

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**MICHELLY CRISTINA ALVES LOPES**

**A ANTINEGRITUDE EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ*, DE PAULINA CHIZIANE**

Vitória  
2024

**MICHELLY CRISTINA ALVES LOPES**

**A ANTINEGRITUDE EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ*, DE PAULINA CHIZIANE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Letras, na área de concentração em Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Martinelli Filho

Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Michele Freire Schiffer

Vitória  
2024

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

L864a Lopes, Michelly Cristina Alves, 1990-  
A ANTINEGRITUDE EM O ALEGRE CANTO DA  
PERDIZ, DE PAULINA CHIZIANE / Michelly Cristina Alves  
Lopes. - 2024.  
204 f. : il.

Orientador: Nelson Martinelli Filho.  
Coorientadora: Michele Freire Schiffer.  
Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Literatura moçambicana. 2. Paulina Chiziane. 3. Racismo. 4. Antinegritude. I. Martinelli Filho, Nelson. II. Freire Schiffer, Michele. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 82

---

Michelly Cristina Alves Lopes

**“A antinegritude em O alegre canto da perdiz, de Paulina Chiziane”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Letras.

Aprovada em 12 de abril de 2024.

Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** NELSON MARTINELLI FILHO  
Data: 23/04/2024 09:09:55-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Prof. Dr. Nelson Martinelli Filho (UFES)**  
Orientador e Presidente da Comissão

**Profª Drª Adelia Miglievich Ribeiro (UFES)**  
Examinadora Interna

**Profª Drª Ozirlei Teresa Marcilino (UFES)**  
Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ALDIERIS BRAZ AMORIM CAPRINI  
Data: 03/05/2024 10:17:28-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Profª Drª Aldieris Braz Amorim Caprini (IFES)**  
Examinadora Externa

DocuSigned by:  
*Luciane de Oliveira Rocha*

**Profª Drª Luciane de Oliveira Rocha (Kennesaw State University)**  
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
ADELIA MARIA MIGLIEVICH RIBEIRO - SIAPE 1225111  
Departamento de Ciências Sociais - DCS/CCHN  
Em 30/04/2024 às 15:12

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/919238?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
OZIRLEI TERESA MARCILINO - MATRÍCULA 3155504  
Membro - Programa de Pós-Graduação em Letras  
Em 30/04/2024 às 22:27

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/919437?tipoArquivo=O>

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Dulce, pela educação que me proporcionou e pelo esforço constante em compreender minhas escolhas; ao meu irmão, Gabriel, pelos conselhos e apoio incondicional nos momentos mais difíceis da minha vida; ao meu marido, Cássio, que esteve sempre ao meu lado; ao meu filho, Oliver, que me ensinou o que significa o conceito “amor de mãe”.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pela bolsa de doutorado que possibilitou minha dedicação a esta pesquisa.

Ao Nelson Martinelli Filho, meu orientador, e à Michele Freire, minha coorientadora, que me ajudaram nessa caminhada tão difícil que é a escrita da tese.

Aos professores Jorge Nascimento, Adelia Miglievich, Andréia Penha Delmaschio e Wesley Spalenza que com afeto me acolheram e me indicaram o caminho que deveria percorrer para alcançar meus objetivos. A todos os professores que fizeram parte da minha formação me possibilitando chegar até aqui.

À professora Ozirlei Marcelino, professora Luciane Rocha, professora Fabrícia Pazinato e professor Aldieris Braz Amorim Caprini por aceitarem o convite de fazer parte da minha banca e pelas ricas considerações traçadas acerca do meu trabalho.

Ao amigo Rogério Rufino, Vivine dos Santos, Elizaeth Andrade e Arthur Valle pelo apoio, afeto e conselhos constantes.

Ao grupo Netir pelas trocas de experiências e referenciais teóricos, que muito enriqueceram esta pesquisa.

## **Eu-Mulher**

(Conceição Evaristo)

Uma gota de leite  
me escorre entre os seios.  
Uma mancha de sangue  
me enfeita entre as pernas.  
Meia palavra mordida  
me foge da boca.

Vagos desejos insinuam  
esperanças.  
Eu-mulher em rios vermelhos  
inauguro a vida.  
Em baixa voz  
violento os tímpanos do mundo.  
Antevejo.  
Antecipo.  
Antes-vivo

Antes – agora – o que há de vir.  
Eu fêmea-matriz.  
Eu força-motriz.  
Eu-mulher  
abrigo da semente  
moto-contínuo  
do mundo.

## RESUMO

A autora Paulina Chiziane, primeira mulher negra a publicar romances em Moçambique e primeira africana a ganhar o prêmio Camões (2021), vem se destacando na literatura africana de língua portuguesa, principalmente por tratar de temas considerados *tabu* em seu país – a saber: feitiçaria, poligamia, questões raciais, estupro, prostituição, colonização, entre outros. Nesta tese, elegemos o romance *O alegre canto da perdiz* (2008), no qual a autora recolhe histórias narradas por outras mulheres e usa de sua *escrevivência* como forma de denunciar as mazelas enfrentadas pelo feminino em Moçambique. O objetivo desse estudo é analisar a vivência das personagens negras da obra que utilizam a *antinegitude* – conceito cunhado por João Costa Vargas (2017) a partir do *Afropessimismo* – como mecanismo de resistir à opressão imposta aos seus corpos e mentes pela colonização. Para isso, absorvem os ideais eurocêtricos passando a por em prática uma vivência antinegra, aceitando, desse modo, o espelho narcísico do homem branco com o objetivo de sobreviver dentro dessa sociedade. A *antinegitude* compreende que a díade negro/não negro é fundamental para a compreensão das relações levadas a termo na vida do povo negro. Neste sentido, o conceito se diferencia do racismo e será o elemento primordial para estudarmos a obra de Chiziane. No que tange à teoria, dentre vários autores, serão basilares os estudos Fanon (1952), Homi Bhabha (1994), Achille Mbembe (2018), João Costa Vargas (2017; 2020) e Osmundo Pinho (2020); para tratar da história de Moçambique Cabaço (2007) e Mindoso (2017); versando sobre o pós-colonial e Kimberlé Crenshaw (2004) tratando da interseccionalidade. Ao final desse estudo, será possível verificar que ao utilizar a *antinegitude* como mecanismo para sobreviver e resistir naquela sociedade, a personagem principal falha em todas as instâncias, pois o sistema que tem esse conceito como fundacional não permite a vitória de uma mulher preta. Justamente, porque, como postula Costa Vargas (2017; 2020), o negro representa o não humano, mas ele é necessário para que a humanidade exista como está posta.

**Palavras-chave:** Literatura moçambicana; Paulina Chiziane; Racismo; Antinegitude.

## ABSTRACT

The author Paulina Chiziane, the first black woman to publish novels in Mozambique and the first African to win the Camões prize (2021), has been standing out in Portuguese-language African literature, mainly because she deals with topics considered taboo in her country – namely: witchcraft, polygamy, racial issues, rape, prostitution, colonization, among others. In this thesis, we chose the novel *O alegre canto da perdiz* (2008), in which the author collects stories narrated by other women and uses her writing as a way of denouncing the problems faced by women in Mozambique. The objective of this study is to analyze the experience of the black characters in the work who use *anti-blackness* – a concept coined by João Costa Vargas (2017) from *Afropessimism* – as a mechanism to resist the oppression imposed on their bodies and minds by colonization. To do this, they absorb eurocentric ideals and put into practice an anti-black experience, thus accepting the narcissistic mirror of the white man with the aim of surviving within this society. *Anti-blackness* understands that the black/non-black dyad is fundamental to understanding the relationships carried out in the lives of black people. In this sense, the concept differs from racism and will be the primary element for studying Chiziane's work. Regarding theory, among several authors, the studies Fantz Fanon (1952), Homi Bhabha (1994), Achille Mbembe (2018), João Costa Vargas (2017; 2020) and Osmundo Pinho (2020) will be fundamental; to deal with the history of Mozambique Cabaço (2007) and Mindoso (2017); dealing with the post-colonial and Kimberlé Crenshaw (2004) dealing with intersectionality. At the end of this study, it will be possible to verify that when using *anti-blackness* as a mechanism to survive and resist in that society, the main character fails in all instances, as the system that has this concept as its foundation does not allow the victory of a black woman. Precisely because, as Costa Vargas (2017; 2020) postulates, black people represent the non-human, but they are necessary for humanity to exist as it is.

**Keywords:** Mozambican literature; Paulina Chiziane; Racism; *Anti-blackness*.

## RESUMEN

La autora Paulina Chiziane, la primera mujer negra en publicar novelas en Mozambique y la primera africana en ganar el premio Camões (2021), se ha destacado en la literatura africana en lengua portuguesa, principalmente porque aborda temas considerados tabú en su país, como: brujería, poligamia, cuestiones raciales, violación, prostitución, colonización, entre otras. En esta tesis, elegimos la novela *O alegre canto da perdiz* (2008), en la que la autora recopila historias narradas por otras mujeres y utiliza su escritura como forma de denunciar los problemas que enfrentan las mujeres en Mozambique. El objetivo de este estudio es analizar la experiencia de los personajes negros de la obra que utilizan la *anti-negritud* – concepto acuñado por João Costa Vargas (2017) desde el *afropesimismo* – como mecanismo para resistir la opresión impuesta sobre sus cuerpos y mentes por colonización. Para ello, absorben ideales eurocéntricos y ponen en práctica una experiencia anti-negra, aceptando así el espejo narcisista del hombre blanco con el objetivo de sobrevivir dentro de esta sociedad. La *anti-negritud* entiende que la pareja negro/no negro es fundamental para comprender las relaciones que se llevan a cabo en la vida de las personas negras. En este sentido, el concepto difiere del racismo y será el elemento principal para estudiar la obra de Chiziane. En cuanto a la teoría, entre varios autores, serán fundamentales los estudios Fanon (1952), Homi Bhabha (1994), Achille Mbembe (2018), João Costa Vargas (2017; 2020) y Osmundo Pinho (2020); abordar la historia de Mozambique Cabaço (2007) y Mindoso (2017); que trata de lo poscolonial y Kimberlé Crenshaw (2004) que trata de la interseccionalidad. Al final de este estudio, se podrá comprobar que al utilizar la anti-negritud como mecanismo para sobrevivir y resistir en esa sociedad, el personaje principal falla en todos los casos, ya que el sistema que tiene este concepto como fundamento no permite la victoria de una mujer negra. Precisamente porque, como postula Costa Vargas (2017; 2020), los negros representan lo no humano, pero son necesarios para que la humanidad exista tal como es.

**Palabras-clave:** literatura mozambiqueña; Paulina Chiziane; Racismo; *Anti-negritud*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO I – A LITERATURA AFRICANA DE LÍNGUA PORTUGUESA</b> .....	16
1.1. Breve histórico .....	16
1.2. A literatura em Moçambique .....	23
1.2.1. A literatura de mulheres moçambicanas .....	29
<b>CAPÍTULO II – PAULINA CHIZIANE: A CONTADORA DE ESTÓRIAS</b> .....	45
2.1. Trajetória e escrevivência .....	45
2.2. Obras, Ousadia e Crítica Literária .....	48
<b>CAPÍTULO III – RAÇA, RACISMO E ANTINEGRITUDE</b> .....	61
3.1. A raça como divisora de águas .....	61
3.2. Racismo .....	69
3.3. Antinegritude .....	73
3.3.1. Vestindo máscaras .....	86
<b>CAPÍTULO IV – INVASÃO COLONIAL, FEMININO E PROSTITUIÇÃO: SUAS REPRESENTAÇÕES EM O ALEGRE CANTO DA PERDIZ</b> .....	101
4.1. A invasão da terra fértil .....	101
4.2. A mulher e a terra: colonizando os corpos femininos .....	108
4.3. De mãe para filha: do estupro a prostituição .....	119
4.4. Pós-colonial e feminismos negros .....	128
4.4.1. <i>Feminismos Subalternos</i> em África .....	131
<b>CAPÍTULO V – ASSIMILAÇÃO E MESTIÇAGEM</b> .....	142
5.1. Assimilação e mestiçagem: aproximações e afastamentos entre Moçambique e Brasil .....	142
5.2. Assimilação do negro: a faca de dois gumes .....	165
5.3. Entre dois mundos: a questão do mestiço .....	172
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	183
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	190

## INTRODUÇÃO

A escritora moçambicana Paulina Chiziane nasceu em 1955 e atualmente é considerada uma importante romancista em literatura de língua portuguesa. A autora ganhou o prêmio Camões em 2021, a mais importante honraria para escritores de literatura produzida em língua portuguesa. Escreveu diversas obras inaugurando suas publicações com o romance *Balada de amor ao vento* em 1990. Passando a ser (re)conhecida por priorizar em seus romances o protagonismo feminino, Chiziane revoluciona a literatura moçambicana ao trazer a perspectiva da mulher em seus enredos. Sua obra mais conhecida é *Niketché: uma história de poligamia* em que trata de temas inimagináveis a serem abordados por uma mulher até aquele momento.

A escolha de *O alegre canto da perdiz* se dá, principalmente, por julgar ser importante conhecer e estudar a literatura produzida por uma africana, que foi a primeira mulher negra a publicar um romance em seu país. Nessa obra é retratada justamente a invasão de Moçambique pelos colonizadores portugueses, o sequestro de vários indivíduos, como também a sua deportação para as Américas para serem escravizados e, ainda, as artimanhas utilizadas pelas mães para que seus descendentes não sejam submetidos a esse destino. Sendo assim, trago essa importante obra de Paulina Chiziane para análise como meu modo de participar da luta antirracista no Brasil, dentro e fora da academia. Tanto essa quanto outras obras da autora ainda são pouco difundidas no Brasil, apesar de sua importância estilística e dos temas abordados.

Com a promulgação da Lei 10.639/2003 que determina a inclusão do ensino de história e cultura de matriz africana dentro das disciplinas, que já fazem parte das grades curriculares dos ensinos fundamental e médio, professores não poderiam desconhecer a literatura africana e afro-diaspórica. No entanto, vinte e um anos depois dessa lei esses autores ainda são pouco conhecidos e estudados no país.

A literatura africana ainda não ganhou na Letras o espaço que lhe é devido, especialmente a literatura de mulheres africanas, essa afirmativa se evidencia quando pensamos que ainda são poucas as escritoras de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe que possuem obras literárias publicadas em âmbito nacional. Chiziane, por seu reconhecimento internacional e

com todos os seus livros publicados no país é ainda pouco estudada nas escolas de ensino básico e nas pós-graduações em Letras.

Quando fazemos um levantamento de dados, ao verificarmos as publicações da *Revista Contexto*, organizada pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo, a partir de 2008, é possível notar que existe certa carência de artigos que tratem das obras de Chiziane, tendo em vista que em dezesseis anos foram publicados apenas quatro artigos que foram dedicados ao estudo da Literatura produzida por Paulina Chiziane sendo eles: *O pós-colonialismo em O alegre canto da perdiz, de Paulina Chiziane: pontos convergentes*, de Algemira de Macêdo Mendes e Daniel Castello Branco Ciarlini (n. 26 2014), *Memória e magia em O sétimo juramento, de Paulina Chiziane*, de Cristina Mielczarski dos Santos e Mauren Pavão Przybylski (n. 26 2014), *O medo e a decadência do patriarcado em O sétimo juramento, de Paulina Chiziane*, de Ludmila Guimarães Maia (n. 34 2018), *O sétimo juramento, de Paulina Chiziane: uma análise diálogo-discursiva das tensões entre gênero e religião* por Orison Marden Bandeira de Melo Junior e William Duarte Ferreira (n. 34 2018).

Com relação às produções de pós-graduação, há três trabalhos hospedados no repositório da UFES relacionados à autora em estudo. Tratando-se de duas dissertações de mestrado: *A Criação de Personagem em Niketche: uma História de Poligamia*, defendida em 2017 por S. V. Farias Junior; *Questões de gênero na organização da sociedade moçambicana: a mulher em xeque em Niketche: uma história de poligamia de Paulina Chiziane*, defendida em 2018 por Rejjane dos Santos Teixeira; e apenas uma tese de doutorado intitulada *Mulheres negras: tradições orais, artes, ofícios e identidades* defendida em 2016 por Jacqueline Laranja Leal Marcelino. Há também um trabalho comparativo sendo uma tese de doutorado que utilizou como corpus de pesquisa *The Color Purple / A cor púrpura* (1986), de Alice Walker; *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo; e *Niketche: uma história de poligamia* (2004), de Paulina Chiziane no intuito de verificar a identidade das mulheres negras através das tradições africanas presentes nos romances.

No repositório da CAPES limitamos nossa pesquisa a teses de doutorado que tratem do romance na área de Letras. Desse modo, apenas cinco trabalhos foram encontrados, sendo eles: *Entre dois mundos: a loucura feminina nos romances A Louca de Serrano, de Dina Salústio, e O alegre canto da perdiz, de Paulina Chiziane*

apresentado por Juliana Primi Braga em 2013 à USP; *Guruè, Guruè: conflitos e tensões nas personagens de O alegre canto da perdiz na Moçambique colonizada* apresentada por Hildete Leal dos Santos em 2018 à UFBA; *Entre dor e liberdade: um olhar sobre o tema da loucura nos romances de Paulina Chiziane* apresentada por Regina Margaret Pereira em 2019 à USP; *O silenciamento da mulher negra na escrita literária de Conceição Evaristo e Paulina Chiziane* apresentada por Elisangela de Lana Costa em 2019 à PUC/MG; e *Balada de amor ao vento, Niketche: uma história de poligamia e O alegre canto da perdiz: entre conflitos, perdão e reconciliação* apresentada por Sandra Maria Gonçalves da Silva em 2021 à UE de Mato Grosso.

Ao me debruçar sobre o romance *O alegre canto da perdiz* para iniciar minhas análises, percebi que os problemas raciais que giram ao redor do enredo são muito fortes e que o que denominamos racismo não daria conta das relações entre as personagens, principalmente se tratando do feminino e da maternidade expostos nesse contexto. Por isso, além de trabalhar com a questão da escrevivência exploro a perspectiva da antinegitude, que é a base estrutural das relações sociais no romance.

O conceito de antinegitude, ainda em construção, apresentado nesta tese pelos estudos dos antropólogos João Costa Vargas (2017; 2020), Osmundo Pinho (2020) e Luciane Rocha (2019), nasce a partir do movimento de intelectuais negros que estudam o *Afropessimismo*, por seu viés mais específico ao tratar dos corpos negros dentro de uma sociedade colonizada, acreditamos que será mais apropriado, porque define que o privilégio concedido aos indivíduos, dentro das sociedades que se valeram da colonização, vai depender do quanto ele se afasta das marcas do sujeito negro, ou seja, quanto menos negro se é mais oportunidades dentro desse sistema ele alcança. Esse conceito muda totalmente a ideia da díade branco x não branco postulada pelo racismo, pois, nessa concepção, os sujeitos brancos possuem privilégios que todos os não brancos não o alcançam. Porém, mesmo que um sujeito não branco não tenha os mesmos privilégios dos brancos, é notório dentro de sociedades colonizadas que ele terá mais chances que o sujeito negro.

A partir de 2020 vemos uma grande gama de estudos surgirem que ao abordarem o *Afropessimismo* abrem discursões que versam sobre a antinegitude em diversas áreas do conhecimento, como na educação, sociologia, antropologia, geografia, história, linguística, literatura, psicologia, relações internacionais e artes

cênicas. Entre os textos publicados citamos aqui os seguintes artigos: *Campanha pela liberdade de Rafael Braga: corpos aliados e a produção de comunidades epistêmicas em resposta à antinegitude*, de Rosimeire Barboza da Silva e Viviane de Melo Resende, publicado em 2020; *A monstruosidade de tudo que é negro: a antinegitude do cinema de horror às páginas dos jornais*, de João Pedro Klinkerfus, publicado em 2021; *Antinegitude: ser negro e fobia nacional*, de Maria Andrea dos Santos Soares, publicado em 2022; *Existências desumanizadas pela colonialidade do poder: necropolítica e antinegitude brasileira*, de Denilson Araújo de Oliveira, publicado em 2022; *Traços de antinegitude em Cabo Verde*, de José Carlos Gomes dos Anjos e Eufémia Vicente Rocha, publicado em 2022. Chamamos a atenção também para o livro *Cativeiro: antinegitude, ancestralidade e o suicídio da ilusão*, de Osmundo Pinho, publicado em 2021.

Ao consultarmos o repositório de teses e dissertações da CAPES também nos deparamos com importantes trabalhos acerca do tema. Foram encontradas seis teses, sendo elas: *Violência na cidade pós-colonial: Imaginações, materialidades e experiências da violência na cidade do Rio de Janeiro*, de Ana Clara Telles Cavalcante de Souza, apresentada ao Programa de Relações Internacionais da PUC do Rio de Janeiro em 2020; *Sujeito de direito às cotas raciais nos concursos públicos: a encruzilhada jurídica entre Exu (jeito) como concepção negra e o odu-reparatório como materialização do direito*, de Wanderson Maia Nascimento, apresentada ao programa de direito da UnB em 2021; *A dramaturgia do debate: Autodescolonização do Sujeito-Dramaturgo e do Leitor-Espectador através de Personagens-Debatedoras*, de Aldri Antonio Alves da Anunciação, apresentada ao programa de Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia em 2021; *Impróprios para a história: rebelião, tempo e antinegitude em Ferguson*, de Allan Kardec da Silva Pereira, apresentada ao Programa de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2022; *As rosas negras: quebradeiras de coco babaçu, raça e território no maranhão contemporâneo*, de Igor Thiago Silva de Souza, apresentada ao programa de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2022; *Desterro: terra, logística e políticas de infraestrutura internacional*, de Thiago Alves Braz, apresentada ao Programa de Relações Internacionais da PUC do Rio de Janeiro em 2022;

Observamos também duas dissertações que tratam desse conceito: *Da morte para a vida: o corpo negro na universidade e a transgressão da necropolítica*, de

Richard Silva Oliveira Pereira dos Santos, apresentada ao Programa de Psicologia da PUC de São Paulo em 2022; *Infâncias interrompidas – uma análise sobre as narrativas do genocídio da população negra em veículos da mídia hegemônica e contra-hegemônica no Rio de Janeiro*, de Vanessa Almeida da Silva, apresentada ao Programa de Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca em 2023.

Esses estudos apresentados versam, principalmente, sobre situações compreendidas no Brasil e nos Estados Unidos, no entanto, por perceber uma considerável semelhança entre as relações sociais desses países e as de Moçambique, que também foi submetido à colonização, estendemos esse conceito à análise do enredo de Chiziane.

Desenvolvo essa tese defendendo que Delfina, a personagem principal da trama em estudo, subverte a *antinegitude* ditada pela colonização e a usa como mecanismo de resistência e sobrevivência dentro da obra a partir de representações e práticas sociais. Entendendo que obras como as da autora rasuram o estigma que é imputado aos corpos femininos colonizados, busco evidenciar esse discurso embebido de escrevivência, em que ela restitui à mulher negra e a África sua existência plena, denunciando as mazelas raciais impostas pelo colonizador.

Desse modo, como objetivo principal, pretendo analisar *O alegre canto da perdiz*, mediante a reconstrução de suas personagens e dilemas a fim de associar colonialismo, antinegitude e corpos femininos. Para isso, revisito a crítica literária à autora e, especialmente, a obra em tela. Discuto na prosa de Chiziane o controle do corpo feminino negro, através de sua fertilidade, atrelado à violência colonial. Problematizo a assimilação, a mestiçagem e as resistências na Moçambique de colonização portuguesa. Proponho uma crítica pós-colonial aos corpos racializados a partir dos feminismos africanos. Assim, com essa pesquisa pretendo fortalecer em alguma medida os estudos de literatura africana de língua portuguesa no Brasil.

