

“A construção sociocultural de ‘género’ e ‘raça’ em Moçambique: continuidade e ruptura nos períodos colonial e póscolonial”

Ana Luísa Teixeira

ISCTE – Centro de Estudos Africanos

Resumo

A condição da mulher africana tem sido frequentemente estudada. A definição do seu papel sócio-cultural e político assumiu diferentes contornos, ao longo da história colonial, e do período pós-colonial. "Género" e "raça", enquanto construções sustentadas e sustentadoras do conceito de alteridade, têm delineado diferentes protagonismos da mulher em África: submissa ou interventiva em contextos tradicionais distintos; trabalhadora rural ou urbana; profissional liberal; dirigente política. Todos estes contextos e condições sociais, culturais e económicas são veiculados por diferentes vozes interpretativas e práticas discursivas. "Género" e "raça" assumem, deste modo, uma plasticidade resultante de processos de construção e de reconstrução conceptual, que emergem de realidades culturais, sociais e políticas particulares.

A presente comunicação particularizará a análise de processos de construção dos conceitos "género" e "raça" através de discursos distintos, no Moçambique colonial e pós-colonial. Observaremos o modo como a construção do Outro, alicerçada no binómio "Género" / "raça", encontrou e encontra expressão no diálogo entre discursos político-ideológicos e discursos estético-literários, em Moçambique. Procuraremos, assim, demonstrar que a representatividade da mulher moçambicana enquanto actor social e cultural assume contornos distintos e similares, nos períodos colonial e pós-colonial. Paralelamente, observaremos a resposta da criação ficcional de escritoras moçambicanas ao processo de reconstrução de "género" e "raça", nos dois contextos históricos.

A definição do papel sociocultural e político da mulher moçambicana assumiu diferentes contornos, ao longo da história colonial, e do período pós-colonial. “Género” e “raça” revelam, deste modo, uma plasticidade resultante de processos de construção e de reconstrução conceptual, que emergem de cenários culturais, sociais e políticos particulares, veiculados por diferentes práticas discursivas.

A nossa análise de processos de (re)construção dos conceitos “género” e “raça” nos períodos colonial e pós-colonial em Moçambique, pretende demonstrar que:

1. os dois conceitos mantêm uma inter-relação com as realidades históricas que os contextualizam e que, nesse sentido, a representatividade da mulher moçambicana enquanto actor social e cultural assume contornos distintos, mas também similares, nos períodos colonial e pós-colonial;

2. a construção do Outro, alicerçada no binómio “género” / “raça”, encontrou e encontra expressão no diálogo entre discursos político – ideológicos e discursos estético-literários produzidos por autoras afro-moçambicanas.

O período colonial

O novo ordenamento político e económico imposto pela presença colonial em África potenciou novos papéis de género. O entendimento dessa “restruturação” conceptual em Moçambique implica observar as variações, geograficamente condicionadas, do posicionamento social e cultural da mulher.

As províncias do Norte, com predomínio do grupo étnico Macua, e do centro de Moçambique (Tete, Zambézia, Sofala e Manica) são essencialmente matrilineares. O matriarcado determina que os casais coabitem no terreno herdado pela mulher, e que as crianças mantenham o nome do clã materno (Pitcher, 1996: 82). Contrastivamente, nas regiões do Sul – Gaza, Inhambane e Maputo – a organização familiar patrilinear é dominante, fazendo-se a sucessão por linha paterna.

A imposição de novos modelos laborais por parte da presença colonial veio desafiar papéis sociais femininos e masculinos, originalmente definidos por estruturas familiares regidas pela coexistência entre organizações matriarcais e patriarcais. O trabalho forçado

(*chibalo*) teve uma representatividade significativa durante todo o domínio colonial do Estado Novo, designadamente através do cultivo do algodão entre 1938 e 1961. Katheleen Sheldon caracteriza desta forma os mecanismos de imposição laboral:

One of the most disgraceful aspects of Portuguese rule was the system of forced labor (*chibalo*). *Chibalo* referred to a variety of low paid and unpaid work, based on forced recruitment or contract, and administered by either private companies or state. Forms of coercion included prison labor, contract labor, and compulsory work for the state on such projects as railway lines and roads. *Chibalo* extended to the mandatory cultivation of rice and sisal, and, most notoriously, cotton for export to Portugal's textile industry. This burden fell on both men and women, although men were often able to leave to work in neighboring countries. Less mobile women not only were forced to grow inedible cotton but, in order to meet their quotas, they were forced to neglect their own food production. (Tetreault, 1994: 38).

