vaca ou uma cabra. A cerimônia de nascimento do rapaz é feita dentro da casa ou debaixo da árvore dos antepassados, a da menina é feita ao relento. Filho homem mama dois anos e mulher apenas um. Meninas pilando, cozinhando, rapazes estudando. O homem é que casa, a mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. A mulher fica viúva, o homem só fica com menos uma esposa (Chiziane, 2021, p. 139-140).

Fica clara, então, a diferença entre os gêneros já no nascimento. Afora seus reflexos no mundo do trabalho, haja vista que a maior parte dos cargos de prestígio, poder, são tradicionalmente ocupados por homens. Ora, isso se explica, conforme explicita Ramatoulaye, em razão do discurso machista sobre o feminino que apregoa que: “[...] vocês são explosivas, vocês mulheres. Vocês destroem. Vocês massacram. Imagine um número grande de mulheres na Assembleia. Tudo iria pelos ares, tudo queimaria” (Bâ, 2023, p.109). Aliás, Ramatoulaye aborda temáticas políticas com Daouda Dieng, seu pretendente da juventude, deputado na Assembleia Nacional, admirado pelos seus parentes. Por óbvio, esses diálogos são sempre no sentido de defender os direitos femininos:

⁴⁵ “O poder familiar é exercido pelo homem: pai, tio, o marido ou pelo irmão mais velho. Esse patriarca real ou simbólico é, em geral, o homem mais velho da família seja ele de parte materna ou paterna. Na família rural estendida, ele é o chefe da célula produtiva. Seu status social é ligado à potência econômica. Ele gere as terras da família estendida, assim como o produto destas terras. Ele decide em todas as questões importantes, o casamento, o divórcio, a divisão de herança, a venda de bens, etc. [...] nas comunidades muçulmanas, o patriarcado dirige a vida religiosa da comunidade familiar estendida, seja ela familiar ou biológica. Sua autoridade parece incontestável, ela é apenas, em realidade, obediente às regras sociais dominantes que delimitam seu campo de ação” (Sow, 1996, p.132, tradução nossa).

Disse franzindo o cenho: ‘Mas não somos incendiárias! Talvez combustível!’. E argumentei: Em muitas áreas, e sem conflito, nós nos beneficiamos do aprendizado bastante significativo do que veio de fora, de concessões arrancadas das aulas de história. Temos direito, tanto quanto vocês, à instrução que pode levar nossa capacidade intelectual ao limite. Temos direito ao trabalho alocado de forma imparcial e remunerado justamente. O direito ao voto é uma arma séria. E finalmente foi promulgado o Código da Família, que restitui à mais humilde das mulheres sua dignidade tantas vezes violada. [...]. Quase vinte anos de independência! Quando teremos a primeira-ministra mulher associada às decisões que orientam o futuro de nosso país? E apesar do ativismo e da capacidade das mulheres, o comprometimento desinteressado delas não precisa mais ser demonstrado. A mulher alçou mais de um homem ao poder (Bâ, 2023, p. 109-110).

Pelo exposto, parece claro que as obras aqui trabalhadas, por meio da instituição literária, jogam luz em questões sociais extremamente sérias e reais ainda nos dias de hoje, sobretudo no contexto africano, como é o caso aqui em análise. Nessa esteira, ambos os romances lutam pela emancipação feminina africana, e no mundo.

Conforme visto nas seções anteriores, o continente africano, desde há muito, possui inúmeras etnias, línguas e religiões. Neste último caso, convivendo, nem sempre pacificamente, judeus, católicos, muçulmanos e animistas. A ligação entre a religião animista e a poligamia na África é uma questão rica e complexa, refletindo a diversidade cultural e social de diferentes sociedades. Assim, ressalta-se que, na maioria das culturas animistas, a poligamia pode ser analisada como uma forma de reforçar laços familiares, e as mulheres estabelecem redes de solidariedade entre si. Não apenas se sabe que ter diversas mulheres pode ampliar a coesão social e a cooperação entre as famílias; aliás, em muitas sociedades africanas a família é considerada o ponto central. Porém, com a modernização e o advento das religiões monoteístas, como o cristianismo e islamismo, a poligamia enfrentou desafios, pois os homens tratam as mulheres de maneira desigual, o que resulta em muitas rivalidades entre coesposas. A expressão animismo foi criada no final do século XIX, pelo antropólogo inglês Edward Taylor *apud* Cheikh Anta Diop (2014), em *Da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*, para designar as religiões presentes nas sociedades consideradas primitivas. As religiões animistas seriam caracterizadas pela crença em um princípio vital, ânima, manifestado em todos os elementos do cosmos (sol, lua e estrelas), na natureza (rios, mares, montanhas), nos seres vivos (inclusive vegetais) e nos fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite). A partir de meados do século XX, o termo foi abandonado pelos antropólogos, que apontaram seu caráter genérico e pejorativo, de fato, todas as religiões possuiriam elementos animistas.

Dito isso, cumpre dizer que a poligamia era praticada antes mesmo da islamização, no século VII, em razão dessa tradição animista. Logo, o islamismo não introduziu a poligamia na África, como pode parecer à primeira vista, mas, sim, aproveitou que essa prática já era comum nas tradições locais, para justificar sua visão patriarcal de sociedade, relegando às mulheres a condição de mero objeto. Inclusive, caso a mulher não possa gerar descendentes, estimula-se que o marido tenha outra esposa para essa finalidade. Não causa surpresa, portanto, que a poligamia em questão é restrita ao homem, isto é, cabe somente a ele pode ter duas ou mais parceiras. Como consequência desse cenário, não só a religião e a tradição autorizam a poligamia, mas alguns países islâmicos têm esse direito expresso em sua constituição.

Na contramão, cabe ressaltar que na África pré-colonial, não patriarcal, a mulher desempenhava um papel muito importante na sociedade, a título de exemplo, houve diversas rainhas, governantas, guerreiras, que entraram para a história nesse período. Haja vista a rainha Njinga Mbandi, que comandava os reinos de Ndongo e Matamba (atual Angola) no século XVII, combatendo os portugueses em defesa de seus territórios. Como sublinhou Elisa Larkin Nascimento (2008, p. 78), em *A Matriz Africana no Mundo*:

A tradição das rainhas-mães africanas estabeleceu-se em Núbia, no atual Sudão, com a linhagem das Kandakes, ou candaces, que reinou de 300 a.C. até 300 d.C., isto é, durante seiscentos anos. Como observa o historiador John Henrik Clarke (1985, p.128), essas rainhas exerciam o poder por direito próprio, e não na qualidade de esposas, ou seja, assumiam todas as responsabilidades de administração civil e militar.

Deve-se ter em mente que na África pré-colonial são as rainhas-mães que governavam todos os cargos significativos, tais como: a administração política, econômica, jurídica, militar e entre outros, principalmente com a continuidade da linhagem. Exemplo disso, a rainha Njinga de Angola que conseguiu a resistência militar à soberania portuguesa e holandesa. Essas mulheres eram chamadas de *kandake* ou *candace*, que significa “rainha-mãe”. Obviamente, em algumas sociedades da África pré-colonial, as mulheres não apenas tinham liberdade, mas também possuíam autonomia. De acordo com John Henrik Clarke (2021, p.87): “na África, o ‘lugar’ da mulher não era apenas com sua família; ela muitas vezes governava nações com autoridade inquestionável. [...] até onde seu talento, linhagem real e prerrogativas as levassem”. Com isso, destaca-se que, nesse período, algumas mulheres desempenhavam papéis significativos nas sociedades, tendo voz ativa em decisões políticas, sociais e jurídicas. Ademais, elas eram responsáveis pela gestão do lar e pela formação na educação dos filhos, fortalecendo uma rede de apoio. Dito isto, é fundamental lembrar que a maternidade é

valorizada nas sociedades africanas. Consoante Cheikh Anta Diop (2014), em *Da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*:

Em geral, a parte feminina governava o lar, as provisões eram comuns; mas aí do pobre marido ou amante que fosse demasiado preguiçoso ou demasiado desajeitado para trazer a sua contribuição para o aprovisionamento comum. Qualquer que fosse o número de filhos ou a quantidade de influências pessoais que tivesse dentro de casa, este podia a qualquer momento ser convidado a embulhar as suas coisas e a ir-se embora. Além disso, não lhe valia de nada a oferecer resistência; estava demasiado calor dentro de casa para ele; só lhe restava regressar ao seu próprio clã (*gens*), ou ainda, o que lhe acontecia com mais frequência, a procurar um novo casamento num outro clã. As mulheres eram as grandes potências nos clãs (*gentes*), tal como em qualquer outro lado. Se a ocasião se apresentasse, estas não hesitavam em destronar um chefe e a rebaixá-lo ao nível de um simples guerreiro (Diop, 2014, p. 33).

No entanto, na sociedade matriarcal todos os direitos políticos são administrados pelas mulheres e a herança pertence ao tio materno e não ao pai. Porque é o Tio materno que presta assistência na sua irmã, pois o marido é considerado como um estrangeiro pelos parentes da mulher. Além disso, os filhos serão criados na casa do Tio materno pelas suas mulheres, isto mostra a incorporação deles na família real. Naquela época, era a mulher que recebia o dote e pode rejeitar ao seu marido quando ela quiser. Aliás, as mulheres eram emancipadas na comunidade matriarcal. Segundo Alberto da Costa e Silva em *A África explicada aos meus filhos*, (2013):

[...] As mulheres podiam ser, em certas sociedades da África tradicional, muito mais independentes do que as europeias, até bem avançado o século XX. E talvez fossem também, em muitas sociedades africanas, mais poderosas politicamente. Podiam não só, como na Europa, exercer posições de autoridade – rainha, regente, sacerdotisa ou alta funcionária de palácio – mas também ser um contrapeso forte ao predomínio político masculino. No império da Lunda, por exemplo, nada se decidia em conselho sem a presença e a aprovação de uma chefe, a luconquexa, que representava as mulheres. E no reino de Daomé, cada ministro homem tinha sua equivalente, dentro do palácio, numa esposa do soberano, que o vigiava e lhe controlava as ações (Silva, 2013, p.59).

Essas palavras exibem a função primordial que ocupavam as mulheres rainhas na África pré-colonial. Entretanto, com a influência das religiões monoteístas e a educação ocidental, gradativamente, o patriarcalismo adentrou no continente africano. Conforme Bonnici, (2007, p.111-112) “o sistema do patriarcado de exploração das mulheres pertence ao sistema colonial e também ao sistema indígena”. Nessa perspectiva, Simone de Beauvoir esclareceu na sua obra filosófica e feminista fundamental *O segundo sexo* (1949) que a mulher foi julgada como “*Outro*”: É determinada e diferenciada em relação ao homem e não ele em relação a ela; é o inessencial diante do essencial. Ele é o Sujeito, ele é o Absoluto: ela é o Outro” (Beauvoir,

2009, p.16). Ainda assim, a mulher é sempre oprimida na sociedade devida a sua condição feminina. Percebe-se que as mulheres africanas são subjugadas pelas tradições ancestrais e pela influência das religiões monoteístas. De Fatou Sow⁴⁶ em “*Les enjeux du féminisme au Sénégal*” (2023): *Ce sont l’introduction de religions nouvelles (ici, islam et christianisme) et l’intervention coloniale européenne qui ont imposé le patriarcat et ses hiérarchies*⁴⁷ (Sow, 2023, p.9). Dito isto, aponta-se que nós vivemos numa sociedade patriarcal em que domina os homens, pois eles têm mais poder do que as mulheres.

Dizem que o Islamismo é uma religião para os homens, que não reconhece na mulher um ser humano integral, e que não decretou em seu favor as leis devidas a um ser humano. Se o Islamismo tivesse atribuído à mulher o valor de um ser humano de pleno direito, não teria permitido a poligamia, não teria concedido ao homem o direito ao divórcio, não teria equiparado o testemunho de duas mulheres com o de um só homem, não teria dado ao marido a chefia da família, não teria determinado que nas partilhas o valor da herança da mulher fosse metade da quota parte do homem, não teria dado o seu aval a que, sob o nome de dote, fosse posto um “preço” à mulher, não teria providenciado a sua dependência social e económica, e não teria feito dela uma “pensionista” do homem, que é obrigado a mantê-la. Por todas estas coisas, dizem eles, deduz-se que o Islamismo tem opiniões humilhantes sobre a mulher, a encara como um mero meio de procriação e um pré-requisito indispensável para esse fim. Acrescentam que, muito embora o Islamismo seja uma religião igualitária, que manteve a igualdade noutras situações, no caso da mulher e do homem não observou esse princípio (Mutahhari, 1988, p.108).

Ora, a despeito da inexistência de qualquer menção no Alcorão de uma suposta superioridade masculina em face do feminino, os homens estabeleceram à revelia um naturalizado estado patriarcal de existência. Contudo, afirma também que a colonização europeia, meados do século XIV, trouxe consigo o patriarcalismo como sustentação social no continente africano. A despeito das dificuldades da colonização europeia, os povos africanos não deixaram de reviver as suas culturas, mantendo sempre essas práticas mesmo até na contemporaneidade. De acordo com (Oyêwùmí, 2021, p.231) “o reconhecimento do profundo impacto da colonização não impede o reconhecimento da sobrevivência de estruturas e formas ideológicas autóctones. [...] As formas autóctones não desapareceram, embora tenham sido agredidas, subordinadas, corroídas e até modificadas pela experiência colonial. De fato, o processo da colonização alterou apenas o papel da mulher na sociedade pré-colonial, mas sim, colocando-a numa situação de obediência. Mesmo assim, a tradição matrilinear não desapareceu totalmente, ainda algumas sociedades africanas são matrilineares, é o caso do norte de Moçambique.

⁴⁶ Escritora senegalesa, Fatou é uma sociologia feminista e pesquisadora sobre as questões de gêneros na África.

⁴⁷ “Foi a introdução de novas religiões (aqui, o Islão e o Cristianismo) e a intervenção colonial europeia que impôs o patriarcado e as suas hierarquias” (Sow, 2023, p.9, tradução nossa).

3.1 Entre cartas e danças: a poligamia na voz de Ramatoulaye e Rami

Como já defendido ao longo desta escrita, a poligamia na África antecede o islamismo, sendo que uma das influências dessa religião foi limitar o número de esposas que um homem poligâmico pode manter. Apesar de comumente a poligamia ser enxergada pela óptica de uma espécie de favor dos homens concedidos às mulheres, ou seja, há mais mulheres do que homens na África, e se não fosse pela poligamia, muitas mulheres jamais se casariam, desde ao menos a década de 1960 a 1970, as mulheres letradas lutam para erradicar essa violência executada contra elas. Inclusive, no Senegal Leopold Sedar Senghor⁴⁸, influenciado pela cultura europeia apoiou a luta feminina pela monogamia que representa uma opção importante no Código da Família, de 1972. Esse Código Família envolve o direito de herança do sistema colonial francês, a religião muçulmana e as tradições senegalesas. Continua sendo tema de debates acalorados em prol da situação da mulher.

Entretanto, ainda houve pouco avanço a esse respeito, pois atualmente no Senegal, em um casamento islâmico segue sendo o homem quem deve decidir, e ao passo no católico sabe-se que a igreja concede somente uma esposa. Mas isso não justifica que não haja católicos polígamos, pois alguns homens adotam a poligamia de maneira informal.

Em *Uma carta tão longa*, a temática da poligamia é revelada a partir das figuras de Aissatou e Ramatoulaye. No que diz respeito à Aissatou, ela teve uma coesposa, a pequena Nabou, graças à sua própria sogra, Tia Nabou. Porém, para Aissatou a poligamia é inaceitável, provocando, então, o rompimento de seu casamento com Mawdo Bâ e a sua viagem com os quatro filhos. Vide o trecho sua carta de despedida:

Mawdo,
Os príncipes dominam seus sentimentos para honrar seu dever. Os ‘outros’ curvam suas nuca e aceitam em silêncio um destino que os envergonha. Está aí, de forma esquemática, o regimento interno de nossa sociedade, com suas clivagens tolas. Eu não me submeterei. Não posso substituir a alegria que foi nossa por essa que você hoje me propõe. Você quer dissociar o amor puro do amor físico. Eu respondo dizendo que a comunhão carnal não pode existir sem a aceitação do coração, por menor que seja. Se você é capaz de procriar sem amor, simplesmente para saciar o orgulho de uma mãe decadente, eu considero vil. Portanto, você cai do escalão superior, da respeitabilidade à qual sempre o alcei. Seu raciocínio cindido é inadmissível: de um lado, eu, ‘sua vida, seu amor, sua escolha’, do outro, ‘a pequena Nabou, a ser sustentada por dever’. Mawdo, o homem é um só: grandeza e animalidade combinadas.

⁴⁸ Foi um político e escritor senegalês, e primeiro presidente do Senegal, de 1960 a 1980. Foi, entre as duas Guerras Mundiais, juntamente ao poeta antilhano Aimé Césaire, ideólogo do conceito de Negritude (movimento literário que exaltava a identidade negra, lamentando o impacto negativo que a cultura europeia teve junto das tradições africanas).

Nenhum gesto de sua parte é ideal puro. Nenhum gesto de sua parte é bestialidade pura. Despojo-me do seu amor, do seu nome. Vestida com a única roupa válida, a da dignidade, sigo meu caminho. Adeus. (Bâ, 2023, p. 62).

Sendo uma mulher letrada, Aissatou não perde tempo lamentando o divórcio, ao contrário, parte logo para a França, com o intuito de terminar seus estudos, tendo como foco a interpretação. Seu objetivo era ser designada pelo Embaixador do Senegal nos Estados-Unidos, tornando-se independente. Com efeito, torna-se claro como Aissatou representa a resistência, os direitos femininos em uma sociedade mergulhada em uma tradição patriarcal opressora. Ela não faz o que manda a tradição nem sequer a religião, seguindo o seu próprio caminho. Nesse sentido, Aissatou representa uma quebra das tradições. A preocupação primordial do feminismo africano é a luta pela emancipação das mulheres que são submetidas pelas tradições culturais nesse continente.

Tendo dito isso, Fatou Sow⁴⁹ critica com veemência as tradições senegalesas e as da África em geral. Para ela, é bom conhecer a nossa história e os nossos valores sociais, mas não para nos subalternizar. Ademais, ela apoia e encoraja as mulheres africanas de reivindicar os seus direitos, discursando numa entrevista em 2022 que: *sa liberté, il faut l'arracher*⁵⁰. Nisso, durante o Fórum feminista africano (2006) em Accra (Ghana), na Carta de Princípios Feministas as mulheres apontam que: *Identifiant comme féministe, nous politisons la lutte pour les droits de la femme, nous remettons en gestion la légitimité des structures qui maintiennent les assujetties et nous développons des outils en vue d'une analyse et des mesures de transformations*⁵¹ (Sow, 2006). São palavras das algumas feministas africanas que se mobilizaram na luta dos seus direitos.

Le féminisme africain a fortiori sénégalais est, à la fois, création, prolongement et renouvellement de pensées liées à des contextes et des histoires à la fois propres au continent et rattachées à un monde qui n'a cessé de se globaliser. Du féminisme, l'on peut dire qu'il s'inscrit dans un mouvement politique de réflexion et d'action qui a contribué à donner une

⁴⁹ Fatou Sow é uma socióloga feminista senegalesa que gradualmente se especializou, entre as décadas de 1980 e 1990, em estudos sobre mulheres e gênero nas culturas africanas. Ela se esforçou para enraizar uma crítica feminista das ciências sociais na África. Além da sua investigação e ensino no Senegal e em França, colaborou com diversas instituições acadêmicas em África, nos Estados Unidos e no Canadá. Embora, ela evidenciou uma comunicação no seu primeiro congresso da Associação canadã na dos estudos africanos, em 1973, intitulado “*As mulheres africanas e a divisão internacional do trabalho*”, em 1973 na Universidade de Carlton de Ottawa. Em 1999, ela organizou o seu segundo congresso internacional das pesquisas feministas na francofonia. Na atualidade, ela pode ser considerada como uma pioneira feminista africana.

⁵⁰ You Tube: <https://www.youtube.com/watch?v=w7Kcymb4BPY>, 15 août 2022. “Sua liberdade deve ser tirada”, (tradução nossa).

⁵¹ “Identificando-nos como feministas, politizamos a luta pelos direitos das mulheres, restauramos a legitimidade das estruturas que as mantêm subjugadas e desenvolvemos ferramentas de análise e medidas de transformação” (Sow, 2006, tradução nossa).

*plus grande visibilité aux expériences des Africaines, au sein de structures de masculinité dominante sur une très longue durée*⁵² (Sow, 2023, p.6).

Neste tópico, Sow averigua que feminismo africano será uma renovação para o continente, realizando oportunidades pelas as mulheres na participação em todos os aspectos sociais, econômicos e políticos. A este propósito a autora esclarece na revista: *Les femmes, le sexe de L'Etat et enjeux du politique* (1997) que: *La conquête des femmes en général et, des africaines en particulier, un droit national et international à la parole*⁵³ (Sow, 1997, p.7). Para Fatou Sow, as mulheres africanas devem reivindicar os seus direitos não apenas para obter o reconhecimento do seu lugar na sociedade. Isto, pode reduzir muitos dilemas na África no que diz respeito às desigualdades de gênero estabelecendo pelos costumes tradicionais e religiosos. É de fato concebível alegar que muitas tradições africanas são imensamente patriarcais.

O feminismo é uma ideologia muito complexa nas diferentes sociedades, porquanto está relacionado com diversos outros movimentos que lutam pela libertação da mulher, com foco de abolir as desigualdades de gênero. Nessa esteira, ser feminista, segundo a ensaísta Chimamanda Adichie (2015) *apud* por Gustavo Cerqueiro Guimarães (Brasil) e Teresa Manjate (Moçambique) em *Estórias para além do tempo: Paulina Chiziane entre Moçambique e Brasil*, significa um exercício não apenas de autonomia da mulher, mas uma série de práticas cotidianas pela igualdade social, política e econômica entre os sexos (p. 58), em que todos podem ser agentes.

De todo modo, partindo da perspectiva de Judith Worell (2005) *apud* Carneiro (2018, p.24) para entender os grupos de feministas. Segundo Judith, os movimentos feministas podem ser classificados em três correntes a saber: a primeira abrange os séculos XVII ao XIX, com a luta das mulheres, em geral, dentro dos limites legais por igualdade de direito e maior participação política; a segunda corrente de feminismo considera a década de 1960 até a década de 1980, que produziu feitos intelectuais dedicados à compreensão sobre a natureza da opressão contra às mulheres, além das formulações de pautas e de estratégias de luta a fim de alcançá-las. Expressas em quatro grandes linhas: o feminismo liberal, o feminismo cultural, o feminismo radical e o feminismo socialista; a terceira corrente incorpora discussões sobre diferentes identidades de gênero e orientação sexual, além de críticas aos pressupostos universalizantes

⁵² “O feminismo africano, especialmente o senegalês, é, ao mesmo tempo, criação, extensão e renovação de pensamentos ligados a contextos e histórias tanto específicos do continente como ligados a um mundo que continua a globalizar-se. Do feminismo, podemos dizer que se insere num movimento político de reflexão e ação que tem contribuído para dar maior visibilidade às experiências das mulheres africanas, dentro de estruturas de masculinidade predominante durante um período muito longo” (Sow, 2023, p.6, tradução nossa).

⁵³ “A conquista das mulheres em geral e dos africanos em particular, um direito nacional e internacional de falar” (tradução nossa).

das correntes anteriores. Apesar de diversos movimentos de feministas, nota-se que, em geral, o objetivo desses movimentos é lutar para libertar as mulheres da opressão política, econômica, cultural e social, a fim de se emanciparem nas sociedades. Mas notem que as feministas ocidentais são as primeiras a usar o termo gênero para problematizar a situação da mulher, mesmo assim, elas não generalizaram para todas as mulheres, pois fundamentam-se sobre a família nuclear na qual destacado a supremacia do homem para analisar o gênero. Enquanto isso, ressalta-se que o corpo feminino pode ser explanado em diferentes formas no mundo conforme as realidades de cada sociedade.

Além de tudo, gostaríamos de nos focalizar apenas sobre o feminismo africano no que respeito o estudo de ambos romances da pesquisa. Assim, por um lado, estudar o feminismo na África, é primeiramente pensar nas diferentes vivências e características de ser mulher nas mais diversas sociedades. O Movimento de Mulheres Africanas, e os debates em torno do feminismo em África, segundo Isabel Casimiro (2014), emergem historicamente de quatro frentes: 1) Do movimento endógeno de mulheres que teria caracterizado grande parte das sociedades Africanas; 2) Da resistência anti-colonial; 3) Como produto direto do movimento de libertação nacional, que criou espaços para as mulheres transformarem as posições anteriormente defendidas sobre a mulher na sociedade, nos seus papéis de mãe, esposa e filha subserviente e obediente e por fim; 4) Como resultado do grupo de mulheres profissionais e outras educadas nas universidades, tanto em África, como no estrangeiro, mulheres independentes do ponto de vista económico e que foram gradualmente adquirindo visibilidade pela sua participação também em organizações de diversos tipos (Jirira, 1995; McFadden, AWLI, 1997; Amadiume, 1997, *apud* Casimiro (2014, p.75-76). Nestes quatro aspectos destaca-se múltiplos movimentos feministas a saber liberal, radical, socialista, marxista e feminismo negro da diáspora, entretanto, cada um dos movimentos usa a sua própria dinâmica na luta com intuito da libertação da mulher em todo mundo. De fato, o papel central do feminismo africano é de alcançar a uma sociedade igualitária onde os direitos das mulheres serão reconhecidos e de serem donas de suas vidas.

Assim, para alguns africanos/as, o feminismo como ideologia é algo que vem juntos com a colonização, desejando impor a cultura europeia aos povos que ainda vivem em prol dos costumes. Com isso algumas escritoras africanas não assumam ser denominadas sendo feministas, negando o rótulo, apesar de revelarem nas suas obras a condição feminina. Tendo como exemplo a Paulina Chiziane, que recusou a postura de feminista e romancista, considerando-se uma contadora de história. Destaca isso na capa do romance *Balada de Amor ao Vento* (1990):” [...], mas eu afirmo, sou contadora de estórias e não romanista. Escrevo livros

com muitas histórias, histórias grandes e pequenas. Inspiro-me nos contos a volta da fogueira, minha primeira escola de arte”. Contudo, em muitas entrevistas, Paulina Chiziane não atribuiu importância ao ser feminista:

Não me sinto nem feminista nem coisa nenhuma. Eu me sinto uma guerreira. O que eu faço é guerra. A partir do momento em que eu comecei a colocar determinados temas e pontos de vista em debate eu comecei a mostrar que as mulheres também se levantam. Mostrei que há muita mulher com muita capacidade, que são muito boas o que fazem, mas que tinham medo de escrever. E eu mostrei que escrever era possível. Então foi assim que eu comecei a fazer a minha guerra. Começou-se a se ver que há um grupo de pessoas silenciadas. E que essas pessoas podem se levantar e falar (*Entrevista, Páginas Azuis*, 2017).

Fica evidente que a escrita de Paulina Chiziane é feminista, denunciando os males que eram vítimas as mulheres moçambicanas. Pode-se notar que, em algumas sociedades africanas, as culturas tradicionais e religiosas colocam as mulheres em uma posição de submissão. Sendo a primeira mulher moçambicana a escrever um romance, Paulina Chiziane deu passo as outras mulheres que almejam escrever. Promovendo, em sua literatura, a discussão acerca da emancipação corporal e financeira das mulheres que há muito sofrem silenciados pelos jogos de poder aprisionadores.

Ressalta-se que essa luta feminina por mais igualdade entre os gêneros no continente africano acontece há muito tempo. A título de exemplo, na década de 1970, no Senegal, as mulheres, sobretudo aquelas que conseguiram se instruir, já lutaram pelos seus direitos, como refere o trecho a seguir de Malin Haaker em *La femme africaine dans Une si longue lettre de Mariama Bâ et Assèze l'Africaine de Calixte Beyala* (2013).

*La littérature féminine africaine d'expression française a émergé dans les années 70 quand les femmes africaines ont commencé à mettre en question leurs propres conditions d'existence et à les exprimer sous formes de fictions romanesques. Le féminisme en Afrique a souvent été soumis à une critique en ce qui concerne la question de l'absence de pouvoir des femmes et le manque de critique de la domination des hommes dans la vie publique, dans l'économie, dans la politique et dans la société. Il n'y a pas une définition unique pour décrire le féminisme: elle change selon l'époque et la société*⁵⁴ (Haaker, 2013, p.4).

⁵⁴ “A literatura feminina africana de expressão francesa surgiu nos anos 70 quando as mulheres africanas começaram a questionar suas próprias condições de existência e à expressão das formas de ficções românicas. O feminismo em África é uma crítica ao que diz respeito à questão da ausência de poder das mulheres e à falta de crítica à dominação dos homens na vida pública, na economia, na política e na vida. a sociedade. Não há uma definição única para descrever o feminismo: ela muda de acordo com a época e a sociedade” (Haaker, 2013, p.4, tradução nossa).

É claro que até os anos 70 as obras escritas por mulheres africanas foram bastante autobiográficas e girava em torno da vida cotidiana, realçando a importância da família. Isto mostra que naquela época os movimentos das mulheres não ganhavam espaço na luta por falta de poder, mas hoje a situação mudou no que diz respeito aos direitos das mulheres africanas. A luta de gênero torna-se um ponto crucial na contemporaneidade pelas mulheres africanas que jamais deixam de escrever romances, denunciando as suas condições de vida contra a hegemonia dos homens. Dessa forma, a literatura torna-se uma arma eficaz para essas mulheres.

Afinal, se por um lado a poligamia traz diversos desafios óbvios para um lar, muitas vezes a segunda esposa tem a idade próxima do primogênito. Por exemplo, de outro, o divórcio é um estigma que pesa sobre a vida da mulher, sendo uma espécie de sentença de morte simbólica. Práticas que, evidentemente, somente perpetuam, rotineiramente, o poder masculino sobre as mulheres.

No Senegal, especificamente, país em qual a maior parte da população é muçulmana, a poligamia é legitimada pela própria Constituição. Em tempo, cumpre dizer que a religião católica não autoriza a poligamia entre seus adeptos, reconhecendo apenas a monogamia em sua tradição. Todavia, ainda assim, em Moçambique, país no qual a poligamia não é reconhecida por lei, apesar de também não ser um crime, é praticada por homens católicos, alguns com até mais de quatro esposas, mas de modo informal, como retratado em *Niketche: uma história de poligamia* (2021). Ora, é importante perceber que nesses países marcados pelo colonialismo e a consequente desigualdade social abissal, por vezes, a poligamia torna-se uma saída possível para algumas mulheres, especialmente no campo, para sobreviverem. Em outras palavras, o corpo feminino, sobretudo das jovens, transforma-se em mercadoria para os homens, a fim de garantir o mínimo de sua subsistência. Não suficiente, sendo responsável, ainda, por todo o trabalho doméstico.