Trago nesse trabalho três personagens: Delfina, Maria das Dores e Jacinta, em que pretendo discutir o controle do corpo feminino, sendo através de sua fertilidade, da sua venda – por meio da prostituição – ou como forma de alcançar novos patamares – através da mestiçagem – no tecido social regido e atrelado à antinegitude. Esse sentimento antinegro aparece sendo difundido por meio do espelho narcísico do homem europeu, que trouxe várias cicatrizes aos povos que sofreram a colonização.

Delfina, a personagem principal da trama, dará o contorno necessário de como a formação estrutural do país, através da *antinegritude*, impactou a vida das mulheres negras e o seu imaginário a respeito do que veio a ser uma relação ideal para definir um melhor estatuto através da relação de descendência e, assim, garantir a sobrevivência de sua família. Bem como a falta de valor associado ao corpo da mulher negra que para satisfazer as necessidades financeiras será negociado, sugado e digerido pela sociedade colonial.

Maria das Dores, filha do relacionamento de Delfina com um homem preto, cresce em um contexto colonial em que sua cor a faz ser considerada não-humana até mesmo por sua mãe. Desse modo, a personagem carrega diversas marcas em sua personalidade e, como o próprio nome já anuncia, suporta também as dores de viver em uma sociedade embebida de *antinegritude* que busca de todo modo anular sua existência.

Maria Jacinta, filha de Delfina com um colono branco, desempenha o papel da mulher mestiça no enredo, possuindo os privilégios de mulher não-negra. Dessa forma, mostro como sua condição social se afasta da de Maria das Dores, porém, mesmo gozando de ter a preferência diante da mulher preta, ainda não alcança as mesmas condições sociais da mulher branca.

Isto posto, para estudarmos essa obra, no capítulo I iniciaremos discutindo como surge a literatura africana em língua portuguesa nos países de África colonizados por Portugal – Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Bem como vamos refletir sobre os pontos que aproximam e distanciam essa formação nos países anteriormente citados. Daremos ênfase na formação da literatura moçambicana em língua portuguesa e faremos um breve apanhado das literatas que, por muitas vezes, permanecem invisibilizadas, tendo em vista que o campo literário moçambicano ainda é excludente para as autoras sendo privilegiadas as obras produzidas por homens.

No capítulo II trataremos a trajetória de Paulina Chiziane evidenciando uma de suas principais marcas na escrita, que é a escrevivência, conceito cunhado em 1995 pela escritora e crítica literária afro-brasileira Conceição Evaristo, mostrando que será através das vivências e subjetividades de mulher negra que Paulina Chiziane constrói suas obras ficcionais. Outro ponto importante em *O alegre canto da perdiz* será o uso e o recolhimento da oralidade, de histórias contadas por outras mulheres negras, que darão base para a criação do enredo, como bem salienta Chiziane.

No capítulo III, buscamos nos embasar em renomados autores para entender como surgiram os termos *raça* e *negro*, traçando um percurso até chegar à ideia que temos hoje. Em seguida, analisamos o racismo, suas vertentes e como essa concepção prejudica todos os que fogem do ideal de Humanidade construído pelo espelho narcísico do homem branco europeu. Apresentamos o conceito de *antinegitude* que postula que o negro é não humano a partir da ótica eurocêntrica e que através das vivências coloniais acaba por ser internalizada também nos colonizados e, por fim, investigamos como esse conceito se destaca no romance em estudo.

No capítulo IV, examinamos o entrecruzar da história com a ficção. Abordaremos a colonização do território de Moçambique, o controle dos corpos e mentes das mulheres, bem como a prostituição que foi colocada como saída da pobreza. Faremos também a comparação entre a invasão da terra com o estupro das mulheres autóctones e os meios que justificavam tal ato. Trataremos do feminino e de como a sua concepção mudou com o advento da modernidade<sup>1</sup>, bem como as suas diferenciações no contexto ocidental, e como era visto e praticado em Moçambique. Abordamos como a implantação da colonização impactou essas relações e como se deu a criação da ideia de maternidade imposta pelo patriarcado, visto que a maioria dos povos do norte do país praticava uma cultura matriarcal. Desse modo, defendemos que o enredo denuncia os pensamentos e os costumes que foram implantados em Zambézia através do discurso colonial, exercendo um poder invisível por meio das narrativas sobre o sujeito colonizado. Dessa maneira, além de deter o poder no país enquanto era uma colônia, perpetuou uma situação insustentável para o povo negro local, pelo discurso da *antinegitude* que foi estabelecido nas relações sociais vigentes, mesmo após a independência do país. Para isso, analisaremos as passagens do enredo que comparam a terra à mulher sendo invadida. Bem como o estupro de Delfina e Maria das Dores, ambas mulheres negras vendidas por suas mães. Discutiremos também o pós-colonial e a questão da

---

<sup>1</sup>A modernidade foi um período de grandes mudanças na Europa, nos séculos XVIII e XIX. Caracterizou-se pelo surgimento de ideias como razão, ciência e liberdade individual, impulsionando revoluções políticas e industriais. Houve um declínio na influência da religião, com o surgimento do individualismo e do capitalismo. Avanços tecnológicos também marcaram esse período, transformando radicalmente a sociedade. Segundo Foucault (2000), antes dessa transição, que ele denomina como a vigência da *espistémé* clássica, o homem não existia, ao menos não constituía um objeto específico para as ciências (FOUCAULT, 2000).

luta das mulheres africanas por melhores condições sociais e direitos, e por que o nome feminismo, por muito tempo, não representou nada para essas mulheres e, ainda, como passou a ganhar espaço atualmente, sob o signo de feminismo africano.

O capítulo V será dedicado à análise da condição do mestiço. Para isso, faremos uma comparação entre a situação do mestiço no Brasil e em Moçambique entendendo que o primeiro tinha como ideais o branqueamento da população – eugenia –, que pretendia eliminar o povo negro, e a “democracia racial” que prega(va) que todos os indivíduos independentemente de sua raça teria as mesmas oportunidades que os demais; já o segundo sofreu com a assimilação e a preferência pelo “mulato”<sup>2</sup> em detrimento dos negros. Com isso, abordaremos a trajetória de José dos Montes, homem negro, que aceita a condição de assimilado por influência de Delfina; e a vivência de Maria Jacinta, mulher mestiça, que sendo fruto do relacionamento de sua mãe com um português, busca sua identidade em um mundo em que não possui referencial que condiz com sua situação racial.

---

<sup>2</sup>No Brasil o termo “mulato(a)” vem sendo utilizado desde o princípio da colonização do país em textos sociológicos, médicos, literários e no discurso popular, até nos dias atuais com a intenção de diferenciar as pessoas negras retintas das negras “mais claras”, mas o que significa esse termo? A escritora Djamilia Ribeiro em seu livro *Quem tem medo do feminismo*, publicado em 2018, nos mostra que: “A palavra, de origem espanhola, vem de “mula” ou “mulo”: aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. Mulas são animais nascidos da reprodução de jumentos com éguas ou de cavalos com jumentas. Em outra acepção, são resultado da cópula do animal considerado nobre (*equus caballus*) com o animal dito de segunda classe (*equus africanus asinus*). Sendo assim, trata-se de uma palavra pejorativa para indicar mestiçagem, impureza, mistura imprópria, que não deveria existir. Empregado desde o período colonial, o termo era usado para designar negros de pele mais clara, frutos do estupro de escravas pelos senhores de engenho” (Ribeiro, 2018, p. 66). Segundo os professores Eduardo Moises Jamisse Humbane e Orlando Daniel Chemane no artigo “Até quando as máscaras brancas? Educação e racismo em Moçambique” a nomenclatura mulato em Moçambique não é pejorativo como no Brasil, por exemplo, visto que as relações raciais no país foram concebidas de formas diferentes, como discutiremos no capítulo V.

## **CAPÍTULO I – A LITERATURA AFRICANA DE LÍNGUA PORTUGUESA**

Iniciamos esse estudo com um breve apanhado do surgimento da literatura africana em língua portuguesa, em especial a literatura produzida em Moçambique. A literatura de língua portuguesa em África surgiu nos países colonizados por Portugal – Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe – através de um longo período de assimilação e, a partir desse momento, perpassou por um duro processo de tomada de consciência, que veremos emergir após meados do século XIX. Um dos fatores primordiais para esse surgimento será, sem dúvida, o jornalismo que em seu início representa a voz da máquina colonial e ao decorrer do tempo vai assumindo um tom mais crítico.

Teremos, portanto, uma dualidade a ser enfrentada pelo escritor africano criando em língua portuguesa: a primeira seria a necessidade de se curvar a sociedade colonial e assimilar sua língua; e a segunda seria a complexidade de trazer os modos e costumes da sociedade africana para dentro do hall que privilegia a cultura europeia. Desse modo, por narrar histórias a partir de vivências africanas em uma língua europeia, esse indivíduo passava a ser um “homem-de-dois-mundos”(Fonseca & Moreira, 2007).

Para tratar da história da literatura africana de língua portuguesa utilizaremos como suporte Manuel Ferreira (1989), Patrick Chabal (1994), Maria Nazareth Soares Fonseca e Terezinha Taborda Moreira (2007), Ana Rita Santiago (2019), entre outros.

### **1.1. Breve histórico**

No campo da literatura africana produzida em língua portuguesa temos que a problemática seria unir as questões da colonização, com toda a sua contrariedade, e as questões individuais dos nativos. De fato, o colonialismo foi o responsável pela criação de fronteiras, sejam elas geográficas ou culturais, visto que as literaturas já bem formuladas mundo afora seriam divididas por continentes, nacionalidade ou grupos.

No entanto, os países africanos recém-independentes que foram colonizados por Portugal precisavam construir sua nacionalidade através das

características de seu povo. Em sua dissertação de mestrado intitulada *Corpos d'Moçambique: prostituição e assimilação em O alegre canto da perdiz*, publicada em 2020, Isabela Batista dos Santos argumenta que a literatura africana possui dois polos distintos em que, no primeiro, teríamos a literatura colonial e, no segundo sim encontraríamos a vertente da literatura africana de expressão portuguesa.

A autora nos traz uma interessante discussão sobre a nomenclatura adotada para designar essa nova literatura que surge através do encontro das especificidades dos autóctones e da cultura imposta pelo colonizador. Dentre elas temos Manuel Ferreira (1977) que irá tratá-la como literatura africana de expressão portuguesa. Essa expressão surge a partir de uma literatura produzida por colonizadores “[...] que testemunhou o esforço dos lusitanos no período renascentista com cronistas, poetas, missionários, entre outros que exaltaram a cultura portuguesa, essa foi a literatura das Descobertas e da Expansão” (Santos, 2020, p. 21). No entanto, tanto essa expressão quanto outras como “literatura africana em língua portuguesa”, “literatura afro-portuguesa”, “luso-africana” e “português-africana” acabam por reduzir as características individuais de cada país<sup>3</sup> sugerindo uma dependência linguística, cultural e política à Portugal. Desse modo, a questão do nome a ser utilizado ainda é um debate recorrente nos estudos sobre essas literaturas (Santos, 2020, p. 21).

Tendo em vista as discussões que giram em torno dessa adversidade, escolhemos adotar neste trabalho a expressão “literatura africana de língua portuguesa” por ser a nomenclatura mais utilizada nos estudos presentes na contemporaneidade.

O fato de as criações literárias conviverem em polos distintos, em que coloca o indivíduo africano como um “homem-de-dois-mundos”, em que o indivíduo narra suas experiências nativas em uma língua europeia, trouxe consequências para sua escrita de modo geral. De acordo com Maria Nazareth Soares Fonseca e Terezinha Taborda Moreira no artigo “Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa”, publicado em 2007, foi necessário assumir essa duplicidade, não que isso signifique espontaneidade, mas sim uma necessidade de ocupar dois espaços em que de um lado teremos a cultura africana e de outro “as heranças oriundas de

---

<sup>3</sup>Literaturas dos seguintes países: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique.

movimentos e correntes literárias da Europa e das Américas” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 1).

Desse mesmo modo, Paul Gilroy em seu livro *Atlântico Negro*, publicado em 2001, pensa a experiência negra através do entre-lugar. Segundo o autor, tanto os indivíduos que experimentaram o sequestro para escravização e tiveram que se estabelecer em todos os lados do Atlântico, quanto aqueles que permaneceram em suas pátrias de origem, precisaram formar sua identidade de forma fragmentada através do não-pertencimento. Sendo assim, o sujeito negro africano que não apresenta uma identidade única é lançado à desterritorialização, sendo levado a uma crise de identidade: a dupla consciência (que afeta esse “homem-de-dois-mundos”).

No seio da discussão sobre a implementação e desenvolvimento da literatura africana em língua portuguesa, trazemos autores que traçam os momentos de constituição dessa literatura.

Jurema Oliveira em seu livro *Literatura portuguesa: moderna e contemporânea*, publicado em 2010, nos aponta que:

A produção literária nos países africanos divide-se em duas fases: a da literatura colonial e a das literaturas africanas. A primeira exalta o homem europeu como herói mítico, desbravador das terras inóspitas, portador de uma cultura superior. A segunda constitui-se inversamente, pois nela o mundo africano passa a ser narrado por outra ótica. O negro é privilegiado com solidariedade no espaço material e linguístico do texto, embora não sejam excluídas as personagens europeias (de características negativas ou positivas). É o africano, enquanto personagem ficcional ou poético, o sujeito do enunciado (Oliveira, 2010, p.13-14).

Manuel Ferreira que em 1989 em seu livro *O discurso no percurso africano I* apresenta quatro momentos: o primeiro é a alienação, pois o autor não traz elementos significativos da cultura em que está inserido, por isso será chamado de alienação cultural; o segundo trará contornos de uma vivência de sua realidade e trazendo à tona o sentimento nacional, aí teremos em evidência a dor de ser negro, o negrismo e o indigenismo; o terceiro momento trará ao escritor africano a consciência do ser colonial gerando a insatisfação com sua situação e permitindo a desalienação e do discurso de revolta; já o quarto momento equivale à independência e a criação literária a partir da subjetividade africana em que aparecerão temas totalmente locais como a situação do mestiço, o orgulho de suas raízes e a identificação com sua terra natal.

Outro nome que trata dessa questão é Patrick Chabal em seu livro *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*, publicado em 1994, nele o autor traz um ponto de vista mais histórico e também propõe quatro fases para a literatura africana. São elas: a primeira seria a assimilação, em que os escritores estariam imitando a literatura europeia; a segunda seria a fase de resistência em que o escritor abandona os modelos antes utilizados e toma consciência de sua africanidade através do conceito de negritude postulado por Aimé Césaire, entre outros autores. A terceira fase acontece no período pós-independência em que o escritor passa a se afirmar africano, buscando, nesse momento, mostrar a sua posição na sociedade pós-colonial em que habita. Para Chabal a quarta fase está acontecendo agora, na atualidade, e ela é a consolidação de todo o trabalho feito até aqui e em que os escritores estão delineando o futuro da literatura africana de acordo com a realidade de cada país.

Como podemos notar o conceito de primeira fase apresentado por Ferreira e Chabal é semelhante, pois trata da alienação imposta pela assimilação. Franz Fanon em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* aponta que a subjetividade do sujeito negro é marcada por uma neurose que se desdobra em uma alienação e o faz negar sua própria identidade, como melhor desenvolveremos no capítulo três dessa tese. A assimilação tinha por objetivo anular todos os conhecimentos e características do indivíduo em que ele não se tornava europeu, mas negava completamente suas raízes buscando a aceitação da sociedade colonial. Desenvolveremos a questão da assimilação no capítulo quatro.

A segunda fase descrita por ambos também se aproxima, já que existe um consenso de que será esse momento fulcral para o reconhecimento das origens por parte dos escritores, deixando evidente sua cor e classe diante da colonização em suas obras.

Na terceira fase vemos uma diferenciação na concepção de cada autor, pois enquanto Chabal (1994) considera que ela só inicia no pós-independência, a partir do momento em que o escritor passa a se colocar como cidadão dessa nova sociedade, se afirmando africano. Para Ferreira (1989), no entanto, essa fase está compreendida no momento anterior à independência, pois, segundo ele, será o momento de o escritor entender sua situação de colonizado e, através disso, gerar em si revolta e o movimento de desalienação.

Desse modo, na quarta fase, Chabal (1994) a descreve como sendo o momento atual da literatura africana de língua portuguesa enquanto Ferreira (1989) entende que ocorreu a partir da independência de cada país.

A literatura africana de língua portuguesa ainda é muito jovem em comparação com as demais ao redor do mundo e, até por isso, há uma grande divergência na classificação de suas fases. À vista disso, neste trabalho adotaremos as fases aqui descritas por Chabal (1994) levando em consideração que sua classificação conversa diretamente com o panorama feito por Moreira e Fonseca (2007).

Para entrarmos na discussão de como surge a literatura africana de língua portuguesa em Moçambique, traçaremos um breve apanhado do início da escrita e veiculação literária dos países Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Guiné-Bissau para então entendermos um pouco das diferenças no início de sua veiculação e, principalmente, quais sujeitos foram responsáveis por ela entre tais países que foram colonizados por Portugal. Para Moreira e Fonseca (2007) além de considerar as fases da literatura é essencial, para estabelecermos uma visão conjunta das produções africanas de língua portuguesa, levarmos em conta o surgimento de obras ou dos principais veículos que oportunizaram o desenvolvimento literário de cada país.

De fato, os dados em questão nos revelam muito sobre a colonização de cada país e seus efeitos a longo prazo, principalmente no que competem as obras literárias. O primeiro dado a ser analisado é que em Cabo Verde a primeira publicação da revista *Claridade* aconteceu em 1936, ou seja, no início do século XIX, sendo feita por importantes intelectuais. Entre esses, destacamos Baltasar Lopes, Manuel Lopes e Jorge Barbosa. As autoras apontam que isso se dá pelo fato da colonização em Cabo Verde não ter sido tão devastadora como nas demais colônias, já que, como aponta Amílcar Cabral (1976, p. 25) “desde muito cedo a terra, bem como os centros de controle e administração, passaram para as mãos de uma burguesia nascida em Cabo Verde, formada, majoritariamente, por mestiços”. Faz-se necessário apontar a grande influência exercida nesse momento da revista portuguesa *Presença*, de Coimbra e a literatura brasileira com os autores da segunda fase modernista como José Lins do Rego, Jorge Amado, Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz e Marques Rebelo.

O marco inicial da literatura em São Tomé e Príncipe surge com a publicação do livro de poemas *Ilha de nome santo* (1942), de Francisco José Tenreiro. O autor é apontado pela crítica como o primeiro poeta a expressar a negritude na literatura africana de língua portuguesa. Para Fonseca e Moreira, em suas obras “o ideário da negritude motiva uma produção poética mais voltada para as realidades da vida do homem africano, esteja ele no continente ou perambulando pela Europa com o “coração em África””(Fonseca & Moreira, 2007, p. 12). Desse modo, a sua importância vai além dos limites da literatura representando uma leitura obrigatória para os movimentos sociais e políticos que mais tarde inspirou a luta de libertação do seu país. Juntamente com Tenreiro, teremos como nomes em destaque Francisco da Costa Alegre e Alda do Espírito Santo.

Em Angola, a tradição da oralidade se reflete fortemente na literatura, como na maioria dos países africanos. Destacamos como ponto central da literatura o movimento “Vamos descobrir Angola” (1948) e a publicação da revista *Mensagem* (1951-1952).

O movimento “Vamos descobrir Angola” se originou em Luanda em 1948 como um brado protagonizado por intelectuais e estudantes angolanos, entre eles negros, brancos e mestiços, que tinha o intuito de quebrar as amarras impostas pelo colonizador e mostrar a real face do país, cultura e povo por meio da literatura. Dessa forma, buscam evidenciar o mundo angolano no qual estavam inseridos, mas sequer constava nas disciplinas escolares presentes na educação angolana. De acordo com Fonseca e Moreira, esse movimento “[...] foi responsável pela publicação da *Antologia dos novos poetas de Angola* (1950) e das revistas *Mensagem*, *a Voz dos Naturais de Angola* (1951-1952) e *Cultura* (1957-1961), que consolidaram o sistema literário angolano”(Fonseca & Moreira, 2007, p. 16).

O primeiro número da revista *Mensagem* (1951) foi a concretização dos objetivos traçados pelo movimento anterior de dar ênfase aos aspectos culturais e sociais do povo angolano. Nele colaboraram autores como Mário Antônio, Agostinho Neto, Viriato da Cruz, Alda Lara, Antônio Jacinto e Mário Pinto de Andrade. Através dos movimentos de conscientização, essa geração de autores criou uma poesia que invoca a Angola esquecida, suas origens, mitos e tradições. Desse modo, a poesia traz à tona a tradição oral, que já imperava antes mesmo dos colonizadores aportarem em Angola e por meio dela se “[...] adquire uma intencionalidade pedagógica e didática: com ela tenta-se recriar África e Angola, os valores

ancestrais do homem africano e da sua terra, bem como ensinar esse mesmo homem a descobrir-se como individualidade” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 14).

A literatura em Guiné-Bissau, dentre as literaturas africanas em língua portuguesa, foi a que por último se desenvolveu. Esse fato se dá justamente por Guiné não ter sido colonizada para povoamento e sim para a direta exploração. Ela permaneceu por um longo período sob domínio do governo de Cabo Verde. Dessa forma, itens básicos como a imprensa só apareceria no país em 1879 e o ensino secundário em 1958. Já a primeira editora pública, *Editores Nimbo*, iniciaria suas publicações após a independência em 1987. Além disso, pouco recurso foi direcionado à promoção da cultura do país pelas autoridades competentes e, desse modo, há uma inexistência de bibliotecas e editoras públicas no país.

Inicialmente, o país contou com a publicação da antologia *Mantidas para quem luta!* em 1977, pelo Conselho Nacional de Cultura. Em 1978, surge a *Antologia dos novos poetas / primeiros momentos da construção*. Nesse sentido, a literatura representa o sentimento que os guineenses têm pela luta emancipatória realizada contra o jugo de seus dirigentes que traíram os ideais revolucionários do povo. De acordo com as autoras a literatura contemporânea “[...] faz eco, na sua variedade, aos anseios e às preocupações da elite intelectual urbana, inconformada com a situação política e social do país no momento presente” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 38).

Enquanto Cabo Verde terá sua primeira publicação trazendo textos literários em 1936, as demais colônias portuguesas em África demorariam um pouco mais, já que em São Tomé e Príncipe só acontece em 1942, Angola em 1948, Moçambique em 1952, como veremos no próximo subtópico, e Guiné-Bissau em 1977. Vale ressaltar que no Brasil, também colonizado por Portugal, a literatura inicia em 1500 com sua fase colonial, em que teremos a literatura de informação, barroco e arcadismo, e a fase nacionalista em 1836, ou seja, no mínimo cem anos antes de Cabo Verde, considerando que, para muitos críticos literários, apenas após a fase nacionalista teremos uma literatura propriamente brasileira.

A partir dessas informações, constatamos que nos países que não foram colonizados para povoamento, o desenvolvimento de uma literatura nacional aconteceu de forma tardia, pois não era interesse da metrópole a formação de uma nacionalidade local que inserisse características nativas, como também veremos no caso de Moçambique no próximo subtópico. Aqui salientamos que os autóctones já

desenvolviam literatura de forma oral, pois a tradição oral era e ainda é muito difundida nas culturas dos povos que constituem o continente africano. Nos países que contaram com uma formação literária escrita “precoce”, esta foi desenvolvida por mestiços, ou seja, pelos descendentes dos colonizadores. Desse modo, de uma forma ou de outra, carregavam em si os princípios do dominador, justamente pelo fato do mestiço ter herdado uma posição privilegiada nessa sociedade.