As plantações de algodão revelam-se cenários bem ilustrativos das relações de género, em contexto de imposição de estruturas laborais para servirem o projecto colonial. Essa redefinição do conceito de “trabalho” trouxe consigo repercussões não só a nível económico, mas também a nível social e cultural. O *chibalo* estruturava-se sob uma lógica distinta da realidade laboral moçambicana indígena. Questionam-se, assim, os papéis masculinos tradicionais¹ através, por exemplo, da imposição de tarefas originalmente destinadas a mulheres (Isaacman, 1996: 5).

Paralelamente, o recrutamento de mão-de-obra masculina para trabalho estadual e em companhias concessionárias conduziu a uma escassez de trabalhadores no cultivo e indústria do algodão. Estas actividades passam, assim, a ser largamente desempenhadas por mulheres nas províncias de Tete, Zambézia, Sofala e Manica, sendo a agricultura para sustento próprio preterida em favor do trabalho rural (Loomba, 2005: 141), exigido pela governação portuguesa. Também a migração de trabalhadores para as minas de ouro da então Rodésia, actual Zimbábue, e da África do Sul, tornou a mão-de-obra feminina

¹ Sobre a reconstrução da masculinidade em Moçambique, ver Aboim, 2008.

imprescindível no trabalho agrícola. Distanciadas das famílias, estas trabalhadoras rurais vêm-se desprovidas de apoio face à escassez de mão-de-obra masculina.

Nas sociedades do Sul, a prática do *lovolo*² assume particular importância para a condição da mulher. Casamento costumeiro, no qual os parentes do noivo presenteiam a família da noiva, o *lovolo* dominou entre as populações camponesas rurais e analfabetas (Bagnol, 2008: 251). A introdução do trabalho assalariado pela economia colonial pôs fim à utilização de gado como moeda de troca, tornando-se o ritual do *lovolo* um crescente veículo de rentabilização do casamento, pelo investimento nas capacidades produtivas e reprodutivas da mulher.

Em interacção com a prática do *lovolo*, o casamento poligâmico, também dominante no Sul do país, suscita alguma polémica. Numa primeira análise, a poligamia poderá ser interpretada como mais um veículo de transformação do casamento numa instituição rentável para os maridos. Salientamos, no entanto, que a introdução do sistema capitalista pela governação colonial veio, na verdade, acentuar a conceptualização da mulher enquanto fonte de lucro. Importa, ainda, não menosprezar o significado que estas duas práticas assumiam/assumem entre as sociedades tradicionais onde vigoravam/vigoram, sendo que a prática do *lovolo* se mantém, alargando-se da realidade rural para o contexto urbano, e justapondo tradição e modernidade (Bagnol, 2008). Colocamo-nos, assim, perante um exemplo da necessidade de contextualizar social e culturalmente o posicionamento da mulher africana, para uma análise rigorosa da sua condição.

A discussão sobre a necessidade de desenvolver leituras da condição da mulher em contextos culturais distintos, tem sido dominante entre os teóricos do pós-colonialismo. É

²*Lovolo* (grafia oficial changana), ou *lobolo* “é a palavra local para designar o preço da noiva”, consistindo “numa cerimónia em que a linhagem feminina é ritual e economicamente recompensada para garantir a passagem da mulher e dos seus filhos para a família do marido”. (Aboim, 2008: 276)

recorrente a invisibilidade da mulher na teorização de processos de emergência de alteridade, em contextos colonial e pós-colonial. Questionando o papel das correntes ocidentais femininas perante a incontornável variedade de contextos geográficos e socioculturais, Judith Butler afirma:

The political assumption that there must be a universal basis for feminism, one which must be found in an identity assumed to exist cross-culturally, often accompanies the notion that the oppression of women has come singular form discernable in the universal or hegemonic structure of patriarchy or masculine domination ... That form of feminist theorizing has come under criticism for its efforts to colonize and appropriate non-Western cultures to support highly Western notions of oppression. [...] (Butler, 2006: 3)