Aliás, em toda vez que é questionada, a escritora sempre apontou que ela adora escrever sobre as mulheres, sendo mulher. Além da Paulina Chiziane, certos críticos do feminismo como Catherine Acholonu (1995) e Helen Chukwuma (1994), escritoras nigerianas argumentam, em *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo* (2013) *apud* Adetunji, Sunday Bamsile:

Se há homens e mulher africanos que simpatizam com o feminismo, eles são traidores que se venderam às ideias do ocidente. Este tipo de observação representa o receio de quem acha que o feminismo é algo que foi importado por África e que levará à ruína do tipo de relações existentes em África, entre homens e mulheres. Esta forma de pensar insinua que quem se assumir como

feminista estará a negar implicitamente a sua identidade africana e a ser vítima da colonização de pensamento⁵⁵

Para ambas as autoras, o feminismo é algo que lhes é alheio e que ameaça sufocar ou destruir os “verdadeiros” valores africanos. Assim, todos aqueles que se declaram feministas em África não são verdadeiramente africanos, estão a sofrer de colonização mental e a promover ideias que não pertencem ao solo africano e não têm valor para as culturas africanas e suas gentes, mulheres ou homens (Bamisile, 2013, p.259, grifo de autor). Importa lucidar que até aos nossos dias alguns africanos continuam a acreditar nessa ideia, pensando que ser feminista é negar a sua própria identidade, mas não é, ao meu ver, ser feminista é buscar igualdade de direitos entre homens e mulheres na sociedade e também lutar pela emancipação da mulher. Talvez, por esta razão, algumas escritoras africanas negaram o rótulo de feminista. A despeito disso, deixa claramente que isso, não significa que não há feministas na África. Então, nesta perspectiva, pretende-se dizer que o estudo do feminismo na África leva diversas controvérsias.

A autora Catherine Acholonu na sua obra “*Motherismo*” (1995) justifica-se sobre a sua posição no que tange ao feminismo africano, para ela pensar que as mulheres africanas são oprimidas e discriminadas por uma concepção de gênero, é uma ideia enganosa. Por um lado, Acholonu (1995, p. 51) argumenta que “a verdade é que aquilo que determina o estatuto social em qualquer parte da África é, antes de mais, o poder económico de cada um, e só, muito secundariamente, o gênero...”, (*apud* Basimile, Sunday, Adetunji, 2013). Na mente dela, as feministas africanas são aquelas que admitem de viver com culturas europeias, negando as suas. Esta, é uma discussão que enfrentou o feminismo africano pelos alguns críticos. Portanto, Bibi Yusuf Bakare (2003, p.33), enfatiza uma relevante organização sobre os estudos das mulheres africanas: “Precisamos de uma estrutura que nos possibilita examinar o que significa ser o que somos, e que ao mesmo tempo nos encoraje a perceber o que queremos nos tornar”⁵⁶. O feminismo em África torna-se uma polémica para alguns teóricos. Acima de tudo, importante lembrar que o matriarcado que reinava na África pré-colonial não é igual ao patriarcado, já que o primeiro não toma a posse nem se fundamenta na violência.

Mesmo assim, há décadas em que mulheres africanas feministas têm se empenhado na luta pela emancipação da mulher no continente, desafiando a dominação masculina. Nesse

⁵⁵ Bunch *apud* Adetunji, Sunday Bamisile. *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo*. VIA ATLÂNTICA, São Paulo, 2013.

⁵⁶ Bakare, Yusuf, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de Bakare Yusuf, Bibi. *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. Feminist Africa, 2003.

contexto, a literatura pós-colonial de autoria feminina africana não apenas apresenta um discurso político, mas também se engaja na promoção da emancipação e na participação ativa da mulher na sociedade. Perante esta situação, a escrita neste contexto, pode ser entendida como uma ferramenta de reflexão e resistência, sendo assim, através da escrita as mulheres podem expressar as suas condições de vidas que enfrentam diariamente, proporcionando vozes às outras silenciadas. Tendo dito isso, a escrita torna-se hoje um meio de resistência, permitindo as mulheres de se conectarem umas com outras, formando rede de solidariedade para combater as injustiças que eram vítimas nas sociedades. De acordo com a ensaísta, professora Inocência Mata em *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente* (2007).

Na verdade, no contexto de suas sociedades, marcadas por desigualdades institucionalizadas por disposições legais, tradicionais e de mentalidade, as mulheres escritoras constituem um grupo privilegiado tanto em termos de classe e socioculturais quanto por causa do domínio da escrita, que ainda é um poder em África. Razão por que, de certa maneira, essas mulheres acabam por funcionar como porta-vozes deste segmento da sociedade (Mata, 2007, p.421).

A afirmação da Inocência Mata elucida o papel que possuem as mulheres escritoras no pós-colonial, ainda se tornando porta-vozes nas suas escritas. Elas lutam contra a desigualdade de gênero e raça. Cabe explicitar que a maioria das escritoras africanas começaram a envolver na literatura no final do século XX, por causa da sua entrada tardia no mundo acadêmico. Adiante com o passado o papel da mulher africana era a maternidade e de cuidar a casa e filhos, além disso ela é subjugada pelos costumes tradicionais. Assim, o discurso pós-colonial tem a sua importância na luta pela libertação do feminino subalterno. Ademais, Maria Nazareth Soares Fonseca, em *Literatura africana de autoria feminina: estudo de antologias poéticas* (2004), aborda a perspectiva da resistência das escritoras africanas de língua portuguesa, com objetivo de libertar as mulheres:

Pode-se dizer, finalmente, que passada a urgência das lutas revolucionárias, a mulher escritora, nos países africanos de língua portuguesa, vai-se deslocando dos projetos que a esvaziam de si mesma para assumir uma escrita que deixa espaço para a expressão da intimidade do eu, para a escuta de sugestões mais comprometidas com o universo de mulheres que, ainda silenciadas por fortes tradições, motivam a escrita de textos que transitam no espaço da literatura, procurando não se fechar às inter-relações com outros campos em que o corpo desenha diferentes coreografias, ainda quando só pode ser observado no desempenho de obrigações cotidianas. A literatura pode, certamente, distender esses espaços e traduzir os significados que o corpo deixa impresso nessas obrigações (Fonseca, 2004, p. 295).

A literatura, nesta perspectiva, torna-se uma arma de resistência para as escritoras africanas pós-coloniais nos países de língua portuguesa. Por meio da escrita, elas conseguem

revelar suas histórias, reivindicando seus direitos e desafiando as normas tradicionais que as oprimem. Com isso, a literatura também pode ser considerada um espaço para escutar a voz das outras mulheres silenciadas, criando uma forte união a partir da ótica feminina, com objetivo de libertar a mulher africana. Essa luta é crucial para a construção de uma nova visão da identidade feminina. De fato, o teórico jamaicano Stuart Hall em *Da Diáspora: identidades e mediações culturais* (2003) afirma, portanto, que o termo pós-colonial se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro) (Hall, p.108). Entretanto, Thomas Bonnici aponta que o feminismo tem uma conexão com os estudos pós-coloniais, pois ambos buscam dar a voz aos sujeitos marginalizados.

O objetivo dos discursos pós-coloniais e do feminismo é a integração da mulher marginalizada à sociedade. De modo semelhante ao que aconteceu nas reflexões do discurso pós-colonial, no primeiro período do discurso feminista a preocupação consistia na substituição das estruturas de dominação. Essa posição simplista evoluiu para um questionamento sobre as formas e modos literários e o desmascaramento dos fundamentos masculinos do cânone. Nesses debates, o feminismo trouxe à luz muitas questões que o pós-colonialismo havia deixado obscuras; por outro lado, o pós-colonialismo ajuda também o feminismo a se precaver de pressupostos ocidentais do discurso feminista (Bonnici, 2012, p.25).

Ao analisar a situação da mulher na sociedade, lembra-se que a sua voz foi silenciada desde muito tempo, nisso o feminismo pós-colonial também traz à tona a uma ruptura total com o pensamento do colonialismo, combatendo todas as formas de opressão. Sendo assim, o feminismo pós-colonial visa promover o estatuto da mulher na sociedade. Daí o discurso pós-colonial pode ser compreendido como uma forma de resistência à dominação colonial. Ainda Stuart Hall (2003), afirma que: “o pós-colonial marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra” (p.56). Isso não revela que os problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização são totalmente solucionados no pós-colonial, mas ainda continuam de permanecer, mesmo que estejam articulados como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e colonizadas. Desse modo, durante o período colonial, “essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no *interior* da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo” (Hall, 2003, p.56) (grifo de autor).

Continuando a explorar a temática da poligamia, por outro lado, Ramatoulaye, apesar de estar há trinta anos casada e ter doze filhos com Modou Fall, subitamente ele teve uma coesposa, Binetou, que tinha a mesma idade de sua primogênita, Daba, e que era amiga dela.

Sendo que o contexto desse segundo casamento é que Binetou vem de uma família pobre e era brilhante na escola, entretanto, Modou Fall a tira da instituição em troca de uma quantia, comprando-a. A mãe de Binetou, feliz pela soma de dinheiro que poderiam conseguir, e indiferente quanto à questão dos estudos, apoia totalmente o casamento com Modou Fall. Como resultado, Binetou tem uma casa para si, toda mobiliada, em *SICAP*⁵⁷, bem como também a casa de sua mãe. Juntos, eles têm três filhos.

Todavia, Ramatoulaye, mesmo ao saber sobre o segundo casamento no dia da celebração, por meio de Mawdo, Tamsir, irmão de Modou e o imã⁵⁸ do bairro, não se divorcia, uma vez que segue cegamente sua religião muçulmana e a tradição, que concedem o direito à poligamia ao homem. Também, Ramatoulaye não aceitou a ruptura por motivo do medo e da vergonha, pois naquela época, o divórcio é um algo desastroso para a mulher africana em geral e especificamente a do Senegal, pois uma mulher divorciada sentiu-se vergonha à população. Aí residindo, portanto, a diferença basilar entre Aissatou e Ramatoulaye. Em seguida a esse segundo casamento, Ramatoulaye é renegada por Modou:

Eu não interessava mais a Modou e sabia disso. Fui abandonada: uma folha que voa, mas que nenhuma mão ousa recolher, como diria minha avó. Eu enfrentava a situação bravamente. Cumpria minhas tarefas; elas ocupavam meu tempo e canalizavam meus pensamentos. Mas à noite, minha solidão emergia, pesada. Não é fácil desfazer os tênues laços que unem dois seres ao longo de uma jornada marcada por provocações. Eu experimentava, exumando cenas, conversas. Hábitos comuns ressurgiram no devido tempo: Nossas conversas noturnas me faziam uma falta atroz; sentia falta de nossas gargalhadas relaxantes ou cúmplices; sentia falta, como de ópio, de nossos ajustes cotidianos. Eu me comparava às sombras. A gerência de meu pensamento afugentava todo o sono. Eu sublimava minha dor sem querer combatê-la. [...]. Eu invocava avidamente, com todas as minhas forças, um “outro” que substituísse Modou (Bâ, 2023, p.95).

Ramatoulaye via seu casamento com bons olhos, considerava-o sincero, posto que eles mesmos haviam se escolhido, o que a faz refletir, ao desejar um outro durante as noites sozinhas, que estava traindo seu marido. Além disso, uma situação semelhante de abandono é revelada também em *Nikette*: uma história de poligamia, pela Rami. De acordo com ela “eu sou uma mulher abandonada. Uma cadela sem dono, meu senhor. Por causa da Julieta e Luísa” (Chiziane, 2021, p.70). Assim, culpada, ela sempre tenta lembrar das qualidades de Modou Fall e de como eles foram apaixonados: “você conhece minha sensibilidade, o imenso amor que consagrei a Modou” (Bâ, 2023, p. 100) e “minha verdade é que, apesar de tudo, eu continuo

⁵⁷ Conjuntos habitacionais construídos pela Sociedade Imobiliária de Cabo Verde.

⁵⁸ Um islâmico devoto que conhece bem o corão e goza de grande respeito na comunidade muçulmana.

fiel ao amor de minha juventude” (Bâ, 2023, p.101). Não obstante da situação poligâmica, e do falecimento de Modou, ela ainda continua a lhe amar:

Loucura? Fraqueza? Amor irresistível? Que convulsão interior desencaminhou Modou Fall a ponto de ele querer desposar Binetou? Para vencer meu rancor, penso no destino humano. Penso nos cegos do mundo inteiro que morrem na escuridão. Penso nos deficientes físicos do mundo inteiro que se arrastam. Penso nos hansenianos do mundo inteiro cujo mal os amputa. [...] E dizer que amei perdidamente esse homem, dizer que consagrei trinta anos de minha vida a ele, dizer que carreguei doze vezes filhos dele. A adição de uma rival à minha vida não lhe foi suficiente. Ao amar outra, ele queimou seu passado moral e materialmente, ele ousou tal renúncia... E ainda assim... (Bâ, 2023, p. 25 27).

A despeito de toda dedicação de Ramatoulaye para com a casa, os filhos e seu marido, conforme a tradição e a religião apregoam à mulher, Modou Fall não titubeia quando decide ter uma segunda esposa. Nas palavras de Ramatoulaye: “eu chorava de alegria e de tristeza juntas: alegria por ser amada por meus filhos, tristeza por ser uma mãe que não tinha meios para mudar o curso das coisas” (Bâ, 2023, p. 96). Pode-se afirmar que Ramatoulaye chora por ser uma mulher renegada com os seus filhos e sem apoio financeiro após tantos anos de casamento. Neste contexto, Simone de Beauvoir explicita a situação da mulher antes do casamento. “Ela se libertará do lar paterno do domínio materno e abrirá o futuro para si não através de uma conquista ativa e sim entregando-se, passiva e dócil, nas mãos de um novo senhor” (Beauvoir, 2009, p.257). Basta isto mostrar que o casamento subordina a mulher em relação ao homem, pois ela sofre muito no lar. Além disso, Ramatoulaye sobrevivia materialmente a duras penas com os seus filhos:

A compra básica de comida mobilizava todo o dinheiro no fim do mês; eu me virava para não ficar sem tomates ou óleo, sem batatas ou cebolas, nos períodos em que escasseavam nos mercados; eu estocava sacos de arroz “siam” que os senegaleses adoram. Meu cérebro praticava uma nova ginástica financeira. As datas limites de pagamentos das contas de luz ou de água exigiam minha atenção. Eu costumava ser a única mulher na fila de espera. Trocar a fechadura e as trancas de portas quebradas, trocar os vidros quebrados, tudo era tão trabalhoso quanto buscar um encanador para socorrer os vasos sanitários entupidos (Bâ, 2023, p. 93).

Excerto que joga luz na bravura e coragem de Ramatoulaye, a fim de lutar pela sobrevivência sua e de seus filhos. Em vista disso, seus filhos, especialmente Daba, suplicam à mãe para romper com esse casamento: “rompa, mãe! Expulse esse homem. Ele não nos respeitou, nem você nem a mim. Faça como Tia Aissatou, rompa. Diga-me que você romperá. Eu não a vejo disputando um homem com uma menina da minha idade (Bâ, 2023, p. 74). No entanto, Ramatoulaye sabe que uma ruptura de sua parte traria somente desgraça para si e seus

familiares. Além disso, ela percebe geralmente que na poligamia a primeira esposa perde, porquanto ambas as narradoras viveram com isso. Nas palavras de Rami: “Andei em brigas, escândalos, feitiços, escolas de sedução. Do amor o que ganhei eu? Nada! Chatices, só chatices. Enquanto me chateio o meu marido não para de fazer das suas. Ele é como uma enguia nas águas revoltosas, nunca o conseguirei segurar (Chiziane, 2021, p.60-61). Rami, apesar de praticar escolas de amor e feiticeiros⁵⁹, o seu marido Tony continua sempre a ter relacionamentos com outras mulheres. Todavia, pode-se realçar que o processo da prática de feiticeiros continua a ganhar espaço na África pelas mulheres que não gostam de ter rivais.

Viver na poligamia é ser enfeitçada por mulheres gananciosas, que querem ficar com o marido só para elas. No lar polígamo há muitas rivalidades, feitiços, mexericos, envenenamento até. Viver na poligamia é usar artimanhas, técnicas de sedução, bruxedos, intrigas, competir a vida inteira com outras mais belas, desgastar-se a vida inteira por um pedaço de amor (Chiziane, 2021, p.81

Desse modo, salienta que viver na poligamia é enfrentar a aflição e o abandono. Nisso, cada mulher usa os seus métodos de engarrafar o marido para ficar sozinha com ele. Tendo como exemplo a Rami que foi aconselhada pelas mulheres de todas as idades a prática de feiticeiro. “Algumas amigas falam-me de feitiços de natureza vegetal. De origem animal. Outras ainda me falam de correntes espirituais, com batuques, velas e rezas. [...]. A minha vizinha do lado insiste em levar-me para o curandeiro dela (Chiziane, 2021, p.29). Isto, revela como a prática de curandeiro (feiticeiro) é forte em alguns países de África.

Os romances *Uma carta tão longa* e *Niketche: uma história de poligamia* em análise sobre o discurso feminista africano apresentam aspectos da cultura/tradição, que colocam a mulher em situação de obediência e submissão. Ainda, a cultura e tradição privilegiam os homens em detrimento das mulheres, desconsiderando os direitos dessas últimas. Nesse sentido, escritoras africanas nas suas escritas lutam pela emancipação da mulher, levantando em conta a dominação dos homens devido á tradição e religião. Cumpre lembrar que antigamente nas sociedades africanas, a mulher não praticava a escola e era educada para ser

⁵⁹ O significado do termo “feiticeiro” pode variar dependendo do contexto cultural, podendo ser associado tanto a práticas positivas quanto negativas. Ele refere-se a uma pessoa que pratica feitiçaria, ou seja, que utiliza encantamentos, rituais ou magia para influenciar eventos ou pessoas. Em muitas culturas, os feiticeiros podem ser julgados como indivíduos que possuem conhecimentos especiais sobre o sobrenatural e podem interagir com forças espirituais. É necessário fazer uma distinção entre feiticeiro e *griô*, pois ambas as palavras têm significados diferentes. O termo *griô* é frequentemente designado pelos franceses como “feiticeiro” (*sorcier*), mas essa tradução não corresponde à realidade. O *griô* pode ser visto como um contador de histórias, músico e preservador da tradição oral em várias culturas africanas. De Hampâté Bâ em *A tradição viva* (2010), um *griô* é como todo membro de qualquer categoria social, pode tornar-se um tradicionalista-doma se suas aptidões o permitirem e se ele tiver passado pelas iniciações correspondentes (p.198).

dócil e humilhante ao marido conforme as regras das tradições. Falando do feminismo africano, Ruvimbo Goredema em *African feminism: the african woman's struggle for identity* (2010), o define em cinco temas:

O feminismo africano volta a categorias icônicas que destacam, inicialmente, as diferenças entre os feminismos africanos e ocidentais. São os seguintes: 1.) Cultura/ Tradição, 2.) Questões socioeconômicas e sócio-políticas, 3.) O papel dos homens, 4.) Raça e 5.) Sexo e/ou Sexualidade. Essas categorias são fundamentais, porque são o cimento que sustenta o discurso do feminismo africano. [...] Essas categorias são explicadas como opressões (Goredema, 2010, p.35).

Com isso, as feministas africanas se posicionam na batalha contra o patriarcalismo e machismo que eram vítimas por inúmeras mulheres. A luta das feministas africanas torna-se mais forte no período pós-colonial. Sendo assim, textos contemporâneos de escritores africanos/as tornam-se amplamente conhecido na luta anticolonial, denunciando a marginalização dos colonizados. Ademais, *Niketche: uma história de poligamia* e *Uma carta tão longa* podem ser considerados como romances pós-coloniais. Reforçando a ideia de Sara Tagliacozzi (2007), em *A Mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*, expressa que:

Em um contexto também instável e conflituoso, que é o contexto pós-colonial no qual o acesso ao conhecimento sempre representou uma possibilidade de participação nessa ‘luta de identificações’, que está na base de toda mudança histórica e política no centro das sociedades, o campo artístico aparece como um espaço importante de construção e de negociação dos múltiplos modelos de identificação de ações na sociedade africana contemporânea. Em particular, a emergência nos anos oitenta, de uma geração de mulheres escritoras que desafiaram o silêncio cultural no qual as africanas tinham sido confinadas desde o período colonial teve um papel fundamental no movimento de reapropriação por parte das mulheres de uma presença ativa no espaço público africano. As africanas que se tornaram artistas, intelectuais, escritoras, tiveram um papel fundamental na sociedade: pelas suas obras, suas pesquisas e seu pensamento, eles negociaram a construção de uma sociedade diferente, contribuído para mudar o equilíbrio de poder entre os gêneros, senão o nível diretamente material, pelo menos no nível das representações (Tagliacozzi, 2007, p.33).

Por sua vez, Daba, em *Uma carta tão longa* pode ser analisada como uma feminista, pois foi a única que se revoltou contra o pai e, além disso, vivia com seu marido, Abdou, em um relacionamento de igualdade: “O trabalho doméstico não sobrecarrega Daba. Seu marido cozinha arroz tão bem quanto ela, seu marido que proclama, quando lhe digo que ele “estraga” sua mulher: Daba é minha esposa. Ela não é minha escrava, nem minha empregada” (Bâ, 2023, p.128). Nesse sentido, Daba representa uma nova geração, que já não aceita sem questionar a

tradição e a religião patriarcal que estão sob julgo. Mulher engajada, ela luta pelo fim do machismo estruturante e sua sociedade:

Eu prefiro minha associação onde não tem rivalidade, nem divisão, nem calúnia, nem empurrões: não há cargos a compartilhar, nem lugares a promover. A direção varia a cada ano. Cada uma de nós tem oportunidade iguais de fazer valer suas ideias. Somos aproveitadas segundo nossas competências em nossas manifestações e organizações que vão no sentido da promoção da mulher. Nossas receitas ajudam causas humanitárias; é uma militância tão útil quanto qualquer outra que nos mobilize, mas é uma militância sadia, que não tem outra recompensa que além da satisfação interior (Bâ, 2023, p.129).

Ramatoulaye seguiu sofrendo em silêncio até que Tamsir, irmão de Modou, a propõe em casamento. Todavia, não haviam se passado sequer os quarenta dias de luto que apregoa a tradição:

Dessa vez eu vou falar. Minha voz conhece trinta anos de silêncio, trinta anos de insultos. Ela explode violenta, ora sarcásticas, ora com desprezo. [...] Você esquece que tenho um coração, uma razão, que não sou um objeto que passa de mão em mão. Você ignora o que o casamento significa para mim: é um ato de fé e de amor, um presente de si ao ser que foi escolhido e que te escolheu. (Enfatizei a palavra ‘escolha’[...]. Não serei jamais o complemento de sua coleção. Minha casa não será jamais para você esse oásis cobiçado: sem custo adicionais. [...] Jamais serei sua esposa (Bâ, 2023, p. 104-105).

Ora, Ramatoulaye, após décadas de silêncio e submissão à tradição e à religião, expressa a sua coragem e força femininas ao agir segundo sua vontade e desejo. Cabe a ela decidir sobre a sua vida, o seu corpo, ela não é posse de outrem. Isso no cenário senegalês e na África em geral que, cumpre dizer, ainda é comum o irmão herdar, como qualquer outro bem material, a mulher do irmão falecido:

Daouda, você persegue uma mulher que permaneceu a mesma, Daouda, apesar da intensa devastação do sofrimento. Eu não tenho a elasticidade de consciência necessária para aceitar ser uma esposa enquanto somente a estima, justificada por suas muitas qualidades, me inclina em sua direção. Não posso te oferecer nada além disso, mesmo que você merece tudo. A estima não pode justificar uma vida conjugal da qual eu conheço todas as armadilhas aprendidas por minha própria experiência. Abandonada ontem, pela ação de uma mulher, não consigo me introduzir alegremente entre você e sua família. Você acredita que o problema da poligamia é simples. Quem trilha esse caminho conhece constrangimentos, mentiras, injustiças que pesam na consciência pela alegria efêmera de uma mudança. É com tristeza infinita e lágrimas nos olhos que te ofereço minha amizade. Aceite-a, querido Daouda. (Bâ, 2023, p. 120).

Calejada por todo o sofrimento que a poligamia já causou em sua vida, Ramatoulaye decide não trilhar o mesmo caminho novamente, a despeito da tradição, da religião, da riqueza etc. Portanto, em linhas gerais, apesar de Ramatoulaye e Aissatou serem instruídas, a primeira,

Ramatoulaye, aceita, em um primeiro momento, a poligamia e só após sofrer com o abandono e a violência decorrente desse tipo de arranjo é que ela percebe sua força e coragem. Por sua vez, a segunda, Aissatou, rompe imediatamente o casamento ao tomar conhecimento da poligamia de seu marido e dedica-se aos estudos para ter sua autonomia.

Sublinha-se que a luta do feminismo africano representa uma forma de denúncia das condições precárias de vida enfrentadas por diversas mulheres no continente. Um exemplo desse contexto pode ser observado no romance *La Grève des Bàttu ou Les Déchets Humains* (1979), da escritora senegalesa Aminata Sow Fall, considerada uma das pioneiras da literatura africana de expressão francesa. Nessa obra, a autora destaca a resistência de Lolli, esposa de Mour Ndiaye, que inicialmente aceita o patriarcalismo, mas posteriormente demonstra coragem ao se revoltar contra as ordens impostas pelo marido:

*Lolli s'en fiche. Le quartier peut bien se réveiller. Les gens peuvent bien venir en pyjama et en chemise de nuit j'usqu'à la fenêtre, et même frapper à la porte pour assouvir leur curiosité malsaine. Elle s'en moque. Elle a perdu tout contrôle parce qu'elle pouvait s'attendre à tout, sauf à cela. En d'autres temps, oui, elle aurait pu supporter, elle aurait enregistré l'événement avec indifférence, mais maintenant les temps ont changé, mon gars*⁶⁰ (Fall, 1979, p. 58-59).

Pode-se argumentar que a reação de Lolli representa uma tentativa de se libertar do patriarcado em busca de emancipação e igualdade para todas as mulheres, ela não está sozinha nessa batalha. Importa dizer que, o feminismo africano busca uma igualdade de gênero com ambos os sexos, porquanto as manifestações culturais e religiosas subalternizam as mulheres.

*Elle avait vu que les femmes n'acceptent plus d'être considérées comme de simples objet et engageaient une lutte énergique pour leur émancipation; partout à la radio, dans les meetings, dans les cérémonies familiales, elles clamaient qu'au point de vue juridique elles avaient les mêmes droits que les hommes; que bien sûr elles ne disputaient pas à l'homme la situation de chef de famille, mais qu'il était nécessaire que l'homme fût conscient que la femme est un être à part entière, ayant des droits et des devoirs. Elles voulaient le plein épanouissement de la femme dans un cadre familial où, en responsables, elles auraient aussi leur mot à dire*⁶¹ (Fall, 1979, p.59).

⁶⁰ “Lolli não se importa. A vizinhança pode muito bem acordar. As pessoas podem vir de pijama e camisola até a janela e até bater na porta para satisfazer sua curiosidade doentia. Ela não se importa. Ela perdeu todo o controle porque poderia esperar qualquer coisa menos isso. Em outros tempos, sim, ela poderia ter aguentado, teria registrado o acontecimento com indiferença, mas agora os tempos mudaram, meu caro” (Tradução nossa).

⁶¹ “Ela percebeu que as mulheres não aceitavam mais ser consideradas simples objetos e se empenhavam numa luta enérgica pela sua emancipação; em todo o lado, na rádio, nas reuniões, nas cerimônias familiares, proclamavam que do ponto de vista jurídico tinham os mesmos direitos que os homens; que claro que não se disputava a posição do homem como chefe de família, mas que era necessário que o homem tivesse consciência de que a mulher é um ser de pleno direito, com direitos e deveres. Queriam o pleno desenvolvimento das mulheres

Portanto, cada vez mais, as mulheres africanas estão, evidentemente, a rebelar-se contra esse sistema déspota que não reconhece os seus direitos nas mais diversas esferas, tais como a económica, a social, a política etc. E a literatura desse continente, como não poderia ser diferente, afinal ela não está apartada da sociedade, reflete seus anseios, angústias e lutas, conforme esta dissertação demonstra que Ramatoulaye havia ganhado um de seu marido, ou seja, apesar de todas as dificuldades, a amizade entre as duas sempre prevaleceu, resistiu ao tempo: “você me ajudou em meio às suas privações, você, a joalheira” (Bâ, 2023, p. 97). Sendo mulheres cultas, críticas à tradição e à religião que as circundam, elas se unem mediante a amizade sincera:

As amizades ali se enraizavam, amizades que resistiram ao tempo e à distância. Éramos verdadeiras irmãs destinadas à mesma missão emancipatória. Evitar que afundássemos nas tradições, superstições e costumes; fazer-nos apreciar múltiplas civilizações sem a negação da nossa; elevar nossa visão de mundo, cultivar nossa personalidade, reforçar nossas qualidades, mirar nossos defeitos; fazer frutificar em nós os valores da moral universal; essa foi a tarefa à qual nossa admirável diretora se atribuiu (Bâ, 2023, p.33 34).

O objetivo comum de lutar contra o machismo e, por consequência, a favor da emancipação das mulheres as conectam. Aliás, para além da ajuda mútua entre as duas protagonistas do romance, Ramatoulaye também acolhe Jacqueline, uma protestante costamarfinense casada com o médico senegalês Samba Diack, amigo de Mawdo Bâ. Nessa esteira, Jacqueline é uma estrangeira tanto no sentido religioso quanto de pátria, o que gera a repulsa de seus sogros e o seu estranhamento para o comportamento poligâmico do marido. Além disso, ela sofreu de preconceitos pela família do marido, que lhe odiava por não abranger à religião muçulmana. Isto posto, existe um choque cultural e religioso entre Jacqueline e a família do Samba Diack. Ainda assim, Samba Diack continua de correr atrás das senegalesas “finas”:

A falta de precauções de seu marido deixava à vista de Jacqueline as provas irrefutáveis de sua má conduta: cartas de amor, talões de cheques com os nomes das beneficiárias, faturas de restaurantes e de quartos de hotel. Jacqueline chorava, samba Diack fazia a festa. E um dia, Jacqueline se queixou de ter uma bola que a incomodava no tórax, no peito esquerdo; ela dizia ter a impressão de ser penetrada por algo pontudo que lhe perfurava a carne até as costas. Ela gemia. Mawdo a auscultava: nada no coração, ele dizia. Ele prescrevia um calmamente. Jacqueline tomava com ardor seus comprimidos, roída pela dor insidiosa. Com o frasco vazio, ela percebia que a

num ambiente familiar onde, como responsáveis, também tivessem uma palavra a dizer” (Fall, 1979, p. 59, tradução nossa)

bola estava no mesmo lugar; o sofrimento a assediava com a mesma acuidade (Bâ, 2023, p. 78-79).