## 1.2. A literatura em Moçambique

A relação da literatura com a história é intrínseca, assim como já foi discutido por diversos intelectuais como Alfredo Bosi, Hilário Franco Júnior, Benjamin Abdala Júnior, entre outros. Apesar de se tratar de áreas distintas com metodologias e objetivos diferentes, as duas criam narrativas que trazem as marcas de identificação com o meio social em que o seu produtor está inserido. Para o historiador Hilário Franco Júnior, em seu texto “História, literatura e imaginário: um jogo espetacular. O exemplo medieval da Cocanha”, publicado em 1998:

[...] não se pode mais aceitar a velha definição de “fato histórico”, que criava uma separação artificial entre verdade e ficção, entre História e Literatura. Não se deve buscar a quimera da “realidade” do fato, e sim a única realidade historicamente significativa, a visão que uma época tem de um evento, concreto ou imaginado. Na articulação entre realidade objetiva e realidade onírica é que se encontra efetivamente o “fato” histórico, aquele que leva a determinados comportamentos, atitudes e práticas sociais em vários campos do viver humano. A “verdade” de um documento está mais nas suas intenções, frequentemente inconscientes, do que no seu conteúdo explícito. A importância de um acontecimento está mais na memória coletiva que o conservou e interpretou do que no próprio acontecimento (Franco Jr., 1998, p. 276).

Dessa forma, entendemos que tanto história quanto literatura podem ser entendidas como narrativas que elaboram nosso imaginário social e nos fazem refletir sobre a sociedade em que estamos inseridos. À vista disso, afirmamos que a literatura moçambicana, em sua construção e com sua composição, está diretamente atrelada à história de luta contra a colonização como discutiremos a seguir.

A formação da literatura em Moçambique não foi muito diferente dos demais países africanos colonizados por portugueses e uma das formas de publicação será através dos jornais que divulgavam ideias anticoloniais. O primeiro jornal a surgir no país foi *O Africano* fundado pelos irmãos João e José Albasini no ano de 1909. Este

jornal contava com publicações em português e em *ronga*, língua nativa. Os mesmos irmãos em 1918 iniciaram publicações do jornal *O Brado Africano* e *Clamor Africano* em 1932. *O Brado Africano* teve idas e vindas, pois estava condicionado às influências políticas, até que em 1974 teve suas publicações suspensas.

A literatura ganhou espaço em publicações de jornais e revistas nacionais, mas o ponto em destaque para sua afirmação acontece com a publicação da revista *Msafo*, com a primeira publicação em 1952. Interessante ressaltar que esse nome provém de um canto do povo moçambicano em língua chope. O jornal *Voz de Moçambique* foi o principal instrumento de circulação dos textos literários entre os anos de 1959 e 1975 e a partir desses textos é possível perceber a forte ligação dos escritores moçambicanos com a literatura brasileira. Dentre tantas obras que circulavam em Moçambique convém mencionar os autores Jorge Amado, Graciliano Ramos, Castro Alves e Cecília Meireles.

Os principais escritores moçambicanos são Noémia de Souza (que teve de se exilar do país em 1951), José Craveirinha (o maior poeta de Moçambique, morto em 2003), Luís Bernardo Honwana (autor do célebre *Nós matamos o cão Tinhoso*), Rui Knopfli, Virgílio de Lemos e Rui Nogar, todos ligados a movimentos que traçaram o panorama literário de Moçambique dos anos 40 e 50, cujos ecos podem ser percebidos na poesia do pós-independência (Fonseca & Moreira, 2007, p. 28).

Para Ana Mafalda Leite, em seu livro *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*, publicado em 2003, a literatura africana de língua portuguesa passou por uma coexistência entre oralidade e escrita para que pudesse se constituir, porém é perceptível que a maioria dos escritores não tinha relação direta com o meio rural, o que pode representar um problema quando pensamos na representação do autóctone. Nesse caso, na maioria dos escritores encontramos uma aculturação. Desse modo, a língua passa a ser como:

Campo de intermediação das práticas identitárias nas literaturas africanas de língua portuguesa, tendo em conta essa especificidade de colonização, que favoreceu a indigenização do colono e a aculturação do colonizado, em grau mais ou menos extremados e, substancialmente, diferentes das outras colonizações, a relação com o corpo linguístico começa por manifestar-se pelas diferentes “falas” com que os escritores africanos se assenhorearam da língua (Leite, 2003, p. 19-20).

Dessa forma, essa prática permitiu que os escritores passassem a manter em suas obras uma forma híbrida em que a escrita e a oralidade coexistissem. Para Santos (2020) “Pepetela e Luís Bernardo Honwana seguem uma norma próxima do padrão da língua portuguesa”; autores como “Boaventura Cardoso, Manuel Rui e Ungulani Ba Ka Khosa oralizam a língua de modo distinto”; enquanto “Mia Couto

mescla línguas e recria o léxico e a sintaxe”. Já “Paulina Chiziane, Uanhenga Xitu e Fernando Fonseca Santos fazem parte do grupo de escritores bilíngues que continuam frases em diferentes línguas com uso de ritmos e outras cosmovisões”(Santos, 2020, p. 23).

A literatura moçambicana<sup>4</sup> contou com três fases de consolidação: a fase colonial, a fase nacional e a fase pós-colonial. Desse modo, os nomes de maior importância na fase colonial são os de Noémia de Sousa, José Craveirinha, Rui de Noronha, João Dias e Luís Bernardo Honwana.

Noémia de Sousa se destaca por sua produção poética publicando diversos poemas em antologias de 1953-1993 em que exaltava o continente africano e convocava o seu povo a celebrar sua terra como quem enaltece sua própria mãe. Sua primeira e única publicação individual foi o livro intitulado *Sangue Negro*, publicado em 2001.

José Craveirinha é considerado a “[...] figura de maior destaque na poesia da moçambicanidade e referência obrigatória em toda a literatura africana [...]”. A sua poesia “[...] engloba todas as fases ou etapas da poesia moçambicana, desde os anos 40 até praticamente os nossos dias” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 31). Publicou diversas obras como *Xigubo* (1964), *Cantico a un dio di Catrame* (1966), *Karingana ua karingana* (1982), *Cela 1* (1980), *Maria* (1988), *Hamina e outros contos* (1998), *Poemas da Prisão* (2004), *Poemas Eróticos* (2004). Em sua obra encontramos uma estética “[...] tipo realista, uma poesia da negritude, cultural, social, política, uma poesia de prisão, uma poesia carregada de marcas da tradição oral, bem como muito poema com grande pendor lírico e intimista” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 31).

Em seu livro póstumo intitulado *Sonetos* (1943), Rui de Noronha chama a atenção para os problemas que foram desencadeados pela situação colonial e de forma inovadora traz as primeiras sistematizações da tradição da oralidade africana.

João Dias ficou conhecido por sua publicação da coletânea *Godido e outros contos* que tratou do estatuto do africano. No conto que dá nome à coletânea teremos como tema principal a resistência do povo à colonização em que “O leitor é confrontado com os temas da exploração do negro, do racismo nas suas diversas

---

<sup>4</sup>Escolhemos adotar o sistema literário apresentado pelas autoras Maria Fonseca Nazareth e Terezinha Taborda Moreira (2007), já que por se tratar de um sistema literário recente há mudanças a depender do autor consultado.

formas, da violência física e psicológica à qual é sujeito o moçambicano, da duplicidade do mulato a negar as suas origens” e, principalmente, “do direito colonial a serviço do opressor, da mulher transformada num simples objeto, da idealização do Brasil em resultado da mestiçagem social” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 28). Esses temas se destacam em sua produção evidenciando a luta por meio de seu fazer literário contra os moldes impostos pela colonização do indivíduo e de suas mentes.

Luís Bernardo Honwana teve papel fundamental nessa fase, com a publicação de *Nós matámos o cão tinhoso* (1980) em que trata de temas urgentes para a época, entre eles as questões da exploração e segregação em que denunciava a intensidade da produção “[...] o autoritarismo do Estado colonial, a opressão exercida pelas instituições de poder e pelo seu aparelho ideológico. Além disso, evidenciam certos aspectos de conscientização social e de classe” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 28).

Importante observar que ao denunciar em suas obras as mazelas do colonialismo, as injustiças sociais e as humilhações sofridas pelo povo moçambicano, os autores da primeira fase preparam o terreno para a fase subsequente.

A segunda fase, a nacionalista, tem como destaque a FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique. Importa ressaltar que esse movimento nasce para lutar contra a ocupação de Moçambique por Portugal e foi criado em 1962 através da junção de três movimentos: UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), MANU (Mozambique African National Union) e UNAMI (União Africana de Moçambique Independente). Esse movimento foi responsável por negociar a independência de Moçambique de seus algozes portugueses. Em 1977 o movimento se transformou em partido político único (Partido Frelimo) tendo como ideal os conceitos marxista-lenistas, passando a governar o país. Apenas em 1990, através de uma assembleia popular, foi aprovada a nova constituição que admitia a formação de outros partidos políticos. No entanto, nas eleições subsequentes o partido venceu por ampla maioria permanecendo no poder.

Os primeiros dez anos da conquista da independência foi um momento muito delicado na história moçambicana, assim como nos mostra Laiz Colosovski Lopes em sua dissertação de mestrado “Representações dos discursos da FRELIMO na literatura moçambicana: análise de *O regresso do morto*, de Suleiman

Cassamo e Orgia dos loucos, de Ungulani Ba Ka Khosa” defendida em 2016 pela USP.

Os dirigentes da FRELIMO passam então a se esforçar ao máximo para conquistar também a unificação das populações moçambicanas a partir da construção de uma nova identidade nacional que deveria se sobrepôr a quaisquer outras identidades étnicas presentes na região. Sendo assim, essas e outras questões sobre o futuro de Moçambique passam a ser amplamente discutidas, e novos escritores, que vivenciaram o período colonial e a conquista da independência em suas vidas adultas, passam a trazer estas experiências para seus textos no período pós-independência. Tanto esses novos autores quanto os precursores da literatura moçambicana, ao publicarem suas obras após a independência, encontravam-se amplamente motivados a discutir os rumos do país, debater o processo de libertação e olhar para as condições degradadas de Moçambique após anos de exploração portuguesa, refletindo os reflexos do violento processo de colonização na realidade social do país (Lopes, 2016, p. 51).

O ideal defendido pelo movimento seria o da união moçambicana contra as forças coloniais. No entanto, na entrevista intitulada “Quer a Frelimo e o MPLA, quer a Renamo e a Unita, são partidos profundamente diferentes”, concedida em 2014 a Cláudio Fortuna, o historiador Michel Cahen, especialista em história política da África lusófona, aponta que em comparação a Angola, a luta por independência em Moçambique foi diferente, pois o país contou com uma longa duração da colonização portuguesa em que passou pelo “velho Moçambique, o Moçambique quinhentista, seiscentista, setecentista ou oitocentista que está situado naquilo que é hoje o Norte de Moçambique, a Ilha de Moçambique, o antigo Sultanato de Angoche, a cidade de Chinde, a cidade do Tete [...]” (Cahen, 2014, p. 150).

Os colonizadores portugueses, de maneira tática, mudaram a capital do país para Lourenço Marques, hoje Maputo, que antes era na Ilha de Moçambique. Esse ato marginalizou as elites coloniais existentes, que viram frustradas suas tentativas de criar uma revolução forte. Desse modo, se em Angola teremos como elites “as velhas crioulidades” fazendo a revolução, em Moçambique apenas a nova elite do extremo sul teve força para fazer alianças e criar importantes movimentos de libertação (Cahen, 2014).

Dessa forma, o professor aponta que, ao contrário do que se pensa, a FRELIMO nascer “como um único movimento não significa que ele conseguiu agrupar e unificar uma diversidade de movimentos [...] essa unicidade veio da inexistência de outros grupos expressivos, isto é, veio de uma grande fraqueza da maturação anticolonial [...]” e o principal fator foi “[...] o desequilíbrio histórico criado por Portugal quando este decidiu modificar a geopolítica do país e institucionalizar a

dependência de Moçambique para com a África do Sul” (Cahen, 2014, p. 150).  
Dessa maneira,

A fraqueza da unicidade anticolonial dentro de uma única frente, a FRELIMO, foi verdade, tanto mais que em certas partes do país, como na Zambézia, a vontade de parar com o colonialismo não era uma vontade separatista, mas, ao contrário, assimilacionista: obrigar Portugal a deixar de considerar Moçambique como uma colónia, obrigá-lo a fazer o que dizia; a saber, que Moçambique era uma província da nação portuguesa. Assim, frente ao anticolonialismo separatista da FRELIMO, continuou a existir, muito mais tarde do que em Angola, um anti-colonialismo integracionista que visava, se podemos comparar, fazer de Moçambique um território como as Antilhas francesas de hoje, que são institucionalmente parte integrante da metrópole. Assim, ao contrário da versão oficial da história ditada pela FRELIMO, não houve verdadeira unificação das diversas trajetórias históricas: houve sim a grande fraqueza das trajetórias históricas que não fossem as do Sul (Cahen, 2014, p. 150-151).

Os escritores dessa fase, em sua grande maioria, eram militantes da FRELIMO e a literatura produzida por eles era política e de combate. Os principais escritores são Marcelino dos Santos, Rui Nogar e Orlando Mendes.

Nessa fase o romance *Portagem*, de Orlando Mendes, publicado em 1965 se sobressai pelo seu valor estético. De acordo com Fonseca e Moreira (2007), a causa disso vem de “sua perspectiva crítica em relação às estruturas coloniais e da abordagem, sem subterfúgios, do drama de um mulato em choque com a sociedade de brancos e de negros, minada pela presença do europeu” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 30). Esse romance retrata a vida do personagem João Xilim, que, por ser negro em um país africano colonizado, vive a marginalização em todos os âmbitos de sua vida, passando pela condição de trabalhador submetido às precariedades reservadas ao autóctone, até a reclusão. Desse modo, “[...] os acontecimentos apontam para a subalternidade dos negros e dos mulatos numa sociedade conotada pela exploração, pela assimilação e pelo racismo” (Fonseca & Moreira, 2007, p. 31).

A FRELIMO foi responsável pela criação em 1982 da AEMO (Associação dos Escritores Moçambicanos), que teve o intuito de incentivar a produção literária da nação tanto dos pioneiros como dos novos autores. “A AEMO também organizava prêmios e ciclos de palestras em prol da difusão da literatura moçambicana, produzida, majoritariamente, em língua portuguesa” (Lopes, 2016, p. 51).

Em contrapartida, a literatura pós-colonial em Moçambique abandona o traço coletivo para assumir um contorno mais individual. Os principais autores dessa fase são Mia Couto, Luís Carlos Patraquim, Paulina Chiziane e Lília Momplé.

Representando a poesia teremos Luís Carlos Patraquim que cria poemas que conversam diretamente com escritores moçambicanos e estrangeiros. Ademais “[...] o autor também estabelece interlocução com a memória e a tradição oral das populações de seu país, produzindo uma obra poética [...] construída a partir de uma linguagem inovadora e sofisticada [...]” (Lopes, 2016, p. 52).

No entanto, a prosa nessa fase tem maior importância e é representada por Paulina Chiziane, Lília Momplé e Mia Couto. Paulina Chiziane, a autora em estudo neste trabalho, traz em suas obras a questão da vivência da mulher na sociedade moçambicana, além de tratar de problemas polêmicos como racismo, sexo e religião.

Em 1988, Lília Maria Clarice Carrière Momplé publica seu primeiro livro de contos *Ninguém matou Suhura*. Esses contos trazem histórias que descrevem a Moçambique colonial e os problemas enfrentados pelos autóctones. Em 1995 publicou o romance *Neighbours*, com um enredo que se passa na guerra civil do país. Em 1997 publicou *Os olhos da cobra verde*, que retrata o cotidiano do país desde o período colonial até o pós-independência.

Mia Couto é o autor mais conhecido dentro e fora do país e considerado um dos escritores mais importantes de Moçambique. Em suas obras utiliza uma linguagem poética na qual unifica as tradições orais com a narrativa escrita. Couto possui uma vasta produção em que publica poemas, contos e romances. Dentre suas obras mais importantes destacamos: *Raiz de Orvalho* em (1983), *Terra sonâmbula* (1992), *A varanda da frangipani* (1996), *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2002), *Os fios de missangas* (2003) e *O outro pé da sereia* (2006).

### **1.2.1. A literatura de mulheres moçambicanas**

Através do breve apanhado que fizemos sobre a literatura africana de língua portuguesa, pudemos notar que poucas mulheres são citadas como principais autoras em seus respectivos países. Do mesmo modo, no texto “Paulina Chiziane, uma pioneira na literatura moçambicana”, publicado em 2007, Tânia Macedo e Vera Maquêa salientam que “[...] um olhar, mesmo que bastante rápido sobre essa produção [literária], revela que são ainda poucas as escritoras com trabalhos

publicados em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe”. Para elas,

[...] apesar da importância das mulheres na luta que levou à independência das jovens nações africanas e, posteriormente, na consolidação desses países, alguns assolados por sangrentas guerras civis, as vozes femininas são poucas nas literaturas africanas de língua portuguesa. As causas são as mais variadas, mas talvez pudéssemos avançar uma hipótese que aponta para a falta de visibilidade da produção escrita feminina, ou seja, essa produção existe – ainda que tímida [...] (Macêdo & Maquêa, 2007, p. 74-75).

Quando pensamos em Moçambique, estreitamos ainda mais os nomes femininos famosos, pois teremos apenas três aparecendo nos artigos e nos trabalhos acadêmicos com maior frequência, sendo Noémia de Souza, na fase nacionalista, bem como Paulina Chiziane e Lília Momplé na fase pós-colonial. Mas vale questionarmos: por que temos tão poucas mulheres sendo destaque na literatura moçambicana? Ou ainda, as mulheres de Moçambique escrevem literatura?

Tania Macedo, em seu artigo “Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: a literatura de autoria feminina em países africanos de língua oficial portuguesa”, publicado em 2010, nos dirá que:

[...] as vozes femininas ainda são poucas nas literaturas africanas de língua portuguesa. [...] as mulheres possuem ainda um papel subalterno, socialmente falando, nas sociedades africanas, e, conseqüentemente, é restrito o seu acesso à educação. E aqui desenha-se uma contradição, na medida em que a voz feminina é ouvida no círculo mais íntimo das relações familiares, onde o contar histórias e o consolidar laços acabam sendo sua tarefa. Ocorre, no entanto, que as suas adivinhas e contos não são por ela escritos e, sob este aspecto, entre a voz e a letra [...] perde-se a possibilidade [de] um conhecimento mais amplo do seu contar (Macedo, 2010, p. 6).

Dessa forma, as mulheres estão em contato direto com o ficcional, mas acabam não tendo a oportunidade de escrever e publicar obras com a mesma facilidade que os homens.

Como veremos na obra de Ana Rita Santiago, que desenvolve em seu pós-doutorado a pesquisa intitulada “A Literatura de Autoria Afro-feminina em Moçambique e na Bahia-Brasil”, realizada entre os anos de 2016 a 2017, na Université Paris Descartes em Sorbonne, França (o que gera o livro *Cartografias em construção: algumas escritoras de Moçambique*, publicado em 2019) ela revela um importante mapeamento das vozes femininas na literatura moçambicana.

Uma das principais constatações que a autora nos traz é que da mesma forma que existe o apagamento e silenciamento das autoras negras e indígenas no

Brasil, há uma “‘naturalização’ do gênero dos poetas e romancistas, também na Ilha de Moçambique”, com uma “predominância masculina, imperando, inclusive, nas Letras, a prevalência patriarcal” (Rita Santiago, 2019, p. 17). E isso não significa que as mulheres negras e indígenas brasileiras, assim como as mulheres moçambicanas não escrevam, apenas nos mostra que quem ganha visibilidade e notoriedade ainda são os homens, justamente por terem mais oportunidades em acessar a educação formal e de publicar suas obras. Como exemplo no Brasil, podemos citar a obra de Maria Firmina dos Reis, que teve o seu primeiro romance *Úrsula* publicado em 1859 e por diversos fatores ficou esquecido e só alcançou o público nacional após ser reeditado em 1975 por Horácio de Almeida, que o recupera em 1962 por acaso numa casa de livros usados do Rio de Janeiro (Lopes, 2019, p. 24).

Ana Rita Santiago nos chama atenção para pontos que julga essencial para refletirmos sobre essa problemática: a invisibilidade da autoria feminina na literatura moçambicana e a desvalorização da escrita produzida por mulheres. Segundo a pesquisadora, isso favorece:

[...] o silenciamento de suas vozes autorais e o cerceamento de sua escrita literária. Lá, inclusive, ecoa ainda, por vezes, o célebre questionamento: As mulheres escrevem? ao invés de Que mulheres escrevem?; O quê, por que e como escrevem? Como publicam e circulam suas obras? Ou ainda, por vezes, nos deparamos com questionamentos descabidos acerca da qualidade e da consistência da produção literária feminina (Rita Santiago, 2019, p. 17).

A relação das mulheres com o silenciamento de suas vozes está presente tanto no Norte como no Sul global, como nos mostra Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?*, publicado em 1942. No entanto, esse problema<sup>5</sup> se torna mais drástico quando associado à raça e classe, a chamada interseccionalidade<sup>6</sup>, em que uma mulher negra e pobre enfrentará inúmeros e maiores desafios para produzir e ter o reconhecimento de sua autoria e, assim, ser ouvida. A mulher branca e rica, por sua vez, não passará por esses desafios da mesma forma, pois a ela é concedido o direito à educação formal e por sua condição financeira tem o capital e os meios necessários para publicar suas obras. No entanto, quando se trata do reconhecimento do valor estético das obras produzidas, tanto pela mulher

---

<sup>5</sup>Podemos compreender os termos subalterno e subalternidade como uma situação assimétrica, de desvantagem em relação a outra, a qual atribui-se uma posição de relevância, de preponderância social, econômica, de raça, gênero, orientação sexual e outras formas sociais e historicamente determinadas de inferioridade, dependência e de dominação.

<sup>6</sup> Conceito cunhado por Kimberlé Crenshaw que será melhor desenvolvido no capítulo quatro dessa tese.

negra quanto pela mulher branca, esse valor será sempre questionado, contestado e, por vezes, negado.

Desse modo temos que concordar quando Spivak nos diz que, quando tratamos de países colonizados, apesar de homens e mulheres serem “objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência”, ainda assim, a idealização 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, p. 66-67). Portanto, “o subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu” (Spivak, 2010, p. 126).

Do mesmo modo, Simone de Beauvoir, em seu livro *O segundo sexo: fatos e mitos*, publicado em 1949, na introdução lançará o seguinte questionamento ao leitor “o que é ser uma mulher?”, para refletir sobre o lugar reservado à mulher no mundo como conhecemos. Para ela, um homem jamais consideraria escrever um livro falando das dificuldades em ser homem na sociedade patriarcal, pois nela todos direitos e privilégios são concedidos a si e ao seu igual. No entanto, “[...] Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: ‘Sou uma mulher’. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação” (Beauvoir, 2016, p. 11). Por isso, a autora declara que:

[...] A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. [...] O corpo do homem tem sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este aparece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. Ela não é senão o que o homem decide que ela seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é o sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é inessencial perante o essencial. O homem é o sujeito, o absoluto; ela é o Outro (Beauvoir, 2016, p. 12).