Esta abstracção conceptual que caracteriza em muitos casos a teorização da pós-colonialidade condiciona as questões de género a um estatuto paralelo, cuja leitura se faz frequentemente através de um raciocínio dedutivo de aplicação de modelos teóricos utilizados na interpretação do macro-conceito de “alteridade”. Essa homogeneização identitária do “Outro” resulta numa paradoxal reprodução da própria lógica colonial, pela anulação das especificidades culturais e sociais, que caracterizam a complexa realidade dos contextos de colonização. Várias têm sido, assim, as contribuições de teóricas e académicas, no sentido de analisar particularmente a questão “género”, em contextos coloniais e pós-coloniais, problematizando a supremacia do conceito “raça” no combate teórico à ocidentalização identitária: Hazel Carby (1982), Ann Jones (1981), Pratibha Parmar e Valerei Amos (1984), Chandra Mohanty (1988), Angela Davies (1982), Hortense Spillers (1987), ou Gayatri Spivak (1985). As suas propostas revelam a necessidade de repensar o conceito de “feminismo”, dada a sua origem e percurso no mundo ocidental³.

³ A propósito da questionável aplicabilidade da contribuição de Simone de Beauvoir face à heterogeneidade sociocultural da condição da mulher em África, ver Arnfred, 2002.

O protagonismo de contextos anglo-saxónicos enquanto sujeitos e objectos neste debate é evidente. No entanto, as questões de género na África Lusófona, e em Moçambique em particular, têm sido alvo de um interesse acrescido (Sheldon e Fêo Rodrigues, 2008; Olga Iglésias, 2008).

A contestação ao regime colonial português e o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência foram não raro protagonizados por mulheres em Moçambique, e a sua inclusão nos estudos de género sustenta-se na necessidade de reconhecer o seu papel interventivo no processo histórico. A agência feminina na luta contra a opressão colonial assumiu diversas formas. Por exemplo, a organização de turnos entre mulheres, permitindo uma distribuição do trabalho no cultivo do algodão, através de uma rede de mútuo apoio (*mafunana*), ou a manutenção de pequenos terrenos de cultivo para sustento próprio (Isaacman, 1996: 3). Ainda no que concerne ao contexto laboral, tiveram lugar várias iniciativas de protesto contra a exploração de trabalhadoras. De salientar, a greve ao cultivo do algodão, ocorrida em Buzi, região sul de Moçambique, em 1947. (Tetreault, 1994: 40).

A reestruturação social e cultural decorrente do colonialismo alicerçou-se em parte numa urbanização crescente, apresentando um desafio ao próprio posicionamento tradicional da mulher em Moçambique, e à sua ligação com a agricultura. A exploração por parte das autoridades coloniais portuguesas, a necessidade de devolver o valor do *lovolo*, no sentido de pôr fim ao casamento, ou a perspectiva de alterar a sua condição financeira, conduziu a vários movimentos migratórios de mulheres para as cidades, designadamente para a capital, então Lourenço Marques. Estas deslocações em massa tiveram início nos primeiros anos da década de 1940, sendo que muitas mulheres se viram obrigadas a recorrer à chamada “economia paralela”, experienciando uma precariedade em muito resultante do fraco investimento na educação por parte da governação colonial⁴.

Lourenço Marques assiste, no entanto, à emergência de um significativo movimento intelectual, no início do século XX, em muito inspirado no conceito de *Négritude*, desenvolvido na África francófona por intelectuais como Aimée Cesaire e Leopold Senghor. Entre 1919 e 1974, o jornal *O Brado Africano* dá voz à afirmação da raça negra. A presença feminina nessa nova realidade urbana, designadamente através da participação no Grémio Africano de Lourenço Marques (1908-1938), mais tarde Associação Africana da Colónia de Moçambique (Iglésias, 2008: 139), é liderada pela poeta Noémia de Sousa, que contribuiu singularmente para o nascimento de um discurso estético-literário afro-moçambicano no feminino.

O discurso estético-literário de Noémia de Sousa

Carolina Noémia Abranches de Sousa nasceu em Lourenço Marques em 20 de Setembro de 1926 (Ferreira, 1997: 347). Viveu em Lisboa de 1975 a 2002, ano da sua morte.

Reflexo de um Pan-Africanismo que caracteriza a intelectualidade africana do início do século XX, Sousa consolida um discurso de exaltação da raça, predominantemente temático na sua produção poética, e central em poemas como “Deixa Passar o Meu Povo” (1959).

A expressão lírica de Sousa veicula, também, o contexto laboral estruturado pela governação portuguesa, designadamente no poema de 1953, “Magaíça”⁵, através do retrato do moçambicano deslocado para trabalhar nas minas de diamantes da África do Sul, que regressa a Moçambique. Esta emigração de mão-de-obra moçambicana gerou algum

⁴ Sobre a educação de meninas moçambicanas durante a época colonial, ver Zaparoni, 2002.