Em face de tudo isso, Jacqueline se deprime, sobretudo ao pensar que ela não escutou seus pais que haviam a advertido sobre as diferenças culturais de outro país e religião. Motivo que a faz escrever uma carta de perdão aos pais, que a perdoam, mas seu padecimento não diminui. Afinal de contas, ela percebe que a sua miséria e angústia eram símbolo de traição do seu marido que lhe desprezava. Longe disso, nenhuma doença era vista pelo médico após ser internada um mês no hospital. Nas palavras do médico: “A senhora está simplesmente deprimida, quer dizer... infeliz. As condições de vida que a senhora deseja diferem da realidade, e aí está a razão do seu sofrimento” (Bâ, 2023, p.82).

Cabe destacar que, Senegal enquanto Costa de Marfim foram colonizados pela França, mas são culturalmente e politicamente diferente. É de extrema importância salientar que uma mulher casada costuma aderir a cultura do marido. De Beauvoir, 2009, p.419): “A mulher, ao se casar com um homem, toma-lhe o nome, associa-se a seu culto, integra-se em sua classe, em seu meio; pertence à família dele, fica sendo sua “metade”. Segue para onde o trabalho dele a chama, assevera”. No caso de Jacqueline, ela tentou integrar a sociedade senegalesa, mas o povo lhe chamava de *gnac*, que significa caipira. Contudo, ela lamentava de estar numa sociedade tão estranha e diferente da sua, talvez com a desconsideração das mulheres pelos maridos. A propósito, trama semelhante a que ocorre em outro romance da autora, qual seja, *Un Chant Écarlate* (1981), entre os personagens Mireille e Ousmane:

Mireille ne riait plus, Mireille ne parlait plus, Mireille ne mangeait plus, Mireille ne dormait plus. Elle attendait chaque retour de «l'infidèle », dans la salle de séjour orange qu'on balayait à peine. La souffrance s'était incorporée au rythme de sa vie. Et une nuit, pour revivre son bonheur mort, elle sortit de leur cachette les lettres écrites par son mari, pendant leurs longues fiançailles. A quel moment sa douleur persistante, malgré la tendresse des mots, ne trouvant plus de place dans le corps désaxé, inonda-t-elle son cerveau et en noya la lucidité? A quel moment la férocité de son tourment fit-elle basculer sa raison? Le clinquant des mots d'amour choquait son désarroi. Le mensonge des mots la narguait. Les promesses délibérément violées se transformaient en serpents hideux et l'encerclaient⁶² (Bâ, 1981, p.243).

⁶² “Mireille já não ria, Mireille já não falava, Mireille já não comia, Mireille já não dormia. Ela esperou o retorno de cada “infiel”, na sala laranja que mal estava varrida. O sofrimento passou a fazer parte do ritmo de sua vida. E uma noite, para reviver a sua felicidade morta, ela tirou do esconderijo as cartas escritas pelo marido, durante o longo noivado. Em que momento a sua dor persistente, apesar da ternura das palavras, não encontrando mais lugar no corpo deslocado, inundou o seu cérebro e abafou a sua lucidez? Quando foi que a ferocidade do seu tormento derrubou a sua razão? A ostentação das palavras de amor chocou seu desânimo. A mentira das palavras a provocou. As promessas deliberadamente quebradas transformaram-se em cobras hediondas e a cercaram” (tradução nossa).

Por fim, percebe-se o esforço de Mariama Bâ (2023), mediante suas várias personagens mulheres, quais sejam, Ramatoulaye, Aissatou, Daba e Mireille, que subvertem a tradição, cada qual à sua forma, com o objetivo de desconstruir uma sociedade e uma religião machistas fortemente baseadas no patriarcado. Uma referência nessa direção é ressaltada em *Niketche*: uma história de poligamia pela Rami, que proporcionou o reconhecimento das suas coesposas e filhos de Tony, tornando-os parceiros de uma família.

Somos cinco. Unamo-nos num feixe e formemos uma mão. Cada uma de nós será um dedo, e as grandes linhas da mão a vida, o coração, a sorte, o destino e o amor. Não estaremos tão desprotegidas e poderemos segurar o leme da vida e traçar o destino. Todas me olham com surpresa, como se não tivessem entendido as minhas palavras. Mas entenderam. Os dados estão lançados. Reunir as mulheres e os filhos num só feixe para a construção da família do grande patriarca. Recolher os cacos e esculpir um monumento amassado de lágrimas e polir com lustro para que reflita os raios de todos os sóis do universo (Chiziane, 2021, p.93).

A junção das mulheres pode ser vista como uma forma de alterar as suas condições de vida, porquanto elas viviam numa situação de submissão. Em acréscimo, esse processo origina a conquista da luta feminista dessas mulheres nas conversas delas: “falamos dos casamentos modernos e dos casamentos antigos. Das correntes feministas que modificam a face da terra. Falamos dos divórcios que sobem em flecha” (Chiziane, 2021, p.276). Assim, importa realçar que a alusão do feminismo africano começa a subverter a vida de certas mulheres, e muitos casamentos começam a ser rompidos, buscando alcançar a sua emancipação. Na obra aqui em análise, a história de vuyazi, princesa insubmissa é um modelo para a luta feminista contra o patriarcado e machismo que enfrentaram as mulheres moçambicanas.

Esta princesa desobedecia ao pai e ao marido e só fazia o que queria. Quando o marido repreendia ela respondia. Quando lhe espancava, retribuía. Quando cozinhava galinha, comia moelas e comia coxas, servia ao marido que lhe apetecia. Quando a primeira filha fez um ano, o marido disse: vamos desmamar a menina e fazer outro filho. Ela disse que não. Queria que a filha mamasse dois anos como os rapazes, para que crescesse forte como ela. Recusava-se a servi-lo de joelhos e a aparar-lhe os pentelhos (Chiziane, 2021, p.136).

Tal trecho expressa a resistência de Vuyuzi contra as tradições retrógradas que estão submetidas as mulheres moçambicanas. Vuyuzi pode ser julgada como “uma pioneira, heroína, primeira mulher do mundo que lutou pela felicidade e pela justiça da mulher” (Chiziane, 2021, p.254). Apesar de ser condenada pela justiça do rei, as outras mulheres continuam a luta para sua liberdade.

Retiramos a sua alma de inferno do céu para o paraíso da terra à volta da fogueira, e com ela serpenteamos nas ruas da cidade. Juntas celebramos o porvir e juramos: a partir de hoje, caminharemos na marcha de todas as mulheres desprotegidas pela sorte, multiplicaremos a força dos nossos braços e seremos heroínas tombando na batalha do pão de cada dia. A cantar e a dançar, construiremos escolas com alicerces de pedra, onde aprenderemos a escrever e a ler as linhas do nosso destino. Atravessaremos o mar com a nau dos nossos olhos porque saberemos navegar até ao além-mar e levaremos a mensagem de solidariedade e fraternidade às mulheres dos quatros cantos do mundo (Chiziane. 2021, p.254).

A condenação da Vuyuzi abriu novo caminho das mulheres moçambicanas na luta pela emancipação e igualdade de gênero. Cabe dizer que a cultura tradicional ensina sempre a mulher africana a obedecer aos homens para tornarem-se boas esposas. Elas são oprimidas dos seus direitos. Basta isto, a coletividade das mulheres fortalece a luta feminista, melhorando as suas condições de vida. Para Fernanda Gallo em *Breve dicionário das literaturas africanas* (2022): os feminismos africanos inserem-se não somente reivindicando espaços para a compreensão das relações de gênero como situacionais em seus contextos de origem, mas também como produtores de novas epistemologias (Gallo, 2022, p.93).

Fomentando, assim, a coragem e a força que tantas outras ainda silenciadas precisam para sair desse lugar de opressão. Em outras palavras, aponta-se que o feminismo africano levanta questões relativos aos diversos impedimentos enfrentados pelas mulheres africanas desde o período colonial, que as subordinavam. É importante esclarecer que o foco principal desta luta é a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres. Tendo dito isso, durante o período colonial as mulheres africanas eram vítimas de uma dupla discriminação a saber pelos colonizadores e pelos colonizados através dos seus costumes. Conforme a *Carte des principes féministes pour les féministes africaines*, (Accra, Ganha, 19 novembro, 2006, p.73):

*Nos luttes actuelles en tant que féministes africaines sont inexorablement liées au passé du continent c'est à dire les contextes précoloniaux divers, l'esclavage, la colonisation, les luttes de libération, le néo-colonialisme, la mondialisation, etc.[...] A mesure que nous construisons de nouveaux Etats africains au cour du nouveau millénaire, nous créons aussi de nouvelles identités pour les femmes africaines, en tant que citoyennes, libres de toute oppression patriarcale, avec les droits d'accès aux ressources, droits de propriétés et de contrôle sur ces ressources et sur notre propre corps*⁶³

⁶³ “As nossas lutas atuais como feministas africanas estão inexoravelmente ligadas ao passado do continente, ou seja, aos vários contextos pré-coloniais, à escravidão, à colonização, às lutas de libertação, ao neocolonialismo, à globalização, etc.[...]. À medida que construímos novos países africanos Estados no novo milénio, estamos também a criar novas identidades para as mulheres africanas, como cidadãs, livres da opressão patriarcal, com direitos de acesso aos recursos, direitos de propriedade e controlo sobre esses recursos e sobre os nossos próprios corpos” (tradução nossa).

Em face disso, importa perceber que graças a luta das feministas africanas ocorre algumas mudanças no que concerne a situação da mulher na África com a participação delas nas esferas políticas, sociais e econômicas. Ainda hoje algumas têm a possibilidade de se expressarem livremente e de fazer o que almejavam no que diz respeito à escolha de marido, direito ao voto, a não trilhar os costumes tradicionais e demais coisas.

Cabe ressaltar que a existência de fraternidade é muito forte em *Niketche* pelas coesposas de Tony. Após inúmeros conflitos e adversidades, Rami desenvolve um relacionamento genuíno com suas outrora rivais. Em virtude disso, ela as auxilia financeiramente na criação de negócios, garantindo a sobrevivência de suas famílias.

Peguei um dinheiro que tinha guardado e emprestei a Saly. Comprava cereais em sacos e vendia em copos nos mercados suburbanos. [...] A Lu disse-me: estou inspirada. Se a Saly consegui fazer o seu negócio render, também posso. Rami, empresta-me algum dinheiro? Passei os fundos devolvidos pela Saly para as mãos dela. Passei os fundos devolvidos pela Saly para as mãos dela. E começou a vender roupa em segunda mão. Transferi o dinheiro das mãos da Lu para a Mauá e dei a Ju um dinheiro que o Tony me dera um dia para guardar. A Mauá começou a tratar dos cabelos, a desfrisar cabelos, coisa que ela entende muito bem. Começou na varanda da sua casa. Conseguiu angariar clientes. Aumentou o volume de trabalho e contratou duas ajudantes. A varanda era pequena e passou a usar a garagem da sua casa. Agora tem uma multidão de clientes, a Mauá. A Ju vai aos armazéns, compra bebidas em caixa e vende a retalho. Dá muito lucro. Nesta terra as pessoas consomem álcool como camelos. Ela começou a sorrir um pouco e a ganhar mais confiança em si própria. Eu decidi ir com a Lu para a venda de roupas. Vendemos no mercado da esquina onde há grande clientela. Este mercado está cheio de mulheres, todas elas falando alto, gritando, na caça dos clientes (Chiziane, 2021, p. 103).

É importante reconhecer nessas palavras a solidariedade de Rami, pois ela entendeu que se trata de muito mais do que um casamento, ora, trata-se de não se deixar humilhar sistematicamente, de se emancipar. Uma situação de fraternidade financeira é também destacada em *Uma carta tão longa*, por meio de Ramatoulaye e Aissatou. Nisso, Rami percebe que as suas rivais são vítimas de opressão e machismo como as outras mulheres moçambicanas que estão submetidas por parte da cultura tradicional. Motivo pela qual, Rami construiu uma boa relação com as outras esposas de seu marido, tornando-se parceiras. Nas palavras delas: “tu és a nossa mãe, contigo nascemos outra vez. Compreendeste o nosso sofrimento, a nossa pobreza. Adotaste-nos como filhas e melhoraste as nossas vidas”. Sabendo disso, Tony, rapidamente age mal à essa iniciativa. Um ponto fundamental a ser elaborado é o momento em que as mulheres de Tony o trancaram no quarto para lhe exhibir o que vale um homem com tantas esposas. “Cinco fraquezas juntas se tornam força em demasia. Mulheres desamadas são

mais mortíferas que as cobras pretas. [...] Entramos no quarto e arrastamos o Tony, que resistia como um bode. Despimo-nos, em striptease. Ele olha para nós. Os seus joelhos ganham um tremor ligeiro” (Chiziane, 2021, p.124). A narradora Rami, dá a voz as mulheres moçambicanas silenciadas por tradições e religiões, pois são aquelas que subjagam as mulheres. Assim, com Rami, as outras esposas de Tony conseguiram uma independência financeira. Nas sociedades patriarcais, o homem é o fornecedor, por isso, a mulher envolve nele para sobreviver. Como as rivais de Rami que dependiam de Tony para a sua sobrevivência. Não à toa, Tony estava em desacordo com essa amizade entre suas esposas, afinal isso enfraquecia o explorador.

Cumpre mencionar que toda a amargura vivida pela Rami vem de Tony, não somente por ter apaixonado por várias mulheres de culturas diferentes de Moçambique. Diante disso, ele pediu perdão as suas esposas. “Peço perdão, esposas minhas, peço perdão. O Tony ajoelha-se aos nossos pés e humilha-se. [...]. Quero que tudo volte a ser como dantes. Nunca mais vos irei trair, prometo” (Chiziane, 2021, p. 205). Entretanto, no final da narrativa, Rami expõe-nos que Julieta, Luísa, Saly e Mauá Sualé abandonaram Tony, após tantos anos de amarguras e humilhações. Para aperfeiçoar as suas vidas, elas arrumam relacionamentos monogâmicos com viabilidade de arranjos poligâmicos como Luísa sugeriu a Rami de se tornar a segunda esposa do seu marido Vito. Desta vez, a poligamia é proposta pelas mulheres como uma forma de amizade. Nas palavras de Rami, ela ficou para lhe salvar a honra do macho.

Ruínas de uma família. A Lu, a desejada, partiu para os braços de outro com véu e grinalda. A Ju, a enganada, está loucamente apaixonada por um velho português cheio de dinheiro. A Saly, a apetejada, enfeitou o padre italiano que até deixou a batina só por amor a ela. A Maúá, a amada, ama outro alguém. Só fiquei eu, a rainha, a principal, para lhe salvar a honra de macho (Chiziane, 2021, p.288-289).

Em suma, pode-se concluir que nessas duas narrativas, a tradição cultural subordina as mulheres senegalesas e moçambicanas a um discurso patriarcal e machista retrógrado. Elas são frequentemente obrigadas, como meros objetos, a obedecer aos ditames tradicionais, seguindo uma obediência cega que é especialmente evidente nesses países e na África Negra, de modo geral. Embora seja no momento pós-colonial, alguns países africanos como Moçambique e Senegal ainda mantenham, o patriarcado e os costumes tradicionais. Depois de discorrer sobre a poligamia e resistência das mulheres, vamos nos aprofundar na análise do romance epistolar *Uma carta tão longa*.

3.2 *Uma carta tão longa: reflexões sobre a tradição senegalesa*

Uma carta tão longa (1979), da escritora Mariama Bâ, problematiza a sociedade senegalesa, especialmente as condições de vidas das mulheres, que estão subjugadas pelas tradições e religiões. Entretanto, nesse trabalho analisamos a edição 2023, tradução de Marina Bueno de Carvalho, 1ª ed. São Paulo. Dividido em 28 capítulos, a narradora Ramatoulaye aborda a sua condição de vida, sendo mulher senegalesa e de outras mulheres submetidas à tradição. Mariama Bâ aponta três tipos de mulheres: mulher submissa, a mulher indecisa e, por fim, a mulher revoltada, apresentando as suas angústias na vida familiar. Através das personagens de Ramatoulaye, Aissatou, Tia Nabou e outras mulheres, a escritora apresenta dois períodos: a tradição e a modernidade. Porém, a personagem de Tia Nabou é uma referência da manutenção da tradição cultural.

Partindo do cenário de dominação patriarcal da tradição, Mariama Bâ subverte essa lógica em seu romance *Uma carta tão longa*, mediante a contraposição de duas personagens muçulmanas amigas, mas bem diferentes culturalmente. Se por um lado Aissatou traz à tona os costumes modernos, de outro, Ramatoulaye, a princípio, representa a cultura local e seus costumes ancestrais e, posteriormente, rompe com essa tradição. Ambas instruídas e casadas com dois amigos médicos, a saber, Mawdo Bâ, esposo de Aissatou e Modou Fall, de Ramatoulaye. Como já foi referido, Ramatoulaye e Aissatou são duas amigas que partilham o mesmo objetivo nas lutas pela emancipação e independência numa sociedade patriarcal e machista.

Éramos verdadeiras irmãs destinadas à mesma missão emancipatória. Evitar que afundássemos nas tradições, superstições sem a negação da nossa; elevar nossa visão de mundo, cultivar nossa personalidade, reforçar nossas qualidades, mirar nossos defeitos; fazer frutificar em nós os valores da moral universal (Bâ, 2023, p.33-34).

Com o tempo, Ramatoulaye torna-se professora; todavia, suas cunhadas defendem a ideia de que o trabalho retira da mulher o tempo necessário para cuidar do lar, ou seja, limitando-se à casa, ao marido e aos filhos. Ainda que, não raro, mesmo em face dessa sujeição, muitas mulheres sequer garantiam sua subsistência ou comodidade material:

Algumas das minhas cunhadas não invejavam muito meu modo de vida. Elas viam eu me desdobrar em casa depois do duro trabalho na escola. Elas apreciavam seu conforto, sua paz de espírito, seus momentos de lazer e se deixavam entreter por seus maridos, cujas obrigações os esmagavam. Outras, limitadas em suas próprias reflexões, invejavam meu conforto e o meu poder

aquisitivo. Elas se extasiavam diante das numerosas “coisas” de minha casa: fogão a gás, cortador de legumes, colher de açucareiro. Esqueciam a fonte dessa comodidade: ser a primeira a se levantar e a última a se deitar, sempre trabalhando... (Bâ, 2023, p.42).

É importante salientar que várias mulheres sofrem exploração em seu casamento, aliás, seja no universo monogâmico ou poligâmico, justamente por não conseguirem se manter materialmente na ausência de seus esposos. Em outros termos, ao se circunscreverem às tarefas domésticas, serviços invisíveis socialmente e, portanto, não remunerados, as mulheres, em grande medida, renunciam à sua liberdade, pois seu próprio sustento dependerá de um outro. Na perspectiva de Beauvoir (1967, p.458-459) “o casamento subordina a mulher ao marido, é sobretudo a ela que atribui em toda acuidade o problema das relações conjugais [...] A mulher não pode, portanto, possuir senão fazendo-se presa: é preciso que se torne uma coisa passiva, uma promessa de submissão”. Ramatoulaye demonstra uma tal: “suportamos, de maneiras diferentes, as violências sociais e o peso da moralidade. Eu tolerava suas irmãs, que muito frequentemente deixavam seus lares para atrapalhar o meu. [...] Eu aguentava as cusparadas que habilidosamente escorriam em meus tapetes” (Bâ, 2023, p.41). Na mesma ótica, Fatime Samb, professora do departamento de línguas românicas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), em sua tese *A Condição da mulher entre ficção e realidade: uma leitura de Une si longue lettre*, de Mariama Bâ e de *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane (2017), corrobora a situação da mulher senegalesa no que tange à obediência aos homens, sendo uma tradição.

A mulher na sociedade senegalesa era educada para a obediência e para a submissão. Desde a mais tenra idade, elas aprendiam o papel que deviam desempenhar no seu meio social, inclusive o de serem preservadoras dos valores culturais. A mulher devia servir e o homem assumir a posição de chefe. Essa desigualdade entre homens e mulheres foi construída pela sociedade que oferecia aos meninos atividades educativas, baseadas na razão e às meninas, pelo contrário, eram socializadas para serem dóceis, submissas e ternas. A mulher era encarada como nada mais que uma máquina de trabalho que deveria levantar-se muito cedo e até a noite, dedicar-se às lides domésticas que visavam o bem-estar do marido e dos filhos, trabalhando mais do que os homens, restando pouco ou nenhum tempo para usufruir de lazer e para cuidar de seu bem-estar (Samb, 2017, p.47).

Na atualidade, ainda há mulheres sendo violentadas física e emocionalmente, em razão de tradições ultrajantes que nunca deveriam ter sequer existido. Ensejando, assim, que em 1972, fosse criado o Código Familiar, no Senegal, com vistas a fomentar e a proteger os direitos femininos. Para além da dura realidade do não letramento, muitas mulheres ainda são oferecidas para casamentos, pelos seus próprios parentes, sem o seu consentimento. Situação também

retratada na obra, mediante a personagem Seynabou, ou Tia Nabou, mãe de Mawdo, que ofereceu a pequena Nabou a Mawdo. Assim, com o passado no Senegal, comprova que os valores culturais dificultavam o ingresso das meninas na escola, permanecendo à subordinação aos homens. Cabe ressaltar que Mawdo, esposo da Aissatou, é um rico Toucouleur, ao passo que ela é uma joalheira. Aissatou sofre preconceitos de sua sogra, Tia Nabou, em razão da diferença de etnia: “Agora, seu único homem lhe escapava, por culpa dessa maldita joalheira, pior que uma griô. A griô traz alegria. Mas uma joalheira...! Ela queima tudo por onde passa como o fogo da forja” (Bâ, 2023, p.54). Tia Nabou, todavia, baseia-se nas diferenças étnicas para humilhar Aissatou, pois as pessoas das etnias superiores a consideram como seres desumanos e objetos, sem alma e sem coração, totalmente diferentes das etnias superiores.

Além disso, Tia Nabou acreditava nas antigas tradições e, para ela, Mawdo, filho de uma princesa de uma linhagem de sangue real, estava apenas a aviltar a grandeza da sua linhagem, ao casar-se com a filha de um ourives. “o casal é uma pessoa social, definida pela família, a classe, o meio, a raça a que pertence, à vista disso, ao se casar com uma mulher de etnia inferior à sua, Mawdo Bâ, estava não só sujando seu sangue, mas tornando a sua linhagem decadente” (Beauvoir, 2009, p. 525 *apud* Ana Luísa Melo Loiola, 2019, p.34) em *feminismo e poligamia no Senegal pós-colonial: uma investigação acerca da obra “une si longue lettre” de Mariama Bâ*.

Ainda existe no Senegal a intolerância em relação ao casamento entre etnias diferentes. Assim, alguns parentes de etnias consideradas superiores desprezam aquelas de etnias inferiores, tratando-os como objetos. Posteriormente, ainda consumida pelo seu preconceito, Tia Nabou irá à aldeia Diakhao, em busca da filha do seu irmão Farba Diouf, que mais tarde será a segunda esposa de Mawdo. São suas as palavras: “Meu irmão Farba ofereceu a você a pequena Nabou como esposa para me agradecer pela maneira digna como eu criei. Se você não a aceitar como esposa, nunca mais vou me recuperar. A vergonha mata mais rápido do que a doença” (Bâ, 2023, p.60). De fato, a tradição patriarcal africana de oferecer a própria filha em casamentos arranjados existe há bastante tempo, basta ver o livro *Sous L’orage* (1963), de Seydou Badiane, no qual o pai Benfa oferece sua filha Kany ao velho comerciante Famagan, que fará dela a terceira esposa. Conta Maman Téné, a mãe dela:

Kany, ton père et ses frères se sont réunis. Ils ont décidé que tu épouseras Famagan. Sache donc te conduire en conséquence. Dans la rue, au marché, partout où tu seras, n’oublie pas que tu n’es plus libre. Tu as un mari désormais. Et les gens t’observeront. C’est la parole de ton père. Tu auras la bénédiction de Dieu, continue maman Téné, si tu suis tes parents. [...]. Tu n’as pas à pleurer, tu n’es ni la première, ni la dernière. Il n’est pas question

*d'aimer, fit maman Téné, tu dois obéir, tu ne t'appartiens pas et tu ne dois rien vouloir. C'est ton père qui est le maître et ton devoir est d'obéir. Les choses sont ainsi depuis toujours*⁶⁴ (Badiane, 1963, p.71-72).

Trecho que deixa claro como a tradição coloca o homem, pai ou marido, na função de uma espécie de lei suprema, ao passo que a mulher, seja filha ou esposa, é um mero objeto a mais. Desse modo, após o casamento da pequena Nabou, Aissatou continua sendo aviltada pela Tia Nabou, que costuma dizer a ela que os seus filhos não serão tão respeitados quanto os da pequena Nabou, sua sobrinha:

Agora, você não importava mais, Aissatou. O tempo e o amor investidos em seu lugar? Bagatelas rapidamente esquecidas. Os filhos? Eles não pensaram muito nessa reconciliação de uma mãe e de seu “único homem”; você não contava mais, não mais que seus quatros filhos: eles não serão jamais iguais aos filhos da pequena Nabou. Sobre os filhos da pequena Nabou, os griô dirão, ao exaltá-los: ‘O sangue retornou a sua fonte’. Seus filhos não importavam mais. A mãe de Mawdo, uma princesa, não poderia se reconhecer nos filhos de uma joalheira. E será que uma joalheira pode ter dignidade, honra? É como se perguntassem se em você havia carne e um coração. Ah! Para alguns, a honra e a tristeza de uma joalheira são menores, bem menores que a honra e a tristeza de uma *Guélewar*⁶⁵ (Bâ, 2023, p. 60-61).

Para Tia Nabou, uma mera joalheira não era digna da riqueza de sua família. Todavia, apesar desse constante desprezo, Aissatou se formou professora. Situação que não altera em nada as críticas de sua sogra: “como uma mulher pode ganhar a vida falando desde manhã até a noite” (Bâ, 2023, p.60). Mergulhada na tradição opressora contra o seu próprio gênero, Tia Nabou homenageia seus ancestrais em sua aldeia:

Diakhao de seus ancestrais, Diakhao, a bem-amada, com a vasta concessão de seu antigo palácio. Os mesmos pesos mortificavam seu coração, a cada visita à região familiar. Antes de tudo, água para as abluções e o tapete para rezar e meditar diante de túmulo dos ancestrais. Em seguida, os olhos marcadamente tristes carregados de histórias passeiam sobre os outros túmulos. Aqui, os mortos coabitam com os vivos no círculo familiar: cada rei, ao voltar de sua coroação, plantava no pátio duas árvores para marcar o local de seu descanso final Tia Nabou lançou versos entoados com fervor para esses refúgios mortuários. Ela exibia uma máscara trágica, nesses lugares grandiosos que cantavam o passado de *djou-djoung*⁶⁶. Sua existência, Aissatou, jamais macularia a nobre descendência dela, jurou. Associando em seu pensamento

⁶⁴ “Kany, seu pai e os irmãos ficaram juntos. Eles decidiram que você se casará com Famagan. Portanto, saiba como se comportar de acordo. Na rua, no mercado, onde quer que você esteja, lembre-se que você não é mais livre. Você tem um marido agora. E as pessoas vão observar você. É a palavra do seu pai. Você terá a bênção de Deus, continuou Maman Téné, se seguir seus pais. [...]. Você não precisa chorar, você não é a primeira nem a última. Não é uma questão de amar, disse Maman Téné, é preciso obedecer, não pertence a si mesmo e não deve querer nada. Seu pai é o mestre e seu dever é obedecer. As coisas sempre foram assim” (Badiane, 1963, p.71-72, tradução nossa).

⁶⁵ N.O.: Princesa do Sine.

⁶⁶ N.O.: Tambor real do Sine.

ritos antigos e religião, ela se lembrou do leite a ser derramado no *Sine*⁶⁷ para acalmar espíritos invisíveis. Amanhã, na água, ela faria suas oferendas para se proteger do mau olhado, tudo para atrair a simpatia dos *tours*⁶⁸. (Bâ, 2023, p.56).

No Senegal, a prática da tradição vincula a identificação de cada etnia e sua cultura própria. Para os tradicionalistas, é a memória desses costumes que lhes proporciona não perder o liame com os seus ancestrais. O continente africano, de modo geral, tem uma relação muito intensa com a sua tradição e suas raízes. Ainda que, conforme temos vistos até aqui, o fato de ser tradição não implica em ser justa socialmente, por exemplo. Assim, Tia Nabou, nesta citação realça a essência da tradição africana (animista), mostrando como os mortos são tão venerados na África Negra. Não surpreendente, na tradição africana, que, segundo Birago Diop⁶⁹ em *Leurres et Lueurs* (1960), os mortos coabitam com os vivos.

*Ceux qui sont morts ne sont jamais partis:/ Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
/ Et dans l'ombre qui s'épaissit. Les Morts ne sont pas sous la terre:/ Ils sont
dans l'Arbre qui frémit, / Ils sont dans le Bois qui gémit,
Ils sont dans l'Eau qui coule, / Ils sont dans l'Eau qui dort, / Ils sont dans la
Case, ils sont dans la Foule:/ Les Morts ne sont pas morts* (Diop, 1960)⁷⁰.

A passagem do poema de Birago Diop nos revela que na África subsaariana, “os mortos não são mortos”, pois eles são em todo o universo. Talvez, por isso que Tia Nabou fez uma oferenda aos espíritos dos antepassados em Diakhao. É de conhecimento geral que na África, os povos enraizados na tradição têm uma relação primordial com os antepassados, venerando sempre os seus costumes. Isto pode ser contraintuitivo para os europeus, mas é uma realidade para os africanos que acreditam nas tradições africanas.

Voltando ao nosso texto base, por outro lado, Ramatoulaye é admirada pela família de seu marido, Modou Fall. Entretanto, a despeito disso, em dado momento, ele se casa com Binetou, sem informá-la. Ao tomar conhecimento sobre a segunda esposa, Ramatoulaye foi

⁶⁷ N.O.: Rio subterrâneo.