Portanto, mesmo as mulheres tendo participado ativamente dos movimentos de libertação de seus países, exercendo funções tanto intelectual como física, a elas continua reservado um lugar de subalternidade e silenciamento, principalmente na literatura. Tania Macedo, em concordância com Ana Rita Santiago, nos dirá que em Moçambique a escrita feminina permanece com pouca visibilidade e que isso se deve principalmente por uma tímida atenção da crítica literária, gerando assim a perpetuação do apagamento das obras das moçambicanas. Desse modo, vemos

“[...] esse fato, aliado às difíceis condições de difusão do livro africano de língua portuguesa no circuito internacional, e até mesmo no espaço lusófono, cria um desconhecimento do que hoje as mulheres têm escrito em África” (Macedo, 2010, p. 7).

Em outra esfera, Ana Rita Santiago, ao introduzir o seu mapeamento das escritoras moçambicanas, justifica que traz poucas mulheres com baixa escolaridade em sua cartografia, justamente pelo alto índice de não letramento formal em língua portuguesa em Moçambique. Somado a isso teremos a inexistência de políticas públicas que fomentem os Direitos Culturais, o acesso aos livros e o incentivo à leitura e à escrita, além da falta de acesso à escolaridade formal vivenciada pelas mulheres, entre outros inúmeros fatores que possibilitam a permanência da desigualdade de gênero e promovem o apagamento da produção feminina em Moçambique.

A despeito de todos esses entraves, a autora consegue elencar trinta e oito autoras, bem como faz uma análise sucinta de parte de suas obras. Desse modo, traz em seu livro os seguintes nomes: Amélia Margarida Matavele, Amilca Ismael; Carla Soeiro; Celina Sheila Macome; Clarisse Machanguana; Cláudia Constance; Cri Essência; Dama do Bling; Donia Tembe; Eliana N’zualo; Emília Alexandre; Emmy Xyx; Énia Lipanga; Eunice Matavele; Fátima Langa; Felismina Velho; Henriqueta Macuácuá; Hirodina Joshua; Isabel Ferrão; Isabel Gil; Lica Sebastião; Lídia Mussá; Lília Momplé; Lina Magaia; Maria Bernadete Cipriano Roque; Melita Matsinhe; Nilzete Monteiro; Noémia de Sousa; Npaiy; Paulina Chiziane; Márcia Santos (Rinkel); Rosa Isabel Maiòpué (Apuna); Rosa Langa; Sara Rosário; Sónia Sultuane; Tânia Tomé; Tereza Xavier Coito; Vigília Ferrão.

Com intuito de fazer um breve apanhado para entendermos quem são as mulheres que publicam em Moçambique, quais são as suas formações e sobre quais temas tratam em suas obras, traremos as autoras e suas principais obras, justamente para dar visibilidade, principalmente aos nomes menos conhecidos no meio da literatura africana de língua portuguesa.

Amélia Margarida Matavele, nascida em 8 de dezembro de 1991, em Maputo, é formada em Ensino de Química e publicou em diversas antologias como a *Antologia Universal Lusófona Rio dos Bons Sinais* e a *Antologia dos Silêncios que*

*Cantamos (poetas moçambicanos)*. Em 2015 publicou o livro *Xitshuketa*<sup>7</sup> em Lisboa e em 2016 em Maputo, abordando a pintura e a música. Com ele foi uma das vencedoras do concurso “Rio dos Bons Sinais” (Rita Santiago, 2019, 24).

Amilca Ismael nasceu em 25 de junho de 1963, na atual Maputo e vive desde 1986 na Itália. Formou-se em Assistência Social em 2002 e em 2004 em Assistência à Saúde. Obteve diversos prêmios literários nacionais e internacionais dentre eles: “Prêmio Internacional ‘MULHER SOMENTE MULHER’ dedicado ao dia mundial da não violência contra as mulheres; Prêmio Literário Nacional ‘Musolona’ Solbiate Olona Varese ‘Italia’; Prêmio Literário Europa ‘Lugano’” (Rita Santiago, 2019, p. 27) entre outros. Seu primeiro romance *La casa di ricordi* foi publicado em 2009 na Itália, contando com o prefácio da contadora de histórias Paulina Chiziane. Em 2010 a autora publica seu segundo romance *Il racconto di Nadia* e em 2014 *Effimera Libertà*. Vale salientar que a maioria das personagens de suas narrativas são femininas.

Carla Soeiro, nascida no norte de Moçambique, em Cabo Delgado, fez teatro amador e não possui curso superior. Sua primeira e única obra publicada em 2016 é o livro *Entre Prosa e Poesia, Apenas Escrevia...* em que recebe o prefácio do escritor moçambicano Calane da Silva. Neste livro ela traz diversos temas como o amor à Moçambique, liberdade, morte, entre outros (Rita Santiago, 2019, p. 35).

Celina Sheila Moisés Macome é formada em jornalismo e funcionária do Ministério dos Recursos Minerais e Energia. Além de ser coordenadora do grupo virtual Intercâmbio dos Escritores da Língua Portuguesa desde 2014, publica poemas na Revista “Por Dentro de África”. Em 2017 publicou seu primeiro livro *Embarque na Escrita Poética* (Rita Santiago, 2019, p. 38).

Clarice Machanguana nasceu em Maputo em 1973 e se dedicou ao basquete por 25 anos. Formou-se em direito com ênfase em justiça criminal pela Universidade de Old Dominion na Virgínia. Criou em 2014 a Fundação Clarisse Machanguana que visa o combate à proliferação da AIDS em Moçambique, tendo como principal público alvo crianças e jovens. Começa sua carreira literária em 2013 quando publica o romance *A Estrela, luz de minha alma*, em que retrata a sua jornada como atleta (Rita Santiago, 2019, p. 40).

Cláudia Constance se formou em jornalismo e trabalha na Televisão Nacional de Moçambique como apresentadora de telejornal. Em 2005 publicou seu primeiro

---

<sup>7</sup> “Nome de uma dança de improvisos e surpresas” (SANTIAGO, 2019, p. 23).

livro de poesia intitulado *Uma viagem na asa da poesia* em que traz poemas curtos (Rita Santiago, 2019, p. 43).

Cri Essencia nascida em Maputo é formada em direito pela University of Groningen, na Inglaterra. Publica seu primeiro romance em 2016 que é traduzido para o português em 2018, intitulado *Em busca do mar certo* (Rita Santiago, 2019, p. 45).

Ivânea da Silva Mudanisse nasceu em Maputo em 1979 e é conhecida pelo nome artístico Dama do Bling. Formada em Direito pela Universidade Eduardo Mondlane é conhecida como cantora de Hip Hop. Publicou seu primeiro livro intitulado *Diário de uma irreverente* em 2008, e em 2011, *Melissa e o arco-íris*. No entanto, ficou conhecida pelos álbuns musicais que lançou a partir de 2006 como “Damas do Bling” (2006), “Chamadas para Bling” (2007), “Hits de Verão” (2008), entre outros (Rita Santiago, 2019, p. 46).

Donia Tembe nascida em 1989 em Maputo é formada em História pela Universidade Eduardo Mondlane. Escreve poemas desde 2005 e faz parte do Movimento Literário Juvenil (MOLIJU), que tem como objetivo realizar atividades artísticas e literárias em escolas de Maputo (Rita Santiago, 2019, p. 51).

Eliana Nzualo nasceu em 1991 em Maputo é formada em Comunicação e Marketing. Ocupa-se da “[...] valorização da arte e da cultura africana, através de seus movimentos, blog, podcast, tais como Nzualo Na'khumalo, movimento Wumburi, ‘O nome disso é África’ e ‘Escreve Eliana Escreve’” (Rita Santiago, 2019, p. 54). Publicou em 2019 na antologia *Negras de lá, Negras daqui*, pela editora Afrikanse em São Paulo. O artigo “O meu espetáculo sangrento mensal” foi publicado em seu blog “Escreve Eliana Escreve” a autora realiza um texto híbrido em que mistura artigo de opinião com crônica e conto (Rita Santiago, 2019, p. 54).

Emília Zacarias Alexandre nasceu em 1993 na província de Inhambane – Moçambique e atua como professora. Publica em 2015 “[...] ‘Antologia Poética Sonhos, Caminhos & Lutas’, os seguintes poemas ‘Orgulho de ser africana’, ‘Precisa ser louco para ser poeta’, ‘Passando alegre’, ‘Vou declarar-me coração’ [...]” (Rita Santiago, 2019, p. 58), trazendo para cena assuntos como os corpos de mulheres negras, africanidades, entre outros.

Maria Manuela Xavier nascida em 1958 na província de Tete – Moçambique, utiliza o pseudônimo Emmy Xyx. Formada em jornalismo trabalha em periódicos. Suas obras publicadas são: *Espelho* (2011), *Contar ser gregos* (2012), *de Sol ações*

a *Sol unções* (2013), *Escritas na mão do mar à ria* (2015) e *Cada ver em vez de viver* (2016) (Rita Santiago, 2019, p. 61).

Énia Stela Lipanga, conhecida como Énia Wa Ka Lipanga, nasceu em Maputo em 1977. É formada em Direito pela Universidade São Tomás de Moçambique e atualmente cursa jornalismo na Universidade Pedagógica (UP). “É ativista e agitadora cultural, feminista, oficinaira de turbantes para mulheres acometidas pelo câncer, rapper, repórter, editora e poeta. Já publicou poemas em várias antologias” (Rita Santiago, 2019, p. 63), dos quais destacamos aqui o poema “sou África” em que exalta a maternidade atrelada à Mãe-África.

Eunice Matavele nascida em Maputo em 1977 é formada em Sociologia e mestre em Saúde pública pela Universidade Eduardo Mondlane. Trabalha como âncora do programa *Defesa da vida* na emissora Televisão de Moçambique (TVM), que tem como principal objetivo tratar sobre a prevenção e o combate da AIDS. Seu primeiro livro literário *Retalhos de uma vida* foi publicado em 2013 em Maputo e recebeu o prefácio dos autores Mia Couto e Juvenal Bucuane (Rita Santiago, 2019, p. 69).

Fátima José Correia Langa Nasceu em 1953 em Gaza – Moçambique e faleceu no ano de 2017. Formada em Jornalismo pela Universidade Eduardo Mondlane, publicou contos infantis e poemas tanto em revistas nacionais quanto internacionais, participando de vários eventos culturais e concursos literários ao longo de sua carreira, ganhado alguns deles como o segundo lugar “[...] ‘Três Contos de Três Mulheres’, promovido pela UNESCO, com o texto ‘A Morte da Bela Acácia’” e o quarto lugar no “[...] concurso, organizado pela Academia de Ciências e Letras do Conselheiro de Lafaiete-XX, do Brasil, com o conto ‘A Campa do Desconhecido’, do qual ganhou uma Menção Honrosa com o conto ‘Xipamanine’” (Rita Santiago, 2019, p. 71). Além disso, publicou *Uma Jiboia no Congelador* (2004), *Vhembeleti e outros* (2006), *O rapaz e a raposa* (2012), *O coelho e a água* (2012), *O leão, a mulher e a criança* (2014), *O galo e o coelho* (2015), *A gazela, o carneiro e o coelho* (2015), *Ndinema e o final de ano* (2015) e *Memórias de uma enfermeira* (2016). Em suas obras é possível encontrar temas como “[...] violência, boas maneiras, civilidade, educação, morte, dores, desigualdades, respeito, ética, amizade, solidariedade etc”. Além disso, suas narrativas carregam “[...] temáticas como sofrimento físico, moral e psicológico de crianças personagens e também

aqueles decorridos da fome e desigualdades” (Rita Santiago, 2019, p. 73). Foi membro da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO).

Felismina Walters Velho nasceu em 1965 em Nampula – Moçambique. Formada em Jornalismo também exerce a função de contadora de histórias infantis. Publicou em 2000 os seguintes livros voltados para o público infantil: *A menina de barro*, *O professor gato e os seus alunos*, *O galho e o mulharfe* e *O cágado e o pombo* (Rita Santiago, 2019, p. 77). Nessas obras é possível encontrar a simplicidade e a espontaneidade da tradição oral tão utilizada e valorizada em Moçambique.

Henriqueta Macuácuca nasceu em 1988 em Maputo e é formada em Design. Em 2003 escreveu um conto em que narra um caso de discriminação sofrido na escola. Além de ser “[...] contista e poeta, é integrante do Movimento Literário Juvenil (MOLIJU) e membro da sua coordenação” (Rita Santiago, 2019, p. 79). Publicou em 2015 os poemas “Escrever” e “Ser criança” na *Antologia poética, Sonhos, Caminhos & Lutas*, “com uma escrita, predominantemente social e marcada pela simplicidade e misticismo, ela recria traços da realidade que lhe circunda e de si mesma” (Rita Santiago, 2019, p. 79).

Hirondina Juliana Francisco Joshua<sup>8</sup> nasceu em 1987 em Maputo é escritora e poetisa. Além de publicar em diversas antologias nacionais e internacionais recebe “[...] menção extraordinária do Prêmio Mondiale di Poesia Nósside (Itália, edição 2014), oferecida pela diretoria internacional de poesia da Unesco” (Rita Santiago, 2019, p. 79). Em 2016 publica o livro *Os Ângulos da Casa* com prefácio de Mia Couto. Em 2021 publica o livro de contos *Um Levita À Sombra dos Altares* com prefácio António Cabrita e os livros de poesia *A Estranheza Fora da Página* em coautoria com Ana Mafalda Leite; *Córtex* com prefácio Joana Bértholo.

Isabel Ferrão nasceu em Nampula, norte de Moçambique, é formada em Administração e Gestão. Publica seu primeiro romance em 2004 intitulado *Amar sobre um leito de preconceitos* em que retrata a guerra civil de Moçambique, dando ênfase nas “[...] lutas constantes contra a discriminação da mulher e pela sua emancipação, foco narrativo e temático relevante da obra, o que nos assegura também a aproximação entre realidade e ficção” (Rita Santiago, 2019, p. 84).

---

<sup>8</sup>Nas pesquisas empreendidas não foi encontrada a formação da autora. No entanto, alguns sites de busca sugerem que estudou na Universidade Eduardo Mondlane.

Isabel Santos Gil nasceu em 1964 em Maputo e é formada em Línguas e Literaturas Clássicas pela Universidade de Coimbra, Portugal. Publicou o livro de poemas *Canto Poemas sobre meninos e pássaros* em 2010 em coautoria com Marcelo Soriano. Seus poemas “[...] apresentam perplexidades e questionamentos sobre a vida [...]” (Rita Santiago, 2019, p. 88).

Lica Sebastião nasceu em 1963 em Maputo. É formada em Ensino de Português pelo Instituto Superior Pedagógico exercendo a profissão de professora e pintora. Além de ter lançado vários livros didáticos sobre o ensino de língua portuguesa, publicou as seguintes obras literárias: *Poemas sem véu* (2011), *Ciclos da minha alma - Cidade, Sol e Vento* (2015), e de *terra, vento e fogo* (2015). Em sua literatura, a autora traz temas como a natureza, lembranças, saudades, entre outros (Rita Santiago, 2019, p. 93).

Lídia Mussá nasceu em Moçambique e é formada em Jornalismo e Direito. Publicou o livro *O Lado Oculto* em 2015. Nele a autora narra a triste realidade das mulheres moçambicanas que convivem ou já conviveram com os chamados *maridos espirituais*. Essa situação é vivida por diversas mulheres da “[...] Costas do Oceano Índico, justificada, por vezes, por problemas espirituais ou psicológicos”. Essas entidades, “[...] compõem o imaginário de muitas culturas dos povos Bantu, em África, mas também em outras civilizações das Américas” (Rita Santiago, 2019, p. 93). Esse livro propõe uma imersão pela cultura de Moçambique em um âmbito desconhecido na cultura ocidental.

Nome bem conhecido na literatura é o de Lília Maria Clara Carrière Momplé, conhecida como Lília Momplé, nasceu em 1935 em Nampula em Moçambique. É formada em Serviço Social pelo Instituto Superior de Serviço Social em Lisboa. É membro de honra da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO). Ganhadora de diversos prêmios como Prémio Caine para Escritores de África com o conto “O baile de Celina” em 2001 e o Prémio José Craveirinha de Literatura em 2011. Publicou *Ninguém matou Suhura* em 1988, *Cinco contos baseados em factos verídicos da época colonial* em 1995, *Neighbours* em 1996 e *Os olhos da cobra verde* em 1997. “Suas narrativas revisitam o passado colonial de Moçambique, além de rerepresentarem os dilemas da constituição da identidade nacional e ressignificarem a compreensão da realidade pós-colonial moçambicana” (Rita Santiago, 2019, p. 105).

Lina Júlia Francisco Magaia nasceu em Maputo em 1945 e faleceu em 2011. Formou-se em Economia e desempenhava as funções de escritora, jornalista e política e se sobressaiu pela luta pela libertação de Moçambique tanto nas letras como no campo de combate. Lina Magaia, como ficou conhecida, fez parte da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) “[...] colaborando com a organização do Destacamento Feminino das Forças Populares de Libertação de Moçambique, na luta pela independência nacional. Foi uma anciã combatente da guerra para a Independência moçambicana”. Para além de sua atuação política, ressaltamos suas criações literárias em que retrata os problemas enfrentados na Guerra Civil de Moçambique, composta pelos livros *Dumba-Nengue: Histórias Trágicas do Banditismo*, publicado em 1987, *Duplo Massacre em Moçambique: Histórias Trágicas do Banditismo II*, publicado em 1989, *Delehta: Pulos na Vida*, publicado em 1994, *Recordações da Vovó Marta*, publicado em 2011 (Rita Santiago, 2019, p. 109).

Maria Bernadete Cipriano Roque nasceu em 1962 em Angónia, província de Tete em Moçambique. Formada em Ensino de Física pela Universidade Pedagógica, Delegação de Beira, atuou como professora no Instituto Industrial e Comercial de Beira de 1984 a 2002 e desde então atua como diretora da mesma instituição. Autora dos livros "Rainha do Bem" e a "Escola de Iniciação - A Identidade", Vol. I e Vol. II, em coautoria com seu esposo Carlos Roque, livros publicados em 2008 (Rita Santiago, 2019, p. 112).

Melita Matsinhe nasceu em Inhambane e é formada em História e Música. Atua como professora, pianista e cantora. Publicou em 2017 o livro *Ignição dos Sonhos* e em 2019 participou da antologia, aqui já citada, *Negras de lá, Negras daqui* (Rita Santiago, 2019, p. 114).

Nizete Monteiro Gerônimo Cassamo nasceu em 1972 em Nampula. Formada em Comunicação, Psicologia, Pedagogia e Administração. Além de receber o Prêmio Revelação de Poesia em 2008, publica em 2010 o livro *50 poemas da Nilzete* (Rita Santiago, 2019, p. 116).

Carolina Noémia Abranches de Souza, conhecida como Noémia de Souza, intitulada como “a mãe dos poetas moçambicanos”<sup>9</sup>, nasceu em 1926 em Maputo e faleceu em Lisboa em 2002. Lutou pela libertação do povo moçambicano até 1951 e,

---

<sup>9</sup>“Esse é um dos apelidos da autora, atribuído pelo cantor e compositor português Zeca Alonso” (Rita Santiago, 2019, p. 116).

por isso precisou se exilar em Portugal. Noémia de Souza só retornou a Moçambique na década de 80, ficando surpresa ao notar que havia se tornado um mito “[...] para seus compatriotas [...] e para outros países africanos. Sua poesia libertária, por exemplo, tornou-se conteúdo programático da escola de formação da FRELIMO e é lida nas escolas moçambicanas, em rodas e eventos de literatura” (Rita Santiago, 2019, p. 126). Participou das seguintes antologias *Caderno de poesia negra de expressão portuguesa* (1953); *Poesia negra de expressão portuguesa*, em 1958; *Poesia em Moçambique* (1964); *Poesia de Moçambique* (1960 e 1962); *Antologia temática da poesia africana - na noite grávida de punhais*; *No reino de Caliban III* (1985); *Antologia da Nova Poesia Moçambicana* (1993). O seu primeiro e único livro intitulado *Sangue Negro* foi publicado em 2001 e reeditado em 2011 com a inclusão de duas seções: “Portfólio” e “Dispersos” (Rita Santiago, 2019, p. 126).

Ivone Isabel da Conceição Machado, mais conhecida como Npaiy, nasceu em Moçambique, com uma vasta carreira profissional, exerceu cargos como escriturária, operada comercial, professora de inglês para crianças, entre outros. Lançou em 2016 o seu primeiro livro *Em Contos* em que traz histórias recolhidas que foram transformadas em contos. Ao todo, a obra traz vinte contos “[...] que reinventam episódios do cotidiano dos munícipes de Maputo, situados em lugares ordinários e inusitados da cidade”. Eles terminam “[...] com uma leitura interpretativa, por isso crítica, da voz narradora, acompanhada de possíveis ensinamentos. Tal recurso aproxima, em alguma medida, da forma e talvez de um dos princípios das tradicionais fábulas” (Rita Santiago, 2019, p. 135).

A autora Paulina Chiziane também aparece nessa cartografia, como contadora de histórias e memórias. No entanto, reservamos o próximo capítulo para tratar da sua trajetória, suas obras e sua escrevivência, bem como da crítica literária que gira em torno das suas criações.

Márcia dos Santos, mais conhecida como Rinkel, nasceu em 1977 em Inhambane. É membro da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO). Publicou três livros de poemas: *Almas Gêmeas* (1998); *Revelações* (2006); e *Emoções e Abstrações* (2011). Em suas obras trata de temas “[...] relacionados às injustiças e desigualdades sociais, sobretudo as raciais, e a infância daqueles nascidos em meio à violência da guerra civil e ao abandono, a maternidade, escravidão feminina, dentre outros” (Rita Santiago, 2019, p. 164).

Rosa Isabel Maiòpué nasceu em 1955 na província de Nampula, formou-se professora para o nível primário na antiga escola Habilitação de Professores Primários do Posto Escolar. Exerceu o magistério e em 2004 foi eleita deputada pela bancada da FRELIMO. Em 2007 publicou seu primeiro livro *Ela chamou ao cão. Omuyiye Alotche (Deixa Falar)*. Os contos e crônicas presentes no livro trazem “[...] um tom didático, pedagógico e até moralizante, ficcionalizam fatos ocorridos na província de Nampula ou em Maputo, relacionados a comportamentos sociais e às relações conjugais, étnicas e sociais” (Rita Santiago, 2019, p. 166).

Rosa Langa nasceu em Gaza, Moçambique. É formada em Jornalismo e trabalha na Rádio Moçambique. Publicou seu primeiro livro *Moçambique, Mulheres e Vida* em 2006, em que traz o depoimento de trinta mulheres “[...] do cenário sociocultural de Moçambique. São narrativas que envolvem intimidades, vivências, sonhos, conquistas, frustrações e desejos de toda ordem” (Rita Santiago, 2019, p. 168). Em 2008 publicou *As Inconfidências dos Homens – Entrevistas*, em que aborda “[...] temas como sexualidade, aventuras amorosas e sexuais, prevenção e saúde sexual, circuncisão, rituais de iniciação, virgindade, doenças sexualmente transmissíveis, em especial, HIV/AIDS, dentre outros” (Rita Santiago, 2019, p. 169).

Sara Rosário<sup>10</sup> nasceu em 1980 em Moçambique e é licenciada em Educação de Infância pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, em Lisboa. Publicou seu primeiro livro em 2017, ele é voltado para o público infantil e foi intitulado *A Sementinha que Veio do Saco de Sementes* (Rita Santiago, 2019, p. 171).

Sónia Abdul Jabar Sultuane nasceu em 1971 em Maputo. É artista plástica e já trabalhou no ramo financeiro e administrativo. Faz parte da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO). Publicou as seguintes obras *Sonhos* (2001), *Imaginar o Poetizado* (2006), *No Colo da Lua* (2009), *A Lua de N'weti* (2014), *Roda das Encarnações* (2016), *Celeste, a boneca com olhos cor de esperança* (2017) (Rita Santiago, 2019, p. 173).