⁵ O termo “magaíça” designa o trabalhador moçambicano, regressado das minas da África do Sul, derivando do ronga *ma-gaysa* com o significado literal de “trabalhador africano regressado das minas de Johannesburg”. O termo em Ronga deriva, por sua vez, do Zulu *ama-ngisa*, significando “O Inglês” (Isaacman, 1988: 106).

impacto social e cultural no mercado de trabalho em Moçambique, implicando, nomeadamente, uma nova conceptualização de papéis de género. Em “Magaíça”, no entanto, Sousa não representa a condição feminina, sendo que a construção do “magaíça” canaliza a primazia do binómio “raça/classe”, em detrimento do factor “género”. Ele é, assim, caracterizado como “um ser deslocado/embrulhado em ridículo”, reflectindo o “falso brilho/dos restos da falsa civilização do compound do Rand” (Burness, 1989: 24).

A temática da identidade africana enquanto veículo de um posicionamento sociocultural particular, mantém-se dominante em poemas como “Sangue Negro”⁶, de 1951, ou “Se me quiseres conhecer”, de 1958. Em ambos os casos, Sousa exalta uma africanidade sem fronteiras, espelhando um posicionamento pan-africanista (Loomba, 2005: 176) no tratamento do *logus* africano. Está novamente ausente uma abordagem contextualizada do conceito “género”.

Em Noémia de Sousa, a problemática da identidade moçambicana não é acompanhada por um questionamento directo do papel da mulher em contexto colonial. O que ressalta na sua obra é uma necessidade premente de entendimento do que significa ser africano, que dá primazia à identidade africana face à identidade “mulher”, construindo uma particularidade identitária a partir de um sentido comunitário pan-africanista. A (re) construção do conceito “raça” é moldada assexuadamente.

A independência

⁶ Ainda que explorando a metáfora África/Mãe neste poema, essa feminização do continente não serve a problemática “género”, estabelecendo antes um paralelismo com alguma iconografia que feminizou movimentos nacionalistas de referência (por exemplo a Estátua da Liberdade, nos EUA, ou a representação da República).

A luta pela independência em Moçambique contou com uma participação gradual de mulheres, sendo a criação do destacamento feminino em 1967, e a sua consolidação em 1968, dois marcos assinaláveis.

Em Março de 1973, a recentemente criada Organização da Mulher Moçambicana (OMM) organizou a sua primeira conferência, na Tanzânia. Conjuntamente com a OJM, Organização da Juventude Moçambicana, criada em 1977 (Hanlon, 1984: 142), a OMM participou significativamente no projecto de reconstrução nacional pós-independência. No entanto, a estruturação de uma consciência política não foi conquistada de imediato. Só o terceiro Congresso da FRELIMO, em 1977, contou com uma presença significativa de mulheres, apesar dos dois congressos da OMM, em 1973 e em 1976. A participação de mulheres nos próprios Grupos Dinamizadores, iniciativa governamental no sentido de mobilizar e consciencializar politicamente as populações locais, se limitou ao serviço social, sendo que os homens mantinham o poder decisivo (Isaacman e Stephen, 1980: 30).

Com o objectivo de facilitar e incentivar a participação feminina na actividade política, o governo da FRELIMO implementou algumas políticas sociais, designadamente a criação de *creches*, reveladoras, no entanto, de mão-de-obra insuficiente e fracas condições. A título de exemplo, em 1977, é inaugurada uma *creche* na aldeia comunitária da província de Gaza, com um *ratio* de 432 crianças por 13 educadoras (Isaacman e Stephen, 1980: 124).

O empenho da FRELIMO e da OMM, no que concerne à participação das mulheres na vida política do país, acabou, afinal, por dar os seus frutos. A nomeação de Graça Machel para liderar o Ministério da Saúde foi um exemplo paradigmático, sendo que em 1991, o número de mulheres no Comité Central era já de 57, num total de 160 membros (Tetrault, 1994: 48). Actualmente, e desde 2004, Luísa Diogo é primeira-ministra do Governo chefiado por Armando Guebuza.