⁶⁸ N.O.: Companheiros invisíveis.

⁶⁹ Birago Diop (1906-1989), é um escritor e poeta senegalês, conhecido em particular por suas relações com a negritude e pela escrita de contos tradicionais da literatura oral africana, notadamente *Les Contes de Amadou Koumba*. Através destes, nas palavras de Roland Colin, Birago Diop “abriu um dos caminhos que conduzem ao Espírito Negro-Africano. Léopold Sédar Senghor também admirou esta escrita de contos que Birago Diop “renova [...] traduzindo-os para o francês, com uma arte que, respeitando a genialidade da língua francesa – esta “linguagem de bondade e honestidade” -, preserva, ao mesmo tempo, todas as virtudes das línguas negro-africanas.

⁷⁰ “Aqueles que morreram nunca foram embora:/ eles estão nas sombras que iluminam/ E nas sombras cada vez mais profundas. / Os Mortos não estão sob a Terra:/ eles estão na Árvore que treme, / Eles estão na Floresta que geme, / Eles estão na água corrente, / Eles estão na água adormecida, / Eles estão na cabana, estão na multidão: / Os Mortos não estão mortos” (Diop, 1960, tradução nossa).

encorajada por suas amigas a ir em feitiçarias, como de costume na região, a fim de romper esse segundo casamento:

“Você está deixando a outra o fruto do seu trabalho”. Elas indicavam, com veemência, marabutos⁷¹ de eficácia comprovada, que devolviam o cônjuge a seu lar e afastavam a mulher perversa. Viviam em casas muito distantes, esses charlatões. Citava-se Casa Mansa, onde os degolas e madjagos se destacam com filtros mágicos. Apontavam o dedo para Linguère, o país dos peuls, prontos para a vingança pela marabutagem ou pelas armas. Falava-se igualmente do Mali, o país dos bambaras, com faces talhadas por profundas cicatrizes (Bâ, 2023, p.88).

A marabutagem é muito praticada no Senegal, especialmente por mulheres, que não querem ser poligâmicas. Como consequência desse tipo de feitiçaria, não raro, coesposas tornam estéreis, sofrem aborto etc. Porém, Ramatoulaye não segue os conselhos de suas amigas, ou seja, não busca esse tipo de expediente. Assim, mais tarde, durante o enterro de Modou Fall, conforme a tradição senegalesa, as esposas devem conviver na mesma casa harmoniosamente, a despeito de suas divergências ou rivalidades, com o intuito de celebrar os funerais necessários. Como vemos no excerto:

Somos colocadas, minha coesposa e eu, em uma tenda provisória feita de um tecido estendido acima de nossas cabeças. Enquanto nossas cunhadas trabalham, as mulheres presentes, encarregadas da operação, se levantam e jogam moedas em cima da tenda para afastar a má sorte. Este é o momento temido por toda mulher senegalesa, momento em que ela sacrifica seus bens como presente à família de seu esposo e, pior ainda, além dos bens, ela amputa sua própria personalidade, sua dignidade, tornando-se uma coisa a serviço do homem que a desposa, do avô, da avó, do pai, da mãe, do irmão, da irmã, do tio, da tia, dos primos, das primas, dos amigos desse homem. Sua conduta é condicionada: uma cunhada não toca a cabeça de uma esposa avarenta, infiel ou pouco hospitaleira. [...]. Após terem lavado as mãos na água de uma bacia colocada na entrada da casa, os homens vindos do cemitério desfilam diante da família reunida ao nosso redor, as viúvas. Eles apresentam suas condolências, pontuadas de elogios ao morto (Bâ, 2023, p.12-13).

Após o retorno do cemitério, os homens muçulmanos costumam dar uma oferenda de biscoitos e bombons etc., continuando os pêsames, conhecido do nome de “*Siguil ndigalê*”⁷², no Senegal, como forma de veneração ao morto. Já no terceiro dia, os homens agrupam para ler o Alcorão, conforme a tradição, e comida como o *lakh*⁷³ é servida, prosseguindo a

⁷¹ No Islamismo, o marabuto é um eremita considerado sábio, que utiliza talismãs para reestabelecer a ordem social ou a saúde de uma pessoa. Não aceita dinheiro em troca de seus dons, apenas a doação de alimentos e roupas. Não são reconhecidos pelos religiosos ortodoxos.

⁷² Condolência que contém um desejo de recuperação moral.

⁷³ Prato senegalês à base de pequenos grãos (semolina, trigo, arroz) misturados grosseiramente, cozidos em água e servidos com coalhada.

comemoração. Na atualidade, o funeral virando uma festa na sociedade africana com despesas demasiadas, onde aproveitam pessoas para saciar. Assim, Mariama Bâ critica a sociedade senegalesa sobre os gastos durante o funeral. Uma pergunta surgiu nela: Quantos mortos poderiam ter sobrevivido se, antes de organizar banquetes em seus funerais, parentes ou amigos tivessem comprado o necessário para salvá-lo, ou pagado sua hospitalização (Bâ, 2023, p.17). Nesse ínterim, as pessoas doam à família do morto mantimentos, tais como arroz, cereais, farinha, óleo, açúcar, leite etc. Atualmente, claro, essa oferenda é mais comum na forma de dinheiro, o que resulta, curiosamente, em uma certa concorrência para ver quem tem mais poder aquisitivo:

A família de Modou pega, então, o bolo de dinheiro laboriosamente reunido e nos deixa na miséria total, nós que precisamos de sustento material. Continua o desfile de velhos parentes, de velhas conhecidas de griôs, de joalheiros, de *laobés*⁷⁴ com sua linguagem cantada. As despedidas irritam ao se sucederem em uma cadência infernal, porque não são simples, nem gratuitas: exigem, segundo a qualidade de quem parte, ora uma moeda, ora uma nota (Bâ, 2023, p.18).

Depois do funeral, Binetou voltou para sua casa em *Sicap* e Ramatoulaye nunca reclamou acerca do dinheiro colhido durante o funeral, que foi todo para a família do homem, respeitando as práticas tradicionais. Ainda assim, Ramatoulaye torna-se dócil e obediente às normas da tradição e religião. Ademais, Ramatoulaye recebeu em casa as condolências dos poucos que não foram ao funeral, pois no Senegal o rito de passagem durante esse episódio é muito tradicional, raramente as pessoas faltam a um funeral. Na obra em análise aqui, Ramatoulaye aborda o “*Mirasse*”⁷⁵ que é significativo na cultura senegalesa. Entretanto, esta prática representa a realização dos bens e dívidas deixando pelo morto e talvez a sua divisão ou pagamento por membros da família conforme a tradição muçulmana. O “*Mirasse*” ocorre depois da cerimônia final do funeral segundo o islamismo. Aliás a “*mirasse*” significa no Senegal herança:

A “*Mirasse*”, ordenada pelo Corão, exige o despojamento de um indivíduo morto e de seus segredos mais íntimos. É a entrega a outro daquilo que foi cuidadosamente dissimulado. As descobertas explicam cruamente as condutas. Eu avalio, com terror, o tamanho da traição de Modou. O abandono de sua primeira família (de meus filhos e de mim) corresponde a uma nova escolha de vida. Ele nos rejeitou. Ele orientou seu futuro sem levar em conta nossa existência (Bâ, 2023, p.21-22).

⁷⁴ Subetnia dos peuls, presente no Oeste de África.

⁷⁵ “O mirasse é um princípio religioso e legal da fé islâmica, que define e estipula com precisão matemática o tipo de herança da família, seja ela monogâmica ou poligâmica. Segundo O Corão o “mirasse” exige uma investigação analítica do falecido, que revelará seus segredos mais íntimos. O conceito de hereditariedade é explicado na Sura IV (AS mulheres), na qual se estipula a revelação de todos os bens materiais do falecido, os quais devem ser divididos entre a família” (Dogliotti, 2000, p.119, tradução nossa).

Ramatoulaye recorda-se no momento do “*mirasse*” a grande traição do seu marido Modou Fall que a renegava. Ressalta-se que às vezes, as viúvas são privadas dos bens do seu marido, porém, os bens vão pela família do falecido. Para elucidar a constatação, em ambos os romances da pesquisa as viúvas não beneficiaram a herança dos seus esposos, de acordo com as culturas tradicionais. Assim, na sociedade senegalesa, com o passado, uma viúva não pode herdar os bens do esposo. Fatou Sow (1996), em *Famille et loi au Sénégal*, evidencia a organização social senegalesa e a transmissão dos bens materiais: “*une veuve sans enfant est pratiquement exclue de la propriété de son défunt mari. Sous le régime des règles coutumières, une veuve avec ou sans enfant, n’héritait jamais de son défunt mari dont les biens allaient à un frère ou à tout autre parent par le sang*”⁷⁶ (Sow, 1996, p.136, *apud* Marina Bueno de Carvalho (2021)⁷⁷. Exemplo disso, Ramatoulaye e Binetou são espoliadas pelos bens materiais do seu marido. “Cada viúva deve dobrar sua parte, assim como será dobrada a oferta dos netos de Modou, representada pela de todas os seus primos e primas” (Bâ, 2023, p.18). Acima de tudo, Murtadã Mutahhari explica o motivo de que a mulher é privada da herança.

A causa real de uma mulher ter sido privada de herança era evitar a transferências dos bens da família para uma outra família. Segundo uma velha ideia, o papel atribuído à mãe na concepção de um filho era insignificante. As mães eram consideradas simples receptores onde se desenvolvia o esperma do homem, e do qual a criança saía para a vida. Por isso, os homens consideravam que os filhos de seus filhos varões eram descendência sua, e, portanto, eram um ramo da sua família. Ao passo que os filhos das suas filhas não eram seus descendentes, mas como filhos do marido da filha pertenciam à família do marido da filha. Por consequência, se uma filha herdasse, e depois os filhos lhe sucedessem, isso faria com a fortuna da família passasse para uma família diferente (Mutahhari, 1988, p. 230).

Na perspectiva de Mutahhari (1988), a mulher pode ser considerada um mero objeto para os homens. No período pré-islâmico, os homens acreditavam que apenas os filhos biológicos pertenciam à verdadeira linhagem da família, inclusive, um filho adotivo era mais respeitado do que uma filha biológica. Nesse contexto, o filho adotivo tinha o direito de receber a herança, enquanto a filha do falecido não tinha esse direito devido à dominação masculina prevalente. Essas características refletem a marginalização das mulheres no tempo pré-islâmico e suas ressonâncias em sua subalternização na contemporaneidade. Importa explanar que hoje no Senegal, a situação da herança ocorre algumas mudanças, entretanto, há viúvas que podem

⁷⁶ “Uma viúva sem filhos é praticamente excluída da partilha de seu marido falecido. Sob o regime de regras de costumes a viúva com ou sem filhos não herdará jamais de seu falecido marido, cujos bens vão para um irmão ou a outro parente sanguíneo”. (tradução nossa).

⁷⁷ Artigo: A poligamia em *Une si longue lettre* de Mariama Bâ e *Nikette*: uma história de poligamia.

herdar os bens dos maridos, enquanto outras ainda não têm acesso dos bens seus, mesmo após muitos anos de casamentos. Com efeito, as viúvas que herdaram os bens dos maridos são aquelas que já se casaram no civil com a opção da comunhão de bens, ou seja, o marido pode fazer um testamento. Dessa forma, enfatiza que o direito à herança na África é muito polêmico, até pode gerar violências e conflitos entre membros do falecido e filhos, ou seja viúvas.

Em *Uma carta tão longa*, após o “*mirasse*”, Daba e seu marido Abdou compraram a casa onde morava Binetou, colocando à disposição de Ramatoulaye, nisso vem o desespero e a decepção da segunda sogra (mãe de Binetou), que pensava ter uma eterna vida. De repente, Daba expulsa ambas nessa casa: “Lembre-se, eu era a melhor amiga de sua filha. Você fez dela rival de minha mãe. Lembre-se. Durante cinco anos você privou uma mãe e seus filhos de sustento. Lembre-se. Minha mãe sofreu muito. Como uma mulher pode roubar a alegria de outra mulher? Você não merece nenhuma pena. Mude-se” (Bâ, 2023, p.123 124). Ainda assim, Daba não podia suportar a mãe de Binetou, enquanto é graças a ela que Binetou se tornou rival da sua mãe.

Porém, Ramatoulaye, mulher crente no amor, deu uma liberdade as suas filhas, deixando sempre ir ao cinema sem a sua presença, pois tinha confianças nelas. Segundo Samb (2017, p.90) “Ramatoulaye deu às suas filhas uma educação muito diferente da educação que ela tinha recebido. Ao longo da narrativa, ela parece modernizar o seu pensamento e se adaptar à mudança que o tempo impunha”. Elas tinham a possibilidade de trazer os seus amigos/as para casa. Durante o desenrolar da história, Ramatoulaye foi informada pela Farmata, a griô dos búzios, de que a sua filha Aissatou, homônima da sua amiga Aissatou está grávida de Três mês. Uma situação que irrita Ramatoulaye é ver a sua filha grávida sem marido, pois devido ao passado, esse cenário é julgado pela sociedade senegalesa. Além disso, as outras filhas, Arame, Yacine e Dieynaba começam a fumar, o que faz com que Ramatoulaye perca a credibilidade nelas, exceto a Daba. Com essa análise em mente, é fundamental explorar a poligamia em *Niketche*: uma história de poligamia, que traz à tona novas nuances dessa prática.

3.3 "Niketche": Uma História de Poligamia e suas Implicações na Sociedade Moçambicana

O romance *Niketche*: uma história de poligamia, da escritora moçambicana Paulina Chiziane (2021) foi narrado em primeira pessoa pela narradora Rami. Ela é a primeira esposa legítima de Tony (Antônio Tomas) com quem se casou há vinte anos, além de ter outros relacionamentos com demais mulheres de diferentes etnias, provenientes das regiões norte,

centro e sul de Moçambique. Ainda assim, Julieta, a segunda esposa de Tony, mora na província de Inhambane⁷⁸, no centro; a terceira, Luísa, da Zambézia⁷⁹, no centro-norte, a quarta Saly, é da etnia maconde⁸⁰ e Mauá, a quinta, pertencente à etnia macua⁸¹. Para entender melhor a diversidade cultural de Moçambique, Paulina Chiziane baseia-se nas diversas mulheres de regiões diferentes para evidenciar a cultura do país. Demarcada em 43 capítulos, a narrativa está focada no fluxo de consciência da protagonista Rami, que conta sua condição de vida e a das outras mulheres moçambicanas submetidas à tradição cultural. O título do romance *Niketche* refere-se a uma dança de amor de norte de Moçambique principalmente nas províncias de Zambézia e Nampula. “*Niketche* -dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primeiras. Ao primeiro toque do tambor, cada um sorri, celebrando o mistério da vida ao sabor do *niketche*” (Chiziane, 2021, 139).

No entanto, *Niketche*: uma história de poligamia pode ser lida como uma narrativa de reconstrução de um Estado marcado pelo conflito da luta pela independência de Moçambique (1964-1974) e da guerra de dezesseis anos mais conhecido de guerra civil (1977-1992), que

⁷⁸ Situada no topo da região sul de Moçambique, Inhambane está limitada a norte pelas províncias de Sofala e Manica, a leste e sudeste pelo Oceano Índico e a sul e oeste pela província de Gaza. A província de Inhambane é constituída pelas etnias dos Tsuas (Tsonga) e Chopes. “Tswa-ronga ou tsonga, segundo Guthrie (1948) é composta por três línguas: o xirhonga, o citshwa e o xichangana. Essas línguas são inteligíveis e ocorrem na região do sul de Moçambique, abarcando as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. A cultura mais conhecida da etnia Tsonga é o *lobolo*, costume muito presente no sul de Moçambique. Assim, os chopos, povo da província de Inhambane que viveu tradicionalmente de agricultura subsistência. Eles têm a sua própria língua, um idioma tonal pertencente à família de línguas bantu. A maioria da população fala a língua guitonga ou português como língua secundária. A província de Inhambane é conhecida por “Terra de Boa Gente”, designação atribuída por Vasco da Gama, em 1498.

⁷⁹ É uma província situada na região centro de Moçambique. A sua capital é a cidade de Quelimane. Ela é a segunda maior província de Moçambique em termos de extensão territorial, e conhecida por sua rica diversidade cultural, etc. A província é lar de diversas etnias, incluindo os Macuas, os Senas, os Chuabos, os Ndau e os Macondes, entretanto, cada uma delas tem as suas próprias tradições, línguas e costumes. As etnias mais representadas são as chuabo e Macua. *Echuwabo*, é a língua mais falada na província central de Zambézia.

⁸⁰ São um grupo étnico bantu que vive no sudeste da Tanzânia e no nordeste de Moçambique, principalmente no planalto de Mueda, na província de Cabo Delgado. Os Macondes são conhecidos pelas existências de certos rituais como: a mutilação dentária, a iniciação masculina e feminina, o Mapiko, a esclaração do corpo, as tatuagens entre outras. Ressalta-se que os macondes são orgulhos de si próprios, das suas raízes, tradições e culturas. Shimakonde, é uma língua banta falada pelo povo maconde.

⁸¹ O povo macua lidera a maior parte da zona norte de Moçambique, cuja religião é um misto de monoteísmo e animismo. A sociedade macua é fortemente matriarcal e sempre venera a religião tradicional e culturas ancestrais e espíritos da natureza. De acordo com Francisco Lerma Matínez, um missionário autor do livro “*O Povo Macua e a sua Cultura*” (2009), trabalhou em Maúá distrito da Província do Niassa, Moçambique, faz saber que a origem dos grupos que formam a comunidade macua assemelham-se aos mitos sobre a origem do mundo e do Homem. As fontes orais segundo este autor revelam que o monte Namuli (2419 m de altura), serra de Gurúe no planalto Noroeste da Zambézia é o lugar originário primordial desta etnia. Os relatos populares referem que os primeiros homens, depois de serem criados por Deus nas grutas mais altas da serra, decidiram viajar até a planície e, na medida que se multiplicavam, iam-se separando, dando origem aos diferentes grupos que hoje compõe a comunidade macua.

destruíram o país. Paulina Chiziane experienciou a guerra civil, por essa razão, ela introduziu algumas marcas desta nas suas escritas. Aliás, nas primeiras linhas da narrativa, Paulina Chiziane lembrou-se dos acontecimentos de guerras: “Uma bomba. Minha antipessoal. Deve ser a guerra a regressar outra vez. Penso em esconder-me. Em fugir. O estrondo espanta os pássaros que voam para a segurança das alturas (Chiziane, 2021, p.9). Cabe lembrar que o romance foi publicado em 2002, dez anos após a pacificação da guerra civil, mas trabalhamos nesta dissertação com a edição de 2021, editada em São Paulo. Além de tudo, *Niketche*: uma história de poligamia pode ser analisada como um romance contemporâneo, expressando o mosaico cultural de Moçambique. De um lado, a escrita de *Niketche*, pode ser vista como uma forma de crítica aos colonizadores que consideram as culturas do país sendo “cultura retrógada” e doutro lado ao Estado estabelecido após a independência que se deixam assimilar à cultura dos colonizadores:

Nunca ninguém me disse a origem da poligamia. Por que é que a igreja proibiu estas práticas tão vitais para a harmonia de um lar? Por que é que os políticos da geração da liberdade levantaram o punho e disseram abaixo os ritos de iniciação? É algum crime ter uma escola de amor? Diziam eles que essas escolas tinham hábitos retrógados. E têm. Dizem que são conservadoras. E são. A igreja também é. Também o são a universidade e todas as escolas formais. Em lugar de destruir as escolas de amor, por que não reformá-las? O colonizado é cego. Destrói o seu, assimila o alheio, sem enxergar o próprio umbigo. E agora? Na nossa terra há muito desgosto e muita dor, as mulheres perdem os seus maridos por não conhecerem os truques de amor (Chiziane, 2021, p.40-41).

De acordo com o psiquiatra e filósofo político Frantz Cânon, em *Os condenados da Terra* (1968, p.45) “o colonizado é feito continuamente pelo colonizador, que o submete ao racismo no qual o lança na opressão, introduzindo a dominação que faz com que o colonizado, tido como preguiçoso, impulsivo e selvagens, viva em complexo de negar-se como humano negro, a fim de se pretender um “negro-branco”. Falando disso, descobre-se que o colonizador impõe força ao colonizado a assumir e contemplar as suas práticas, destruindo as culturas e histórias dos “nativos”. No que tange à colonização em Moçambique, o poder político português visa inferiorizar as culturas locais, julgando como bárbaro e atraso. De Alcinda Manuel Honwana, em *Espíritos vivos, tradições modernas*: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique (2002):

Ao analisar o colonialismo português e suas políticas culturais no Sul, examina dois aspectos marcantes no que se refere à extinção da tradição e da cultura local: o projeto missionário cristão e o regime do indigenato, simbolizado pela criação de regulados e o sistema de assimilação. Em sua visão, as duas formas buscavam consolidar um regime de poder/saber para o

avanço colonial, no qual o conhecimento das demais populações era visto como empecilho (Honwana, 2002, p.110).

Ora, pode-se afirmar que o objetivo do colonialismo português era “cristianizar e “civilizar” o povo moçambicano. Com resultado, surgem escolas missionárias como forma de extinguir outras crenças religiosas e culturas já presente no país. A presença de muitas escolas católicas e igrejas no país é sinônimo de abolir as tradições moçambicanas nos locais de culto, por meio da adesão a práticas católicas, que são o principal fator na eliminação da identidade tradicional. Não por acaso, o cristianismo se tornou a maior religião no Sul de Moçambique desde a colonização. Basta isto, reproduzir o registro de Gilberto Matusse em *Representação da Identidade na Literatura Moçambicana*: Craveirinha, (1997) sobre o processo de assimilação:

Teoricamente, a assimilação seria a forma pela qual se transformaria o colonizado num português “verdadeiro” levando-o a abandonar os seus valores culturais originais e assumir uma postura mais conforme com os valores europeus para daí gozar do direito a plena cidadania portuguesa. Os requisitos para a assimilação, como é óbvio, apenas eram preenchidos por uma porcentagem ínfima da população africana (Matusse, 1997, p.185-186).

Inclusive após o colonialismo, muitos africanos ainda passaram a adotar e incorporar aspectos eurocêntricos em suas culturas e identidades. Essa “tradução” de suas tradições e modos de vida muitas vezes se deu como uma forma de adaptação às novas realidades sociais, econômicas e políticas impostos pelo colonialismo. Essa dinâmica resulta um hibridismo cultural onde elementos africanos e europeus coexistem e se influenciam mutuamente. O processo de assimilação ganhou prestígio na contemporaneidade na África com o advento da religião cristã e islã; assim, alguns povos deixaram do lado suas próprias culturas, ao aderirem à cultura europeia. No entanto, é importante destacar que os portugueses não conseguiram eliminar completamente as culturas locais em Moçambique. Muitos daqueles que se assimilam ainda continuam a praticar as tradições de seus ancestrais. Dessa forma, eles se encontram em dois mundos distintos: a tradição e modernidade.

No decorrer da colonização em Moçambique os colonizadores portugueses tinham imposto a religião cristã aos colonizados, pois esses últimos foram subjugados e não podiam expressar os seus valores culturais. Para curiosidade, vale evidenciar que a imposição da religião católica aos nativos, é também expressada no livro *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Gongo e em Angola* (2020), de Marina de Mello e Souza durante o século XVI-XVII, sob a liderança de Portugal, reino principalmente cristão, que busca espalhar a fé cristã

por todo mundo conhecido. A missão dos missionários portugueses era sempre apagar os cultos tradicionais que reverenciavam os antepassados, impondo a religião católica aos nativos.

[...] passava pela imposição do catolicismo a eles, por meio do batismo, do casamento católico, da participação em missas e procissões e da adoração e da adoração do crucifixo. A outra face dessa suposta conversão era a negação das antigas crenças, a destruição dos chamados ídolos e seus altares e a expulsão dos antigos sacerdotes, os *xinguila* e *banganga*, que serviam de condutores das forças invisíveis dos ancestrais e espíritos da natureza (Mello e Souza, 2020, p.160).

Salienta-se, no entanto, que a religião católica durante o período colonial, foi um processo fundamental para a destruição de antigos locais de cultos em Angola. Com base nisso, repara-se que mesmo a rainha Njinga Mbandi se passou a abraçar a religião católica, mantendo a prática dos valores culturais. Apesar da sua capacidade de liderança, Njinga apaziguou com os portugueses em 1656, pedindo que esses últimos libertem a sua irmã Mucamba, capturada desde muito tempo. Além disso, Njinga busca que o seu povo continue a trabalhar nos seus próprios campos. “Njinga pede paz “para que sosseguem e voltem a cultivar a terra como antes”, o que indica que lhe agradava a ideia de voltar a ser abunda, abandonando a vida de jaga que tanto atemorizava e horrorizava os portugueses” (Mello e Souza, 2020, p.156). Ela é a mais célebre rainha de Angola, amplamente questionada e estudada na história universal. Com uma vida que se estendeu por mais de 80 anos, tornou-se um símbolo duradouro da resistência africana frente ao domínio colonial. No contexto da colonização portuguesa, os colonizadores tinham como objetivo não apenas explorar os territórios africanos, mas também eliminar as tradições e identidades culturais dos povos locais, como os moçambicanos. Diante desse cenário de imposição e apagamento cultural, Gasparetto (2019, p. 83), em *Vavasati Vatinhenha e a Rede Fórum Mulher: estratégia política, gestão e articulação*, destaca como o Poder Político desempenhou um papel ativo nesse processo de supressão das culturas tradicionais. Assim, a resistência das lideranças africanas, como a célebre rainha de Angola, tornou-se um marco na luta contra a dominação e na preservação de identidades culturais.

No âmbito das relações de gênero, o Programa de Reconstrução Nacional do Governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), baseava-se nos ideários da Organização da Mulher Moçambicana que tinha por objetivo eliminar as práticas tradicionais, como o *lobolo*, a poligamia e os ritos de iniciação. A organização da Mulher Moçambicana trouxe essas agendas à cena pública por considerar que acentuavam a discriminação das mulheres, mas há controvérsias sobre a ausência de uma negociação com a base social acerca das transições de comportamentos em relações a essas práticas.

Ainda assim, muitas crenças tradicionais como ritos de iniciação, escolas de amor, o *lobolo* e tantas outras são proibidas pelo Estado moçambicano estabelecido após a independência (FRELIMO), classificando ainda como manifestações de “obscurantismo”. Cabe realçar que, o *lobolo* é uma prática tradicional de pagamento de dote por parte do noivo à família da noiva, é muitas vezes visto como uma prática que reforça desigualdades de gênero e limita a autonomia das mulheres. De acordo com Fernandes Rhuann (2019) na revista *O Lobolo: celebração litúrgica e tradicional no sul de Moçambique*:

O *lobolo* pode ser entendido como um casamento costumeiro e recorrente no sul de Moçambique, uma prática tradicional que envolve o *Kulovola* (significa dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os parentes da noiva). Apoia-se na dinâmica, transformando-se e reinventando-se ao longo dos tempos pelas interações sociais dos indivíduos decorrentes dos processos socioeconômicos. Uma prática que se generalizou culturalmente na sociedade moçambicana e que hoje, de acordo com as famílias que o praticam e a região do país, assume diversos contornos, podendo estar inserido no conflito entre a “tradição”, o sincretismo religioso e os valores ocidentais “modernos” (Fernandes, 2019, p.124).

Importa ressaltar que a questão do *lobolo* em Moçambique é um tema que suscita intensos debates, especialmente quando se considera a perspectiva do FRELIMO, partido que tem desempenhado um papel central na política do país desde a sua independência: “O *lobolo* assume significações incorretas e pouco avançadas, deve-se combater. Combater este mal moçambicano. Valor errado que deve ser erradicado, educação tradicional cheias de equívocos” (Tempo, 1976, p.38). Aliás, o FRELIMO aponta que essas tradições são algo “retrógradas”, e precisam ser devastadas. Para o partido, a tradição do *lobolo* é interpretada como um dos muitos aspectos que perpetuam a subordinação das mulheres, contribuindo para a sua marginalização na sociedade. Essa visão está alinhada com esforços de modernização e desenvolvimento social que buscam promover a igualdade e a liberdade das mulheres moçambicanas. Ademais, o partido defende que a luta contra essas tradições é essencial para promover uma mudança de mentalidade que reconheça e valorize as mulheres como agentes de transformação social, em vez de meros objetos de negociação familiar. A crítica à tradição do *lobolo* levanta questões sobre a preservação da cultura e identidade moçambicana, além de provocar reações de comunidades que veem o *lobolo* como uma prática que celebra a união e os laços familiares. O *lobolo* torna-se um debate de discussão durante a colonização portuguesa, ademais, o FRELIMO também condena essa prática, julgando como uma “compra e venda” feita pelas mulheres moçambicanas. Segue o poema abaixo difundido na *Revista Tempo* (1976):

Não posso mais lobolar-te ó Mulher Moçambicana!
 Devo ajudar-te a livrar a livrar-te dos vestígios da sociedade tradicional
 E dos vícios e hábitos da sociedade colonial portuguesa
 Para melhores poderes engajar-te na revolução nacional
 Achas que ainda deve continuar a ser a minha escrava?
 Pensas que ainda deves ser instrumento de satisfação sexual?
 Eu respondo negativamente por ti: Não!
 Não!
 Não ao lobolo!!!
 Não à venda degradante do teu corpo

Contudo, percebe que a posição do FRELIMO em relação ao *lobolo* ilustra uma tensão entre modernização e tradição. Para o Estado pós-independência, a prática do *lobolo* torna-se as mulheres propriedades aos homens, sendo como escravas. Mesmo assim, para as mulheres isso não parece ser o caso, pois, são tradições enraizadas nas comunidades moçambicana e não deixaram jamais de ser realizadas, continuando a ser viva no país. Para o povo, rejeitar as crenças tradicionais pode ser interpretado como uma forma de desrespeito aos seus antepassados, que veneravam essas culturas no passado, ou seja, seria sinônimo de perder o liame com eles. Cabe dizer, portanto, que costumes tradicionais africanos são almas e vidas do povo, porquanto são mecanismos sociais e recursos espirituais na organização de sua vida. Sabe-se que em alguns países de África, uma pessoa que não pratica ritos de iniciação jamais se considera como adulta, mas julga-a sempre como uma criança. No entanto, é importante considerar que em Moçambique as escolas de amor têm a sua essência, pois são nesses espaços que as jovens aprendem importantes lições sobre maternidade, obediência, sexualidade e outros aspectos fundamentais da vida, antes de se casarem. Essas instituições desempenham um papel crucial na formação das mulheres, preparando-as para os desafios e responsabilidades que a vida conjugal e familiar traz. Assim, a educação que recebem nessas escolas não se limita apenas ao amor romântico, mas abrange uma compreensão mais ampla das relações interpessoais e do seu papel na sociedade. Como desvela Rami “[...] os ritos de iniciação são uma instituição mais importante que todas as outras instituições formais e informais juntas, cujos segredos não se divulgam nunca” (Chiziane, 2021, p.41). Em Moçambique, uma mulher que não passa pelos ritos de iniciação pode ser abandonada em qualquer momento pelo marido sem saber a razão. “Não te pode casar, ninguém te aceita. Se te aceita, logo depois te abandona” (Chiziane, 2021, p.35) A título de exemplo, Rami que foi abandonada pelo Tony, porquanto ela não praticou nenhum costume dessa tradição, pois veio de uma família cristã. Por isso, a conselheira lhe considera de criança.