Tânia Teresa Tomé nasceu em Maputo, Moçambique, em 1981. É formada em Economia e Gestão pela Universidade Católica do Porto, em Portugal. Tânia Tomé, como é conhecida, é cantora, compositora, declamadora, poeta e empresária.

---

<sup>10</sup>Informações retiradas de seu currículo profissional no site LinkedIn Disponível em <[https://www.linkedin.com/in/sara-ros%C3%A1rio-20235080/overlay/50376922/single-media-viewer/?profileId=ACoAABEi-ilBtLk\\_T2L4hRpsKY-9MBxgJ9XkV9U](https://www.linkedin.com/in/sara-ros%C3%A1rio-20235080/overlay/50376922/single-media-viewer/?profileId=ACoAABEi-ilBtLk_T2L4hRpsKY-9MBxgJ9XkV9U)> Acesso em 05 de jun. 2023.

Faz parte da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO), da Associação dos Músicos Moçambicanos, dos Poetas del Mundo e é membro correspondente da Academia Rio-Grandina de Letras do Brasil. Participou da antologia *Um abraço quente da Lusofonia* em 2004 e fez parte, junto com outros 190 poetas, da antologia *World Poetry Almanac 2009*. Além de publicar três livros de poemas: *Conversas com a sombra*; *Agarra-me o sol por trás e conversas com a sombra*; e *Agarra-me o sol por trás (e outros escritos e melodias)* (Rita Santiago, 2019, p. 191).

Tereza Xavier Coito nasceu em Moçambique em 1983. Publicou em 2015 o livro *Em Busca das Origens – Os benefícios da mudança*. Participou também da antologia *De corpo inteiro* publicada em 2016 (Rita Santiago, 2019, p. 195).

Virgília Leonilde Ferrão nasceu em 1986 em Maputo. Formada em Direito pelo Instituto Superior de Ciência e Tecnologia de Moçambique, atua como consultora jurídica em Maputo. Publicou dois romances: *Romeu é Xincondo e a Julieta é Machangana* em 2005 e *O Inspetor de Xindizimila* em 2019 (Rita Santiago, 2019, p. 196).

A partir dessa pequena biografia, podemos perceber que a grande maioria das autoras possui ensino superior e/ou participam de algum movimento, seja ele artístico ou político. Mas e as mulheres que não tiveram a oportunidade de frequentar esses meios?

Ora, quando pensamos que Ana Rita Santiago consegue reunir trinta e oito mulheres em sua cartografia com muita pesquisa e, segundo ela, algumas com muita dificuldade, pois ela precisou ir ao encontro dessas mulheres, percebemos que, como menciona a própria Santiago (2019) e Macedo e Marquêa (2007; 2010), muitas ainda não têm suas obras acessíveis e muito menos com visibilidade. Quantas outras escrevem e não possuem os meios para publicar? Quantas querem acessar o ensino formal e a elas esse acesso é negado? Para que essa situação seja revertida muito ainda terá que ser feito, desde políticas públicas que deem acesso aos espaços educacionais, fomento à leitura – não somente na língua colonial, mas também na materna –, como a igualdade entre mulheres e homens no âmbito público e doméstico.

As escritoras aqui descritas mostram a força que a mulher moçambicana tem para enfrentar os limites impostos pela sociedade que ainda prioriza o homem. Como vimos, essas mulheres não apenas escrevem, elas criam obras que refletem suas vivências, seus sonhos e as suas idealizações. Desse modo, rompem a

fronteira do mundo doméstico, que o patriarcado às reservou, para reivindicar seu espaço no âmbito literário que ainda é um universo majoritariamente falocêntrico.



## **CAPÍTULO II – PAULINA CHIZIANE: A CONTADORA DE ESTÓRIAS**

[...] quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um “corpo-mulher-negra em vivência” e que por ser esse “o meu corpo, e não outro”, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta (Evaristo, 2009, p. 18).

Iniciamos este capítulo com a fala de Conceição Evaristo, que se encontra no artigo “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade”, publicado em 2009, entendendo que as experiências de vida de uma determinada pessoa influenciam diretamente na sua forma de produção, principalmente ao se tratar de obras literárias. A literatura produzida por uma mulher negra trará a visão, particular e coletiva, que ela tem do mundo que a cerca e, por isso, será impossível que um homem branco e até mesmo um negro, e uma mulher branca, possam ser capazes de ter o mesmo olhar, como foi feito historicamente nas representações literárias que pretendiam representá-la.

Por isso, no intuito de marcar a potência das criações literárias da autora Paulina Chiziane através de sua escrevivência, trataremos neste capítulo suas vivências, sua trajetória, sua forma de criação, bem como o contexto social em que vive, que possibilitou que se tornasse uma escritora reconhecida por seu papel de trazer à tona os problemas enfrentados em Moçambique os quais, antes dela, nenhuma mulher abordou no meio literário. Em consonância com suas vivências, discutiremos também a importância do registro da oralidade presente na obra da autora.

Para tal propósito, nos embasaremos na própria Paulina Chiziane (2010; 2013); em Conceição Evaristo (2018) para tratar da escrevivência; Amadou Hampâté Bâ (2010) e Jan Vansina (2010) para abordar a oralidade.

### **2.1. Trajetória e escrevivência**

A trajetória de Paulina Chiziane, assim como da maioria das mulheres negras que escrevem, foi marcada por vários obstáculos que tinham como objetivo minar a sua veia criativa, pois para a sociedade colonial essa mulher precisa seguir por um caminho já predefinido para que a ordem das coisas, impostas pela colonização,

permaneça a mesma, ou seja, essa mulher precisa assumir sua posição de inferior ao homem ou, como bem nos fala Beauvoir, admitir ser o Outro em relação a ele.

No entanto, como veremos nesse tópico, Paulina Chiziane irrompe dessas barreiras utilizando sua experiência de ser mulher em Moçambique e recolhe os lamentos de outras mulheres negras para criar uma literatura que traz essas vivências em forma de ficção, que antes dela não tiveram visibilidade. E, por isso, causará espanto ao falar de temas impensáveis às mulheres moçambicanas.

A escritora Paulina Chiziane, ou contadora de histórias, como gosta de ser chamada, nasce em 4 de junho de 1955 em Majacaze-Gaza, Moçambique. Faz parte de uma família monogâmica composta por pai, mãe e oito filhos. Por pertencer à etnia Tsonga, que por tradição preza pelos casamentos poligâmicos, essa composição familiar é considerada pequena. Chiziane tem acesso à cultura protestante e às línguas chope e ronga. Sua criação se dá de forma rígida, do mesmo modo que acontece com a maioria das mulheres em seu país. Com seis anos de idade, juntamente com sua família, muda-se para o subúrbio de Maputo e aprende a língua portuguesa na escola.

Sua veia criativa a leva a pintar paisagens do campo em que vivera livre em sua primeira infância, de que tanto sentia saudades. Na adolescência, sonhava em ser pintora, mas, pelas normas sociais vigentes, essa ocupação não era a ideal para as mulheres que deveriam se preparar para constituir família. Dessa forma, “[...] a família disse que não. A escola disse que não. A sociedade também disse que não. Porque não é bom para uma mulher. Porque pintura é arte e o artista é marginal” (Chiziane, 2013, p. 202). Na realidade, ela “estava a ser educada para ser uma boa mãe e esposa” (Chiziane, 2013, p. 202). Por isso, abandonou a pintura e passou a descrever os mesmos quadros no papel.

No ensaio *Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo*, escrito em 1992 e publicado somente em 1994, a autora revela que sua escrita começa com “frases soltas nos cantos dos cadernos”, depois passa a escrever um diário de sonhos que sempre a fazia chegar atrasada na escola. Em seguida, se dedica a poemas e cartas. “Mais tarde foram textos mais seguros, pequenos contos, pequenas crônicas e o sonho de um dia escrever um livro” (Chiziane, 2013, p. 202).

Na juventude, ingressa na faculdade de linguística em Mondlane, mas não conclui o curso. Será nessa mesma época que se associa à Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), aprendendo a se posicionar e a militar pelos seus ideais.

Quando começa sua jornada como escritora, deixa a política (Rodrigues, 2020). Para o professor espanhol José Paz Rodrigues:

Entre as razões da sua escolha estava a desilusão com as diretivas políticas do partido Frelimo pós-independência, sobretudo em termos de políticas filo-ocidentais e ambivalências ideológicas internas do partido, quer pelo que diz respeito às políticas de mono e poligamia, quer pelas posições de economia política marxista-leninista, ou ainda pelo que via como suas hipocrisias em relação à liberdade económica da mulher (Rodrigues, 2020, s/p.).

Desse modo, ao se casar, suspende suas ambições de escritora para cumprir o papel que a sociedade lhe reservou: o de ser uma boa esposa e mãe. No entanto, com o passar dos anos, a vida matrimonial mostra-se incapaz de satisfazer todos os anseios de sua mente criativa e começa a lhe dar as primeiras amarguras:

Minha alma tornou-se uma muralha de solidão e silêncio. Olhei para mim e para outras mulheres. Percorri a trajetória do nosso ser, procurando o erro da nossa existência. Não encontrei nenhum. Reencontrei na escrita o preenchimento do vazio e incompreensão que se erguia à minha volta. A condição social da mulher inspirou-me e tornou-se meu tema. Coloquei no papel as aspirações da mulher no campo afectivo para que o mundo as veja, as conheça e reflita sobre elas. Se as próprias mulheres não gritam quando algo lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará da forma como elas desejam. Foi assim que surgiu a minha primeira obra, *Balada de amor ao vento*, tornando-me deste modo uma das poucas escritoras do meu país (Chiziane, 2013, p. 203).

Em um país com costumes tão tradicionais, a mulher tem o seu lugar já predefinido e Chiziane subverte essa condição dando voz a si e a tantas mulheres que até aquele momento estavam silenciadas. Em suas obras traz temas que eram considerados tabus, principalmente quando escritos por uma mulher.

No prefácio ao livro *Cadernos de memórias coloniais* de Isabela Figueiredo, Paulina Chiziane escreve logo ao início: “A tua obra, Caderno de memórias coloniais, faz a análise da história a partir de um lugar proibido às mulheres castas: o sexo.” (Chiziane, 2017, p. 15 In Figueiredo, 2017). Em seguida, Chiziane agradece a Isabela este livro:

Estávamos eu e tu, cada uma no seu lado da barricada, quando o colonialismo aconteceu. Tu, branca, filha de um colono racista e eu, negra, filha de um colonizado, também racista. [...] De bordados e de receitas de cozinha me é permitido falar, mas não sei bordar nem cozinhar. **Falar de sexo é tabu.** [...] Ah, mas se eu pudesse, contar-te-ia mil e uma histórias maliciosas, picantes, saídas das bocas das mulheres negras. (Chiziane, 2017, p. 16, In Figueiredo, 2017, grifo nosso).

A autora moçambicana destaca que o racismo estava dos dois lados: entre os colonizadores e os colonizados. Elenca os assuntos ditos “permitidos” às mulheres, atribuídos tradicionalmente a elas, como a cozinha e o bordado, com os quais

Chiziane diz não ter afinidade alguma. Cria com sua interlocutora branca uma afinidade transgressora, pela possibilidade imaginada de estarem, ambas, a partilhar histórias, e não “cada uma no seu lado da barricada” (Chiziane, 2017 In Figueiredo, 2017).

No próximo tópico trataremos mais a fundo sobre as obras que Paulina Chiziane já publicou, traremos também a crítica que já foi feita sobre sua literatura e o seu modo de criar suas personagens, principalmente as femininas, bem como a ousadia de ser a primeira escritora negra publicada e reconhecida de seu país e uma das poucas que está no rol dos autores com visibilidade mundial em Moçambique.

## 2.2. Obras, Ousadia e Crítica Literária

A contadora de estórias inicia publicando contos na imprensa em 1984, como na revista *Tempo e Página Literária*. No entanto, apenas em 1990 publica seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento* (Rodrigues, 2020), tornando-se a primeira mulher preta<sup>11</sup> a publicar um romance em Moçambique.

Chamamos a atenção do leitor para o título “contadora de estórias”, pois ao se autoproclamar assim, a autora se coloca politicamente contra o título romancista, que nada mais é que um sistema europeu que denomina os escritores de literatura. Para Almeida e Oliveira (2020), “Chiziane faz questão de se colocar como contadora de estórias, devotando a excelência de sua capacidade aos contos ao redor da fogueira, considerando-os como a sua primeira escola de arte”. Assim, “no interior da obra, a autora insere pequenas narrativas que carregam um significado latente do contador” (2020, p. 6).

*Balada de amor ao vento* é marcada por uma narrativa lírica, cuja trama versa sobre casamento e tradição. O enredo traz Moçambique como cenário e conta com uma dose de sofrimento e abandono. Sarau e Mwando são protagonistas da trama. Com sua primeira obra é possível “[...] atravessarmos oceanos e

---

<sup>11</sup>De acordo com Adeldo Gonçalves, Lília Momplé, ex-secretária geral da Associação dos Escritores Moçambicanos, foi a primeira mulher a publicar em Moçambique sendo autora de livros de contos e de uma biografia, porém, como Momplé, é mestiça e carrega sangue europeu; se o critério for uma “suposta africanidade”, Paulina seria a primeira escritora negra moçambicana (Gonçalves, 2012, p. 33).

conhecermos um aspecto da tradição oral e histórica de Moçambique, seus costumes e hábitos”, e ainda “[...] constatarmos uma escrita que se quer com paisagem local e em ruptura com olhares etnocêntricos e falocêntricos e de experiências afetivas uniformes” (Rita Santiago, 2019, p. 140).

*Ventos do apocalipse* (1993), seu segundo romance, conta com um narrador onisciente que narra a guerra civil (social, religiosa e política) entre os partidos FRELIMO e RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) no pós-independência e evidencia a problematização das tradições, das diferenças culturais e de gênero, além de enaltecer as tradições orais africanas. Essa obra em particular não nos mostra apenas “[...] as mazelas da guerra e da pós-independência. É possível identificar, pois, nuance de esperanças diante da situação tão desoladora narrada, acompanhada de reflexões críticas acerca do contexto sociocultural e político” do país. Evidencia, principalmente “[...] o engajamento da escritora na reconstrução do país, quando atribui importância a aspectos como a história, o papel da mulher, a oralidade e o corpo” (Rita Santiago, 2019, p. 141).

O terceiro romance de Chiziane, *O sétimo juramento* (2000), apesar de trazer um protagonista masculino, David, como na maioria de suas obras, trata do feminino, abordando a subalternidade imposta à mulher no espaço urbano, em que “[...] transitam entre o objeto de prazer e de troca e o auto empoderamento. Unidas, reverterem a posição de subalternidade de algumas delas, tornando-se sujeitos de seus processos de emancipação”. Desse modo, “o romance, além de se referir às condições de existência e de dominação da mulher no espaço urbano, encena também suas estratégias de sobrevivência e resistência” (Rita Santiago, 2019, p. 141). Além disso, trata com maestria questões como identidade, tradição e modernidade.

*Niketche: Uma História de Poligamia* (2002) contrapõe as questões de monogamia trazidas pela ideologia cristã e as questões da poligamia pertencentes às tradições africanas. A autora problematiza essa dualidade em Moçambique tratando essas questões com humor e lirismo em sua narração. Com essa obra, a autora recebeu o “Prêmio José Caveirinha” em 2003. Em entrevista a autora revela como se deu a publicação do romance:

Escrevi o livro de uma forma bem pessoal, escrevi a minha versão. Um dia o editor ligou-me cobrando o trabalho e eu expliquei que faltava lapidá-lo de modo a ser apresentado ao leitor, ou seja, uma versão final e ele disse que eu poderia enviar assim mesmo, pois ele também não teria tempo para viabilizar a publicação. Dias depois ele me envia um email dizendo que

aquela versão estava ótima e que iria ser publicada assim mesmo. Eu pensei: e agora! E aquelas expressões que eu acho que precisam ser melhoradas? Ele respondeu que o livro iria ficar bom exatamente por causa dessa forma de escrita, de uma certa “informalidade” com a qual ele fora criado. E o livro saiu. No princípio fiquei até escondida, pensando sobre o que o mundo iria pensar de mim. Mas o livro foi bem aceito, esgotou rapidinho. Penso que foi exatamente porque ninguém tinha falado antes, por aqui, das questões do feminino de maneira tão direta (Chiziane, 2010, p. 175).

O receio de Chiziane nos mostra o quanto impróprio é considerado no país uma mulher questionar temas como poligamia e monogamia, tratar diretamente sobre sexo e, principalmente na visão feminina. Chiziane, aponta que, em sua visão:

[...] todos os moçambicanos deveriam discutir seriamente sobre o tema poligamia e eu, pessoalmente, não concordo com ela. Não concordo mesmo. Mas, por outro lado, nós temos a seguinte situação: a região sul do país é patriarcal e a favor da poligamia. Dai veio a religião cristã e instalou a monogamia. E na região norte, que era matriarcal e, portanto, sem espaço para a poligamia, vieram os muçumanos se instalarem por lá e implementaram a poligamia. Então, é uma verdadeira confusão. Por lá instalou-se uma religião que não tem nada a ver com os costumes do povo. E vivemos nessa complicação. Agora, o que posso dizer da poligamia é que ela é benéfica para as crianças, porque os homens não param de ter mulheres, mesmo que as leis sejam contra a poligamia. Os filhos, em uma situação poligâmica, têm uma identidade, e na situação monogâmica não. Dessa forma, as crianças, independente de serem filhos de uma ou de outra mulher, são reconhecidos como filhos legítimos de uma família (Chiziane, 2010, p. 177).

Como bem nos mostra a autora, a mulher sempre sai em desvantagem, tanto em uma quanto em outra condição. No entanto, para os filhos dela o formato que é adotado faz toda diferença em relação ao seu futuro. Desse modo, acreditamos que esta narrativa estimula o leitor a refletir sobre o contexto e o histórico feminino no país “[...] uma pátria, oficialmente, monogâmica, a partir dos trânsitos, rumos, experiências e conflitos vividos por Rami, ao rejeitar a poligamia como exercício cultural e os papéis sociais atribuídos à mulher de seu país”. Desse modo, sem exercer o papel de juiz, dizendo qual dos conceitos é o correto a se seguir, poligamia ou monogamia, “[...] o romance nem reitera nem absolve a sua existência. Promove, sim, um debate de seus transcurso, implicações e consequências, trazendo à tona choques entre repertórios culturais locais e ocidentais” (Rita Santiago, 2019, p. 143).

*Na mão de Deus* (2013), obra em coautoria com Maria do Carmo da Silva, a narrativa traz demandas pouco abordadas e consideradas tabu na sociedade moçambicana como as divisas entre saúde mental e saúde espiritual. Na trama põe em evidência a personagem Alice que chega a terceira idade com seus sessenta anos e começa a escutar vozes sobrenaturais. Por isso é internada em um centro

psiquiátrico e sofre com o afastamento da sociedade e de sua família. No enredo a personagem quase comete suicídio por sofrer com suas alucinações. De acordo com Santiago (2019) o enredo retrata um acontecimento na vida da própria Chiziane, no decorrer de uma semana “[...] em que esteve internada em uma ala psiquiátrica, em 2010, evocando todo o drama que declara ter vivido, desde as perturbações físicas e psíquicas, às ‘visões e vozes de entidades espirituais que se manifestavam de diferentes formas’” (Rita Santiago, 2019, p 145).

*Por quem vibram os tambores do além*, também publicado em 2013, Chiziane escreve em coautoria com o curandeiro Rasta Pita. Nele é retomada a discussão do romance anterior trazendo à baila questões africanas como o curandeirismo e a espiritualidade muito presentes em Moçambique. Esse projeto é considerado corajoso, já que leva o leitor a refletir sobre práticas tradicionais do país e já enraizadas.

*Ngoma Yethu: O curandeiro e o Novo Testamento* (2015), também é uma obra feita em coautoria, dessa vez com a curandeira Mariana Martins. Com a trama as autoras levam o leitor a refletir quais são as relações entre o curandeirismo africano e a ideologia cristã europeia. Através de um audacioso projeto traz a análise d’O Novo Testamento bíblico por um curandeiro.

*O Canto dos Escravizados* (2017) é a obra poética de Paulina Chiziane que transmite o enfrentamento, a luta e a força dos povos que tiveram a privação de sua liberdade. Ela também evoca os cantos de revolta, dor e desespero dos africanos que permaneceram no continente, bem como, daqueles que se encontram em diáspora. Composta por 105 poemas através de uma escrita potente, a autora traz versos que evocam uma espiritualidade e ancestralidade como enfrentamento das novas formas de colonização impostas ao africano e seus descendentes. Como é possível apreciar em “Canto de Liberdade”:

Escravatura abolida. Gritos de euforia  
 Letras mortas nas cartas de alforria  
 Fim do assalto ao continente africano  
 Morte da dor e ressurreição dos fantasmas

Quem vai cultivar as plantações de cana-de-açúcar¿  
 Quem vai lavar a loiça depois da pantagruélica refeição¿  
 Quem¿ O antigo patrão, ou as suas ociosas senhoras¿

Morreu a escravatura ostensiva, oficial, legal  
 Os traficantes de gente organizam-se novamente  
 E a escravatura ressurgue silenciosa, subtil, invisível  
 Nos cantos mais sombrios do mundo.

Escravatura abolida;  
 Escravatura antiga com nova face  
 Vestido novo em corpo velho!  
 (Chiziane, 2017, p. 116)

No poema “Canto de Liberdade”, o eu poético faz reflexões sobre a situação da escravatura, que mesmo tendo sido abolida no papel não ressarciu nenhuma vítima. E o mais interessante é pensar: quem continua sendo essas pessoas que permanecem sendo escravizadas com a ilusão de mudança de vida? Ora, de acordo com a história oficial, os noticiários e os veículos oficiais o continente africano está livre dos Navios Negreiros que sequestravam seus filhos, mas e os filhos que roubaram no passado foram devolvidos? Ou ainda, possuem uma vida digna após receber a carta de alforria? Qual povo ainda permanece sendo mal remunerado por serviços braçais e exaustivos? Diga-me qual é a descendência da maioria das empregadas domésticas e dos garis brasileiros? A resposta para essas indagações podem ser observados no próprio poema em que o eu-lírico conclui que o que mudou foi apenas a forma como as coisas são feitas, pois a escravidão ainda existe, só está diferente.

A autora foi a primeira mulher africana a ganhar o prêmio Camões, a mais ilustre honraria para escritores da língua portuguesa. Paulina Chiziane, ao ser surpreendida pelos jornalistas que a foram entrevistar, dirá: “Não contava com isso. Recebi a notícia e disse: ‘Meu Deus! Eu já não contava com essas coisas bonitas!’ É muito bom. Esse prêmio é resultado de muita luta. Não foi fácil começar a publicar sendo mulher e negra”. E continua: “Depois de tantas lutas, quando achei que já estava tudo acabado, vem esse prêmio. O que eu posso dizer? É uma grande alegria” (Chiziane, 2021).

O fato de ter sido a primeira mulher preta a lançar um romance em Moçambique e ser “[...] a mais celebrada ficcionista africana do conjunto da literatura em português” (Mata, 2013, p. 54) não a privou de sofrer diversos preconceitos, pois além de se tratar de uma mulher, ou seja, uma figura impensada dentro do âmbito da literatura até então, sua obra trata de vários temas que eram e ainda são considerados tabus dentro da sociedade moçambicana. Nas palavras da autora:

Eu quero dizer que não fui muito bem recebida no meio literário quando comecei a escrever. Fui apresentada como a escritora que rompe com os tabus, mas sempre tive vontade de escrever aquilo que é novo. As pessoas ficaram chocadas, pois não esperavam que uma mulher entrasse em grandes temas e eu ia cada vez mais fundo (Chiziane, 2010, p. 74).