As iniciativas da OMM fizeram-se também sentir na representação dos direitos legais das mulheres. A primeira Constituição moçambicana consagrava determinados direitos à mulher, designadamente o Artigo 7, sobre a igualdade do direito ao trabalho; o Artigo 29, prometendo igualdade de direitos e deveres para ambos os sexos; ou o Artigo 30, considerando a participação na defesa do país como um dever central para ambos os sexos (Isaacman e Stephen, 1980: 18). Neste campo, a coexistência entre a legislação colonial sobre a família e as leis consuetudinárias dos diversos grupos étnicos em Moçambique apresentou uma complexidade particular⁷. Importa referir que o programa de Reconstrução Nacional que o Governo da FRELIMO implementou, advogava a eliminação de determinadas práticas tradicionais (o *lovolo*⁸, a poligamia, os rituais de iniciação, por exemplo), sob o pretexto, também defendido pela OMM, de que estas contribuiriam para acentuar a discriminação das mulheres. Foram, assim, negligenciadas redes de apoio mútuo entre mulheres, incentivadoras da sua própria construção dos papéis a desempenhar na família.

Esse processo recorrente de ocidentalização, directa ou subentendida, dos papéis de género (Oyewumi, 1997) revelou uma paradoxal semelhança entre os discursos político-ideológicos dos períodos colonial e pós-colonial. Quando em 1984, a OMM organiza uma conferência extra-ordinária, o seu documento final não reflecte um posicionamento conducente a uma efectiva emancipação das mulheres, sem que tivesse lugar uma artificialização de papéis de género, pouco coerentes com as culturas tradicionais. A propósito da abordagem aos rituais de iniciação, Kathleen Sheldon comenta:

In some regions these rites included tattooing, genital mutilation, and artificial defloration. According to OMM's official interpretation, the general consequence for girls was to learn to be wives under the domination of their husbands. At the same time, many women experienced the rituals as a time for women to gather as women; it was one of the few

⁷ A nova Lei da Família, aprovada em 2003, aposta na conjugação entre direitos individuais universalmente reconhecidos, e a lei consuetudinária tradicionalmente definidora da estrutura familiar (Aboim, 2008: 277).

recognized social activities where women's knowledge and power was allowed to flourish. (Tetrault, 1994: 36).

As iniciativas da OMM no sentido de educar a população feminina incluíram várias campanhas de alfabetização, bem como incentivos à formação profissional e à integração no trabalho rural e urbano. O combate à prostituição foi uma das apostas centrais da OMM e do Governo moçambicano.

O investimento numa mudança radical de mentalidades fez-se também sentir no sistema de saúde, particularmente a partir de Novembro de 1977, com a criação de centros de dia para mães e filhos e a implementação de programas de educação nutricional⁹. Nesta área de intervenção, verificam-se, uma vez mais, contrastes significativos entre as políticas governamentais e os valores da sociedade tradicional, por exemplo, relativamente ao planeamento familiar, com a oposição masculina ao controlo da natalidade.

Embora considerada um grave problema social pela OMM, a interrupção voluntária da gravidez não foi discutida sistematicamente. A posição da FRELIMO relativamente à gravidez de adolescentes e a toda uma política de educação sexual revelou uma clara incapacidade de resposta à condição feminina, por parte do discurso político-ideológico vigente. Isaacman e Stephen registam a paradoxal persistência da opressão de mulheres:

In its fight against 'liberalism' among the young, it is unlikely that the government will sanction the widespread distribution of birth control devices. Sexual promiscuity is considered a bourgeois influence which must be combatted. Girls at FRELIMO party schools who get pregnant are expelled along with the boy involved. ... Thus, it appears that young girls must choose between arranging an illegal abortion or carrying the child and

⁸ Apesar da oposição da FRELIMO, a prática do *lovolo* mantém-se no Sul do país, mesmo entre a população urbana de classe média e alta (Bagnol, 208:251).

⁹ Dada a escassez de médicos, o governo Moçambique implementou recentemente acções de formação para habilitar parteiras tradicionais à prática de cirurgia. A esse propósito, a estação de televisão norte-americana PBS transmitiu o documentário de 2008 "Birth of a Surgeon: Midwives in Mozambique".

being ostracized by both one's family and one's colleagues. As a result of her pregnancy, she is relegated to the sidelines and loses her chance for an education and to participate actively in the process of National Reconstruction. (Isaacman e Stephen, 1980: 146).