O *lobolo* e os ritos de iniciação, embora tenham sido criticados pelo FRELIMO, são aspectos da cultura moçambicana que têm encontrado um reconhecimento legal significativo. De fato, o

lobolo é reconhecido pela Lei da Família 10.2004⁸², especificamente no artigo 16 que afirma que: “Ao casamento monogâmico, religioso e tradicional é reconhecido valor e eficácia igual à do casamento civil, quando tenham sido observados os requisitos que a lei estabelece para o casamento civil”. Isso permite que essas tradições sejam preservadas no contexto contemporâneo, promovendo um diálogo entre o legal cultural e as exigências do mundo atual. Essa harmonização é fundamental para a construção de uma sociedade que valoriza sua diversidade cultural.

Niketche: uma história de poligamia inicia-se com as lamentações de Rami, que se preocupa com o incidente em que seu filho caçula, Betinho, quebrou o vidro de carro de um vizinho rico. Tal cenário, desesperou Rami por não ver o Tony que sempre fica ausente na casa, correndo atrás de outras mulheres. A raiva de Rami aumenta cada vez mais, entretanto, algumas das suas vizinhas passaram para lhe acalmar, aproveitando ainda para contar as suas histórias de abandono pelos seus maridos que nem prestam atenção nelas depois de muitos anos de casamento.

Não há homens neste bairro, as mulheres é que governam as famílias, mas quando a noite cai, veem-se muitos homens a entrar e a sair de algumas casas como ladrões, sorrateiramente. São homens casados, com certeza, e dessas relações nascerão filhos, muitos dos quais morrerão sem conhecer o pai (Chiziane, 2021, p.12).

O problema do abandono das mulheres é, de fato, uma questão comum em alguns países onde a poligamia é praticada. Muitas vezes, essas mulheres enfrentam a situação de serem renegadas por seus maridos após um novo lar. Rami observa que, infelizmente, essas mulheres podem ser enganadas e deixadas para trás, o que destaca a vulnerabilidade que elas enfrentam nesse contexto. De acordo com ela: “todas as mulheres são gémeas, solitárias, sem auroras nem primaveras. Buscamos o tesouro em minas já exploradas, esgotadas, e acabamos por ser fantasmas nas ruínas dos nossos sonhos” (Chiziane, 2021, p.24). Ainda, ela procura saber o motivo da ausência de Tony com quem ela se casou há vinte anos, e que passa ocasionalmente em casa só para comer e trocar de roupa. Contudo, Rami descobriu que o seu Tony tem uma outra mulher do nome de Julieta, com quem faz cinco filhos.

Poligamia não é substituir mulher nenhuma, é ter mais uma. Não é esperar que uma envelheça para trocá-la por outra. Não é esperar que uma produza riqueza para depois a passar para a outra. Poligamia não depende da riqueza ou da pobreza. É um sistema, um programa. É uma só família com várias mulheres

⁸² Lei da Família nº 10/2004 de 25 de agosto, publicada em Boletim da República, I Série, de 25 de agosto de 2004. O ponto 2., do Art. n.º 30º desta lei permite o casamento, a título excecional, do homem ou da mulher com mais de dezesseis anos, quando ocorram circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes dos menores.

e um homem, uma unidade, portanto. No caso do Tony são várias famílias dispersas com um só homem (Chiziane, 2021, p.83).

Assim, inesperadamente, ao descobrir que seu marido mantinha relacionamentos extraconjugais, Rami decide conhecê-las e ao encontrar a segunda esposa, Julieta. Em um primeiro momento, Rami se envolve em um conflito direto com Julieta na qual essa última saiu triunfante: “Lanço sobre ela todas as palavras injuriosas deste mundo. [...] Lanço uma bofetada à minha rival. Salto para cima dela, puxou-lhe nariz e ela fica transtornada pela surpresa. Ela reage e defende-se com uma força mágica vinda não se sabe de onde. Defendo-me bem, tiro-lhe a peruca e arranho-lhe a cara” (Chiziane, 2021, p. 20-21). No entanto, ressalta-se que, após essa briga, ambas se tornam amigas, uma vez que Julieta revela a Rami que também sofria de solidão, pois Tony mantinha um relacionamento ainda com outra mulher. De fato, Julieta também foi vítima da mentira pelo Tony, uma vez que ele lhe havia dito ser solteiro, logo Julieta descobre, posteriormente, que ele era casado e tinha cinco filhos com Rami. Embora a narrativa se desdobre em várias regiões, a ação central concentra-se no sul de Moçambique, particularmente, na cidade de Maputo. Sabendo desse cenário de enganação em comum, Julieta narra sua história de sofrimento à Rami, que passa a sentir compaixão por ela. Inclusive, foi Julieta quem informou a Rami sobre a existência de uma terceira mulher, mais jovem que ambas, chamada Luísa. Mais uma vez, Rami confronta a nova rival.

[...] Lutamos. Derrubamos tudo o que estava à nossa volta: vidros, pratos, vasos, plantas, e tudo ficou em cacos. Eu vim por bem, gritava apavorada. Sai da minha casa, dizia ela. Tu não tens casa coisa nenhuma, respondia eu, furiosa. Tudo o que aqui está é minha propriedade, foi comprado com o dinheiro do marido que é meu por direito, somos casados pela lei civil e pela igreja, e com comunhão de bens, para tua informação, respondia eu enquanto levava a maior sova da minha vida. [...]. Mas ela perseguiu-me e ferrou-me tantos golpes que quase me deixaram morta. [...] A polícia apanhou-nos em flagrante e levou-nos à esquadra onde ficamos presas, acusadas de perturbar a ordem pública. (Chiziane, 2021, p.44- 45).

Novamente Rami apanha, desta vez de Luísa, a terceira esposa de Tony. Também em uma espécie de *déjà vu*, Luísa lhe conta que Tony já não lhe dá mais atenção, pois há uma quarta esposa, Saly. Enfim, ao conhecer Saly, Rami toma conhecimento de uma quinta esposa, Mauá Sualé. No decorrer da trama, descobre-se que essas quatro mulheres se tornam coesposas de Rami após vinte anos do seu casamento civil e na Igreja Católica Romana com Tony. Pode realçar do modo geral, que o casamento é, de fato, uma cerimônia muito significativa na sociedade, e suas práticas variam amplamente de acordo com aspectos culturais, sociais, religiosos e políticos de cada etnia. Em muitas sociedades, o casamento é considerado um ato

sagrado, refletindo valores e tradições que são profundamente enraizados na cultura local. Essa diversidade nas celebrações e significados do casamento enriquece a experiência humana e mostra como as relações interpessoais são valorizadas de maneiras diferentes ao redor do mundo. Consoante Antunes Varela, “o casamento é o ato jurídico fundamental do direito da família, pois através do vínculo matrimonial se constituiu o cerne da sociedade familiar⁸³”. Entendemos dessa forma que existem diversos tipos de casamentos na sociedade, mas o que nos chama mais atenção na análise de *Niketche* é o casamento na Igreja católica Romana. Como é sabido, a África pré-colonial conhecia apenas o casamento tradicional que pode ser arranjado, forçado ou consanguíneo. Ora, se antigamente esses tipos de casamento eram indissolúveis, e ninguém podia divorciar-se apesar das dificuldades enfrentadas por um dos parceiros, hoje, com as mudanças sociais, esses casamentos frequentemente falham, e o divórcio tornou-se um problema mundial. Importa dizer que o casamento católico se iniciou em África após a influência do Cristianismo na Idade Média, passando a ser um sacramento divino celebrado por um padre ou bispo, com a exigência da presença de uma esposa. Para Michel, Foucault em *História da sexualidade* (1988):

A Igreja Católica normatizou a moral cristã com a instituição do sacramento do matrimônio como monogâmico e indissolúvel, transferindo suas celebrações, até então simples, das casas de família aos templos, em cerimônias conduzidas por bispos e sacerdotes. A sua estruturação legitimava o uso dos prazeres carnis, logicamente voltados para o fim natural. A procriação, como dívida conjugal, tornou-se algo obrigatório dentro do contrato estabelecido. Porém qualquer ardor na relação carnal entre os cônjuges era expressamente proibido e condenado veementemente, necessitando-se de confissão para ser edificada como uma vida saudável: “por meio da confissão, a Igreja Católica controlava as palavras, os pensamentos, os desejos carnis, o prazer e os pecados que envolviam os atos sexuais” (Foucault, 1988, p.26).

É preciso deixar bem claro que a Igreja Católica Romana condenou a poligamia, o adultério e a sexualidade fora de casamento. Além disso, ela preconiza as mulheres de obedecer aos seus maridos. Ressaltamos isso na Bíblia Sagrada Pastoral especificamente na carta de São Paulo aos Efésios capítulo 5, versículo 21-32 “[...] As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao marido” (São Paulo 1990). Perante esta situação, as mulheres tornam-se seres fracos, enfrentando a opressão e o patriarcado. Conforme Tony a pureza é masculina, e o pecado é feminino (Chiziane, 2021, p.27).

⁸³ Varela, Antunes. Direito da família, 1º. Volume, 5ª Edição, Livraria Petroy, Lda, 1999, p.177.

Na África, o casamento na Igreja Católica Romana ocupa um lugar de destaque na contemporaneidade, devido à conversação massiva de certos nativos colonizados. Em Moçambique, essa prática foi trazida pelos portugueses durante a colonização, com predominância no sul do país. Dito isso, em *Niketche*, Tony abraçou a poligamia após tantos anos de matrimônio na Igreja Católica Romana com Rami. Apesar de Tony ter outras esposas, Rami considera-se a única esposa legítima, casada oficialmente na Igreja Católica Romana. Dessa forma, se no início Rami era contra a poligamia, todo esse contexto, pouco a pouco, a transforma.

Eu Rami, sou a primeira-dama, a rainha-mãe. Depois vem a Julieta, a enganada, ocupando o posto de segunda-dama. Segue-se a Luísa, a desejada, no lugar da terceira-dama. A Saly, a apetecida, é a quarta. Finalmente a Mauá Sualé, a amada, a caçulinha, recém-adquirida. Nosso lar é um polígono de seis pontos. É polígamo. Um hexágono amoroso (Chiziane, 2021, p.52).

Ainda que ela não compreenda a razão pela qual uma mulher tão bela e casada há mais de duas décadas deva se sujeitar a esse tipo de relacionamento. Após várias brigas e adversidades, Rami desenvolve uma sororidade com as outrora coesposas, em busca de alcançar ao seu objetivo em comum. Também, ela aconselha-lhes para terem independência financeira, livres e felizes, caso no futuro Tony não estiver de dar assistência aos seus filhos. Com efeito, a solidariedade entre coesposas cresceu cada vez mais, entretanto, é através dessa união que Rami descobriu bastantes culturas tradicionais do seu país, sendo cristã. Carmen Lucia Tindó, professora de literatura africanas de Línguas portuguesas da UFRJ, desvela tal afirmação no seu ensaio *A magia das letras africanas. Angola e Moçambique*, (2021).

Ao entrar em contato com suas rivais-Julieta, Luísa, Saly e Mauá-, Rami passa a conhecer a diversidade de costumes, crenças, línguas, rituais e tradições das regiões de seu país, constatando que as mulheres moçambicanas, tanto as das áreas rurais do norte, centro ou sul, como as assimiladas das cidades, eram oprimidas e subalternizadas por sistemas familiares patriarcais (Tindó, 2021, p.128).

Além disso, ela conseguiu também unir as 4 esposas e 16 filhos na festa de 50 anos de Tony, com vestimentas iguais, na tentativa de mostrar ao esposo como, minimamente, um relacionamento poligâmico deveria ser. Aí, a família de Tony julgou este ato como uma forma de desrespeito para Tony. Furioso com a situação, Tony sai de casa durante o discurso vitorioso de Rami. Disse ele: “Volto já. Tenho que entregar os documentos que o senhor Ministro esqueceu cá. Abriu a porta, entrou no carro e partiu. Esperamos horas a fio e ele não regressou mais. Fugiu” (Chiziane, 2021, p.96). Ademais, ao tomar ciência da liderança que Rami vinha exercendo nesse contexto, Tony pensa no divórcio, a fim de puni-la. Contudo, Rami nega

veementemente a assinar o documento e continua se unindo às demais coesposas, em uma espécie de irmandade. Para ela, somente assim, por meio da sororidade, as mulheres podem vislumbrar um amanhã menos amargo. Daí, destacamos a solidariedade das irmandades africanas na luta emancipatória para uma nova e avanço da mulher. Elas lutam para uma sociedade multirracial, multiculturalismo e igualitária para todos. Torna-se explícito, então que a solidariedade é sempre uma marca presente nas sociedades africanas, embora destaque isso desde o período pré-colonial com o processo matrilinear, onde mulheres se uniram como líderes na luta pela integração cultural, fortalecendo as suas condições de vidas. É suficiente dizer que a relação das mulheres africanas extrapola a família nuclear, isto, vai além da relação de gênero e sanguínea. Não é surpreendente, por exemplo que a maternidade na África transcende a relação de mãe filho/filha, porquanto todos se envolvem na educação dos filhos. Obviamente, afirma-se que mesmo sendo na contemporaneidade, esta conexão continua a ser presente na África seja no meio rural ou urbano. Em um interessante livro intitulado *Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica*, Nah Dove, escritora afro-estadunidense descreve a irmandade das mulheres africanas:

A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternos no processo de reprodução sejam fundamentais para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal (Dove, 1998, p. 8).

Obviamente, em face disso, desvela uma diferença na Europa, onde a maternidade se limita apenas na família nuclear. A família nuclear segundo Oyěwùmí (2014) é uma família generificada por excelência. Como uma casa, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. Entretanto, além dessa ligação a mulher africana é reverenciada no seu papel de mãe. De realçar, todavia, que a solidariedade é enraizada na cultura africana, porém, evidencia um liame muito forte entre a população. Tendo dito isso, convém, entretanto, comprovar que a irmandade na África é destacada em ambos os sexos, visto que eles se entrelaçam no que respeito aos trabalhos, agrícolas, domésticas, construção de casas e de celeiros etc., até mesmo na sobrevivência.

É necessário afirmar, no entanto, que ao longo do romance, várias outras mulheres moçambicanas sofreram violência sexual, solidão e exploração etc. Como deixou evidente o excerto abaixo:

Fui violada sexualmente aos oito anos pelo meu padrasto, diz uma. [...] Eu fui violada aos dez anos pelo meu verdadeiro pai. Ganhei infecções e perdi o útero. [...] Eu levava muita pancada, diz a outra. Ele trancava-me no quarto

com os meus filhos e dormia com outras no quarto do lado. Fui violada por cinco, durante a guerra civil, diz a outra. Este filho bonito que tenho nas costas nem sei de quem é. Cada vez que olho para esta pobre criatura, recordo-me daquele momento horrível em que pensava que ia morrer. A minha mãe morreu nos meus braços, diz outra. Foi espancada de uma forma brutal pelo meu pai e morreu a caminho do hospital. A partir dali nunca mais quis ver homem à minha frente. Nem quero trazer filhos ao mundo, para sofrerem os tormentos desta vida. O meu marido bebe, diz outra, bebe tanto que já nem trabalha. No fim de cada dia é só violência naquela casa (Chiziane, 2021, p. 104).

Fica clara a completa posição de subalternidade dessas mulheres, no convívio social cotidiano desses países, aqui, especificamente, em Moçambique. Para entender o conceito de subalternidade, partindo da afirmação de Gayatri Chakravorty Spivak, teórica contemporânea dos estudos pós-coloniais, descreve no seu livro *Pode o subalterno falar* (2010) que: o termo subalterno sendo “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, de representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (p.13-14). Isto revela que os subalternos são aqueles que não têm espaços de falar e de ser ouvido, além disso, eles são silenciados em todo momento, enfrentando a marginalização, ou seja, se eles são ouvidos, suas falas nunca serão levadas em consideração. De acordo com ela, “se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p.17). Assim, se por outro lado as mulheres são as mais discriminadas no mundo, talvez, as africanas enfrentam uma dupla exploração a saber, a inferiorização racial e a subordinação ao sexo masculino conforme as regras costumeiras. Embora o processo de colonização seja concluído, ainda existe uma colonialidade de ver e pensar o mundo. Como se sabe, a colonialidade mantém as relações do poder colonial, expressando a dominação e exploração pelo povo colonizado ou sujeito subalterno.

Ademais, Boaventura de Souza Santos, o professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, salienta em *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul* (2021) que “a colonialidade do conhecimento (tal como do poder) continua a ser instrumento fundamental para a expansão e o reforço das opressões geradas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (Santos, 2021, p.27). De fato, interpreta-se a colonização como um sistema patriarcal, influenciando negativamente a vida de milhões de mulheres, sejam europeias ou africanas. Nesta perspectiva, vale desvelar como Aníbal Quijano explicou em *Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina* (2005), o processo colonial, em que os colonizadores expressaram a sua dominação aos colonizados. “Como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle

de todas as formas da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p.121).

Em *Pode o subalterno falar*, Spivak problematiza o imperialismo, o essencialismo e capitalismo que implantaram a violência epistêmica no mundo. Consequentemente os direitos da mulher são desvalorizados, considerando-a como um ser inferior devido ao seu feminino. Gayatri Spivak explica que:

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (Spivak, 2010, 65-66).

Se o sujeito subalterno sofreu bastante no período colonial, desse modo, o caso do subalterno feminino piorou. Ainda Spivak “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de propriedades globais” (2010, p.126). Diante disso, dar a voz pelo subalterno feminino torna-se um debate complexo nas sociedades. Percebe-se neste contexto que o sujeito subalterno sobretudo o feminino, raramente terá possibilidade de se revelar. Isso ocorre porque ele é duplamente subalternizado, o que implica que existem múltiplas camadas de opressão ou marginalização que dificultam sua visibilidade e voz. Com isso em mente, mediante a literatura, portanto trabalhando com o simbólico, o ficcional, a escritora Paulina Chiziane (2021) denuncia essa violência contra o feminino, que o objetifica a ponto de sua vida não significar quase nada para os homens, haja vista, por exemplo, esse excerto narrativo pleno de indignação pelas reiteradas atrocidades contra o corpo feminino ao longo dos anos:

Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros de libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos comandos rodesianos brancos, que arrasaram esta terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbábue. O quarto é dos rebeldes que fazem a guerra civil no interior do país. [...] O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez (Chiziane, 2021, p.241- 242).

Além disso, esse caso ficcional, efetivamente, encontra ecos na realidade cotidiana dessa gente. A ficcionalidade de *Niketche* não vai na contramão do dia a dia dessas pessoas, mas a examina. Nas palavras da personagem Rami: “Nós, mulheres, fazemos existir, mas não

existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos. Pode-se dizer do modo geral que “a mulher é a raiz do mundo, é ela que semeia, que dá à luz” (Chiziane, 2021, p.241). Resta mulher somente o espaço da subalternidade, da objetificação e, consequentemente, da obediência acima de tudo:

Eu sou obediente. Sempre fui fiel e nunca pequei em pensamento.guardo sempre as ordens do meu senhor. Tenho medo do *licaho*⁸⁴, o canivete da castidade. [...] Aprendeu a dizer sim e nunca dizer não. Aprendeu a dizer obrigada, a dizer perdão e a viver na humilhação. Quando o carrasco diz: Maria, chega para aqui, ela responde, sim senhor. Agora deita-te. Sim senhor. Agora abre. Sim senhor. Agora come. Sim senhor. Agora chega. Obrigada senhor. Agora levanta-te, comeste demais hoje. Perdão senhor (Chiziane, 2021, p.164).

Não suficiente, cada vez mais, esse tipo de tradição patriarcal ganha prestígio no sul de Moçambique. Tornando esse tipo de trabalho ainda mais relevante e atual. Porquanto, elas enfrentaram todos tipos de tormentos. Sabendo dessa realidade, Oyěwùmí Oyèrónké em *A invenção das mulheres* (2021), porém, interpreta que “o surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um Estado colonial patriarcal (p.189). Com efeito, a luta das feministas negras, especialmente as africanas, é uma resistência contínua contra a injustiça, o patriarcado e a subordinação que enfrentam as outras mulheres. Essa luta busca não apenas a igualdade de gênero, mas também a justiça racial e social, reconhecendo as interseccionalidades que afetam suas vidas.

3.4 Tradição e diferenças regionais em Moçambique

A colonização portuguesa e árabe de Moçambique impacta - ainda hoje - costumes do país, inclusive, o machismo presente nesta cultura. Obviamente, pode ressaltar do modo geral que as tradições africanas sujeitam as mulheres seja nas manifestações culturais. Salientamos um exemplo deste fato em Moçambique:

Falamos dos tabus da menstruação que impedem a mulher de aproximar-se da vida pública de norte a sul. Dos tabus do ovo, que não pode ser comido por mulheres, para não terem filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto. Dos mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência. Dos hábitos alimentares que obrigam as mulheres a servir aos maridos os melhores nacos

⁸⁴ É um canivete mágico. Quando o intruso penetra nos aposentos alheios, o canivete fecha-se por magia e, nesse instante, os dois amantes permanecem colados um no outro, sem poderem mover-se e ficam assim, dias e dias, até a morte os leva (Chiziane, 2021, p.164).

de carne, ficando para elas os ossos, as patas, as asas e o pescoço. Que culpam as mulheres de todos os infortúnios da natureza (Chiziane, 2021, p.33).

Evidencia-se que essa tradição não se pretende em momento algum ser justo, mas sim hierarquiza os corpos de homens e mulheres, classificando os primeiros como senhores e os segundos como servos. Embora ela violente bastante os corpos femininos, não há como elas renegarem suas culturas, pois estas são primordiais e fazem parte de suas realidades. Ainda assim, elas prosseguiram sempre a valorizar as crenças tradicionais, apesar de tantas humilhações. Ressalta-se, neste contexto, que “tradição e cultura” são manifestações inacabadas; porém, ambas são continuamente executadas na sociedade africana, expressando um lugar relevante. De acordo com Valentin. Y. Mudimbe em *A Invenção de África: gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento* (2013), “a tradição africana conforme surge à luz da cultura neo-africana pode ser também uma lenda – mas é uma lenda em que a inteligência africana acredita. E tem todo o direito de declarar que os elementos do seu passado são autênticos, corretos e verdadeiros e eles acreditam que é assim” (Mudimbe, 2013, p.237). É importante enfatizar que muitos africanos acreditam nas culturas dos seus antepassados, considerando como almas das suas vidas, mas sim, conquanto, essas realidades continuem a ser praticadas na contemporaneidade, como uma forma de cultuar os valores ancestrais. No entanto, resgata-se que em Moçambique a moela da galinha gera conflitos, violências e, mesmo assim pode levar a vida da mulher à morte. Além de tudo, é comida dos homens que são os chefes de família.

A moela é para os maridos, para os genros, sabes disso. [...] O homem sentiu-se desrespeitado e espancou-a selvagememente. Volta para a casa da tua mãe para ser reeducada, disse ele. Já! Ela estava tão agoniada que perdeu a noção de perigo e meteu-se em marcha na calada da noite. Eram cerca de dez quilómetros até ao lar paterno. Caiu nas garras do leopardo nas savanas distantes. Morreu na flor da idade por causa de uma imbecilidade. Morreu ela e ficou o gato (Chiziane, 2021, p.88).

Portanto, entende-se neste tópico a brutalidade feita pelo homem por conta de uma simples moela de galinha. Vale frisar que em Moçambique, a moela de galinha é sagrada, ainda assim, a mulher não pode lhe comer senão enfrentará violências físicas pelo homem. Esta tradição é ainda presente em algumas regiões do país. Não suficiente, ainda no que se refere ao âmbito da alimentação, cumpre dizer que as mulheres devem servir os seus esposos de joelhos:

Devem servir o vosso marido de joelhos, como a lei manda. Nunca o servir na panela, mas sempre em pratos. Ele não pode tocar na louça nem entrar na cozinha. Quando servirem galinha, não esqueçam das regras. Aos homens se servem os melhores nacos: as coxas, o peito, a moela. Quando servirem carne de vaca, são para ele os bifes, os ossos gordos com tutano. É preciso investir

nele, tanto no amor como na comida. O seu prato deve ser o mais cheio e o mais completo, para ganhar mais forças e produzir filhos de boa saúde, pois sem ele a família não existe [...] não comam nunca a cabeça de peixe, nem de vaca, nem de cabrito, que é comida de homem. A cabeça do animal representa a cabeça da família. A cabeça da família é o homem (Chiziane, 2021, p.109 110).

Conclui-se, no entanto, que a vida da mulher africana é sempre dura, porquanto, ela lida com o patriarcado e o machismo conforme as normas estabelecidas pela tradição. É claro, então, que a família africana é sempre chefiada pelo homem, classificando a mulher em segundo posição. Elas vivem sob o domínio do sexo masculino. Isto, pode ser ilustrado nas palavras de Rami “a cabeça da família é o homem”. Em Moçambique, a tradição oprime bastante as mulheres. Na nutrição as melhores partes são sempre servidas pelos maridos, que são considerados os chefes da família. Ora, ao denunciar essa dura realidade por meio de suas narrativas, Paulina Chiziane sublinha em muitas entrevistas que ela não é romancista, mas sim uma contadora de história, além disso ela elucida que a sua escrita é muito oral, afinal, em última análise, a ela não interessa a estética ou gênero, por exemplo, mas não se perder em sua própria cultura, que tanto a aflige e tantas outras milhões de mulheres ao redor do mundo. Ora, em numa entrevista com a jornalista Luana Assis, Paulina Chiziane deixa bem clara que ela recusou o título de ser romancista, considerando como contadora de história:

Eu sou africana, venho de uma sociedade de tradição oral, que tem a sua estética. A volta da fogueira as coisas se passam mesmo assim; portanto a uma pessoa que fala de uma forma muito informal. Conta história, usa as palavras mais simples e transmite uma grande mensagem. Essa é a tradição africana que eu tenho comigo. E o romance faz parte da tradição europeia, faz parte da academia, então, eu como autora sou originária de duas tradições, agora se eu digo sou romancista estou a deixar fora a minha tradição africana, se eu digo só apenas contadora de histórias estou a deixar fora outro lado das tradições que eu aprendi a partir das academias⁸⁵

Vale esclarecer que a escrita de Paulina Chiziane é muito feminista, apesar de ela negou o rótulo. Nas suas escritas ela busca dar a voz as mulheres silenciadas no contexto africano em geral e especificamente as mulheres moçambicanas. Na mesma entrevista, Paulina Chiziane explica o que lhe motivou a escrever; disse ela: “Os motivos são vários, primeiro à vontade de falar das mulheres, à vontade de falar do mundo que elas carregam e nunca foi escrito, à vontade de mostrar as riquezas, as grandezas e as fraquezas das mulheres⁸⁶”. De fato, realça-se que o sexo masculino é mais privilegiado no mundo, enquanto, a subordinação das mulheres pode ser

⁸⁵ Canal vrá/ you tube, 2017. Tradição oral africana na literatura. Disponível em: <https://www.youtube.com/Watch?V=zRNJTW-nzHK>. Acesso em 02/06/2024.

⁸⁶ Ibidem

vista na categorização do sexo e gênero, com o surgimento de desigualdades de poder entre homens e mulheres. Para melhor entender a hierarquização do sexo e gênero, buscamos no princípio compreender o significado dessas duas concepções. Segundo Oyěwùmí Oyèrónké (2021), o sexo pode ser definido como os fatos biológicos dos corpos masculino e feminino, e o gênero como as consequências sociais que fluíam desses fatos (p.41). Ademais, o gênero tornou-se uma das categorias mais significativas nos estudos contemporâneos, sendo o foco das feministas na luta pelo reconhecimento dos seus direitos. As desigualdades de gênero podem ser sublinhadas em diferentes aspectos sociais, políticas e culturais. Ainda, Oyěwùmí Oyèrónké:

O problema do gênero nos Estudos Africanos tem sido geralmente colocado como a questão da mulher, isto é, em termos de quanto as mulheres são oprimidas pelo patriarcado em qualquer sociedade. As mulheres e o patriarcado são aceitos com naturalidade e, portanto, são deixados sem análise e sem explicação. No entanto, ao mapear o quadro de referência iorubá, ficou explícito que a categoria social “mulher” – identificada anatomicamente e percebida como vítima e socialmente desfavorecida – não existia. Assumir *a priori* a questão da mulher constitui uma aplicação infundada do modelo ocidental, privilegiando o modo ocidental de ver e, assim, apagando o modo iorubá de ser (Oyèrónké, 2021, p. 131).

Conforme Oyèrónké, o gênero é tanto uma construção social quanto histórica e pode ser situado nos aspectos culturais locais e globais -, e sua história e articulações devem ser mapeadas criticamente junto com outros aspectos dos sistemas sociais. Isto significa que a desigualdade de gênero pode ser articulada nas culturas africanas, pois os homens se apoderam com essas crenças para estabelecer o autoritarismo. Isso revela o patriarcado e machismo enfrentados pelas mulheres. Além disso, o gênero não pode ser separado no contexto social bem como nos aspectos culturais. Conquanto, o gênero no contexto social africana engendre diversas formas de marginalização e dominação ao sexo feminino na medida que a cultura privilegia bastante aos homens. No caso das mulheres africanas, elas vivem na margem da sociedade. Exemplificamos isso na sociedade iorubá onde as mulheres casadas passam a ser propriedades dos homens, adotando a linhagem do esposo. Falando tudo isso, elas não são donas sequer de seu próprio corpo. É interessante notar que essa dinâmica exhibe aspectos culturais e pode ser entendido na perspectiva das tradições que são acima de tudo.