No artigo “Corpos transfigurados: Uma análise do corpo mestiço em O alegre canto da perdiz, de Paulina Chiziane”, publicado em 2010, as autoras Adelaine La Guardia e Anamélia Fernandes Gonçalves chamam atenção para a recepção das obras produzidas por Chiziane:

Sua produção é considerada polêmica tanto pela temática desenvolvida quanto pelo seu valor estético. O pouco valor atribuído à sua obra, dentro de um contexto de produção essencialmente masculina, pode ser apontado como um sinal do peso de uma autoridade, essencialmente acadêmica, representante de uma suposta “cultura superior” e que ainda hoje exerce influência sobre a produção literária local. A voz feminina é destoante em tal contexto e causa, por isso, certa estranheza. Além disso, o fato de não possuir um título acadêmico faz de Chiziane uma escritora triplamente marginalizada: mulher, de origem rural, sem formação superior (Gonçalves; Guardia, 2010, p. 216).

O fato é que os países colonizados sofreram muito com a perda de autonomia e isso fica evidente até mesmo na literatura. Após a independência dessas colônias e a partida dos colonizadores, pouca coisa mudou, já que pelo fato de a história oficial ter sido escrita por eles, a voz dos povos originários e, principalmente, a das mulheres, permaneceu invisibilizada nas narrativas históricas e literárias. Porém, mesmo com toda a repressão colonial, a herança cultural negra resistiu e, hoje, por meio da Literatura assumidamente negra, em conjunto com a escrevivência, o saber coletivo e individual de todo um povo está sendo transmitido em maior escala e Paulina Chiziane, através de suas obras, está ajudando a mostrar a outra face de Moçambique. Uma face que por muito tempo ficou invisível por não ter uma voz feminina que a revelasse.

De acordo com Nataniel Ngomane, professor na Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, Paulina Chiziane é, em Moçambique, entre os autores de Literatura, quem mais busca resgatar os temas esquecidos após o fim do colonialismo, como o racismo, assimilação, relações de submissão e grupos étnicos. Além de ter uma visão de dentro para fora, não caindo no reducionismo de um olhar ocidental (Ngoname In Gonçalves, 2012).

O conceito de escrevivência e o registro da oralidade conversam diretamente com a escrita subversiva de Paulina Chiziane e com os temas centrais de sua obra, pois será a partir de suas vivências, observação do mundo e o seu registro, que a autora fará suas criações artísticas e literárias:

Acompanhava todos os passos da minha mãe. No rio, enquanto me banhava, a minha mãe cantava e lavava roupas e mágoas. As outras mulheres faziam o coro. Estas cantigas umas vezes eram suspiros e outras murmúrios de angústia. Já em casa ouvia as cantigas de pilar milho e as de

pilar amendoim. Eram todas tristes. O que consegui observar é que os homens ouviam-nas com total indiferença. Em momento nenhum da minha vida me recordo de ter ouvido, da boca de um rapaz ou de um homem, estas cantigas de mulher (Chiziane, 2013, p. 201).

O termo *escrevivência* corresponde ao conceito que a escritora afro-brasileira Conceição Evaristo inaugurou em 1995 em sua tese apresentada na PUC. Esse conceito já é amplamente utilizado na literatura afro-brasileira, e aqui o estenderemos para a criação literária da escritora moçambicana, por ficar explícito que sua escrita parte de um local de escuta, observação e vivência.

Dessa forma, cabe entender que, de acordo com Evaristo, “não é que o homem não possa escrever sobre a mulher. Pode. Não é que o branco não possa escrever sobre o negro. Pode”. No entanto, uma vez que:

[...] esse discurso falado ou escrito carrega a nossa subjetividade, justamente porque ele nasce num lugar social, num lugar de gênero, num lugar racial diferente, ele traz determinadas peculiaridades que aquele que escreve de fora, por mais que seja competente do ponto de vista intelectual ou emocional, não vai trazer. Ele não traz uma carga de quem escreve de dentro (Evaristo, 2018, p. 2).

Dessa maneira, esse conceito nada mais é do que uma “escrita de nós”, pois não é somente uma autobiografia, é principalmente coletiva, entendendo que a vivência de todos os autores traz subjetividades às suas obras. Ainda que *escrevivência* se assemelhe a outras práticas autobiográficas, o termo em si carrega uma força política e um posicionamento das autoras que dele se utilizam. A *escrevivência* de mulheres que estão inseridas no continente africano ou/e em diáspora nasce para rasurar e reescrever em suas narrativas o imaginário histórico da mulher negra, que desde o início das letras a traz como um ser inferior em grande parte da literatura eurocentrada. A *escrevivência* é a presentificação do passado, é a memória da ancestralidade, é a reescrita da história.

Tânia Macedo e Vera Maquêa nos chamam atenção para a habilidade de resgate da tradição moçambicana por Chiziane. Para elas:

Nos textos de Paulina Chiziane encontramos todo um universo de Moçambique, constituindo um mergulho em costumes, lendas e perspectivas de populações distantes do litoral e, portanto, com um maior afastamento da cultura ocidental, que predomina em cidades como a capital, Maputo (Macêdo e Maquêa 2007, p. 75).

Por isso, nesta pesquisa, afirmamos que Paulina Chiziane, ao contar suas histórias, e as que recolhe através de suas narrativas, busca rasurar o imaginário criado sobre a mulher moçambicana, sua vivência e seus anseios como veremos no decorrer deste estudo.

Simone Pereira Schmidt, em seu artigo “Paulina Chiziane: para ler Moçambique no feminino”, publicado em 2010, nos dirá que:

[...] Paulina Chiziane recria uma memória coletiva que pertence às mulheres de sua comunidade, e é delas, muito particularmente, a sabedoria que se transmite de geração a geração. Nas narrativas de Chiziane, a ligação das personagens femininas à natureza também as faz portadoras de uma forma muito especial de sabedoria, que as coloca num estado de comunhão superior com todos os seres vivos, no qual se incluem não apenas os elementos da natureza, mas também as almas deste e do outro mundo, os espíritos dos vivos e dos mortos. O trabalho feminino, que consiste em manter e alimentar a vida, aproxima-se do tempo cíclico da natureza e imprime às histórias que se contam o ritmo do trabalho artesanal [...] Um outro aspecto a destacar no trabalho de Chiziane é a sua preocupação constante em representar os problemas vivenciados pelas mulheres de seu país. [...] (Schmidt, 2010, p. 320-321).

Outro fator muito importante a ser considerado em sua literatura é a cultura das histórias orais, muito presente nos países do continente africano, bem como dos povos que vivem em diáspora. Chiziane utiliza o registro da oralidade como inspiração de seu fazer literário:

Gosto de dizer que a minha literatura é isso: contar histórias. Aquilo que outras mulheres fazem dançando e cantando, eu faço escrevendo, como as velhas que através da via oral continuam a contar histórias à volta da fogueira. Eu apenas trago a escrita, de resto não sou diferente das mulheres da minha terra, das mulheres do campo (Chiziane, 2013, p. 201).

Ao pensar sobre a sua trajetória de escrita ficcional a autora, declara: “Apenas posso dizer que a escrita escolheu-me [...]. Posso confirmar que a minha vivência também contribuiu para conduzir-me a este caminho” (Chiziane, 2013, p. 201). E é através dessas vivências que a autora constrói suas narrativas. Segundo ela, as suas memórias “mais remotas são das noites frias à volta da lareira, ouvindo histórias da avó materna” (Chiziane, 2013, p. 201).

O registro da oralidade é ativamente utilizado por Chiziane em suas criações e conversa diretamente com a tradição oral, também chamada de cultura endógena<sup>12</sup>, que contém forte importância em África, uma vez que as civilizações abarcadas ali eram predominantemente “da palavra falada, mesmo onde existia escrita” (Vansina, 2010, p. 140), como nos mostra Jan Vansina, historiador e antropólogo, em seu texto “A tradição oral e sua metodologia”.

Além disso, a oralidade é antecessora da escrita não só em África, mas em todas as culturas. “Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo

---

<sup>12</sup> As culturas endógenas são as obtidas no interior, ou seja, é o equivalente às originárias.

foram o cérebro dos homens”. Dessa maneira, é válido pensarmos que, mesmo antes de escrever, o autor “[...] ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra” (Hampete Bâ, 2010, p. 168).

Importante salientar que não podemos abarcar todos os povos do continente africano na oralidade como único meio de divulgação da cultura, mas como forte aliado na disseminação dos conhecimentos produzidos pelos povos. Assim como menciona Vansina, ao dizer que a oralidade prevalecia até mesmo nos locais onde já existiam a palavra escrita, teremos como exemplo a Etiópia, que utilizava signos gráficos como forma de registro. A língua árabe também veiculou muitos conhecimentos africanos que podem ser encontrados na Universidade de Sankore, localizada em África Ocidental, entre outros casos.

No texto “Literatura moçambicana e oralidade: uma postura crítica e uma fundamentação teórica”, publicado em 2015, os autores Rejane Vecchia da Rocha e Silva e Ubiratã Roberto Bueno de Souza observam que não é metodologicamente correto considerar todo um continente quando nem todos os países tiveram apenas a oralidade como único modo de transmissão da cultura para seus povos. Dessa forma, desprezar “[...] essas diversas tecnologias materiais e visuais de transmissão de conhecimento em nome de uma ênfase despropositada num fictício caráter “oral” válido para o continente todo é também solapar uma história e reforçar um estereótipo” (Silva; Souza, 2015, p. 99).

Da mesma forma, Amadou Hampâté Bâ, em “Tradição viva”, dirá que não pode “[...] discorrer com autenticidade sobre quaisquer tradições que não tenha vivido ou estudado pessoalmente – em particular as relativas aos países da floresta –, pois essas nunca se cruzaram com as culturas “[...] das tradições da savana ao sul da Saara (que antigamente era chamada de Bafur e que constituía as regiões de savana da antiga África Ocidental Francesa)” (Hampâté-Bâ, 2010, p. 179).

José Luís Cabaço, em seu texto “A questão da diferença na literatura moçambicana”, publicado em 2004, pensa o tema da utilização da escrita em Moçambique nos moldes do colonizador português e a junção do conhecimento da tradição oral nesse país. Para ele:

A dialética da formação da identidade exige a clareza sobre os pontos de partida. E se são diversos os caminhos percorridos pelos nossos escritores, é mais ou menos pacífico para todos eles que a literatura moçambicana

caminha, com maior ou menor ênfase, sobre dois carris: a língua portuguesa, como meio de expressão escrita e processo de inculturação – não como referente intertextual marcante – e a tradição oral (e agora a tradição inventada do processo revolucionário) como permanente busca de uma intertextualidade nacional (Cabaço, 2004, p. 66).

O fato é que, em Moçambique, apenas após os anos de 1980, os autores assumiram o apelo ao registro da oralidade como fonte de inspiração das suas criações literárias cada um a sua maneira e, com isso, como uma forma de protesto, se afastaram do “[...] Estado centralista e autoritário demais para reconhecer as diversas pertencas que compõem o espaço sob sua gestão”(Silva; Souza, 2015, p. 114).

A tradição oral em África contém uma importante fonte do registro da memória que carrega consigo a cultura e os costumes de um povo que a história oficial do vencedor tentou apagar. Ela é propagada através dos mais velhos e pelos *griots*<sup>13</sup>. Para Laura Cavalcante Padilha, em seu texto *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*, publicado em 1995:

[...] a carga simbólica da cultura autóctone, permitindo-se a sua manutenção e contribuindo para que esta mesma cultura possa resistir ao impacto daquela outra que lhe foi imposta pelo dominador branco-europeu e que tem na letra a sua mais forte aliada. A milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um exercício de sabedoria (Padilha, 2007, p. 35).

Dentro da obra produzida por Chiziane, um ponto que chama atenção, entre vários, são as questões enfrentadas pela mulher nativa em seu país. Esse assunto parece incomodar a autora já que ele é tratado, por vezes, como tabu na sociedade moçambicana. Quando criança, escutava muitas histórias orais contadas pelos mais velhos ao redor da fogueira:

Nas histórias onde havia mulheres, elas eram de dois tipos: uma com boas qualidades, bondosa, submissa, obediente, não feiticeira. Outra era má, feiticeira, rebelde, desobediente, preguiçosa. A primeira era recompensada com um casamento feliz e cheio de filhos; a última era repudiada pelo marido, ou ficava estéril e solteirona. [...] Mal vê a primeira menstruação é entregue a marido por vezes velho, polígamo e desdentado. À mulher não

<sup>13</sup> Pode-se dizer que os griots são os guardiões das palavras, responsáveis por transmitir mitos, técnicas, tradições de geração para geração. “A palavra “griots”, proveniente do francês, é utilizada para designar “poeta e músico ambulante, preservador da tradição oral”, conforme atesta Amadou (2012: 129). “Griot” seria, portanto, o termo vinculado aos artistas responsáveis por perpetuar e atualizar a memória e a cultura coletivas, recorrendo à história, à genealogia, à tradição e a um exercício performático que se apoia em manifestações diversas, como o canto, a fala, a poesia, as narrativas orais, a encenação, a música, a mímica e a dança.” (p. 32) ou “Os chamados griots não existem em todas as sociedades africanas, sendo mais frequentes naquelas hierarquizadas em castas, de modo que mantêm relações estreitas com famílias de linhagem real, ficando sob sua guarda as histórias e genealogias dos antigos reinos (AMADOU, 2012)” (p. 60).

são permitidos sonhos nem desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos (Chiziane, 2013, p. 201).

Dessa forma, vale a pena refletir como o registro da oralidade, em conjunto com a escrevivência da autora, contribuiu para a criação ficcional do romance em análise *O alegre canto da Perdiz*. Ele foi publicado pela primeira vez em 2008, e no decorrer de trinta e cinco capítulos expõe a história de vida das personagens Serafina (mãe), Delfina (filha), Maria das Dores e Maria Jacinta (netas), três gerações de mulheres pretas que sentiram na pele as questões que envolvem classe, raça, gênero e, principalmente, a antinegitude em suas vivências. O enredo gira em torno da construção do discurso que abrange o feminino, a maternidade e a prostituição na condição colonial e pós-colonial de Moçambique. Além das protagonistas femininas, teremos os personagens masculinos José dos Montes, o bom feiticeiro Moyo, o feiticeiro aproveitador Simba e o português Soares, que desempenham papéis de relevância na trama.

No posfácio, ao analisar a trama, o estudioso Nataniel Ngomane dirá que esse romance traz “[...] perversas relações entre dominados e dominadores, os conflitos intra e extra-éticos [...]”, envolvendo “[...] mecanismos asquerosos de sustentação e reprodução, até à repulsa, da dominação, coerção e exploração, movidos, precisamente, por conflitos decorrentes do choque de interesses [...]” (Ngomane, 2013, p. 354).

O título do romance também merece nossa atenção. Cabe aqui retomarmos a informação já citada anteriormente que a autora era filiada ao FRELIMO (Centro-esquerda), que teria como adversário político o RENAMO (Direita-conservadora). Ora, o emblema do RENAMO é uma perdiz, ou seja, Chiziane se utilizando de uma metáfora faz uma crítica política ao partido adversário, que se acentua e chega ao seu ápice no capítulo dezenove em que o narrador sentencia: “o canto da perdiz numa noite sem lua era mau agouro” (Chiziane, 2008, p. 244).

Ao ser questionada como enxerga as questões raciais em seu país, na entrevista intitulada “Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino”, que foi concedida à Rosália Estelita Gregório Diogo, publicada em 2010, Chiziane explica:

Não sei bem o que podemos dizer hoje sobre racismo em Moçambique. O *Alegre canto da perdiz* é um pouco mais ousado ao abordar o assunto. No fundo, nós fizemos uma luta pela independência. Nesse momento ficou claro que os nossos inimigos eram os portugueses. Mas as questões sobre raça, no sistema colonial, eram muito claras. Fizemos a independência há

mais de trinta anos e, desde então, não voltamos a discutir, a fazer o debate sobre revolução. Paramos de fazer o debate sobre unidade nacional e outros temas. E eu, como sempre, não consigo fechar a porta para os debates que não são tão populares assim. O fato é que os portugueses que aqui ficaram no período pós-independência mantiveram os seus privilégios e os seus descendentes também, por conta da sua mestiçagem, são filhos de pai branco e, daí, o conceito, dentro da sociedade moçambicana, é mais elevado. [...] Aqui no sul não se diz nada, mas na Zambézia, que está no centro, e no norte do país, é muito flagrante o estatuto do mulato, que é superior (Chiziane, 2010, p. 180-181).

O fato é que Paulina Chiziane é uma das poucas autoras que trata os problemas de raça tão explicitamente em sua obra em Moçambique e, para ela, as questões que aborda são “a verdadeira imagem do colonialismo. Tanta repressão ao ponto de criar-se este santo mundo de alta rendição”, pois “aquelas mulheres achavam que não tinham valor nenhum, que só podiam dar algum valor se servissem ao opressor” (Chiziane, 2017, p. 55).

O romance nasceu, a partir do registro da oralidade, quando a autora viveu em Zambézia, uma vez que passou a frequentar um restaurante em que conheceu os donos que, por sua vez, eram mestiços. O grande impacto se deu ao notar, através de uma conversa, que as empregadas pretas do local eram irmãs dos donos do estabelecimento:

[...] conheci esta família, esta velhota que teve dois maridos: um branco e um negro, e teve filhos negros e mestiços. [...] Comecei a perseguir a história, e fui dar a mãe, que ainda tinha orgulho em dizer que durante toda vida só bebia vinho do porto do marido branco. Ai que realidade! Naquele dia fiquei muito chocada. E então tranquilamente eu ia visitando a velhota, levava aquela garrafa de vinho que ela gostava (risos), e ela ia me contando as histórias, incrível! A Zambézia tem muito disso (Chiziane, 2017, p. 55).

Ao notar o potencial da história que estava diante dela, a autora recolheu cada detalhe contado pela senhora e os reverteu em ficção, trazendo problemas como a pobreza, a fome, a assimilação, a prostituição, as questões coloniais e pós-coloniais, a situação da mulher e a questão do mestiço:

Para mim foi interessante descobrir a imagem do mestiço, porque eu sempre via, eles não nos ligam muito, pelo menos em Moçambique. O mulato não liga muito ao negro, tá quase sempre em grupos de mulatos. Mas eu nunca tinha percebido o que ia dentro da alma. Foi esse trabalho que me fez ver o quão sofrendores são (Chiziane, 2017, p. 55).

A questão racial nos países colonizados, ainda nos dias de hoje, mostra-se latente de tal modo que existe uma valorização na descendência direta ou indireta aos colonizadores. No Brasil, por exemplo, é possível notar um grande orgulho por parte dos descendentes de europeus ao se autoafirmarem em sua linhagem, mesmo que já esteja distante por várias gerações e, como veremos, em Moçambique não é

diferente. No próximo tópico, iniciaremos a discussão sobre as questões raciais que perpassam pelas personagens do romance, bem como diferenciaremos o racismo da antinegitude.

## **CAPÍTULO III – RAÇA, RACISMO E ANTINEGRITUDE**

Neste capítulo, pretendemos mostrar que compreender o que é a antinegritude é essencial para as análises que empreenderemos nos próximos capítulos. Sendo assim, iniciaremos apresentando como surgem os termos *raça* e *negro*; em seguida, discutiremos o racismo e suas vertentes; para, enfim, analisarmos o conceito de antinegritude e sua importância para o estudo do romance *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane. Essa construção se dará através de importantes pensadores dessa linha de estudo, como Silvio Almeida (2020), Kabengele Munanga (2003), Hannah Arendt (1951), Aníbal Quijano (2000), Achile Mbembe (2018), Frantz Fanon (1952), João H. Costa Vargas (2018; 2020), entre outros.

### **3.1. A raça como divisora de águas**

Para pensarmos nas estruturas que regem as sociedades modernas, é essencial nos debruçarmos no que foi um divisor de águas na convivência humana: a segmentação social em raças. Mas, afinal, o que viria a ser raça e quando esse conceito passa a ser usado da forma como o conhecemos nos dias atuais?

Desde a Antiguidade até o fim da Idade Média, os seres humanos eram separados com base em dois tipos de argumentos: o primeiro seria pela cultura e o segundo pela classe social. Quando pensamos na Grécia, por exemplo, torna-se evidente que os gregos se baseavam na cultura, pois, por se considerarem superiores, todos os outros povos eram passíveis de escravização ao serem derrotados em uma batalha. Já no Império Romano e na Idade Média, o fator imprescindível para ser superior era a classe social a que pertencia o indivíduo, podendo suas posses e seu título terem sido herdados ou concedidos pelo rei. Desse modo, apenas os indivíduos das classes inferiores ou os vencidos em batalhas seriam passíveis de serem escravizados e, portanto, a cor não indicava superioridade ou inferioridade (Munanga, 2003).

Apenas na Modernidade o conceito *raça* passa a ser conhecido e difundido, não causando estranhamento. No entanto, a forma como tratamos esse termo – que associa as diferenças culturais e morais a características biológicas, genotípicas, hierarquizando os diversos grupos humanos – vai ser consolidada a partir do pensamento científico do século XVII e XVIII, e amplamente utilizada somente na segunda metade do século XIX (Munanga, 2003).

O conceito *raça*, etimologicamente falando, vem do latim *ratio* e significa categoria. Os primeiros campos da ciência a se debruçarem sobre esse termo foram a Zoologia e a Botânica, visando categorizar vegetais e animais. Silvio Luiz de Almeida, em seu livro *Racismo estrutural*, publicado em 2019, dirá que o ponto de partida para que o termo *raça* se estendesse ao ser humano, do ponto de vista intelectual, foi o Iluminismo, no século XVII, que passou a observar o homem em diferentes aspectos, a saber: linguístico, econômico, biológico e psicológico. A partir daí é que se constituem as ferramentas utilizadas para “comparar” e depois “classificar” os indivíduos por meio da cultura e dos traços físicos, permitindo, dessa forma, a categorização entre “civilizado” e “primitivo” (Almeida, 2021).

Kabengele Munanga, em uma palestra proferida em 2003 no *III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*, intitulada “Uma abordagem conceitual das noções de *raça*, racismo, identidade e etnia”, levantará a questão de que o problema não foi a categorização da espécie humana em si – pois, como bem sabemos, existem diferenças físicas como a concentração de melanina, ou a falta dela, a forma do crânio, entre outras, dependendo do local de origem do indivíduo –, o grande equívoco foi afirmar que uma *raça* era superior à outra devido a essas características (Munanga, 2003).

O fato é que a partir dessa noção de superioridade, mostrada por Munanga (2003), e a separação entre civilizados e primitivos, apontada por Silvio Almeida (2021), permitiu-se que os colonizadores passassem a entender que era o seu dever moral levar aos povos colonizados benefícios que, para esses, eram desconhecidos, como a igualdade, a liberdade, o Estado de direito e de mercado. Desse modo, os povos considerados primitivos poderiam se tornar civilizados. No entanto, esse processo, que se denominou em colonialismo, trouxe “destruição, [...] espoliação e aviltamento” (Almeida, 2021, p. 27).