O posicionamento da mulher moçambicana em contexto pós-colonial foi profundamente alterado, tendo a sua consciencialização e agência política sido um dos objectivos centrais do governo da FRELIMO. No entanto, o fim da condição de subalternidade africana (Spivak, 1985) em Moçambique, como consequência do fim da presença colonial, não erradicou uma hierarquização de género, que resultou parcialmente do que consideramos ter sido uma colagem de um modelo de governação marxista-leninista a uma realidade social, política e cultural extremamente complexa e heterógenea. É, aliás, bem conhecido o debate entre as correntes do feminismo e a teoria marxista-leninista que, no seu enfoque na primazia do capital e na subalternização generalizada dos trabalhadores, negligenciou a condição da mulher. A OMM, pela sua estreita ligação à FRELIMO e à ideologia marxista-leninista, politizou o posicionamento social e cultural da mulher, que se tornou um veículo de afirmação do discurso político-ideológico oficializado. Acompanhando a retórica político-ideológica, o discurso estético-literário pós-colonial atribui à mulher moçambicana um protagonismo efectivamente significativo e inovador.

Género na escrita pós-colonial de mulheres

A poesia foi, até aos anos 80 do século XX, o género literário por excelência da literatura moçambicana. Durante o período de luta pela independência, o encontro entre a retórica ideológica dominante e o discurso estético-literário foi particularmente incisivo, com o surgimento da, esteticamente questionável, “poesia de combate”.

É a partir dos anos 80 que a narrativa moçambicana assume um papel significativo, efectivando uma tradição literária em crescimento. Dos autores que para isso contribuíram, destacaremos as únicas romancistas que, até à data, se fizeram ouvir: Lina Magaia, Lilia Momplé, e Paulina Chiziane.

Em Lina Magaia, a representatividade da guerra civil em Moçambique (1975-1992) veicula a ficcionalização deste contexto histórico, recorrentemente representado em cenários dantescos de destruição. A par dos dois volumes da série *Histórias Trágicas do Banditismo* (volume I – *Dumba Nengue*, de 1987; volume II – *Duplo Massacre em Moçambique*, de 1989), que documentam a guerra civil ocorrida entre 1975 e 1992, Magaia publica em 1994 o romance *Delehta. Pulos na Vida*.

Sendo o conflito FRELIMO-RENAMO o eixo temático dominante em Magaia, em *Delehta*, a autora veicula a realidade contextual através da voz de Delehta, uma “enfermeira de bata branca”. O posicionamento da mulher, que mesmo quando não sendo um agente activo no desenrolar do conflito, sofre as suas consequências de forma particular, encontra voz em três personagens: Te e Trudes, forçosamente separadas dos maridos, e Monasse. Monasse, a quem os portugueses chamaram “Joana”, morre no hospital, tendo sido assistida por Delehta, que, na leitura das suas cartas a um amante imaginário, desvenda a condição de sofrimento da mulher moçambicana em contexto colonial.

Também em *Ventos do Apocalipse* (1999), segundo romance de Paulina Chiziane, encontramos como cenário a guerra civil e uma conseqüente e complexa inversão do sentido da maternidade: o ventre que dá a vida é também a mão que leva à morte, em tentativas desesperadas de libertação das circunstâncias de guerra. Tal como Delehta, Mínosse é, em *Ventos do Apocalipse*, a voz feminina que acompanha toda a narrativa. Última mulher sobrevivente do régulo Sianga, a sua voz de contadora de estórias materializa o poder da construção identitária e da sua transmissão intergeracional.

A ligação das mulheres ao espaço rural e a idiossincrasias tradicionais aparece frequentemente nos romances de Chiziane: Sarnau, protagonista do seu primeiro romance *Balada de Amor ao Vento* (primeira edição da autora, em 1991), é a voz de uma espiritualidade pagã, a mulher que recria o significado de monogamia e de poligamia, sugerindo uma relação poligâmica ao seu amante, Mwando. Nessa reconceptualização do sentido do tradicional, determinadas práticas culturais são reavaliadas, questionando-se a sua condição de veículos de subalternização feminina. A temática surge novamente no romance de 2002, *Niketeché*, que inverte a interpretação ocidentalizada da situação da mulher num casamento poligâmico, através da agência feminina. Rami, juntamente com as restantes esposas de Tony, questiona o valor da tradição e da modernidade, de convenções sociais e de práticas culturais.