Portanto, no que diz respeito às diferenças regionais, sabe-se que a multiculturalidade de Moçambique pode ser expressa nas diferenças entre o norte e o sul do próprio país. Essa dissemelhança é ressaltada na vida social, conforme aponta ao longo da narrativa *Niketché*: uma história de poligamia, que apresenta a mulher moçambicana julgando as diferentes regiões:

As mulheres do sul acham que as do norte são umas frescas, umas falsas. As do norte acham que as do sul são umas frouxas, umas frias. [...] No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves que o canto dos pássaros. No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoadas. Usam o lenço na cabeça sem arte nem beleza, como quem amarra um feixe de lenha. Vestem-se porque não podem andar nuas. Sem gosto. Sem jeito. Sem arte. O corpo delas é reprodução apenas (Chiziane, 2021, p.33).

Diante disso, observa-se que no norte o homem valoriza mais a sua mulher, enquanto no sul é o contrário. Podemos frisar também que há um jogo de encantamento entre o norte e sul; entretanto, a mulher do norte admira o homem do sul, em grande parte por seu dinheiro, enquanto a mulher do sul admira o homem do norte por sua atenção. Em numa entrevista (2017), intitulada “tradição oral na literatura”, Paulina Chiziane torna explícito a diferença entre o Norte e o Sul do seu país: “em Moçambique temos dois tipos de tradição familiar: o Matriarcado no Norte e o Patriarcado no Sul. O patriarcado por tradição é poligâmico, veio a igreja cristã e introduziu a monogamia. O matriarcado por tradição é a monogâmico, veio o islamismo e criou a confusão”⁸⁷.

Em linhas gerais, os ritos de iniciação são instituições culturais praticadas nas zonas norte e centro do país, com foco no amor, na sedução, na maternidade, na cozinha, na obediência etc. Lembramos que em alguns países de África, os ritos de iniciação são praticados tanto para indivíduos do sexo masculino quanto para aqueles do sexo feminino. Para Lurdes da Balbina Vidigal Rodrigues da Silva, em *Communitie's practices os promoting sexual and reproductive health and otrher knowledge in Moçambique* (2016):

Os ritos de iniciação ou de transição são muito importantes nas áreas rurais, pois se concentram em três aspectos principais do indivíduo na sociedade: a saúde sexual e reprodutiva, o papel da mulher e do homem na sociedade, o conhecimento global para ser aceito como adulto na sociedade. [...] Após os ritos, os jovens são considerados prontos para se casar e podem participar ativamente da vida de suas comunidades. Caso contrário, a pessoa que não participa desses rituais nunca é considerada adulta, mesmo se for idosa (Silva, 2016, p.5).

Os ritos de iniciação ganham autonomia na África em geral, na preservação da cultura dos antepassados e identidade africana, entretanto, visam a preparar os adolescentes para a fase adulta. Dessa forma, é pertinente demonstrar que na África Negra os ritos de iniciação

⁸⁷ Canal vrá/ you tube, 2017. Tradição oral africana na literatura. Disponível em: <https://www.youtube.com/Watch? V=zRNJT w-nzHK>. Acesso em 02/06/2024.

representam uma instituição crucial, na qual todas as outras instituições formais e informais juntas. À vista disso durante o processo dos ritos as crianças são protegidas pelos ancestrais. Conforme João Baptista Amide em “*Wa Yao’We*”no Niassa: os valores culturais e a globalização (2008):

Nos ritos de Iniciação explicam-nos que os antepassados são os nossos ancestrais por meio dos quais recebemos a vida e nos deixaram heranças da nossa tradição cultural. Eles deram-nos um modelo de conduta moral para seguir. Eles já morreram, adiantaram-se para junto do criador e agora estão em forma de espíritos que intercedem junto do criador da vida. Por isso devemos continuamente venerá-los (Amide, 2008, p.80).

Este excerto expõe a valorização dos ritos de iniciação num patrimônio cultural. Essa reverência aos ascendentes é também vivida em qualquer manifestação cultural na África, pois é importante destacar que eles são considerados “Deuses”. Contudo, apesar da sua importância na África, o que nos interessa nesta pesquisa são apenas os ritos de iniciação feminino elaborados na narrativa *Niketché*: uma história de poligamia. No entanto, pode-se dizer que os ritos de iniciação femininos começam logo na primeira menstruação ou antes desse período.

Eu fui aos ritos de iniciação com 10 anos, mas ainda não tinha começado a menstruar; a minha madrinha levou-me para casa da minha avó e alguns dias depois juntei-me a outras meninas, nos ritos, que eram maiores que eu e já menstruavam”. “Quando eu comecei com a menstruação tinha 13 anos. (...) Nessa altura a minha mãe não me explicou nada, apenas chamou a minha tia, irmã do meu pai, para cuidar de mim, e depois tive as cerimónias (Osório e Macuácuá, 2013 p.160).

Observa-se neste tópico que não há critérios específicos para ser aprovado no processo de ritos de iniciação. Os ritos de iniciação femininos são praticados em coletivos e têm como objetivos ensinar às meninas o que é ser mulher na sociedade, incluindo a aprendizagem sobre sexualidade, submissão, entre outros aspectos. De Rami “na iniciação aprendes a conhecer o tesouro que tens dentro de ti. A flor púrpura que se multiplica em pétalas intermináveis, produzindo todas as correntes benéficas do universo. Nos ritos de iniciação habilitam-te a viver e a sorrir. Aprendes a conhecer a anatomia e todos os astros que gravitam dentro de ti” (Chiziane, 2021, p. 34). Entretanto, durante a cerimônia de iniciação, as meninas são preparadas para serem boas esposas no futuro. Como sublinha Helena Assunção Santos e Aline Beatriz da Miranda no artigo *Reflexões sobre o lobolo e os ritos de iniciação femininos em Moçambique a partir de uma perspectiva da interseccionalidade* (2017):

As meninas são educadas como especialistas sexuais, instruídas sobre como seduzir e ter relações prazerosas com homens que elas precisam para engravidar. A preparação sexual do corpo feminino passa pelo alongamento dos pequenos lábios (que se inicia antes da puberdade), as tatuagens e escarificações, e o uso de missangas nos quadris. Esses três elementos, bem como os movimentos/danças sexuais ou de preparação para o ato sexual, constituem o erotismo feminino (Assunção & Silva, 2017, p.9).

São doutrinas primordiais nas quais as meninas aprendem segredos antes de lidarem ao lar conjugal, incluindo ensinamentos sobre como agradar o seu parceiro ou esposo na intimidade. É interessante evidenciar que após os ritos de iniciação, as jovens têm maturidade e são prontas para enfrentar o casamento com qualquer homem seja idoso ou jovem, tendo conhecimento de como se comportar dentro e fora do lar conjugal. Nesse sentido, as mulheres do norte de Moçambique mantêm sempre a influência dos ritos de iniciação. Vale sublinhar que os ritos de iniciação não garantiam que a mulher deve se casar obrigatoriamente após passar por essa prática. Pelo contrário, há bastantes mulheres que enfrentam dificuldades no que diz respeito ao casamento, isto também é visível no caso dos homens. Sabe-se que, no norte de Moçambique, “*a mulher tornasse-se mulher completa*”, participando na comunidade na qual está inserida seja coletiva ou individual, depois de passar pela etapa dos ritos de iniciação.

No norte, sem os ritos de iniciações não és gente, és mais leve que o vento. Não te podes casar, ninguém te aceita e, se te aceitar, logo depois te abandona. Não podes participar em nenhum funeral dos teus pais ou dos teus próprios filhos. Não podes aproximar-te de nenhum cadáver, porque não tens maturidade, és ainda criança. Todo o filho que, por acidente, nasce antes dos ritos dos pais, é considerado lixo, impureza, inexistente. Os ritos de iniciações são como o batismo cristão. Sem batismo todo o ser humano é pagão. Não tem direito ao céu (Chiziane, 2021, p. 42).

Inclusive, uma mulher casada sem os ritos pode ser abandonada a qualquer momento pelo seu marido, pois ainda é tradicionalmente considerada como alguém que não atingiu a maturidade. Razão pela qual Rami, que levava uma vida mais moderna, menos tradicional, foi desprezada por Tony, ou seja, falta de prática nos ritos amorosos, como lhe sugeriu a conselheira de amor:

-Tinha aulas na igreja, com os padres e as freiras. Acendi muitas velas e fiz muitas rezas.
 - E o que te ensinava a tua família?
 - Falava-me da obediência, da maternidade.
 - E do amor sexual?
 - Nunca ninguém me disse nada.
 - Então não és mulher – diz-me com desdém -, és ainda criança. Como queres tu ser feliz no casamento, se a vida a dois é feita de amor e sexo e nada te ensinaram sobre a matéria? (Chiziane, 2021, p.32).

Todavia, cabe ressaltar que, o próprio Tony não tinha praticado nesse ritual⁸⁸, sendo considerado também uma criança nesse sentido. Não importa se em idade a pessoa é até mesmo idosa, sem esse tipo de experiência nunca será tida adulta perante a sociedade. É o caso de Rami que acaba de frequentar escolas de amor “Aprendi segredos profundos. Muitos profundos. Segredo de amor e da vida” (Chiziane, 2021, p. 41). Convém recordar que na África, não são todas as histórias culturais que são contadas, pois há algumas delas que a pessoa deve experimentar e viver para saber o significativo⁸⁹. Longe disso, é possível concluir que os ritos de iniciação trazem mais soluções do que problemas: “Homem que passa por essa escola sabe amar. Mulher que passa por essa escola encanta, enlouquece, vive, vibra” (Chiziane, 2021, p.158). Cabe dizer que os ritos de iniciação fazem parte da cultura patrimônio do povo moçambicano, e praticar esses rituais é uma maneira de manter a riqueza e a importância da tradição cultural do país.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, as escolas de amor são chamadas de ritos de iniciação, e Rami destaca que, nesses ritos as jovens recebem ensinamentos fundamentais para o casamento: [...] de amor, de sedução, de maternidade, de sociedade. Ensinamos filosofias básicas de boa convivência (Chiziane, 2021, p.34). Entretanto, as mulheres consideram os ritos como elementos culturais mais significativos na sua vida, transmitindo essa riqueza de geração em geração, sendo uma herança cultural.

Se no norte de Moçambique, os ritos de iniciação ganham mais espaço, o alongamento dos lábios vaginais é também praticado em algumas regiões do país, com a finalidade de intensificar o prazer sexual. Nem todas as mulheres moçambicanas praticam o alongamento vaginal, mas uma mulher pode ser repudiada pelo seu marido pela ausência dessa prática. Como confirmam Brigitte Bagnol e Esmeralda Mariano em *Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na Província de Tete, Moçambique* (2009)

[...] As práticas vaginais são muitas vezes consideradas o “segredo das mulheres” ou o “poder das mulheres”. As mulheres explicam que se os homens descobrem, podem zangar-se. Inclusive, após a constatação de que a característica da vagina da mulher não é “natural”, mas resulta de tratamentos “artificiais”, o homem pode procurar outra mulher, não aceitando que o prazer sexual depende e derive de uma intervenção. Assim, o “segredo” visa a guardar seu parceiro (Bagnol e Mariano, 2009, p.12).

⁸⁸ O ritual reconhece-se como sendo o fruto de uma aprendizagem, implicando a continuidade das gerações, dos grupos etários ou dos grupos sociais em que se produz. O rito é uma linguagem eficaz no sentido em que age na realidade social, de onde se deduz que não se pode fazer rito seja com o que for; que é necessário apoiar-se em símbolos reconhecidos pela coletividade (Segalen, 2000, p. 50).

⁸⁹ Exemplo disso, eu pesquisadora africana e nativa não conheço todas as histórias culturais da minha localidade, porquanto ninguém me conta o que é considerado.

O papel do alongamento dos lábios vaginais ou puxamento consiste em preservar o marido ou parceiro através da sedução sexual. Talvez por isso Rami se dedique a essa prática. Ela disse: “aprende a alongar os genitais em cada dia como quem ordenha as tetas de uma vaca. Para ganhar a forma de lula. De polvo (Chiziane, 2021, p.267). Consoante com ambos os autores, “o processo de alongamento pode durar vários meses até atingir um tamanho de 3 a 4 cm, o ideal. A madrinha acompanha o alongamento dos lábios da jovem e define quando esse processo deve ser considerado terminado” (2009, p.7). Essa prática é condenada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que lhe concebe como uma mutilação vaginal das meninas (Osório e Macuácuá 2013, p.118). Em face disso, nota-se que o alongamento dos lábios vaginais continua a ser uma prática recente em Moçambique.

Contudo, os ritos de iniciação apresentam aspectos tanto positivos quanto negativos. Quanto aos primeiros, esses rituais preservam a tradição cultural de uma sociedade e cumprem um papel vital na formação da identidade das jovens. Por outro lado, entre os aspectos negativos, eles podem prejudicar a escolaridade das meninas, uma vez que, na maior parte os ritos são realizados durante o período letivo. Consequentemente, após essa prática, algumas delas não retornam para concluir o ensino básico e acabam enfrentando relações matrimoniais que, por vezes, resultam em gravidez precoce e casamento prematuro. Considerados por Luís Carlos Ferreira e Linconly Jesus Alencar Pereira, em *Tensões e Tradições na Alfabetização e Educação de Adultos das Raparigas Moçambicanas* (2021).

Os ritos de iniciação das raparigas nos revelam o quanto às meninas ainda jovens, sobretudo, as que já passaram pela primeira menstruação são abduzidas. E cujos pais são convencidos da importância dos ritos que as ensinam, como *ser mulher* num relacionamento matrimonial precoce. As raparigas são assim encaminhadas para uma vida conjugal forçada – na tradição cultural – e que as levam, na sequência, à gravidez e maternidade precoce (p.67).⁹⁰

A gravidez e maternidade precoce são um dos impactos do abandono escolar das meninas. Isso pode ser justificado nas palavras de Saly: “nas nossas aldeias as raparigas casam-se aos doze anos, mal terminam os ritos de iniciação. Desistem da escola na terceira classe e têm o primeiro filho antes dos quinze anos – conclui, numa voz de lamento (Chiziane, 2021, p.272). Além da dinâmica cultural, a questão da gravidez precoce e do casamento prematuro na juventude, se tornam uma discussão nos últimos anos em Moçambique devido ao número que afeta as jovens. Os casamentos prematuros ocorrem mais nas zonas rurais que se fundamentam mais nas tradições locais. Observado pelo Fundo Internacional de Emergência das Nações

⁹⁰ Sankofá. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XIV, N. XXV, junho/2021.

Unidas para a Infância (UNICEF), que salienta a relação entre educação e a saúde no que diz respeito aos ritos de iniciação:

[...] Isto pode contribuir para a prática generalizada do casamento prematuro a que se segue a gravidez na adolescência em todos os riscos associados, como o baixo peso à nascença, a obstrução fetal e a mortalidade materna e neonatal. Além disso, os ritos muitas vezes inculcam nas raparigas uma noção de submissão ao homem (UNICEF, 2015, p.56).

Assim, na sequência, o UNICEF revela até que ponto os rituais tradicionais, como a iniciação, podem impedir a escolaridade das jovens, expondo-as a outros dilemas, como doenças e diversas dificuldades ao longo de suas vidas. Com os ritos de iniciação, a obediência da mulher ao marido e a educação escolar das raparigas tornam-se um impasse, sobretudo em algumas regiões de Moçambique. Tradicionalmente, elas são educadas para se tornarem servas. Estes, são alguns exemplos aprendidos nos ritos de iniciação feminina. Com isso, a taxa de analfabetismo aumenta cada vez mais em alguns países da África particularmente em Moçambique. No entanto, alguns parentes valorizam os ritos de iniciação, venerando as culturas deixadas pelos ancestrais. Rami expressa que “a cultura não é eterna, mas esforçamo-nos por continuar a linha da tradição. Faremos tudo o que nos ensinaram, como nos legaram os nossos antepassados (Chiziane, 2021, p.270).

Quanto ao sul do país, uma das tradições mais fortes é o *lobolo*, ou seja, um casamento tradicional, que permite o reconhecimento de esposas e filhos, gerando responsabilidades ao marido. Na África, o *lobolo* é uma prática comum em todas as religiões sejam elas animista, católica ou muçulmana. Não existe um preço fixo para essa prática, pois os valores variam de acordo com os aspectos sociais e culturais de cada etnia e família. Porém, no sul de Moçambique, um homem que não lobola a mulher deixa de possuir as qualidades paterna e é considerado um ser insignificante pela sociedade. Não suficiente, a mulher não lobolada perde o direito à herança do pai e do marido, enquanto os filhos jamais serão legitimados tradicionalmente. Ainda conforme Rami.

No sul, homem que não lobola a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. Porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolaram as suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral digno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta (Chiziane, 2021, p.42).

É interessante lembrar que, ao longo da narrativa aqui em foco, a mãe de Tony luta para que as noras e filhos de Tony sejam reconhecidos tradicionalmente, uma vez que ele vivia com eles muitos anos sem realizar essa prática. O *lobolo* das esposas de Tony não foi com gado, mas sim com muito dinheiro, oferecendo pelas famílias das esposas, exibindo o seu estatuto financeiro, sendo um comandante policial. Segundo Janica Zaida Lopes Ndela em *Niketche, uma representação da hierarquia de gênero nos contextos africanos* (2018, p.31) “a família do Tony, assim as esposas passaram a ser respeitadas naquela sociedade, enquanto que os filhos serão apresentados ao espírito da família e ganharão direitos à herança do pai. Com o *lobolo* Tony ganhou a coroa do rei, se sentia todo poderoso e dono daquelas mulheres”. Ainda assim, o *lobolo* representa um símbolo de responsabilizar o homem, ou seja, de legitimar a mulher e os filhos pela sua família.

O ciclo de lobolos começou com Ju. Foi com dinheiro e não com gado. Lobolou-se a mãe, com muito dinheiro, num lobolo-casamento. As crianças foram legalmente reconhecidas, mas não tinham sido apresentadas aos espíritos da família. Era preciso trazê-las do teto da mãe para a sombra do patriarcal num ato de lobolo-perfilha, uma forma de legitimá-las uma vez que nasceram fora das regras de jogo de uma família polígama. Depois fez-se lobolo da Lu e dos filhos. As nortenhas espantaram-se. Essa história de lobolo era nova para elas. Queriam dizer por ser contra os seus costumes culturais. Mas envolve dinheiro e muito dinheiro. Dinheiro para os pais, dinheiro para elas e para os filhos. Dinheiro que faz falta para comer, para viver, para investir. Quando se trata de benesses, qualquer cultura serve. Elas esqueceram o matriarcado e disseram sim à tradição patriarcal. Passamos três meses a andar de festa em festa. Era importante que todos os lobolos fossem feitos numa rajada, antes que Tony mudasse de ideias. Nos lobolos todos introduzimos uma inovação: a certidão de lobolo, com todas as cláusulas contratuais, menos aquela parte que fala de assistentes conjugais em caso de incapacidade do marido (Chiziane, 2021, p.108).

A mãe de Tony conseguiu, então, depois de muito sacrifício, os direitos para os filhos e noras. Lembrando que o *lobolo* não é conhecido no Norte de Moçambique, mas pensando no dinheiro, Luísa cede a essa tradição. Ora, alguns entendem o *lobolo* como uma “compra e venda” da mulher, enquanto outros o veem como uma forma de valorização da cultura africana, embora seja uma legitimação do casamento tradicional. Ele pode ser considerado também como uma forma de respeito à noiva e sua família. Além disso, muitas mulheres africanas estão felizes assim com o *lobolo*, destarte que esse costume tem suas raízes na cultura africana. Sendo assim, uma mulher que não é lobolada enfrenta muitos constrangimentos, tanto pela sua própria família que não reconhece o estatuto do casamento, quanto por parte de outras mulheres da sua região.

Antigamente, o *lobolo* implicava que a família do noivo oferecesse bens à família da noiva em troca do casamento com coisas bem simbólicas. Destaca isso, por exemplo, em

Balada de amor ao vento (1990), primeira obra de Paulina Chiziane, quando a narradora Sarnau desvela tal realidade: “No passado compraram-te apenas com uma peneira de feijão. Hoje, renascida, lobolam-te com tantas vacas e dinheiro vermelho” (Chiziane, 2003, p. 39). Atualmente, o *lobolo* pode ser realizado com dinheiro, vaca, porco, cabrito, vários tipos de bebidas e muitas outras coisas. Com tudo isso, surge a questão: será que o *lobolo* pode ser combatido nas sociedades africanas em geral e, especificamente no sul de Moçambique? A resposta é não. Essa negativa baseia-se no fato que o *lobolo* está profundamente enraizado nas tradições culturais e desempenha um papel central na construção de laços familiares, na legitimação social de casamento e na preservação da identidade comunitária. Mais que uma simples troca de bens, ele representa valores simbólicos que reforçam o respeito entre as famílias e a responsabilidade do homem perante a mulher e os filhos.

Embora o *lobolo*, na sociedade contemporânea ultrapasse os limites das despesas financeiras, ele pode, por sua vez, complicar o divórcio. De Sarnau: [...] nós sabemos que vales mais do que tudo. O que aqui está não chega para pagar o amor que temos por ti. Lá fora estão trinta e seis vacas que como tu ainda não pariram” (Chiziane, 2003, p. 38). Apesar das despesas exorbitantes, eu argumento que o *lobolo* não é uma “compra e venda”, pois possui uma relevância histórica nas culturas africanas, portanto continua a ser valorizado pelos povos. Ademais, tal situação é retratada na revista “*O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais*”, de Paulo Granjo (2004, p. 3):

Para além de 2.500.000 meticais (85 euros) de lobolo e 500.000 (17 euros) de multa pelos filhos anteriormente concebidos, teríamos que levar roupa completa para a noiva, seu pai e sua mãe, rapé e uma capulana para cada avó, um lenço, uma grade de cervejas, outra de refrescos, um garrafão de vinho tinto e uma garrafa de vinho branco. É ainda necessário contar com notas de 10.000 meticais para colocar em cima de cada grade, garrafão ou garrafa, com 20.000 para ver cada um dos sogros vestidos, e com 50.000 meticais para ver a noiva. Será também prudente levar mais algum dinheiro, para podermos corresponder a alguma exigência de última hora, ou eventuais regateios destes valores habituais.

Aqui estão algumas despesas de um *lobolo* realizado em Moçambique especialmente em Xipamanine, bairro de Maputo. De fato, as mulheres moçambicanas, de forma geral, mas especialmente as do Sul, padecem bastante devido à dominação patriarcal. A situação da mulher moçambicana é o foco da narrativa *Niketché*: uma história de poligamia, que aborda a dominação da cultura tradicional. Além disso, a diversidade cultural do país é sintetizada entre o norte e sul, apresentando diferenças nas manifestações culturais. O Norte é conhecido pelos ritos de iniciação enquanto o Sul pelo *lobolo*. Portanto, ao concluirmos a análise de *Uma carta*

tão longa e *Niketché*: uma história de poligamia, passamos a examinar suas semelhanças e diferenças culturais em relação ao mesmo tema.

4 UMA CARTA TÃO LONGA E NIKETCHE: ENTRELAÇANDO NARRATIVAS DE POLIGAMIA E TRADIÇÃO

Realizar leitura comparativa entre *Uma carta tão longa* e *Niketche*: uma história de poligamia nos permite explorar o conceito da poligamia tanto no Senegal quanto em Moçambique. Um primeiro ponto-chave a se destacar, de ordem factual, é que ambas as obras são escritas por mulheres africanas: Mariama Bâ (2023) e Paulina Chiziane (2021), originárias, respectivamente, do Senegal e de Moçambique. Cada uma das autoras passou sua juventude em seu país de origem e apesar das diferenças geográficas – um está na África Ocidental e outro na África Oriental - e socioculturais entre esses dois países, ambos apresentam uma diversidade multicultural única. Essa distância geográfica e até mesmo temporal auxilia a ponderarmos acerca de uma questão constitutiva do ser mulher em África independentemente do momento histórico.

Mariama Bâ nasceu em 1929 e faleceu em 1981, em Dakar, capital do Senegal. Ela torna-se uma pioneira escritora e feminista senegalesa, devido ao seu engajamento na luta emancipatória das mulheres. Assim, nas suas obras, problematiza a condição da mulher senegalesa diante da dominação da cultura tradicional. Paulina Chiziane, escritora moçambicana nasceu em 1955 na província de Gaza, onde se falava as línguas de chope e ronga. Veio de uma família protestante, além disso, aprendeu a falar português na escola de uma missão católica, antes de se deslocar para Maputo. Ademais, ela luta pela emancipação das mulheres moçambicanas, que estavam oprimidas pelas tradições culturais. Podemos dizer, de forma geral, que Paulina Chiziane é uma feminista, embora ela se considere uma contadora de histórias.

O Senegal é uma ex-colônia francesa e tornou-se uma nação independente em 4 de abril 1960, de maneira pacífica. Conforme abordado no capítulo 1, o Senegal é um país conhecido pela sua tolerância religiosa. Makhtar Diouf corrobora tal afirmação em *Les ethnies et la nation* (1998) ao declarar que:

La société sénégalaise ne peut être comprise sans la dimension religieuse: un ancrage solide de l'Islam avec un développement soutenu, un christianisme très minoritaire mais dynamique, alors que l'animisme pur y est en voie d'extinction ... Le propre des religions monothéistes est d'unir les individus sur la base de la croyance en une seule et même divinité (Diouf, 1998, p.111)

91

⁹¹ “A sociedade senegalesa não pode ser compreendida sem a dimensão religiosa: uma sólida ancoragem do Islão com um desenvolvimento sustentado, um cristianismo muito minoritário, mas dinâmico, enquanto o animismo puro está à beira da extinção ... A característica das religiões monoteístas é unir os indivíduos com base de crença em uma única e mesma divindade” (Diouf, 1998, p.111, tradução nossa).

Assim, Diouf argumenta que “a sociedade senegalesa não pode ser compreendida sem dimensão religiosa”, devido à laicidade do país, que implica que não há uma religião oficial imposta pelo Estado, embora isso não signifique a ausência de religiosos no governo. Não é raro, encontrar no Senegal diversas religiões dentro de uma mesma família sem nenhuma confusão entre elas, pois as pessoas mantêm bons relacionamentos com fiéis de outras religiões. Nesse caso, as crianças seguem a religião do pai, mas, ao crescerem, elas podem escolher a região que lhes convém, seja a do pai ou a da mãe.

Por sua vez, Moçambique enfrentou duas guerras: a Luta Armada de Libertação Nacional, conhecido como Guerra de Independência de Moçambique (1964 a 1975), e a guerra civil em 1977, mais conhecida como a Guerra dos Dezesesseis Anos, entre a FRELIMO e a RENAMO, dois anos após sua independência em 1975. Durante essa guerra, quase um milhão de pessoas faleceram devido à crise de fome; além disso, muitas sofreram amputações por causa de minas terrestres. Diante dessa situação, observa-se que a guerra civil devastou o país. Segundo Samb (2017, p.78), em *A condição da mulher entre ficção e realidade: uma leitura de Une si longue lettre*, de Mariama Bâ e de *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, a guerra destruiu uma parte importante de infraestruturas econômicas e sociais, tendo afetado as comunicações dentro do país, o comércio rural, a saúde e a educação. A violência da guerra, a fome e a insegurança levaram as populações a migrarem para a capital em busca de melhores condições de vida e para escapar da morte e da integração forçada nas tropas e milícias. Dessa forma, aponta-se que o contexto da guerra civil emergiu a partir de uma divisão de fatores políticos, sociais e econômicas após a independência do país. Assim, descreve que após esse momento, a FRELIMO tornou-se o partido governante adotando uma ideologia socialista. Com isso, a oposição, liderança pela RENAMO surgiu em parte, como uma reação à centralização do poder e à exclusão de grupos rivais da política. Todavia, não apenas em 1992, o país libertou-se com a assinatura do Acordo Geral de Paz em Roma entre a FRELIMO liderada por Joaquim Chissano e a RENAMO por Afonso Dhlakama.

Em relação ao nosso tema central, é importante destacar que a poligamia é uma forma de união na qual um homem tem mais de uma esposa. No entanto, as práticas poligâmicas no Senegal e em Moçambique diferem significativamente. No Senegal, a poligamia é legitimada pela constituição, permitindo que um homem despose até quatro mulheres, o artigo 133 do Código de família do Senegal explicita que: “*Le mariage peu être conclu: soit sous le régime de la polygamie, auquel cas l’homme ne peut avoir simultanément plus de quatres épouses; soit*

sous le régime de la limitation de polygamie; soit sous le régime de la monogamie”⁹². Ademais, nesse país, antes de celebrar um casamento no civil ou na mesquita, o casal será questionando se optará pela monogamia ou pela poligamia. Se escolher a poligamia, o homem não pode ter mais de quatro esposas, conforme o artigo 133 do Código da Família do Senegal. A poligamia passou a ser uma prática comum e permanece mais forte na atualidade, e muitas jovens muçulmanas desejam tornar-se a segunda esposa. Não surpreende, então, encontrar na África, mulheres e homens católicos que aceitam a poligamia, casando-se com muçulmanos/as. Dentro dessa união conjugal, existem casamentos mistos em que alguns preferem manter suas religiões, enquanto outros optam por se converterem à religião muçulmana.

Ora, para curiosidade o novo presidente do Senegal Basirou Diomaye Faye, eleito em 2 de abril de 2024, tomou posse com duas primeiras-damas. Ele casou-se com Marie khone Faye, primeira esposa há 15 anos com quem tem quatro filhos e Absa Faye, segunda esposa há cerca de dois anos. Interessante notar que, pela primeira vez que, desde a sua independência, o Senegal tem presidente polígamo. Isto, revela como a poligamia está ganhando espaço no país.

Esses dados extraliterários são importantes, porquanto Mariama Bâ, em *Uma carta tão longa*, utiliza a religião muçulmana como ponto de partida para explorar o fenômeno da poligamia no Senegal e nas interações entre tradição e modernidade.

Na narrativa, a protagonista Ramatoulaye descreve a cultura senegalesa e os rituais associados à poligamia, como o fato de os homens, frequentemente, se tornarem polígamos após muitos anos de casamento com a primeira esposa e desposam jovens que muitas vezes têm a mesma idade de um de seus próprios filhos. Frisemos que a personagem Modou Fall tomou Binetou como segunda esposa após vinte e cinco anos de casamento. Nesse contexto, Ramatoulaye se viu com uma coesposa da mesma idade que sua filha Daba, e começou a experimentar a solidão após ele abandoná-la para viver com Binetou. Ramatoulaye buscava entender a razão de ter sido renegada.