Hannah Arendt, em seu livro *As origens do totalitarismo*, publicado em 1951, aponta que a criação do conceito de *raça*, para definir o homem, se deu para

explicar os povos que “ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana” (Arendt, 1989, p. 215). Dessa forma, entendemos que a diferenciação se fez necessária para permitir que o colonialismo não tivesse embargos quanto ao seu projeto de explorar, escravizar e extrair tudo que fosse necessário para seu sucesso.

Em meio a esse processo notaremos que “raça não é um termo fixo, estático”, pois será modificado a partir das circunstâncias históricas e das necessidades do sistema colonial. “Por trás de *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional* e *histórico*. Assim a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (Almeida, 2021, p. 24-5).

Aníbal Quijano, em seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, publicado em 2000, aponta que a origem da ideia de raça, como a conhecemos, vem do surgimento da América e do nascimento do capitalismo colonial. Para ele, essa ideia se origina “como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos” (Quijano, 2005, p. 107); ideia que nos faz retornar à conceituação de Silvio Almeida, pois a diferenciação irá sustentar o ideal de distinção das raças.

Quijano (2005) ainda nos mostra que, se antes as diferenças eram dadas apenas por região geográfica – portugueses, espanhóis, ingleses – a partir da ideia de raça, teremos a criação do povo europeu e dos que serão denominados como *Outros* – negros, indígenas e mestiços. A partir desse momento, a divisão de raças ganha grande repercussão e influência nas formas de poder e domínio mundial. Entendemos que esse conceito, para tratar dos seres humanos, serviu, por muito tempo, para justificar a dominação e a colonização pelo povo europeu dos demais povos, pois existia um esforço no meio científico para dividir e categorizar os homens através dos fenótipos e das características psicológicas como consequência de cada raça.

Através da biologia e da física foram criadas as imagens que deveriam explicar a diferença dos seres humanos; dessa forma, “[...] nasce a ideia de que características biológicas – determinismo biológico – ou condições climáticas e/ou

ambientais – determinismo geográfico – seriam capazes de explicar as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças” (Almeida, 2021, p. 29). Daí surge a concepção de que os sujeitos não brancos e nascidos no clima tropical teriam forte tendência em desenvolver “comportamentos imorais, lascivos e violentos, além de indicarem pouca inteligência. Por essa razão, Arthur de Gobineau recomendou evitar ‘mistura de raças’, pois o mestiço tendia a ser mais ‘degenerado’” (Almeida, 2021, p. 29).

Na obra *Systema Naturae*, publicada ainda em 1758, o autor Carlos Lineu traz quatro raças possíveis do *homo sapiens* e suas principais características, sendo elas: o branco possuindo “cabelos louros, abundantes; olhos azuis; leve, fino, engenhoso; usa roupas estreitas; é regido pelas leis”; o povo asiático como “melancólico, severo, fastoso e avaro, ‘regido pela opinião’”; o homem “americano seria vermelho, bilioso, teria cabelos negros, lisos e abundantes, narinas amplas, queixo quase imberbe, regido pelos costumes”; e “o africano era identificado a partir dos cabelos crespos, lábios grossos, pele oleosa e nariz simiesco; seria indolente, de costumes dissolutos, vagabundo, preguiçoso e negligente ‘regido pelo arbítrio’” (Lineu, 1758 Apud: Souza, 2017, p. 4). No entanto, essa divisão não pode ser vista como uma “ingenuidade científica”, pois o interesse era colocar o povo europeu como superior e, por isso, civilizado, tendo assim como obrigação moral livrar os demais povos do mundo da barbárie em que se encontravam.

No texto intitulado *Trabalho negro, lucro branco: racismo como ferramenta da dominação colonial em Moçambique*, publicado em 2017, a autora Emília Carvalho de Souza discute como as teorias científicas surgidas nos séculos XVII e XVIII construíram o racismo e o modo que o povo europeu passa a enxergar o restante do mundo, em especial em Moçambique. Ela aponta que dentro da divisão de raças surgiram diversos ramos científicos, disciplinas e campos de estudos que pretendiam comprovar através do fenótipo do indivíduo o quanto ele era selvagem ou civilizado. Para esses estudos, “em uma explicação simplista: a pele escura era vista como sinal de perversão e a pele clara como sinal de nobreza” (Souza, 2017, p. 4). E, para isso, se valeram do Darwinismo social, que pregava que “os seres humanos são, por natureza, desiguais, ou seja, dotados de diversas aptidões inatas, algumas superiores, outras inferiores. A vida na sociedade humana é uma luta ‘natural’ pela vida”; dessa maneira, acreditavam que, por isso, os mais fortes estariam fadados ao “[...] sucesso, fiquem ricos tenham acesso ao poder social,

econômico e político; da mesma forma, é normal que os menos aptos fracassem, não fiquem ricos, não tenham acesso a qualquer forma de poder” (Bolsanello, 1996, p. 144; Apud Souza, 2017, p. 5).

Isso posto, torna-se evidente que houve um enorme esforço para diminuir os povos conquistados a fim de disseminar a ideia de que eles não tinham capacidade de se sobressaírem aos dominadores, pois seus traços fenóticos e a localização geográfica de seu nascimento já determinavam o seu fracasso.

No entanto, Achille Mbembe, escritor negro, nascido em Camarões, em seu livro *Crítica da razão negra*, publicado em 2014, nos mostra que a raça, na realidade, “[...] não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos – a luta de classe ou a luta de sexos, por exemplo” (Mbembe, 2018, p. 28-9). Na visão do autor, o conceito de raça foi inventado justamente para servir de elemento fundador das diferenças e estabelecer quais indivíduos eram “excedentes”; ou seja, aqueles para quem a vida não tem valor para o sistema e é permitido estigmatizar, desqualificar e expulsar. Para o crítico, podemos comparar o trabalho da raça a um culto de sacrifício, ou seja, um “[...] ato pelo qual não se é obrigado a responder. Essa invocação que permaneceu letra morta – eis precisamente o que, na modernidade, regeu o princípio racial, instituindo então aqueles que eram seus alvos [...]” (Mbembe, 2018, p. 73-4).

Sacrifício este que seria imposto aos povos conquistados como forma de perdão ou estágio necessário para sair da barbárie e chegar à chamada civilização. Os conquistadores estavam dispostos a assim fazer pelo sucesso da metrópole, que dependia da exploração de outros povos para garantir o acúmulo de riquezas através da espoliação de suas colônias e das riquezas dos sujeitos que foram transformados em *Outros* para que pudessem ser subjugados. “Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas, sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes” (Mbembe, 2018, p. 27). O conceito de raça, em si, “[...] é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o altericídio”; ou seja, “[...] constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou

ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (Mbembe, 2018, p. 27).

Ao tratar das especificidades da constituição de raça em Moçambique, Souza (2017) aponta que para garantir a colonização dos povos africanos foi construída a ideia de que se tratava de tribos desumanizadas muito mais próximas dos animais do que de um povo que tivesse a capacidade de “civilizar a si próprio” em diversos âmbitos, moral, cultural, político e comercial; ou seja, a imagem que o europeu projetava de si. Essa representação meticulosamente produzida pelos europeus possibilitou a expansão da dominação e a manutenção colonial em África. Desse modo, a colônia seria “o encontro entre a civilização e a selvageria, o local em que cada um dos povos cumpriria seu papel natural, os brancos de dominarem e “civilizarem” e os africanos o de serem dominados e domesticados” (Souza, 2017, p. 5).

Através desse pensamento, se construiu o discurso de que o continente africano ainda estaria em sua primeira infância e o homem branco teria a missão de educá-lo e proporcionar o seu desenvolvimento. Em conjunto a esse processo, outro fator importante a ser observado é que, diferentemente de outros processos de colonização, Portugal entendia que os colonizados de Moçambique necessitavam da “revelação divina, ou seja, a religião também viria a ser utilizada como uma ferramenta de dominação” (Souza, 2017, p. 6). Apenas a partir do triunfo da burguesia na Europa, no final do século XVIII, passa-se a entender que os povos “selvagens” precisavam se adaptar ao progresso e aderir às transformações da economia, ou seja, ao capitalismo. Assim, um dos aparatos ideológicos utilizados pelos colonizadores portugueses foi submeter os nativos moçambicanos ao trabalho assalariado, garantindo mão de obra em grande quantidade e barata. No entanto, esse discurso “[...] escondia por trás os interesses da expansão capitalista e imperialista no continente” (Souza, 2017, p. 7).

O pensador Achille Mbembe (2018) entende que a criação da divisão de raças, e em particular o nascimento do termo negro que visava identificar o homem africano de pele escura e seus descendentes, foi importante para a subalternização desses indivíduos e a consolidação do colonialismo. Segundo ele, esse foi o artefato mais bem-acabado do capitalismo, tendo em vista que “[...] esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado”. Desse modo, “humilhado e profundamente desonrado, o

negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (Mbembe, 2018, p. 21).

O termo “negro” tem origem ibérica e aparecerá apenas no início do século XVI em textos escritos em francês. Contudo, ele só alcança o seu ápice a partir do século XVIII, ou seja, quando o tráfico de escravizados se torna uma das principais atividades comerciais da época. Mas o que devemos entender pelo termo “negro”, nesse contexto? Achille Mbembe explica qual seria a visão eurocêntrica:

Ser humano vivaz e com formas bizarras, queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, sujeito ao domínio da alegria e desertado pela inteligência, o negro é antes de tudo um corpo – gigantesco e fantástico –, um membro, órgãos, uma cor, um odor, músculo e carne, uma soma inaudita de sensações. Se for movimento, só pode ser um movimento de contração inerte, rastejo e espasmo (Hegel, *A Razão na História*) – o frêmito do pássaro, o ruído dos cascos do animal. E, se for força, não poderia ser outra coisa que não a força bruta do corpo, excessiva, convulsiva e espasmódica, refratária ao espírito; ao mesmo tempo onda, raiva e inquietude, diante da qual o normal é suscitar nojo, medo e terror (Mbembe, 2018, p. 80).

Faz-se necessário salientar que, desde a criação do termo negro, que está intimamente ligado à separação das raças, até os dias atuais, o indivíduo considerado o *Outro* ainda precisa se autoafirmar na condição de ser humano, pois o espelho da humanidade foi criado a partir do homem europeu. Houve um grande esforço de figurar a Europa e seus habitantes como únicos capazes de levar a “civilidade” para as sociedades primitivas que habitavam o mundo. “O Resto – figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objetificada” (Mbembe, 2018, p. 29). Dessa forma, os países africanos e o sujeito negro foram apresentados e representados como a personificação de uma vida limitada, primitiva e animalésca. Sendo assim, “[...] o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se reproduzir e de se erguer à altura de seu deus” (Mbembe, 2018, p. 41).

Frantz Fanon, intelectual martinicano, em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, publicado em 1952, faz a seguinte reflexão “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano. [...] O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura” (Fanon, 2008, p. 27). Nesse breve trecho podemos constatar que existe a pretensão eurocêntrica em julgar que apenas o homem branco, europeu e de posses é o espelho da humanidade, ou seja, tudo que

fuja disso é considerado o *Outro*. O homem branco, colonizador, sempre se vê em primeira pessoa, já o sujeito negro ou não-branco, o colonizado, sempre será o *Outro*, o produto, a terceira pessoa em relação ao reflexo de humanidade. Mas é preciso salientar que apesar dessa ideia ter sido construída pelo dominante, existe também o outro lado, pois o dominado sofre o estigma de não pertencimento, já que tudo que envolve sua vivência é forjado através da visão e das expectativas do colonizador. Por isso, o autor já anunciava que “o negro é um homem negro; isto é, em decorrência de uma série de aberrações afetivas”, dada por essa criação; “ele se instalou no seio de um universo do qual será preciso removê-lo, [...] pois existem dois campos: o branco e o negro” (Fanon, 2008, p. 22).

Entendemos que o termo negro foi produzido para afirmar a divisão entre o ser superior e o inferior. Portanto, o negro em si não existe, ele foi criado e é constantemente recriado com o intuito de subjugar todo um povo e mantê-lo como excedente e propício à extração de sua força de trabalho, sua vida e sua identidade, isto é, “[...] um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (Mbembe, 2018, p. 42).

Como? Embora fosse eu que tivesse todos os motivos para odiar, para detestar, eles me rejeitavam? Embora devessem me suplicar e rogar, negavam-me qualquer tipo de reconhecimento. Já que era impossível que eu me desprendesse de um complexo inato, decidi me afirmar como NEGRO [Noir]. Já que o outro hesitava em me reconhecer, só restava uma solução: fazer com que me conhecessem (Fanon, 2008, p. 130).

Com o intuito de eliminar os conceitos de branco e negro e assim ver nascer um novo humanismo (Fanon, 2008), nasce, por volta do século XIX, a invocação da raça (Mbembe, 2018) na qual se pretendeu “reviver o corpo imolado, sepultado e apartado dos laços de sangue e de solo, das instituições, ritos e dos símbolos que o tornavam precisamente um corpo vivo”. Sendo esse “[...] o sentimento assumido pelo apelo à raça no discurso negro. Esse apelo equivalia ora à demanda de uma pureza originária ou a um desejo de separação absoluta” (Mbembe, 2018, p. 72). Dessa forma, esse movimento buscou subverter a condição de subjugado aos olhos do dominador. Se antes, ser chamado de negro configurava uma humilhação, a partir da invocação da raça, passa-se a ter orgulho da cor de sua pele, suas raízes e seus ancestrais.

Apenas no século XX, através do desenvolvimento das ciências biológicas e genéticas, chega-se à conclusão de que raça não existe como o marcador biológico propagado por esse conceito. Dessa maneira, os estudiosos desses campos

determinaram que o ser humano não possui marcadores genéticos suficientes para diferenciar brancos, pretos e amarelos. No entanto, apesar da comprovação científica, talvez por essa constatação não ser divulgada nos meios populares, muitas ideias constituidoras do imaginário social e dos discursos que ganharam visibilidade no século XIX ainda fazem parte da realidade cotidiana e as denominamos como racismo (Munanga, 2003).

Em vista disso, inferimos que, como nos mostra Munanga (2003, p. 6), o conceito de raça não passa pelo fator biológico e sim pela ideologia, que visa unicamente a relação de “poder e dominação”, sendo nada mais que uma categoria “etno-semântica”. Já que hoje o conceito de raça e suas divisões em branco, negro e mestiço possuem um entendimento diferente em cada parte do mundo. “Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico”. Se, para a genética moderna ou para a biologia a raça em si não existe, “[...] no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos”. Dessa forma, é com base nessas “raças fictícias ou ‘raças sociais’ que se reproduzem e se mantêm os racismos populares” (Munanga, 2003, p. 6).

No tópico seguinte, trataremos do racismo vivido pelo negro e, através de teóricos que estudam suas vertentes, pretendemos traçar uma linha de pensamento do que é o racismo e de como ele se divide.

### **3.2. Racismo**

Nos dias atuais, muito se ouve dizer de países que praticaram e ainda praticam um racismo sem raças. Normalmente, esses atos foram e são embasados pela cultura e religião. A título de exemplificação, podemos citar o genocídio do povo judeu pelos nazistas alemães, os embargos econômicos dos norte-americanos ao povo cubano, a islamofobia, o massacre dos indígenas e da população não cristã no Brasil, entre outros. Entretanto, esse mecanismo nada mais é que uma forma de praticar a discriminação com mais desenvoltura. Ele surge para assumir o lugar da diferenciação de raças da biologia. Para Achille Mbembe, “Enquanto se finge que o universo republicano é cego em relação à raça, confinam-se os não brancos a suas

supostas origens e não cessam de proliferar categorias efetivamente racializadas” (Mbembe, 2018, p. 22).

Apesar do racismo sem raça, o racismo antinegro vigorou por muito tempo e ainda se faz presente em todo o mundo. Como demonstramos no tópico anterior, a categorização humana em raças e a sua classificação em superiores e inferiores foram divisores de águas que deram força ao colonialismo e em seguida ao capitalismo.

Nesse sentido, é necessário entendermos o racismo como um sistema que tem origens históricas, como mostrado, e seu fortalecimento através de mitos que pretendiam justificar tais práticas. Apesar de nascer juntamente com a separação de raças, no contexto histórico, o conceito ‘racismo’ passou a ser difundido com mais empenho nos séculos XIX e XX. Surgiu com a ideia de que há uma inferioridade intrínseca e natural nos indivíduos não brancos e ganhou o reforço das teorias científicas que sustentou esse ideal até mesmo após a abolição da escravatura. O racismo foi e ainda é uma maneira “sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2021, p. 32). Dessa forma, através da lógica colonial, o racismo carrega a crença de que a hierarquia social se dá a partir da relação entre “o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural” (Munanga, 2003, p. 8).

A criação da raça, e conseqüentemente a do racismo, foi essencial para a organização e a manutenção do sistema colonial, pois colocou o negro como o ser abjeto, aquele que a carne foi negociada e vendida como a mais barata do mercado. O racismo, portanto, dá-se através da construção ideológica que foi amparada por ciência e religião; que, por meio da repetição desse discurso, forma o imaginário social que propõe qual é a imagem do ser superior e, em conseqüência, a do inferior. Mas o que viria a ser esse imaginário?

Para pensarmos sobre esse assunto, recorreremos ao sociólogo Juremir Machado da Silva, que em seu livro *As tecnologias do imaginário*, publicado em 2003, traz uma das várias formas de entender o que é esse conceito. O autor postula que “o imaginário é uma introjeção do real, a aceitação inconsciente, ou quase, de um modo de ser partilhado com outros, com um antes, um durante e um depois (no qual se pode interferir em maior ou menor grau)”. Sendo ele uma língua

“o indivíduo entra nele pela compreensão e aceitação das suas regras; participa dele pelos atos de fala imaginal (vivências) e altera-o por ser também um agente imaginal (ator social) em situação” (Silva, 2003, p. 46).

Sendo assim, o imaginário, nessa perspectiva, equivale aos conhecimentos que socialmente partilhamos, podendo esses serem conscientes ou não. Ao tratarmos do racismo, entendemos que esse imaginário foi implantado nas culturas para diferenciar os europeus dos outros povos. Esses povos colonizados foram submetidos ao abandono de si – língua, cultura, religião, modos de subsistência, etc. – para assumirem as regras do colonizador, que postulava, embasado na ciência e na religião, que seu modo de vida era mais evoluído que todos os outros.

Para o sociólogo, “A construção do imaginário individual se dá, essencialmente, por identificação (reconhecimento de si no outro), apropriação (desejo de ter o outro em si) e distorção (reelaboração do outro para si)” (Silva, 2003, p. 48). O imaginário individual trouxe e ainda traz problemas principalmente para o negro, pois ao entendermos que existe um espelho narcísico do homem europeu (Fanon, 2008), ao procurar esse “reconhecimento de si no outro”, o “desejo de ter o outro em si” ou até mesmo a “reelaboração do outro para si”, como nos aponta Silva (2003, p. 48), ele não encontrará o seu reflexo ao olhar nesse espelho. Para ser aceito dentro dessa cultura, que já possui seus ideais de pertencimento traçados, ele terá que vestir máscaras brancas para tentar se incorporar no mundo branco. Para Achille Mbembe:

[...] é típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humano (Mbembe, 2018, p. 69).

Visto isso, mesmo que o negro consiga se adaptar, a sociedade sempre irá apontá-lo como o diferente ou ainda como o perigoso. Mbembe (2018) nos dirá que esse racismo presente no imaginário é “além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície”. Dessa forma, “para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele não é outra coisa senão o ponto de fixação patológica de uma ausência de relação”. Portanto, precisamos ponderar “[...] a raça como algo que se situa tanto aquém quanto além

do ser. É uma operação do imaginário, o lugar de contato com a parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente” (Mbembe, 2018, p. 69).

Para Silva (2003, p. 48), o imaginário social é a “aceitação do modelo do outro (lógica tribal), disseminação (igualdade na diferença) e imitação (distinção do todo por difusão de uma parte)”. No entanto, é necessário entender que o negro não teve a opção de aceitar o modelo imposto. Para ele, sobreviver precisa vestir as máscaras e imitar seu algoz. Dessa maneira, “O imaginário explica o “eu” (parte) no “outro” (todo). Mostra como se permanece individual no grupo e grupal na cultura”. Então, “Se o imaginário é uma fonte racional e não-racional de impulsos para a ação, é também uma represa de sentidos, de emoções, de vestígios, de sentimentos, de afetos, de imagens, de símbolos e de valores” (Silva, 2003, p. 48).

Para o sujeito que precisa represar todas essas sensações só resta, na fala de Fanon, “A vergonha e o desprezo por mim mesmo. A náusea. Quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor... Por um lado ou por outro, sou prisioneiro do círculo vicioso” (Fanon, 2008, p. 132). Assim, pelo imaginário, nesse círculo vicioso, dentro da cultura o sujeito se constrói. Todavia, o imaginário em si “não é a cultura, nem a crença, menos ainda a ideologia. Por meio do imaginário o ser encontra reconhecimento no outro e reconhece-se a si mesmo”. À vista disso, “em termos lacanianos distorcidos, através do imaginário o indivíduo torna-se o desejo do desejo do outro e deseja-se a si mesmo como objeto reconhecido de desejo” (Silva, 2003, p. 48). Dessa maneira, a partir do momento em que o sujeito passa a desejar ser visto e aceito pelo outro – o outro, nesse caso, é o colonizador –, o negro, para se incorporar no meio social que foi implantado pelo branco, aceita vestir as máscaras procurando o pertencimento nessa cultura. No entanto, apesar de se adequar ao formato proposto, ele encontrará barreiras em sua vivência.

Além do racismo, a partir da ideia de raça, teremos outras categorias associadas que vão impactar diretamente a vida em sociedade do sujeito negro, são elas: o preconceito racial e a discriminação racial. Ainda que haja relação entre esses conceitos, eles são diferentes do racismo e precisamos entender o porquê para avançarmos na discussão. Silvio Almeida (2021, p. 32) aponta que “o preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”. Portanto, apontar judeus como aventos, mulçumanos

como terroristas ou brasileiros como “naturalmente” cordiais são exemplos de preconceitos.

A discriminação, por sua vez, é a diferenciação de tratamento a um indivíduo a partir do grupo racial que ele pertence. Dessa forma, “[...] a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça”. Conseqüentemente, “a discriminação pode ser direta ou indireta. A discriminação direta é o repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial, exemplo do que ocorre em países que proíbem a entrada de negros, judeus, mulçumanos [...]”. A discriminação indireta é “um processo em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada, [...] ou sobre a qual são impostas regras de ‘neutralidade racial’” (Almeida, 2021, p. 33).

Portanto, quando tratamos de racismo e discriminação o problema abrange todas as raças e populações minoritárias, por isso se faz necessário analisar o problema do povo negro minuciosamente, já que a opressão sofrida por eles se difere de todos os outros, tanto pelo número de pessoas sequestradas no continente africano para serem levados a escravização quanto pelo tempo que perdurou essa situação.

No próximo tópico, abordaremos a antinegitude, mostrando como esse conceito pretende elaborar uma visão mais específica da relação do povo negro com as sociedades que foram colonizadas e as que se valeram desse processo para seu próprio enriquecimento. Mostraremos também como a antinegitude é mais pertinente para tratar das especificidades do romance *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, *corpus* de análise deste estudo.

### 3.3. Antinegitude<sup>14</sup>

Iniciaremos este subtópico com fragmentos do romance *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, para dar o contorno necessário para a discussão do que

---

<sup>14</sup>Esse subtópico e o seguinte foram publicados em 2023 na Revista Odisseia em formato de artigo com o título “A perdiz em queda livre: uma análise da personagem Delfina, em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, sob o viés da antinegitude”.

vem a ser a antinegitude e como ela se diferencia do racismo e o porquê desse conceito ser primordial para o estudo da obra em questão.