O abuso sexual por parte de portugueses ou de outras representações masculinas do poder colonial, ou o encontro intencional entre mulheres moçambicanas e homens portugueses, dá espaço a uma complexa leitura do corpo feminino enquanto canal de vitimização da mulher e/ou de reconceptualização da identidade racial. Em *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), último romance de Chiziane, o corpo da mulher enquanto veículo de miscigenação atribui-lhe um renovado sentido de poder, não obstante a sua condição de objecto, inerente ao processo. Serafina, Delfina e Maria das Dores retratam três gerações entre o período colonial e pós-colonial, cujo percurso canaliza um diálogo constante entre as categorias “raça” e “género”. O posicionamento histórico e cultural da mulher é abordado sob uma estrutura oral, em capítulos que se intercalam com o desenrolar da acção.

A concepção do corpo feminino enquanto objecto é recorrente na narrativa de Momplé. Em *Ninguém Matou Suhura* (1988), a presença colonial portuguesa contextualiza a história do abuso sexual de Suhura por um Administrador português, tal como Monasse em *Delehta*, e da sua subsequente e conseqüente morte sem incriminação. Em *Neighbours* (1995), tal como no romance de Lina Magaia, são os anos de guerra civil que servem de

cenário à narrativa. O papel social da mulher que Narguisse e as suas duas filhas, Dinarzade e Rabia, interiorizaram, contrasta em absoluto com o protagonismo de Muntaz, a filha mais nova, cuja principal ambição é estudar Medicina em Maputo. A narrativa parece, assim, anunciar uma progressiva alteração do papel da mulher moçambicana, que requer, além de iniciativas institucionais, motivação por parte das protagonistas dessa mesma mudança. Em “O Sonho de Alima”, conto incluído na antologia *O Olhos da Cobra Verde* (1997), a protagonista Alima ambiciona o enriquecimento intelectual. Contrastivamente, e tal como Dinarzade e Rabia, a mulher do major-general, no primeiro conto, “Stress” (onde os protagonistas aparecem significativamente sem nome, reforçando a sua condição de personagens tipo), exemplifica uma sobrevalorização da imagem física, que proporciona um encontro paradoxal entre a mitificação do corpo-objecto da mulher africana, e uma desejada aproximação às características do corpo da mulher branca. As duas realidades evidenciam uma desvalorização física e intelectual da mulher moçambicana, que indiscutivelmente obsta à sua afirmação.

Conclusões

A observação do encontro entre discursos político-ideológicos e estético-literários em Moçambique permite-nos concluir que a ficção moçambicana não é, na realidade, dissociável dos processos históricos que a contextualizam.

A geração de intelectuais africanos em Moçambique, que emerge na primeira metade do século XX, e cuja condição de assimilados conduziu a alguma cumplicidade com o poder colonial, fez-se representar predominantemente por vozes masculinas. Essa masculinidade central numa voz poética que se dedica à (re)construção do conceito “raça”, reflecte-se no protagonismo exclusivo da afro-moçambicana Noémia de Sousa e no seu enfoque na temática da identidade africana. Revela-se, assim, um processo de continuidade entre os discursos político-ideológico e estético-literário, ambos inviabilizando ou

negligenciando a agência feminina. A ruptura que Sousa protagoniza relativamente à retórica oficializada dá-se, no entanto, através da sua atribuição de um papel social e culturalmente interventivo à identidade africana.

Ao observarmos as políticas de género pós-independência, não obstante a ruptura óbvia face ao discurso colonial, descortinamos, também, a continuidade de uma retórica do poder masculino. O novo papel político e ideológico que a condição feminina ocupa, não obsta a entraves vários ao protagonismo da mulher. De entre esses obstáculos a um verdadeiro entendimento da condição da mulher moçambicana, destaca-se uma colisão entre idiossincrasias tradicionais e modernidade. A escrita feminina pós-colonial aborda frequentemente a complexidade desse encontro, particularizando-o na abordagem específica da condição da mulher.

Os anos 80 e 90 assistiram à maturação de um discurso estético-literário moçambicano, em cuja estruturação a escrita feminina assume já um papel assinalável. A continuidade do discurso político-ideológico colonial na retórica ideológica pós-colonial no que concerne à condição da mulher, designadamente pela anulação do seu não raro exercício de poder na lógica organizacional indígena, contrasta com a ruptura discursiva veiculada pela afirmação de uma nova voz estético-literária feminina pós-independência. Em *Momplé*, *Magaia* e *Chiziane*, a mulher moçambicana revela um protagonismo social, cultural e político ausente em *Noémia de Sousa*, não obstante o pioneirismo do seu contributo.