Eu me olhava no espelho. A *eloquência do espelho* se dirigia aos meus olhos. Minha magreza havia desaparecido assim como a leveza e a rapidez dos meus movimentos. Minha barriga se pronunciava sob os panos que dissimulavam as panturrilhas desenvolvidas pela impressionante quilometragem de caminhadas que haviam feito, desde o início da minha existência. O aleitamento havia retirado dos meus seios o arredondado e a firmeza. A juventude desertava meu corpo, nenhuma ilusão possível! (Bâ, 2023, p.76, grifo nosso).

⁹² “O casamento pode ser celebrado: quer sob o regime de poligamia, caso em que o homem não pode ter mais de quatro esposas simultaneamente; quer sob o regime de limitação da poligamia; seja sob o regime da monogamia” (tradução nossa).

Ramatoulaye envolve-se na expressão “eloquência do espelho”, avaliando criticamente seus valores e sua situação de poligamia, que a afeta profundamente. Ao se mirar nesse espelho, ela enxerga a expressão de suas carências mais intensas. De fato, Carl Jung em *O homem e seus símbolos* (1964), evidencia a imagem refletida pelo espelho. Para ele [...] um espelho pode simbolizar o poder que tem o inconsciente de “refletir” objetivamente o indivíduo – dando-lhe uma visão dele mesmo que talvez nunca tenha tido antes (p.200). Ao refletir diante do espelho, Ramatoulaye entende o seu abandono por Modou Fall. Esse cenário de abandono da primeira esposa, após longos anos de matrimônio, é comum tanto no Senegal, quanto em outras partes da África, por vezes, a própria sogra estimula o seu filho à essa prática. Como é o caso da Tia Seynabou, que pressionou o seu filho Mawdo de ter uma segunda esposa, são suas as palavras a seguir: “[...]. Se você não aceitar como esposa, nunca mais vou me recuperar. A vergonha mata mais rápido do que a doença” (Bâ, 2023, p. 60). Em ambos os romances da pesquisa, as narradoras nos apresentam personagens que apoiam os costumes tradicionais, tais como: a mãe de Tony, Tia Nabou, mãe de Mawdo, sogra de Aissatou e a mãe de Binetou.

Em *Niketche*: uma história de poligamia, a escritora Paulina Chiziane (2021) explora a poligamia por meio de alguns personagens católicas, posto que essa religião prevalece em Moçambique⁹³, dado que revela heranças do colonialismo católico português. Diferentemente do Senegal, a poligamia não é legalizada pela constituição moçambicana, mas é permitida no país. Além disso, os homens têm a liberdade de se casar conforme as suas tradições, seja na forma católica ou muçulmana, sem a restrição de número de esposas que um homem pode ter. Na obra moçambicana em estudo, esse ponto não impediu que homens fossem polígamos, conforme desejassem, tanto que Tony abandona Rami após vinte anos de casamento cristão:

Diz-me, espelho meu: serei eu feia? Serei eu mais azeda que a laranja-lima? Por que é que o meu marido procura outras e me deixa aqui? O que é que as outras têm que eu não tenho? O espelho dá uma resposta muda e sorri.
 - Vamos, responde-me, espelho meu.
 O meu espelho responde com malícia:
 - Ah, sua gorda!
 - Não! Não achas que emagreci um pouco?
 - Emagreceste, sim.
 - Graças a Deus não precisei de chás nem dietas. [...].
 - Diz-me, espelho meu: onde foi que errei? Serei feliz algum dia, com essas mulheres à volta do meu marido?
 - Pensa bem, amiga minha: serão as outras mulheres as culpadas desta situação? Serão homens inocentes? Abandono o espelho que distrai a minha atenção com reflexões inúteis (Chiziane, 2021, p.30).

⁹³ <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/pt/relatorios/pais/2023/mocambique>. Acesso / 06 de novembro de 2024.

O espelho, aqui, pode ser interpretado como uma alegoria. Além disso, o espelho pode assumir diversos significados, mas quase todas estão relacionados à verdade. Partindo de Jean Chevalier (2015), em *Dicionário de Símbolos*: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números), podemos entender o espelho do modo geral. Segundo ele, o espelho reflete a verdade, a sinceridade, o conteúdo do coração e da consciência. Na doutrina budista, o espelho é “símbolo da sabedoria e do conhecimento, sendo o espelho coberto de pó aquele do espírito obscurecido pela ignorância” (CHEVALIER, 1982, p. 394, grifos do autor). Neste contexto, é pertinente ressaltar que o espelho vai além de refletir a imagem de um indivíduo. Ele também serve como símbolo da busca por si mesmo, procurando o reflexo das palavras e descobrir o seu passado.

Desta forma, as narradoras Rami e Ramatoulaye utilizam o espelho como metáfora para expressar sua condição de humilhação, desprezo. “Eu me olhava no espelho. [...] Minha magreza havia desaparecido assim como a leveza e a rapidez dos meus movimentos. [...] O aleitamento havia retirado dos meus seios o arredondado e a firmeza. A juventude desertava meu corpo, nenhuma ilusão possível! (Bâ, 2023, p.76). A análise de espelho em ambos os livros apresenta as complexidades de condição feminina na poligamia. Talvez, Rami e Ramatoulaye acreditam que são traídas ou trocadas por causa da velhice, mas, na verdade muitos homens preferem renegar as primeiras-damas em favor de mulheres mais jovens. Representando milhões de africanas que enfrentam essa realidade ainda atualmente. Isso é apontado em *Niketche* através da fala de uma mulher: “o meu marido diz uma vizinha – largou-me faz anos e correu atrás de uma menininha de catorze anos, para começar tudo de novo. Um velho que se tornou criança” (Chiziane, 2021, p.12). Portanto, na prática, os maridos frequentemente abandonam suas esposas, humilhando-as após terem tido muitos filhos juntos. Assim, a comparação entre *Uma carta tão longa* e *Niketche*: uma história de poligamia, é relevante na medida que permite compreender a prática da poligamia no Senegal e em Moçambique. Apesar das diferenças culturais e temporais, ambos os romances proporcionam uma análise crítica da poligamia, apresentando-a como um meio de repressão e resistência. Além disso, a prática da poligamia é comum em ambos os países. A despeito de tantas injustiças, desigualdades e humilhações que as mulheres enfrentam na poligamia, essa situação ainda persiste no Senegal e em Moçambique. Dito isso, a poligamia impactou a vida das narradoras Rami; Ramatoulaye e das outras mulheres. Longe disso, buscamos entender como Ramatoulaye e Rami são enganadas por seus maridos, que têm outros relacionamentos, até abraçarem a poligamia.

4.1 Um Olhar Comparativo: poligamia não oficial representada em *Uma carta tão longa* e *Niketche*

Em *Niketche*: uma história de poligamia, Rami é a primeira esposa de Tony e com quem está legalmente casado. Ademais, ao longo da narrativa, aponta-se que Tony enganou Rami com outras mulheres, dizendo que ele foi sobrecarregado de trabalho, quando, na verdade, estava na casa das outras esposas: “Ele diz-me que faz turnos à noite. Que supervisa o trabalho de todos os polícias pois é quando a noite cai que os ladrões atacam”. (Chiziane, 2021, p.11 12). Essas palavras refletem a mentiras do Tony na busca de outros relacionamentos.

Já, em *Uma carta tão longa*, a narradora Ramatoulaye relata a situação da poligamia de seu esposo Modou Fall, que se casou com Binetou, amiga da sua filha Daba, que frequentava a sua casa. Modou Fall, no princípio, levava Binetou de carro para casa devido à hora tardia conforme ele. Perante essa estratégia, Ramatoulaye percebe que Modou Fall se apaixonou por Binetou, começando a lhe dar dinheiro: “Binetou se metamorfoseava. Agora, ela vestia vestidos caros de ‘prêt-à-porter’. Ela [Binetou] explicava à minha filha, rindo: ‘Eu tiro o dinheiro para pagá-los do bolso de um velho’” (Bâ, 2023, p. 67). Nisso, Modou Fall começa a se ausentar de casa, e Ramatoulaye acreditava que era por causa do serviço, mas, no final das contas, ela descobriu que era por outro motivo.

Ele dizia apenas: “Não me espere para o jantar”. Eu pensei em sua ausência, frequentes ultimamente, cruamente elucidadas hoje e habilmente dissimuladas antes sob o pretexto de reuniões sindicais. Ele também seguia um regime draconiano para esconder “ovo na barriga”, ele dizia rindo, o ovo que anunciava a velhice. Quando saía à noite, ele desdobrava e experimentava várias roupas antes de escolher uma delas. O resto, nervosamente rejeitado, ficava no chão. Era preciso que eu a as dobrasse e arrumasse; e esse trabalho suplementar, eu descobria agora que era feito em uma busca de elegância destinada a seduzir outra pessoa (Bâ, 2023, p. 71).

Observa-se nessas palavras o engano de Ramatoulaye por Modou Fall. Ressalta-se que Daba nem imaginava que Binetou se casaria mais tarde com seu pai, pois elas eram amigas e depois se tornam rivais. Para isso, basta notar que Ramatoulaye aconselhava Daba a dizer a Binetou de negar o casamento com o “velho”, sem saber que era Modou Fall. Lembrando que Binetou era inocente, porquanto foi pressionada por sua mãe a se casar com Modou Fall, com o intuito de melhorar a situação financeira da família. Consoante Ramatoulaye: a mãe chorou tanto... Suplicou que ela lhes desse “um fim de vida feliz, em uma casa de verdade” que o homem lhes prometeu. Então, ela aceitou (Bâ, 2023, p.68). Isso resulta na forma como a pobreza pode levar alguns parentes a oferecer suas filhas em casamento, buscando uma saída da miséria.

No caso da Aissatou, esposa de Mawdo Fall, ela não tinha ciência de que a pequena Nabou se tornará um dia a sua rival. Cabe lembrar que a pequena Nabou foi levada no vilarejo de Diakhao pela Tia Nabou, como pretexto para lhe auxiliar no trabalho, pois ela é velha. Nessa perspectiva, Aissatou tinha uma boa relação com a pequena Nabou, ajudando-a cumprir os seus estudos na escola francesa. É pertinente demonstrar que após a formação da pequena Nabou na escola de parteiras do Estado, a Tia Nabou sugeriu a Mawdo de pegar a sua prima como segunda esposa, marcando a noite de núpcias. Contudo, Mawdo para não desobedecer a sua mãe aceita de se casar com a pequena Nabou, como pretexto da velhice da mãe. “Minha mãe está velha. Os choques da vida e as decepções deixaram seu coração frágil. Se eu recusar esta criança, ela morre. É o médico que está falando, não o filho. Então, pense, a filha de seu irmão, criada com os cuidados, rejeitada por seu próprio filho. Que vergonha diante da sociedade” (Bâ, 2023, p.60).

Como abordado, às vezes, são as sogras que influenciam seus filhos a se tornarem polígamos, preferindo casamentos consanguíneos. Esse tipo de casamento tem suas raízes na tradição africana e, de certa forma os costumes tradicionais subjagam as mulheres, oprimindo-as nas sociedades. Na mente delas, o casamento consanguíneo é visto como uma forma de perpetuar a linhagem familiar. Em concordância com Ramatoulaye: “O sangue retornou à sua fonte”. Atualmente, esse tipo de casamento ainda existe no Senegal, assim como em alguns outros países da África. Dessa forma, nota-se que Rami, Ramatoulaye e Aissatou eram vítimas de traição e mentiras por parte de seus maridos em favor de outras mulheres, até se tornarem polígamos. O fenômeno do engano nas relações matrimoniais pode ser observado globalmente. No entanto, muitos homens, sejam polígamos ou monógamos, tanto europeus quanto africanos, acabam traindo suas esposas em busca de envolvimento com mulheres mais jovens. Na próxima seção, abordaremos a situação das esposas ao descobrirem da poligamia de seus maridos.

4.2 Poligamia oficial representada: tradição, ritos, costumes e rituais em *Uma carta tão longa* e *Niketche*

Posteriormente a batalha de Rami com Julieta e Luísa, logo ao conhecer a quarta e quinta esposas, a narradora de *Niketche*, Rami, passou a aceitar a poligamia de seu marido. As coesposas, com o tempo, tornam-se mais tarde amigas, unindo forças para a sobrevivência delas. Surpreendentemente, elas se encontram na casa da Saly, mostrando a Tony o que vale um homem com cinco mulheres.

[...] Entramos no quarto e arrastamos o Tony, que resistia como um bode. Despimo-nos, em striptease. Ele olha para nós. Os seus joelhos ganham um tremor ligeiro. Faz muito calor neste quarto, mas as janelas estão abertas. O vento corre fresco, mas o quarto é quente, de onde vem este calor todo? Ah, este é o calor da transpiração. É o fogo da zanga escapando do corpo humano. Olho para as minhas irmãs, completamente nuas. Roliças, todas elas. O chão do quarto vai vergar de tanto peso. Avalio a situação e apanho um susto. Meu Deus, é muito traseiro e muito seio. Tudo isto para um homem só? [...] Observo o quarto. [...] O chão, sem colchão, tem a dureza de pedras. Saias, blusas, calcinhas formando montículos espalhados ao acaso. À volta do Tony, cinco corpos cobertos com lençóis brancos, como cadáveres na morgue. Move o braço para virar à esquerda. Esbarra com uma muralha humana, não há espaço para movimentar o corpo. Pede licença respeitosamente, levanta-se de rosto coberto de lágrimas. A valentia foi quebrada (Chiziane, 2021, p.124-125).

Basta analisar este trecho para entender a situação da poligamia de Tony que tem tantas parceiras. Com isso, ele fica nervoso e lamenta o futuro da sua vida: “será que vou perder o meu emprego? Vou ter algum acidente?” Para Tony, Rami é a culpada desse plano, e logo ele pede o divórcio a ela, mas essa última negou a assinar o documento. Entende-se aqui o divórcio de Tony como uma forma de castigar Rami, lembrando que as outras esposas de Tony consideram Rami como sua “irmã”, pois ela as ajuda financeiramente, lutando pela independência financeira. O agrupamento das coesposas pode ser analisado como uma forma de resistência sob a ótica feminina. Ademais, o título da narrativa *Niketche*, conforme interpretado no capítulo 3, representa “uma dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar” (Chiziane, 2021, p.139). Essa dança pode ser também entendida como uma expressão de resistência na busca de sua identidade.

A mãe de Tony ficou feliz após ser informada por Rami que Tony se tornou polígamo. Segundo ela, “a poligamia é a natureza do homem: embora se condene, não é um crime, não faz mal a ninguém. Que um homem que se preze tem que ter pelo menos três mulheres. O Tony era doutor e rico, por isso precisava de ter com quem consumir a fortuna” (Chiziane, 2021, p. 100-101). Diante disso, fica evidente que a mãe de Tony é uma apoiadora da poligamia. Embora ela tenha valores tradicionais, a poligamia é vista de maneira positiva em alguns países da África, onde certos parentes desejam que seus filhos se tornem polígamos. A título de exemplo, *Uma carta tão longa* e *Niketche*: uma história de poligamia argumentam essa percepção. Seja o que for, a poligamia é um direito praticamente incontestado do homem africano. Assim, a mãe de Tony busca conhecer as outras noras e netos.

Visita as novas noras, os netos, e distribui rebuçado e chocolates. Conquista-os. Visita os irmãos, filhos, famílias. Busca aliados e consensos. Fala de boca em boca. Busca votos de confiança. Faz a campanha a favor da família

alargada, as noras devem ser loboladas. Grita não à monogamia, esse sistema desumano que marginaliza uma parte das mulheres, privilegiando outras, que dá teto, amor e pertença a umas crianças, rejeitando outras, que pululam pelas ruas. O sangue da grande família deve ser reunido na sombra da grande árvore dos antepassados. [...]. O meu filho tem sangue forte, em cada contato produz um filho. O meu filho é um rizoma. É bambu. Estende-se pelos campos, alastra-se, multiplica-se. O meu filho tem destino de rei, de patriarca. O pai dele só teve poucos filhos, três apenas, mas Deus deu-nos o Tony para vingar a fertilidade da família estendendo o nosso grande nome pelos quatro cantos do mundo (Chiziane, 2021, p.107).

A sogra honra o seu filho Tony por encher muitos filhos na família. É notável reconhecer que a família africana é bastante extensa, incluindo mãe, pai, tio, tia, filhos, primos, primas entre outros membros, o que revela a riqueza e a complexidade das relações familiares nessa cultura. Além de tudo, a mãe de Tony obriga as noras à obediência: “A cabeça do animal representa a cabeça da família. A cabeça da família é o homem. Na ausência do pai, toma o comando da família o filho varão mais velho, mesmo que seja um bebê, é um líder, é o chefe da família por substituição (Chiziane, 2021, p. 110). Isso reflete a desigualdade de gênero na cultura africana, na qual o homem está acima de tudo.

Dito isso, o sul de Moçambique ainda é patriarcal, onde as mulheres são desapossadas de todos os seus direitos, tornando-se submissas. Isso está relacionado ao fato de que as mulheres do sul do país são submetidas pela tradição cultural. No entanto, destaca-se que existem diferenças entre as mulheres do Sul e as do Norte:

No sul, o homem diz: a mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. [...] No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoadas. [...]. O corpo delas é reprodução apenas (Chiziane, 2023, p.33).

Enquanto o sul de Moçambique é marcado pelo autoritarismo masculino, o norte destaca-se pelo sistema matrilinear, onde as mulheres são respeitadas e bem tratadas pelos seus homens. No sul, as mulheres são frequentemente vistas como servas e vivem em submissão.

Além da mãe de Tony, Tia Nabou, sogra de Aissatou, também se destaca como uma defensora da poligamia, alegrando-se ao ver seu filho Mawdo casar-se com a pequena Nabou como sua segunda esposa. Ambas as sogras tinham pensamentos retrógrados, acreditando nas tradições, aliás, são cúmplices da poligamia de seus filhos.

Embora as mulheres africanas sejam a mais subordinadas nas sociedades devido aos costumes tradicionais e religiões, há momentos em que elas são tão importantes para fazer filhos. A procriação tem a sua magnitude nesse continente, pois a grandeza do Homem se vê a partir de números de filhos que ele teve. Nisso, entende-se que a mulher pode ser considerada

como um objeto sexual. Ademais, Paulina Chiziane, em *Balada de Amor ao Vento* (2003), retrata a situação matrimônio da narradora Sarnau: “Sarnau, o lar é um pilão e a mulher o cereal. Como o milho será amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família. Como o milho, suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra” (p.46). Sendo assim, Simone Beauvoir em *O segundo Sexo*, usa uma ironia, considerando a mulher como “outro” ou “segundo sexo”, porque o primeiro já seria o do homem e, talvez, este último não assume ser idêntico à mulher.

É, pois, necessário estudar com cuidado o destino tradicional da mulher. Como a mulher faz aprendizado de sua condição, como a sente, em que universo se acha encerrada, que evasões lhe são permitidas, eis o que procurei descrever. Só então poderemos compreender que problemas se apresentam às mulheres que, herdeiras de um pesado passado, se esforçam por forjar um futuro novo (Beauvoir, 2009, p.17).

Portanto, na perspectiva de Beauvoir (2009, p. 481): “[...] na mulher, a dependência é interiorizada: ela é escrava, mesmo quando se conduz com aparente liberdade; ao passo que o homem é essencialmente autônomo e é de fora que se acorrenta”. Seja o que for, a mulher é escravizada nas sociedades e tudo isso, envolve a desigualdade de gênero.

Em *Uma carta tão longa*, Ramatoulaye, após ser informada por Tamsir, Mawdo e o imã do bairro de que Modou Fall havia desposado Binetou como segunda, ela ficou quieta e parabenizou Modou Fall.

Sorrir, levar o acontecimento com leveza, como eles o anunciaram. Agradecer a eles pela maneira humana como cumpriram sua missão. Enviar os parabéns a Modou, “bom pai e bom esposo”, “um marido que se tornou amigo”. Agradecer à família de Modou, ao imã, a Mawdo. Sorrir. Servir-lhes alguma bebida. Acompanhá-los novamente sob as volutas da fumaça do incenso que eles ainda aspiravam. Apertar suas mãos (Bâ, 2023, p.71).

Ramatoulaye não se manifesta diante dessa situação porque a sua religião muçulmana concede a poligamia, além disso, ela respeita o que a tradição manda. Também ela não rompeu por ter envergonhada do divórcio que era um flagelo pelas mulheres senegalesas naquela época. Diante disso, ressalta-se que, mesmo no contexto pós-colonial, a maioria das tradições africanas subalterniza as mulheres. Logo, Ramatoulaye foi abandonada pelo Modou Fall. Entretanto, Daba expressa sua raiva em relação à amiga Binetou, que ridiculizou seu pai. De acordo com a narradora: “Ela repetia todos os apelidos que Binetou havia dado ao seu pai: homem velho! Barrigudo! O velho...! O autor de sua vida era desrespeitado cotidianamente e ele consentia. Ela tinha como sinceras as palavras de sua melhor amiga” (Bâ, 2023, p. 74). Mesmo assim, Ramatoulaye, sendo mulher forte, lutou pela sobrevivência dos seus filhos. Ainda assim, ela disse: “eu chorava de alegria e de tristeza juntas: alegria por ser amada por meus filhos, tristeza

por ser uma mãe que não tinha meios para mudar o curso das coisas (Bâ, 2023, p.96). A amargura de Ramatoulaye vem do abandono do marido após trinta anos de matrimônio. E, ainda assim, ela continua de lembrar o amor puro que ela ressentia na sua juventude com Modou. Em grosso modo, podemos dizer que viver na poligamia é lidar com a mentira e a injustiça.

No que diz respeito, em *Uma carta tão longa*, Aissatou rompeu o seu casamento por não aceitar a poligamia, escrevendo uma carta de despedida ao seu marido. Com efeito, afirma-se que o foco de divórcio de Aissatou é levado pela sua sogra que pressionou Mawdo Fall de ser polígamo, desvalorizada- a por causa da sua condição de vida, sendo joalheira. Fica claro que, Aissatou não cede o que a tradição manda, buscando a emancipação da mulher africana em geral e particularmente a do Senegal.

Na narrativa de *Uma carta tão longa*, Ramatoulaye revela-nos a sua situação de viúva, exibindo os procedimentos de um enterro segundo o islã. Na religião muçulmana, há apenas uma única vestimenta admitida pelo um morto a saber o uso dos sete metros de percal branco sem a presença do caixão, e cabe dizer que nesse momento nenhuma mulher pode acompanhar o morto no cemitério, de acordo com as normas da religião. Evidencia que, no Senegal, durante os funerais as coesposas serão juntadas somente para venerar o dia sagrado da alma do seu esposo, apesar de serem às vezes inimigas, vestindo de mesmo uniforme comprado pelas irmãs do falecido. Situação representada nesse romance por Ramatoulaye e Binetou.

Instalaram-na em minha casa, conforme a tradição, para os funerais. [...] Somos colocadas, minha coesposa e eu, em uma tenda provisória feita de um tecido estendido acima de nossas cabeças. Enquanto nossas cunhadas trabalham, as mulheres presentes, encarregadas da operação, se levantam e jogam moedas em cima da tenda para afastar a má sorte (Bâ, 2023, p.12).

São costumes fundamentais na sociedade senegalesa que continuam vivos. Após a inumação, os homens voltam à casa do morto para presentear os *siguil ndigalé*, distribuindo oferendas tais como biscoitos, bombons, entre outros itens, para o descanso da alma do falecido. Deve-se ter em mente que além dessa oferenda, existe uma outra no terceiro dia do funeral, tão importante conforme a religião muçulmana. “o corão nos diz que, no terceiro dia, o morto incha e preenche sua tumba e, portanto, diz que, no oitavo dia, ele estoura; e diz também que, no quadragésimo dia, ele se desmancha”! (Bâ, 2023, p.19). Essas dádivas levam muitas despesas.

E desfilam também grandes bacias de arroz vermelho ou branco, cozidos em casa ou em casas vizinhas. Em copos de plástico, servimos suco de frutas, água e iogurte gelado. O grupo de homens come em silêncio. Talvez tenham na memória o corpo rígido, atado, descido por seus cuidados ao buraco aberto e rapidamente fechado. Junto às mulheres, nada além de ruídos: risos sonoros, vozes altas, bater de palmas, exclamações estridentes. As amigas, que não se

viam há muito tempo, se abraçam com algazarra. Umas falam do tecido mais recente lançado no mercado. Outras contam marca de suas roupas. Transmitem-se as últimas fofocas. Elas gargalham, viram os olhos e admiram o *boubou*⁹⁴ da vizinha, sua maneira especial de decorar as mãos e os pés com *henna* traçando neles figuras geométricas. De tempos em tempos, uma voz viril exasperada avisa, redefinindo o encontro: estamos em uma cerimônia de redenção de uma alma. A voz é rapidamente esquecida e o burburinho retorna, mais forte (Bâ, 2023, p.16).

Os funerais têm uma relevância cultural no Senegal, pois são momentos de reverenciar a vida do falecido. A tradição de servir comida aos presentes durante esse momento, torna-se hábitos no país, entretanto, a família do falecido, não apenas se lamenta da perda, mas sim, de pensar como celebrar o funeral. Dessa forma, o funeral transformou-se um momento festivo, onde as pessoas se reúnem, aproveitando para saciar a fome. Essa prática cultural faz parte da identidade social senegalesa e de outros países da África. Daí alguns africanos preferem gastar mais dinheiro em funerais a salvar a vida de um paciente. Aliás, Mariama Bâ (2023) critica essa prática cultural, questionando-se sobre suas inferências: “quantos mortos poderiam ter sobrevivido se, antes de organizar banquetes em seus funerais, parentes ou amigos tivessem comprado o necessário para salvá-lo, ou pagado sua hospitalização”? (p.17).

De modo geral, essa manifestação não deixa jamais de ser vivida no Senegal, tornando-se ainda pior. Não se pode falar do processo do funeral sem sublinhar a reclusa que a viúva enfrenta durante esse período. No Senegal, as viúvas devem cumprir um longo período de reclusão de quatro meses e dez dias, de acordo com o islã, e seis meses para os católicos, com vestimentas largas de cor branca ou preta para esconder a sua morfologia durante esse período.

Eu vivo só em uma monotonia incessante de banhos purificadores e de mudanças de roupas de velório, todas as segundas e sextas-feiras. Espero cumprir bem minhas obrigações. Meu coração age conforme as exigências religiosas. Nutrida desde a infância em suas fontes rígidas, creio que não falharei. As paredes que vão limitar meu horizonte por quatro meses e dez dias não me incomodam (Bâ, 2023, p.20).

Entende-se esse momento como forma de venerar a alma do morto, iluminando o caminho do paraíso. Durante essa luta, a viúva não poderá participar a nenhuma festa, nem ficar com a multidão. Situação refletida em *Os Vigias de Sangomar* (2022), da escritora senegalesa Fatou Diome. Nela, a jovem Coumba relata a sua situação de longa viúva e reclusa de quatro meses e dez dias conforme o islã. Ela passou esse momento com sua sogra em Niodior, uma ilha

⁹⁴ Tipo de roupa usada por mulheres no Norte da África.

vizinha de Sangomar, após a perda do seu marido Bouba, no trágico de naufrágio *Joola* na costa da Gâmbia, em 26 de setembro de 2002.

Já são exatamente quatro meses e três dias que eu vivo reclusa, só saio de mansinho, só para ir ao poço, de noite, eu venho aqui com você, quase de madrugada! Eu também me espanto desse código comportamental que me impõem e que todos se encarregam de me lembrar! Cobre a cabeça – faz a oração – uma viúva não fica na multidão – estou passando poucas e boas! Dá para dizer que vocês passaram a mensagem para me quebrar os pés (Diome, 2022, p. 71).

São palavras tristes de Coumba, que enfrentava percalços durante o período de viúva, pois era privada de muitas coisas, como sair para se divertir. Neste momento, Wassiâm, sua sogra controlava-a para que cumprisse todas as orações de acordo com o Islã. Comentou ela: “Coumba, você fez sua oração? Você sabe, no entanto que é hora! Mesmo aqueles que estavam na mesquita já estão de volta. Bem, então que você está esperando”? (Diome, 2022, p. 282). Vale realçar que Coumba representava uma nova versão da solidão da mulher senegalesa.

Na obra de Paulina Chiziane (2021) em apreço, a família de Tony informa que ele faleceu em um acidente de carro. Rami conta a cerimônia de funeral no sul de Moçambique, em que se juntam todas as coesposas no dia da luta, expressando a sua dor.

As outras quatro viúvas estão aqui comigo. Estão todas vestidas de preto. Como eu. Mas a roupa delas é mais leve que a minha. Esta gente tarada lançou todas as cores pretas de mundo contra o meu corpo. Luvas de cetim e renda pretas – com todo este calor, imaginem –, meias pretas, brincos e colar pretos, vestido comprido de mangas compridas, preto, lenço de seda preto, xaile preto, sapatos pretos. Só faltava pintarem-me o corpo de preto verdadeiro, para completar o preto da minha raça (Chiziane, 2021, p.190).

Tal trecho demonstra as vestimentas de uma viúva em Moçambique, mas pode se considerar que a família de Tony exagerou com Rami, acusando-a de ter matado Tony. Aliás, a exigência de uso dessas vestimentas pela Rami pode ser compreendida como uma forma de castigo para ela. Apregoando-elas: “Parabéns, Rami – grita-me uma das mulheres. – Estás livre, conseguiste os teus intensos. Já não vai suportar o processo da desonra. Libertaste-te de um grande fardo. És livre. Mataste o nosso irmão para ficar com a herança” (Chiziane, 2021, p.172). Tendo dito isso, Rami tenta acalmá-las, dizendo que o Tony não morreu, pois, aquele corpo que elas estão falando não é do seu marido. Mas elas negaram categoricamente a fala de Rami, obrigando-a aceitar o destino de Deus. Todavia, Rami começa a pensar no velório que é considerada como uma festa, onde gente se deleitam para se alimentar. Acrescentou ela: no sul de Moçambique, a morte é celebração, é festa. Uma oportunidade boa para comer sem pagar. Com a elevada mortalidade que há, conheço gente que anda de funeral em funeral, cantar,

chorar, comer e engordar sem a menor despesa. Digam-me vocês todas. Quem vai encher as panças de toda essa gentilha? (Chiziane, 2021, p.175).

Sendo assim, a família de Tony exigiu a Rami de cumprir os direitos da viúva conforme a tradição do sul de Moçambique.