Se a inexistência de uma harmonização plena entre discursos político-ideológicos e discursos estético-literários espelha a inviabilidade de uma alteração efectiva do papel da mulher, o contraste entre as duas retóricas em contexto pós-colonial pode, também, potenciar a estética literária para um redireccionamento do processo histórico em Moçambique.

Bibliografia

Aboim, Sofia (2008) “Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo”, in *Análise Social* XLIII (2), pp. 273-295.

Arnfred, Signe (2002) “Simone de Beauvoir in Africa: ‘woman = the second sex?’ Issues of African feminist thought”, in *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2 (1).

Bagnol, Brigitte (2008) “*Lovolo* e espíritos no Sul de Moçambique” in *Análise Social* XLIII (2), pp. 251-272.

Burness, Donald (1989) *A Horse of White Clouds. Poems from Lusophone Africa*. Athens: Ohio U Monographs in International Studies.

Butler, Judith (2006) *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Chabal, Patrick (1994) *Vozes Moçambicanas. Literatura e Nacionalidade*. Lisboa: Vega.

Chiziane, Paulina (2008) *O Alegre Canto da Perdiz*. Lisboa: Editorial Caminho.

----- (2003) *Balada de Amor ao Vento*. Lisboa: Editorial Caminho.

----- (2002) *Niketche. Uma História de Poligamia*, Lisboa: Editorial Caminho.

----- (2000) *O Sétimo Juramento*, Lisboa: Editorial Caminho.

----- (1999) *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho.

Ferreira, Manuel (ed.) (1997) *50 Poetas Africanos*. Lisboa: Plátano Editora.

Hanlon, Joseph (1984) *Mozambique. The Revolution under Fire*. London: Zed Books.

Iglésias, Olga (2008), “Na entrada do novo milénio em África: que perspectivas para a Mulher Moçambicana?”, in Mata, Inocência e Padilha, Laura Cavalcante (orgs.) (2008) *A Mulher em África. Vozes de uma Margem sempre Presente*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 135-154.

Isaacman, Allen (1996) *Cotton is the Mother of Poverty. Peasants, Work, and Rural Struggle in Mozambique, 1938-1961*. Portsmouth: Heineman.

----- (ed.) (1988) *The Life History of Raul Honwana. An Inside View of Mozambique from Colonialism to Independence, 1905-1975*. Boulder: Lynne Rienner.

- Isaacman, Barbara e Stephen, June (1980) *Mozambique: Women, the Law and Agrarian Reform*. New York: United Nations Economic Commission for Africa.
- Loomba, Ania (2005) *Colonialism/Postcolonialism*. London & New York: Routledge.
- Magaia, Lina (1994) *Delehta. Pulos na Vida*. Maputo: Editorial Viver.
- (1989) *Duplo Massacre em Moçambique. Histórias Trágicas do Banditismo II*. Maputo: Cadernos Tempo.
- (1987) *Dumba-Nengue. Histórias Trágicas do Banditismo I*. Maputo: Cadernos Tempo.
- Momplé, Lilia (1997) *Os Olhos da Cobra Verde*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- (1995) *Neighbours*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- (1986) *Ninguém Matou Suhura*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- Oyewumi, Oyeronke (1997) *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Pitcher, M. Anne (1996) “Conflict and Cooperation: Gendered Roles and Responsibilities within Cotton Households in Northern Mozambique”, in *African Studies Review* 19 (3), pp. 81-112.
- Sheldon, Kathleen e Fêo Rodrigues, Isabel (2008) “Outras Vozes: Women’s Writings in Lusophone Africa”, in *African and Asian Studies* 7 (4): pp.423-445
- Spivak, G. C. (1988) “Can the Subaltern Speak”, in Nelson, C. e Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, pp. 271-313.
- Tetreault, Mary Ann (ed.) (1994) *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*. Columbia: U of South Carolina P.
- Urdang, Stephanie (1989) *And Still They Dance. Women, War, and the Struggle for Change in Mozambique*. New York: Monthly Review P.
- Walker, Cherryl (ed.) (1990) *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Cape Town: David Philip Publishers.

Zaparoni, Valdemir (2002) “As ‘escravas perpétuas’ & o ‘ensino prático’: raça, gênero e educação no Moçambique Colonial, 1910-1930”, in *Estudos Afro-Asiáticos* 24 (3), pp. 459-482.