Arrancam-me a roupa, quase que a rasgam. Cobrem-me com uma manta grossa de algodão e submetem-me ao banho de vapor. Transpiro, queimo. Meus Deus, elas querem-me esfolar. Meu Deus, elas vão me estripar. Esfregam-me o corpo todo com ervas, como uma panela suja com fumo de carvão. Acabam de fazer o banho.

- Onde está a minha roupa?

Silêncio. Cobrem-me com um lençol branco e me arrastam para o quarto do lado. Nas paredes, cortinados verdes. Fumo de incenso. No chão, um tapete de folhas frescas, como se lá tivessem caído todas as folhas do mundo. Arrancam-me o lençol, saem do quarto e deixam-me só, tal como nasci. Meu Deus, o que querem de mim? Que mal é que eu lhes fiz? Dentro de mim explode um grito estrondoso, forte, dinâmico. Com as conchas das mãos, cubro-me inteira do frio e da vergonha (Chiziane, 2021, p. 193-194).

É suficiente observar a luta intensa de Rami ao longo do ciclo da viúva, após o funeral falso de Tony. Dessa forma, cumpre dizer que essa tradição do sul oprime bastante as viúvas, considerando como seres desumanos e bárbaros. Continua Rami: “Banham-me com óleos e sebos que cheiram a fezes. Meteram-me num quarto cheio de fumos de incenso e outros cheiros estranhos que pioraram a minha sinusite. Rasgaram-me a pele com lâminas para esfregar pomadas ardentes cujos efeitos desconheço” (Chiziane, 2021, p. 187). Evidencia-se neste excerto como a violência da tradição impacta a mulher viúva no sul de Moçambique. Assim, Rami e todo o seu sofrimento é uma personagem emblemática nesse sentido. Trata-se de uma situação degradante a ser combatida, que transcende a vida humana. Com tudo isso, Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar* alega, porém, a existência da imolação das viúvas indiana. Deve-se notar que a situação das viúvas indianas é alarmante, enquanto isso encaram opressões veemências, mas apesar disso, elas não podem exprimir os seus sofrimentos sendo mulheres subalternas. Com isso, Spivak, (2010, p.15) expressa que “a mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir”. Em vista disso, a pensadora Spivak alerta sobre a situação da mulher indiana, que não pode “falar” fora do contexto patriarcal e pós-colonial. Para ela, denunciar as estruturas de poder e opressões é bom, mas acima de tudo tem que “trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência possa também ser ouvido” (2010, p.14).

Outrora, Rami não beneficia da herança do seu marido, porquanto a família desse último esvazia toda a casa conforme a tradição do sul de Moçambique.

Carregam tudo o que podem: geleiras, camas, pratos, mobílias, cortinados. Até as peúgas e cuecas do Tony disputaram. Levaram quadros, tapetes da casa de banho. Deixaram-me as paredes e o teto, e dão-me um prazo de trinta dias para abandonar a casa. Pilharam a mim, só a mim. [...] Beneficiar do estatuto de viúva é ficar nua, com uma mão à frente e outra atrás (Chiziane, 2021, p.192).

Infelizmente, esse é o mundo que aguarda a mulher moçambicana do sul, para não falar de grande parte das mulheres africanas, de acordo com sua tradição patriarcal retrógrada. Nessa perspectiva, ela encontra enormes dificuldades de viver na sua casa com os seus filhos: “Anoitece e cada um se encosta no seu canto. O Tony meditando sobre uma grade de cerveja. Eu e os meus filhos dormindo sobre folhas de papel de jornal. [...] Elas dormem seguras enquanto eu e os meus filhos não sabemos sequer como vamos tomar o chá quando o sol nascer, sem chávenas, nem fogão, nem mesma” (Chiziane, 2021, p.200). Essas palavras evidenciam a angústia total da Rami, cumprindo as normas de viúva. Percebe-se que a família de Tony toca apenas em Rami, dizendo que as outras coesposas não são verdadeiras viúvas, além disso são nortenhas e têm culturas bem diferentes. Embora que ela seja uma viúva por engano, porquanto o Tony esteja vivo. Vale ressaltar que após esse cenário Tony regressou, encontrando a sua casa vazia sem conhecer a causa. Na realidade Tony não morreu, pois ele tinha viajado pela França com uma outra mulher do nome de Gaby. Logo, ele busca saber a verdade, perguntando Rami que lhe contava toda a história.

Apesar disso, Rami deve que participar o *Kutchinga*, um ritual destinado a purificar a viúva com um dos familiares do falecido, geralmente um cunhado. Ela participou o ritual com o Levy, irmão de Tony conforme a tradição moçambicana, que, é importante ressaltar, não pode ser recusada pela mulher, ou implicaria em sua humilhação pública. Todavia, após o ritual já feito, Tony chega de uma viagem e, ao tomar conhecimento que Rami estava grávida, aconselha-lhe a dizer que o filho é seu, em razão da humilhação que ambos sofreriam, visto que, de fato, ele ainda estava vivo. Por fim, ela lhe explica que o filho é de Levy, em função de seu respeito à tradição, ao *Kutchinga*. Ora, Tony não pode condenar o seu irmão porque é a tradição. Assim, segundo Rami, *Kutchinga* é lavar o nojo com beijos de mel. É inaugurar a viúva na nova vida, oito dias depois da fatalidade. *Kutchinga* é carimbo, marca de propriedade. Mulher é lobolada com dinheiro e gado. É propriedade. Quem investe, cobra, é preciso que o investimento renda” (Chiziane, 2021, p.184). Adiante, o *Kutchinga* pode ser designado por *pita-kufa* em algumas regiões de Moçambique. Esse ritual é também recorrente em algumas regiões do país.

Kutxinga ou *kutchinga* é o rito de purificação de pessoas e bens associados em vida a um sujeito recém-falecido. Seus bens só podem ser acessados após a purificação, assim como viúvas e viúvos precisam ser purificados para poderem manter relações sexuais com outros parceiros. Os demais familiares também devem manter abstinência sexual e não utilizar os bens que pertenceram ao falecido até a purificação se completar. Tradicionalmente, a *kutxinga* envolve relações sexuais da viúva com o irmão de seu marido, prática sustentada pelo princípio do levirato previsto nas regras matrimoniais do Sul de Moçambique. A noção básica que estabelece a relação sexual como ato de purificação é que o esperma “lava” as impurezas da mulher⁹⁵”

De fato, o *kutchinga* é uma prática cultural comum entre os Bantus, etnia predominante em Moçambique. Em algumas regiões do país, uma mulher viúva é vista como “mulher impura” e não pode mexer em certos objetos da casa sem passar por essa cerimônia. Apenas as viúvas podem ser *tchingadas* por alguns dos membros da família do falecido como irmão, ou primo, entretanto, os viúvos não passam por essa etapa de purificação. Desse modo, compreende-se que os homens são os mais interessados nesse ritual, pois alguns deles amavam as cunhadas. O ritual pode, às vezes, ocorrer sem o consentimento da viúva. A mulher ainda continua a ser subjugada pelas tradições.

Sinto alguma coisa quente tocando no meu ombro. É uma mão. Um braço. Sinto o cheiro de um homem. [...] Chegou a hora do *kutchinga*, a tradição entrega-me nos braços do herdeiro. Por que não me disseram elas que era hoje? Para quê todo este segredo, esta surpresa? Não tenho nada do meu ser. Nem desejo, nem sombra. Se eu recuso este ato me tiram tudo, até os filhos, e fico de mãos vazias. Nada do mundo é meu e nem eu mesma me pertença (Chiziane, 2021, p.194).

Esse ideário problematiza a inferioridade e a opressão da mulher, que é vista apenas como propriedade sexual. Sob essa perspectiva, a mulher não pode rejeitar esse ritual, pois, faz parte da tradição. Por conseguinte, esse costume termina com uma “luta peso”. O exemplo da Rami ilustra isso perfeitamente, pois ela enfrentou violências física pela família do marido ao longa dessa manifestação. Podemos afirmar, claramente que *Kutchinga* estabelece uma continuação de violência à mulher. O *Kutchinga* é também conhecido por levirato em alguns países da África. É o caso no Senegal. Mas cabe explicitar que há uma diferença na prática, embora seja realizada pelas viúvas. O levirato é um tipo de casamento em que a viúva se casa com o irmão do falecido para manter socialmente as crianças. Em Moçambique o *Kutchinga* tem duas vertentes: manter apenas relações sexuais ou se casar com a viúva. Esse cenário ainda é recorrente na África Negra. Isso pode ser relatado, além de *Niketche*, em *uma carta tão longa*,

⁹⁵ Junod (1996) *apud* Passador, Luiz Henrique em Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique, (Tese de Doutorado) São Paulo. 2011.

na qual Ramatoulaye recebe proposta de levirato pelo Tamsir após a morte do seu marido Modou Fall, para se tornar a terceira mulher. Outro exemplo está no livro *Os Vigias de Sangomar*, de Fatou Diome, obra em que a personagem Coumba recebe uma proposta de levirato após a morte do marido, Bouba, para se tornar a terceira mulher de seu cunhado. Ao abordar o levirato, Simone de Beauvoir em *Segundo Sexo* expõe a opressão de gênero à qual as mulheres estão submetidas na sociedade.

Esse sistema do levirato encontra-se em muitos povos do Oriente. Em todos os regimes em que a mulher se acha sob a tutela, um dos problemas que se põem é o da situação das viúvas. A solução mais radical consiste em sacrificá-las sobre o túmulo do marido. [...] É muito mais frequente que a mulher seja posta à disposição dos herdeiros do esposo. O levirato assume, por vezes, a forma da poliandria; para obviar às incertezas da viuvez, dão-se como maridos a uma mulher todos os irmãos de uma família, costume que serve também para defender a *gens* contra a possível importância do marido (Beauvoir, 2009, p. 105-106). (*grifo do autor*).

Esta passagem destaca, acima de tudo a dominação do sexo feminino, sobretudo a das viúvas que padecem no levirato. Ainda, segunda Gayatri Spivak (2010), a construção ideológica de gênero sempre manteve a dominação masculina. Adiante, o patriarcalismo continua ainda de assolar as mulheres africanas. Para Beauvoir, o levirato assume, por vezes, a forma de poliandria, visto que a viúva deve passar pela mão de um irmão de falecido. No levirato a viúva é qualificada como uma propriedade a ser herdada pelo cunhado. Além do *Kutchinga*, a tradição *mbelele*, é dança de mulheres nuas para atrair a chuva, é também praticada em alguns locais de Moçambique quando enfrenta uma seca. Como explica Paulina Chiziane, em *Eu, Mulher por uma Nova Visão do Mundo* (2016)

Em Moçambique, o povo tsonga celebra o *mbelele* quando a comunidade é afetada por uma grande seca. Antes de decidir a realização do magno ritual, os homens castigam as mulheres. Fazem preces para os deuses do pai e da mãe. Falham. Os reis e os sacerdotes fazem preces aos deuses do clã ou da tribo. Falham. Recorrem de novo à mulher porque reconhecem nela a fertilidade e sobrevivência do mundo. No *mbelele*, elas correm nuas de baixo do sol revolvendo sepulturas, purificando a terra, gritando, cantando para que as nuvens escutem. Só a nudez da mulher que quebra o silêncio dos deuses e das nuvens porque ela é a mãe do universo (Chiziane, 2016, p. 200, *grifo do autor*).

As mulheres são castigadas pelos homens antes da cerimônia do *mbelele*, considerados como impuras. Ainda Chiziane, quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas [...] Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes (2016, 200).

Obviamente, o sofrimento da mulher moçambicana originou-se nas culturas tradicionais, todavia, ela é a culpada de todas as desgraças do país. Este ritual de *mebelele* é também evidenciado em *Terra Sonâmbula* (1992) de Mia Couto, escritor moçambicano.

Contudo, salienta-se que Paulina Chiziane e Mariama Bâ trazem à luz as dificuldades das mulheres africanas em geral, especificamente as de Moçambique e Senegal, a partir do panorama de suas realidades culturais. Porém, o estudo comparativo de *Uma carta tão longa e Niketche*: uma história de poligamia permite evidenciar as diferenças e semelhanças na identidade feminina das mulheres moçambicanas e senegalesas. Ambas as escritoras aproveitam seus livros para dar voz a outras mulheres silenciadas há muito tempo devido aos ditames das culturas tradicionais e das religiões.

CONSIDERAÇÃO FINAIS

A análise da poligamia nos romances contemporâneos *Uma carta tão longa*, de Mariama Bâ, e *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, possibilita diferenciar as diversas realidades culturais, sociais e políticas de seus respectivos países, Senegal e Moçambique. Como mencionado anteriormente, o Senegal, localizado na África Ocidental, foi colonizado pela França, enquanto Moçambique, situado na África Oriental, esteve sob domínio colonial de Portugal. Além das diferenças geográficas, há particularidades históricas relevantes, o primeiro conquistou sua independência de maneira pacífica, sem enfrentar conflitos armados, enquanto o segundo vivenciou dois períodos de guerra que marcaram profundamente sua trajetória – a guerra de libertação pela independência e a guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO.

Vale destacar que a prática da poligamia na África antecede a disseminação do Islã, tendo sido amplamente adotada por religiões animistas. No entanto, enquanto a religião cristã condena essa prática, no Senegal, onde predomina o islamismo, a poligamia é legitimada pela constituição, permitindo que os homens se casem com até quatro mulheres. Por outro lado, em Moçambique, a poligamia não é oficialmente reconhecida, mas também não é criminalizada, o que possibilita que os homens estabeleçam relações conjugais de acordo com suas preferências, em uma sociedade profundamente patriarcal e machista. Não por acaso, para muitas mulheres, aderir a essa prática implica enfrentar situações de injustiça e deslealdade. Exemplos emblemáticos são as experiências de Ramatoulaye e Rami, personagens que lidaram com os desafios impostos pela poligamia em seus casamentos com Modou Fall e Tony, respectivamente.

Com base na análise dos dois romances citados acima, observa-se que as protagonistas, assim como outras mulheres, relatam de maneiras distintas as vivências relacionadas à poligamia em seus respectivos países, Senegal e Moçambique. Muitas dessas mulheres enfrentam situações de abandono após seus maridos aderirem à prática poligâmica. Em *Uma carta tão longa*, Mariama Bâ problematiza a sociedade senegalesa e a organização social baseada em critérios de gênero. Nesse contexto, a personagem Tia Nabou ilustra a hierarquia de castas predominante no Senegal, reforçando a desigualdade. Enquanto Ramatoulaye, inicialmente, aceita a poligamia em respeito às convenções culturais, Aissatou rejeita veementemente essa prática, buscando sua independência e emancipação.

Em *Niketche: uma história de poligamia*, por meio das esposas de Tony, torna-se evidente a diversidade cultural de Moçambique, com o Norte influenciado por práticas

matrilineares e rituais de iniciação feminina, enquanto o Sul se caracteriza pelo patriarcado e pela prática do *lobolo*. Apesar de inicialmente se apresentarem como rivais, as esposas de Tony acabam desenvolvendo uma amizade, compartilhando entre si as dificuldades que enfrentam em um contexto marcado por tradições que ainda submetem as mulheres moçambicanas. A escrita de Paulina Chiziane oferece uma ilustração detalhada dessas realidades, concentrando-se nas condições femininas e denunciando as adversidades enfrentadas pelas mulheres desde o período colonial.

Os romances analisados, portanto, evidenciam como as culturas tradicionais e religiosas subordinam sistematicamente as mulheres senegalesas e moçambicanas. Diante dessa realidade, autoras africanas emergiram na literatura não apenas para denunciar as condições subalternas das mulheres e a dominação masculina, mas também para promover a emancipação feminina. Essas escritoras, identificadas com o feminismo, destacam-se na luta pela autonomia das mulheres africanas. Exemplos incluem as moçambicanas Noémia de Sousa, Lília Momplé e Paulina Chiziane, que abordam de maneira incisiva a condição feminina, buscando melhores perspectivas de vida para as mulheres, tanto em seus países quanto no continente africano em geral. Da mesma forma, na literatura senegalesa, autoras como Fatou Sow, Aminata Sow Fall e Fatou Diome também se dedicam à luta pela libertação das mulheres. Isto não significa que não haja outras escritoras que se posicionam na luta feminina nesses dois países.

Entretanto, a crescente inserção de mulheres africanas na literatura revela que as pautas das feministas ocidentais frequentemente não atendem às necessidades das mulheres africanas. Assim, essas autoras se levantam para desafiar as dinâmicas sociais, culturais, políticas e religiosas que continuam a marginalizar as mulheres no contexto africano.

Sendo assim, frisa-se que *Uma carta tão longa* e *Niketche*: uma história de poligamia são obras que dão voz às mulheres historicamente oprimidas e silenciadas pelos costumes tradicionais e religiosos. A escrita de Mariama Bâ e Paulina Chiziane pode ser interpretada sob uma perspectiva pós-colonial, uma vez que ambas promovem a luta pela igualdade de gênero nas sociedades africanas. As narradoras dessas obras, assim como outras personagens femininas, podem ser analisadas como exemplos de mulheres resilientes e combativas, que resistiram ao patriarcado e a outros sistemas de opressão e discriminação.

Em suma, esta pesquisa buscou reforçar a crítica às práticas culturais e religiosas que perpetuam a submissão e a obediência das mulheres africanas. Reconhece-se que a cultura africana é a essência de seus povos; contudo, em diversos contextos, ela impõe restrições que violam os direitos das mulheres. É fundamental destacar que a vida das mulheres africanas tem

sido marcada por inúmeros desafios, frequentemente invisibilidades tanto no âmbito social quanto acadêmico.

Por fim, apesar dos avanços nas representações literárias das mulheres africanas, muitas dessas obras ainda enfrentam resistência, tanto em nível local quanto global. A crítica social que as autoras propõem, ao questionar os sistemas patriarcais, religiosos e coloniais, desafia normas profundamente enraizadas nas sociedades africanas. No entanto, essas críticas muitas vezes são subestimadas ou ignoradas por aqueles que preferem manter as estruturas tradicionais, que limitam o progresso das mulheres. Além disso, a resistência feminina nas narrativas de Mariama Bâ e Paulina Chiziane, entre outras autoras, precisa ser vista não apenas como um ato de denúncia, mas também como um convite para repensar as formas de emancipação e de justiça social. Em última análise, a literatura africana contemporânea oferece uma oportunidade única para reavaliarmos as dinâmicas de poder, oferecendo novas perspectivas sobre o papel da mulher nas sociedades africanas e no mundo.

REFERÊNCIAS

ACHOLONU, Catherine. **Motherismo**: a alternativa afrocêntrica ao feminismo, Afa, 1995.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejam Todos Feministas**. Tradução Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AMIN, Samir. **Sous-développement et dépendance en Afrique noire**. Les origines historiques et les formes contemporaines (préface). In: Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête. Paris, 1972.

AMIDE, Batista. João. **“WaYao’we” no Niassa**: os valores culturais e a globalização. Maputo: Diname, 2008.

ALPERS, Edward. *Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique*. Lusotopie: Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine, 1999.

ARNDT, Susan. **The Dynamics of African feminism – defining and classifying African feminist literatures**. Trenton: Africa World Press, Inc., 2002.

ASSUNÇÃO, Helena Santos; SILVA, Aline Beatriz Miranda da. **Reflexões sobre o lobolo e os ritos de iniciação femininos em Moçambique a partir de uma perspectiva da interseccionalidade**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13º Women’s Words Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 201. Disponível em: <http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498860932>. Acesso em: 06 jul 2024.

BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na Província de Tete, Moçambique. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, vol. 19, n. 2, p. 387-404, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.scielo.br/j/physis/a/hqRXmqdWwDjQr6Nj3CxmVNd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 mai 2024.

BÂ, Amadou Hampaté. **História Geral da África**, I: Metodologia e Pré-História da África /editado por Joseph. Ki-Zerbo. – 2.ed. ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

BÂ, Mariama. **Uma carta tão longa**. Tradução Marina Bueno de Carvalho. São Paulo: Jandaíra, 2023.

BÂ, Mariama. **Un chant écarlate**. Édition: Dakar, Les Nouvelles Ed. Africaines, 1981.

BAKARE, Yusuf, Bibi. **Além do determinismo**: a fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de Bakare Yusuf, Bibi. *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. Feminist Africa, 2003.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**: Fatos e Mitos. 4. ed. São Paulo: Difel, 1970.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Tradução Sérgio Milliet. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BONATE, Liazzat J. K. Matriliny. Islam and gender in Northern Mozambique. **Journal of Religion in Africa**. Leiden: Brill, v. 2, n° 36, p. 139-166, Leiden, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27594374>. Acesso em: 02 fev 2024.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura**: estratégias de leitura. 2ª ed. Maringá: Eduem, 2012.

BONNICI, Thomas. **Teoria e crítica literária feminista**: conceitos e tendências. Maringá: Eduem, 2007.

BAVA, Sophie; GUEYE, Cheikh. **Le grano Magal de Touba**: exile prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. Social Compass, v. 48, n. 3, 2001. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/003776801048003008>. Acesso em: 01 jan. 2024.

CARVALHO, Álvaro Pinto de. **Notas para a história das confrarias Islâmicas na Ilha de Moçambique**. Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 4, 1988.

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

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain Dicionário de Símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Tradução Vera da Costa e Silva [et al]. - 27ª ed. - Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CHIZIANE, Paulina. **Balada de Amor ao Vento**. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher, por uma nova visão do mundo**. 2ª ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: uma história de poligamia, 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

CHIZIANE, Paulina. **Balada de amor ao vento**: Caminho, AS, Lisboa, 2003.

COULON, Christian. **Le Marabout et le Prince (Islã et pouvoir au Sénégal)**. Paris: Éditions A. Pedone, 1977.

CONCEIÇÃO, Osório; MACUÁCUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto atual**: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de gênero: Maria José Arthur, 2013.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. Tradução Edna Adoro e Luciana Salgado. 3º ed. São Paulo: contexto, 2013.

DIOP, Birago. **Leurres et lueurs**. Paris: Présence Africaine, 1960.

DIOUF, Makhtar. **Sénégal. Les ethnies et la nation**. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1998.

DIOME, Fatou. **Os vigias de Sangomar**. Tradução Youssef Cherem. 2ª ed. Rio de Janeiro: Malê, 2022.

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana**: uma teoria afrocêntrica. Tradução Wellington Agudá. *Jornal de Estudos Negros*, vol. 28, 1998.

FAINZANG, Sylvie; JOURNET, Odile. **La femme de mon mari**. Étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France. L'Harmattan, 1988.

FALL, Sow. Aminata. **La Grève des Bàttu ou les déchets humains**. Novas Edições Africaines, 1979.

FANON, Frantz. **Os Condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo: civilização brasileiras S.A, 1968

FERNANDES, Rhuann. **Lobolo**: celebração litúrgica e tradicional no sul do Moçambique. *Campos-Revista de Antropologia*, v. 19, n. 2, julho 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/63709>. Acesso em: 06 jun 2024.

FERREIRA, Carlos, Luís; PEREIRA, Alencar Jesus Linconly. **Tensões e Tradições na Alfabetização e Educação de Adultos das Raparigas Moçambicanas**, v. 14, n. 25, São Paulo, 2021.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literatura africana de autoria feminina**: estudo de antologias poéticas: SCRIPTA, Belo Horizonte, 2004.

GANJO, Paulo. **O lobolo do meu amigo Jaime**: um velho idioma para novas vivências conjugais, Porto: Campo das Letras, 2004.

GALLO, Fernanda. **Breve Dicionário das Literaturas Africanas**: Unicamp, 2022.

GASPARETTO, Vera Fátima. **Vavasati Vatinhenha e a Rede Fórum Mulher**: estratégia política, gestão e articulação. 2019. 462f. Tese de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

GOREDEMA, Ruvimbo. **African feminism**: the african woman's struggle for identity, 2010

GUEYE, Cheikh. **Touba la Capitale des Mourides**. Paris: Éditions de Karthala, 2002.

GUEYE, Cheikh; GERVASONI, Oliva. **La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise**: Le "Sopie" inaugure um nouveau paradigme. Disponível em: www.enda.sn/diapol/confrérie. Acesso em: 20 jun 2024.

HAAKER, Malin. **La femme africaine dans Une si longue lettre de Mariama Bâ et Assèze l'Africaine de Calixte Beyala**, v. 1, n. 1, s.l, 2013. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ir.ucc.edu.gh/xmlui/bitstream/handle/123456789/6621/La%20femme%20africaine%20dans.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 02 fev 2024.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (org.); Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEDGES, David. **Educação, Missões e Ideologia Política de Assimilação**. Cadernos de História, v. 1, n. 1, p. 1930-1960, Maputo, UEM, 1985.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique, 2002.

IJERE, Muriel I. La condition féminine dans Xala de Sembène Ousmane. In: **Kouakou, Henri Gadou** (org). Revue de littérature et d'esthétique négro-africaines. Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1987.

KOFFI, Robert Badou. **A Consciência da Subalternidade**: Trajetória da personagem Rami em Niketche de Paulina Chiziane. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa, São Paulo, 2010.

GUIMARÃES Cerqueira Gustavo e MANJATE Teresa. **Estórias para Além do Tempo**: Paulina Chiziane entre Moçambique e Brasil. Edição Instituto Guimarães Rosa / Maputo, Moçambique, 1. ed, Maputo, maio de 2023.

LOPES, Nei. **História e Cultura Africana e Afro-Brasileira**, São Paulo: Barsa Planeta, 2008.

LOPES, Ndela Janica Zaida. **Niketche, uma representação da hierarquia de gênero nos contextos africanos**. Monografia (graduação) – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira, 2018.

MACAGNO, Lourenço. **Islã e política na África oriental**: o caso de Moçambique. VI Jornadas de Sociologia, 2004.

MACAGNO, Lourenço. Islã, transe e liminaridade. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 50, n. 1, 2007. Disponível: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27258/29030>. Acesso: 02 fev 2024.

MACHEL, Samora. **"Consolidemos aquilo que nos une"**. Reunião da direção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas. 14 a 17 de dezembro, Maputo: Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1983.

MACHEL, Samora. **Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria**. Coleção 'Palavras de Ordem'. Departamento de Trabalho Ideológico, Maputo: FRELIMO, 1977.

MACHEL, Samora. **Venceremos Também Hoje o Inimigo de Sempre**. 31ª coleção “Palavra de Ordem”, edição do Partido FRELIMO, 1985.

MATA, Inocência (org.). **A rainha Nzinga Mbandi**: história, memória e mito. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MALHERBE, Michel. **Les religions de l'humanité**. Paris: Critérion, 1998.

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. especial, p. 115-140, 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/774>. Acesso em: 05 fev 2024.

MELLO, Marina e SOUZA. **Além do visível: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (século XVI e XVII)**. 1ª edição. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fapesp, 2020.

MONTEIRO, Fernando Amaro. **Carta aberta aos muçulmanos de Moçambique independente**. Lisboa: Q.P., 1975.

MONTEIRO, Fernando Amaro. **O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)**. Porto: Universidade Portucalense, 1993.

MARTY, Paul. **Études sur L'Islam au Sénégal: les personnes**. Paris: E. Leroux, 1917.

MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante. **A mulher em África**. Vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MATUSSE, Gilberto. **Representação da Identidade na Literatura Moçambicana: Craveirinha**. SCRIPTA. Revista de Pós-Graduação em Letras do Centro de Estudos Luso Afro Brasileiros da PUC-Minas, Belo Horizonte, vol. 1, n. 1, 1997. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/scripta/article/view/10155>. Acesso em: 05 jun 2024.

MUDIMBE, Valentin, Y. **A Invenção de África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Pedago, Lda, 2013.

MUTAHHARI, Murtadã. **Os Direitos das Mulheres no Islão**: Islâmica Alqualam, 1988.

MUSAUI, Sayyed Hashem Al. **O Sistema Social no Islam**. Tradução e Revisão de Nasereddin Khazraji, Furqan Ali Silva [et al]. 1. ed. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2006.

OYÈRÓNKÉ, Oyèwùmí. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈRÓNKÉ, Oyèwùmí. **Conceituando o Gênero**: os Fundamentos Eurocêntricos dos Conceitos Feministas e o Desafio das Epistemologias Africanas. 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 24 set 2024.

SAMB, Fatime. **A Condição da mulher entre ficção e realidade: uma leitura de Une si longue lettre, de Mariama Bâ e de Niketche-uma história de poligamia, de Paulina Chiziane**. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: [file:///C:/Users/Solange/Downloads/TESE%202018-%20final-FATIME_deposito_02%20\(1\)%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Solange/Downloads/TESE%202018-%20final-FATIME_deposito_02%20(1)%20(1).pdf). Acesso em: 06 jun 2024.

SANTIAGO, Silviano. **Nas Malhas da Letra**: Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

SECCO, Carmen, Lucia, Tindó. **A magia das letras africanas**. Angola e Moçambique-Ensaio. São Paulo: Kapulana, 2021.

SILVA, Lurdes da Balbina Vidigal Rodrigues da. Community's practices promoting sexual and reproductive health and other knowledge in Moçambique. In: **Criar Educação**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação. Criciúma. v. 5, n.º, 2016.

SOW, Fatou. Les enjeux du féminisme au Sénégal. **Jornal des Alternatives – Plateforme Altermondialiste**, Sénégal, v. 1, p. 14, 2023. Disponível em : https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-8900_fr.html. Acesso : 06 jun 2024.

SOW, Fatou. **Famille et loi au Sénégal**: permanences et changements. Programme Femmes et loi dans le monde musulman. Dossier special. Les frontières mouvantes du mariage et du divorce dans les communautés musulmanes. 1996.

SOW, Fatou. **Les femmes, le sexe de l'Etat et enjeux du politique**: l'Exemple de la régionalisation au Sénégal, revue Clio, n. 6. 1997 SOW, Fatou-Les défis d'un féminisme en Afrique in Travail, genre et société, CAIRN.INFO, Novembre 2008, nº20.

SOW, Fatou; BOP, Codou. **Notre corps, notre santé**: La santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne. Paris: L'Harmattan, 2004.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TAGLIACOZZI, Sara. Elle sera... Prophetisme artistique et création féminine dans l'oeuvre de Werewere Liking. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (orgs). **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

THIAM, Iba Der; Ndiaye, Nadior. **Histoire du Sénégal et de l'Afrique**. Les Nouvelles Éditions Africaines, 1972.

TEMPO. Dossiê: II Conferência Internacional da Mulher Moçambicana. **Revista Tempo**, n. 325, p. 78, 26 de dezembro de 1976.

TINDÓ, Carmen Lucia. A magia das letras africanas. Angola e Moçambique: Kapulana, 2021.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Literatura e gênero**: A construção da identidade feminina. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.