[...] branco em cima, mulato no meio e o negro na cauda da História. Quando o branco partir, o mulato assumirá o comando. Depois da independência, ainda veremos o mulato na liberdade das ruas. [...] No balcão de um banco. Contabilista, economista. Na passarela das misses, porque só será bela a que herdar a tez dos marinheiros. Não precisará de muita labuta para ser gente, para ter bom emprego, boa casa, boa vida, porque o poder é a sua herança. O negro, duro como o coco, terá o seu lugar privilegiado no barro dos montes, na carga, na cozinha. Por isso a mulher negra buscará um filho mulato. Para aliviar o negro de sua pele como quem alivia as roupas de luto (Chiziane, 2018, p. 189).

A lógica primordial do racismo dá-se com brancos de um lado e negros de outro, mas, como nos mostra o narrador do romance, existe um meio entre esses dois opostos e ele é o mestiço. Portanto, a formação da pirâmide se dá com os brancos no topo, os mestiços no meio e os negros na base, denunciando a estrutura social a qual o povo moçambicano esteve por muito tempo imerso. Dessa maneira, teremos de situar qual é o lugar do mestiço, que apesar de não ter o mesmo reconhecimento e privilégios do branco, está acima do sujeito negro, e aqui trataremos como o sistema estrutural da antinegitude.

Através da colonização o povo negro foi enxotado de suas terras férteis, obrigados a pagar impostos abusivos e mandados para a escravidão em navios negreiros. Os brancos colonizadores se fizeram donos de tudo e de todos. Apenas eles e seus descendentes (mestiços) tiveram alguma chance real de prosperar, já que nessa estrutura, criada pelo colonialismo, o que irá garantir um bom emprego e a ascensão social será, necessariamente, o quanto o sujeito se afasta da negitude, isto é, quanto menos negro se é mais privilégios sociais se alcança. A exemplificação dessa ideia é a mulher negra desejar ter filhos com um homem branco para que eles amenizem a negrura de seu corpo e tenham as oportunidades que a ela e a seus semelhantes não foram oferecidas, por exemplo. Para analisarmos as mazelas presentes nesse enredo, recorreremos ao conceito de antinegitude, que é um braço teórico do Afropessimismo.

O Afropessimismo surge a partir de um estudo aprofundado de intelectuais negros sobre o racismo. Na entrevista intitulada “Afropessimismo, antinegitude e ancestralidade no Brasil por Osmundo Pinho”, concedida em 2023, Pinho irá nos dizer que “[...] o afropessimismo é uma filosofia política da morte social, que interpela a negitude nesse nível ontológico, dissociado, ou destacado, de uma fenomenologia da história mundana [...]” (Pinho, 2023, p. 24). Sendo que “a morte

social [...] é um modelo ideal-típico para categorizar sociologicamente uma realidade histórica praticamente universal. A escravidão, sob formas distintas, existiu em todos os continentes ao longo de toda a história humana registrada” (Pinho, 2023, p. 27). Desse modo, o que aproximaria os escravizados de todas as partes do mundo seria a dissociação dos mesmos com o reconhecimento social e de parentesco. Assim, para o autor:

[...]a morte social é tomada por Wilderson como figura abstrata que situada em uma economia libidinal, fundamento de subjetividades racializadas autoriza, e na verdade exige a morte negra, no mundo cotidiano, nesse sentido a morte negra não é acidental ou efeito indesejado de políticas mal planejadas ou de condições sociais precarizadas, apesar de que tudo isso existe e concorre para nossa miséria. A morte negra, física, é necessária para a coerência de um sistema que a tem a morte negra, social, como elemento de sua estruturação. [...] A humanização do mundo como um projeto racional exige a morte negra como um holocausto. E essa é uma perspectiva que eu próprio tenho desenvolvido como um modelo crítico capaz de visualizar na aparente irracionalidade da violência anti-negra, a verdadeira razão fundacional na nação no Brasil, mais uma vez como uma transformação esse morticínio se localiza no plano abstrato das representações e antagonismos estruturais, mas é experimentado no dia a dia, como invasões, massacres, expropriações e violências (Pinho, 2023, p. 27-28).

Para Marcos Natali, em seu texto “O Afropessimismo e a antinegitude no mundo”, publicado em 2022, o afropessimismo “[...] define como insuficientemente exigentes, imaginativas e críticas todas as correntes que se abstém de colocar para si, como tarefa essencial, o fim da antinegitude (estão incluídos aí humanismo, marxismo, feminismo...)”. Tendo em vista, que “[...] a sugestão não é, afinal, que o racismo é uma realidade sublime, uma essência inamovível que atravessa todos os tempos. A ideia é que ele é o fundamento de um paradigma histórico que não se sustenta sem ele” (Natali, 2022, p. 731).

Frank Wilderson III em seu livro *Afropessimismo*, publicado em 2021, ao narrar que uma das maiores vergonhas para um palestino seria ser revistado por um policial etíope diz que fez uma descoberta indesejável, pois “[...] no inconsciente coletivo, os insurgentes palestinos têm mais em comum com o Estado e com a sociedade civil israelense do que com os negros”, já que “[...] o que eles compartilham é um consenso, em grande medida subconsciente, de que a negritude é um *locus* de abjeção” (Wilderson III, 2021, p. 21). Desse modo, eu “[...] era a contraparte da Humanidade. A Humanidade olhava para mim quando estava insegura de si. Eu permitia que a Humanidade dissesse, com um suspiro de alívio existencial: ‘Pelo menos não somos ele’” (Wilderson III, 2021, p. 22).

Nesse sentido, Fanon (2008) nos mostra que existe uma grande diferença ao comparar o ódio pelo judeu e o ódio pelo negro. Por ter a tez clara, “[...] o judeu pode ser ignorado em sua judeidade. [...] Seus atos e seu comportamento serão decisivos, em última instância. [...] O judeu deixa de ser amado a partir do momento em que é identificado”. Já no caso do negro, “tudo ganha uma *nova cara*. Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparência” (2008, p. 131). Ou seja, o negro é julgado e sentenciado pela sua cor e seus traços fenotípicos, por não ter as mesmas características físicas do homem branco europeu.

Esse apontamento fica ainda mais pulsante quando pensamos que existe sempre uma suspeita de quais são as intenções do sujeito negro dentro de uma sociedade que sofreu ou que se serviu da colonização. Fanon a ilustra muito bem quando nos mostra sua experiência ao narrar um encontro com uma criança branca:

- Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... - Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente... Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio, olhe, um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino branco treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: - mamãe, o negro vai me comer (Fanon, 2008, p. 129).

O belo menino branco representa aqui a imagem ou o imaginário antinegro criado para desmerecer, humilhar e subjugar todo um povo. A desconfiança surge através do “imaginário social”, ele é implementado principalmente por contágio das ideias já estruturadas.

Ao tratar das representações ficcionais do negro nos clássicos da literatura brasileira, no texto “Antinegitude e representação: descolonizando a biblioteca na Universidade Periférica”, publicado em 2020, o antropólogo Osmundo Pinho, ao citar a obra produzida por Monteiro Lobato, chama nossa atenção para o “[...] choque de ver a si próprio refletido em um espelho malicioso” (Pinho, 2020, p. 3) nessas obras. Tendo em vista, que o sujeito negro ao se deparar com representações de si e de seus iguais de maneira estereotipada precisa fazer um esforço descomunal para se desassociar das mazelas coloniais que pretendem tirar sua humanidade.

Desse modo, a negritude passa a ser “[...] historicamente concebida em uma estrutura de antagonismos irreconciliáveis. Uma contingencialidade tal, definida pela supressão do simbólico projetada sobre o escravizado ou escravizada, o negro,

identificado com seu próprio corpo”. Sendo assim, “[...] no ambiente do colonialismo escravocrata, no mundo antinegro, o corpo negro precisa lutar, resistir, objetar em uma cena definida, para ser reconhecido como identificado a uma subjetividade coerente e legível”. Dessa forma, “esse reconhecimento, que parece ser possível apenas através da mediação da escrita, dessa forma, se apresenta como uma contradição” (Pinho, 2020, p. 5). Sabemos que a vivência negra não se resume a representação literária. No entanto será “[...] na confrontação reflexa entre esses mundos, em uma borda ou limiar, que o sujeito negro atravessa o espelho e com horror ou deleite se reconhece também nesses fantasmas antinegros. Vivemos assim a nossa negritude através do espelho” (Pinho, 2020, p. 5).

Ao se indagar sobre o abandono dos autores considerados antinegros, como Monteiro Lobato, Pinho salienta que “[...] o mundo antinegro também é nosso mundo, assim como as tradições africanas e a história das lutas e insurreições negras nos constituem”. Da mesma forma que “[...] a história do racismo e da antinegitude construiu o mundo onde habitamos e com qual devemos nos relacionar. Através do espelho, o fantasma pervertido de nós mesmos nos interroga”. É necessário compreender que a realidade apresentada “[...] não é apenas o mundo racista do eugenismo, mas a própria máquina que engendra sentido através do signo e da representação. Dizer a nós mesmos nesse limiar é enfrentar esses fantasmas, que nos sussurram através do espelho” (Pinho, 2020, p. 7).

Mas afinal, o que de fato é a antinegitude? Para entendermos melhor esse conceito nos valeremos das ricas considerações do professor João H. Costa Vargas, que vem trabalhando com esse conceito nos contextos do Brasil e dos Estados Unidos da América. Pretendemos aqui aproximar essas contribuições do contexto retratado no romance, que mesmo estando fora do eixo tratado pelo autor, pois aqui tratamos de Moçambique, compreende a vivência do negro em uma sociedade colonizada por portugueses, como é o caso do Brasil, que utilizou a terra para enriquecimento de sua metrópole, deixando os indígenas à própria sorte.

No texto “Paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural”, publicado em 2017, o autor, que é professor de Antropologia, argumenta que o racismo não dá conta das relações sociais em que o sujeito negro está inserido. O fato é que as diversas vertentes que estudam o racismo consideram como importante a díade branco/não branco e, dessa forma, a referência de humanidade é direcionada ao

homem branco e o negro passa a representar um ser inferior. No entanto, quando refletimos sobre a existência social do sujeito negro, entendemos que a situação vai além da inferioridade, porque existe uma negação da humanidade do povo negro. Esses sujeitos são tratados como uma raça animalizada, por isso que a díade negro/não negro, que fundamenta o conceito da antinegitude, é mais precisa e primordial para o estudo dessas relações empreendidas nos diversos âmbitos que perpassam a vida do povo negro. A partir dessa díade, podemos situar o meio termo da pirâmide, que é ocupado pelos mestiços, porque mesmo estando entre os opostos, eles também vão enfrentar desafios para encontrar seu lugar no tecido social.

Quando tratamos da díade negro/não-negro, existe um “[...] contínuo mais abrangente, graus de Humanidade não são conferidos a partir da branquitude, mas em relação à distância relativa da negitude. O conjunto da Humanidade, então, inclui pessoas brancas bem como pessoas não-brancas e não-negras” (Costa Vargas, 2017, p. 85). A passagem do romance acima “[...] branco em cima, mulato no meio e o negro na cauda da História” evidencia essa proposição, pois o narrador nos mostra quais sujeitos servem para determinados postos de trabalho a partir da tonalidade da pele. Por esse mesmo motivo, dentro dessa estrutura, considera-se belo e capaz intelectualmente aquele que mais se afasta dos traços fenóticos do negro.

No artigo “Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade”, publicado em 2020, João H. Costa Vargas versa sobre as origens do conceito ‘racismo’ na sociedade. Para ele, esse pensamento “separa o mundo social em dois grupos: pessoas brancas de um lado e pessoas não brancas de outro”; desse modo, essa díade “sugere que as formas de desigualdade a que pessoas não brancas estão sujeitas são resultado da supremacia branca, a qual valoriza a branquitude ao mesmo tempo em que desvaloriza a não branquitude” (Costa Vargas, 2020a, p. 17). À vista disso, o racismo pode ser pensado como ações individuais e institucionais que produzem desvantagens estruturais aos sujeitos não brancos de um dado grupo.

Silvio Almeida (2021, p. 35), já citado neste trabalho, discute essa divisão e aponta que apesar de a literatura, que trata o tema racismo, abordá-lo de modo único, na sociedade, o sujeito negro enfrenta três tipos de concepções de racismo: o individual, o institucional e o estrutural. Cada qual trará uma relação distinta: o

individual se relacionando entre “racismo e subjetividade”, o institucional entre “racismo e Estado” e o estrutural entre “racismo e economia” (Almeida, 2021).

O racismo, na concepção individualista, seria uma anomalia ou um distúrbio do indivíduo racista. Este é concebido como um “fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma ‘irracionalidade’ a ser combatida no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis ou penais”. Por essa razão, a concepção individual não admite que o ‘racismo’ exista, entendendo que isso não passe de ‘preconceito’. A intenção é a de “ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. Sob este ângulo, não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente em grupo” (Almeida, 2021, p. 36). Por isso, juridicamente, no Brasil e em outros países, torna-se tão difícil uma condenação por racismo quando o ato é praticado por indivíduos isolados.

A concepção institucional trata da dinâmica do funcionamento das instituições que, de modo indireto ou direto, concede privilégios ou desvantagens aos sujeitos com base em questões raciais. Desse modo, a partir desse ponto de vista, admite-se que “os conflitos raciais também são parte das instituições”, entendendo que a desigualdade pela raça se dá socialmente e não apenas isoladamente por meio de “grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos” (Almeida, 2021, p. 39-40). Cabe salientar que a distinção entre racismo individual e institucional representa uma evolução nos estudos sobre o tema, pois em primeira instância demonstrou que o racismo vai além das questões individuais, passando a se firmar na forma de ações coletivas. Em segunda instância, demonstra diretamente que “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (Almeida, 2021, p. 47).

A concepção estrutural, representando aqui a mais importante para essa discussão, entende o racismo como efeito da própria estrutura social constituída pelas “[...] relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional” (Almeida, 2021, p. 50). Para entendermos as questões abordadas por essa concepção, é necessário lembrar que o racismo, assim como os conflitos de gênero e classe, está presente na vida cotidiana e precisa ser abordado pelas instituições de modo ativo, buscando

erradicá-lo, caso contrário as próprias instituições do Estado confirmam seu *status* de normalidade.

Desse modo, percebe-se que o racismo, individual e institucional, acontece em uma sociedade que o tem como regra e não apenas como uma exceção que traria alguns poucos casos à tona. No entanto, seria incorreto dizer que, por se tratar de um esquema estrutural, os indivíduos e as instituições que cometem atos racistas não devam ser responsabilizados por suas ações. Almeida (2021) enfatiza que “[...] do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (Almeida, 2021, p. 50). Para o filósofo e atual ministro de estado:

A ênfase da análise estrutural do racismo não exclui os sujeitos racializados, mas os concebe como parte integrante e ativa de um sistema que ao mesmo tempo que torna possível suas ações, é por eles criados e recriados a todo momento. [...] Entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas. Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ético e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias ou com repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas (Almeida, 2021, p. 52).

Desse modo, os teóricos que se debruçam sobre esse conceito, como é o caso de Silvio Almeida, e, até mesmo, os ativistas e gestores de políticas públicas, entendem que através de decisões políticas e administrativas com práticas antirracistas, o racismo pode ser expurgado do mundo.

A antropóloga e professora Luciane Rocha, autora dentre outros de “Dematar: maternidade negra como ação política na pátria mãe (gentil?)”, que compõe a coletânea de Os mundo Pinho e João Costa Vargas, intitulada *Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira* (2017), em concordância com Costa Vargas (2017; 2020a), ressalta a importância de mudar o conceito de racismo para “antinegritude”, a fim de evidenciar os processos de inferiorização da população negra, um resquício da escravidão que mantém os corpos negros como mercadoria até hoje. Em debate organizado pelo Ibccrim (Instituto Brasileiro de Ciências Criminais), Núcleo de Diversidade e Igualdade Racial da OAB e Defensoria Pública de SP, a antropóloga discorre:

A antinegitude contempla os ataques pessoais, culturais, sociais, legais e estruturais que as pessoas negras sofrem diariamente. Racismo é muito geral e maleável. Quando a gente fala em racismo, não é apenas a população negra. A gente está falando de raças. Por isso a gente precisa falar em antinegitude e não em racismo (Rocha, 2019, s/p.).

Dessa forma, indo na contramão do racismo, a antinegitude, por entender que não se trata de um desvio social ou apenas “[...] uma prática institucional, mas de fato uma constante estrutural, um código moderno de ontologia e sociabilidade que estrutura toda forma de interação humana, é imune a ajustes resultantes de políticas públicas e de esforços individuais”. Por isso, entende-se que mesmo que não existam demonstrações explícitas de ódio ao povo negro, a antinegitude<sup>15</sup> está presente, porque a estrutura social foi tecida através dela. Na perspectiva da antinegitude, as relações sociais como conhecemos foram criadas a partir da escravização do povo negro, por isso se torna uma tarefa difícil imaginar uma possibilidade de extirpar o preconceito e a discriminação apenas com mudanças políticas e administrativas.

No ensaio “O cyborg e a escrava: geografias da morte e imaginação política na diáspora negra”, publicado em 2020, João Costa Vargas trata da diferença entre dois sujeitos sociais: o cyborg que “recusa a abjeção das pessoas negras e luta para melhorar o mundo social”, aceitando as leis impostas pela branquitude e agindo dentro de seus limites para reivindicar a sua aceitação no mundo eurocêntrico; e a escrava que “considera esse mundo fundamental e irremediavelmente antinegro, e, portanto, busca a fuga e o refúgio” (Costa Vargas, 2020b, p. 56) entendendo que só a partir da eliminação do conceito de humanidade como conhecemos a antinegitude deixará de existir.

Desse modo, a figura do cyborg é aproximada aos movimentos políticos que lutam “incansavelmente contra o racismo e enxerga (e tem esperanças de) um mundo social redimido no qual as pessoas negras fazem parte dele inquestionavelmente”. Caso sejam oprimidos pelo Estado, defendem que se criem leis para incluir as pessoas negras, se no caso sofrem abusos pela polícia protestam pela reforma da mesma. Por outro lado, a “escrava luta pela abolição da polícia. Porque ela considera a antinegitude um dos alicerces conceituais do mundo

---

<sup>15</sup> Um conceito que se aproxima muito da antinegitude e se opõe ao racismo é o colorismo. Esse termo foi utilizado pela primeira vez por Alice Walker, em 1982, em seu ensaio “If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?”, publicado no livro *In Search of Our Mothers' Garden*. No entanto, ele utiliza a branquitude como peça chave de comparação, diferentemente do conceito antinegitude apresentado nesse tópico.

moderno, a escrava quer a destruição do mundo e de seus protocolos de sociabilidade e ontologia” (Costa Vargas, 2020b, p. 56-57). Portanto, “[...] diferentemente do racismo, o qual é tratado por análises críticas e progressistas como um defeito social que pode ser ajustado ou mesmo eliminado, a antinegitude, um conceito completamente diferente do racismo”, afirma que “o ódio à pessoa negra é um dado permanente e fundante da república moderna e suas ontologias constituintes” (Costa Vargas, 2020b, p. 56).

Costa Vargas (2020b) ao diferenciar racismo de antinegitude nos dirá que:

[...] Ao passo que o cyborg é o bricoleur que, com amor infinito, tenta rearranjar e consertar as partes defeituosas do projeto democrático multirracial, a escrava é a engenheira que deriva poder da rejeição da ordem desse mundo e abraça a busca incessante da invenção. Ao passo que o cyborg quer existir na polis reformada, a escrava rejeita a existência como a conhecemos: a escrava sabe que, como presentemente configurada, existir significa a não existência das pessoas negras. A escrava busca aquilo que vem depois do tempo do Homem. A escrava quer explodir a correspondência normativa entre o Humano e o Homem, uma correspondência, como aponta Sylvia Wynter (McKITTRICK, 2015), que permanentemente exclui as pessoas negras da Humanidade. Enquanto o cyborg rejeita o racismo e o considera um defeito reparável, a escrava rejeita a antinegitude e o mundo social como irreparáveis. A escrava quer um outro mundo, uma outra Humanidade (Costa Vargas, 2020b, p. 70).

Visto isso, para a sociedade abandonar a antinegitude, seria necessário reformular os modos de relacionamento que foram apreendidos pela colonização. Mas “[...] como mudar o inconsciente coletivo, ou, mais especificamente, como modificar a noção de Humanidade, questões que dependem fundamentalmente da antinegitude?” (Costa Vargas, 2020a, p. 21). A antinegitude nasce justamente no imaginário social que torna possível as questões sociais fundamentais, como crenças, ideologias, culturas, entre outros, que foram criados a partir da colonização.

Pensar assim significa abandonar a díade branco/não branco, entendendo que a branquitude não é o ponto nevrálgico das relações raciais e sim a díade negro/não-negro, que fundamenta a antinegitude. Desse modo, opondo-se assim à lógica do racismo que tem como essencial a supremacia branca, sendo, pois, relacionados, mas distintos, porque, como nos mostra Costa Vargas:

Relacionada porque a antinegitude, como a supremacia branca, de fato mantém pessoas negras e brancas em pólos opostos de valor humano; mas distinta porque, de acordo com a antinegitude, a referência fundamental é a não pessoa negra – uma referência ausente, uma não-referência (Costa Vargas, 2017, p. 85).

Segundo essa não-referência, mencionada pelo autor, a não pessoa negra é trans-histórica e, por isso, poderosa e eficiente. Ela permite que, “[...] não somente

brancos, mas todas as pessoas não-negras, derivem sua subjetividade e seus privilégios sociais relativos do fato de não serem negras”. Desse modo, essa relação sentencia a pessoa negra a estar fora do entendimento de Humanidade, ou seja, a sua existência, ou não existência, torna possível a pirâmide social, mas o negro em si não faz parte da estrutura Humana, pois “[...] ser humano é ser não-negro” (Costa Vargas, 2017, p. 85).

Com estudos mais aprofundados da condição negra, é possível conceber essa abordagem como alternativa ao racismo que definirá as relações sociais, que se dariam entre pessoas negras, de um lado, e pessoas não negras, de outro, pois as pessoas brancas já possuem seus lugares garantidos. Segundo o antropólogo:

De acordo com essas análises e esforços teóricos, as pessoas negras vis-à-vis às não negras são (a) sistemática e singularmente excluídas (de moradia digna, emprego, saúde, segurança, vida) e (b) constituem o não ser que fundamenta as subjetividades não negras do mundo moderno. Ambas as proposições indicam uma lógica que resulta na negação tanto ontológica quanto social da pessoa negra. Tal lógica é a antinegitude (Costa Vargas, 2020a, p. 18).

Dessa maneira, a antinegitude abrange a vivência do povo negro de uma forma mais completa e, por isso, mais complexa, pois, se dentro da perspectiva do ‘racismo’ através de leis e novas atitudes o preconceito e a discriminação poderiam ser eliminados, na perspectiva da antinegitude seria necessário repensar completamente o que é ser humano, bem como, o que vem a ser o próprio conceito de Humanidade e como se dá a dependência da exclusão das pessoas negras, que são consideradas como não pessoas e dos privilégios sociais que mantêm o sistema como o conhecemos. Entendemos que:

O princípio fundante é a antinegitude. As desvantagens que recaem sobre as pessoas negras estão associadas à negação da humanidade da pessoa negra – à negação ontológica da pessoa negra. A existência ontológica normativa, a existência não negra, só é possível enquanto oposto da não existência, a não existência da pessoa negra. A não existência é a pessoa negra, a negritude. Esse é o princípio fundamental da constituição da pessoa moderna (Costa Vargas, 2020a, p. 19).

Essa escala ontológica, tratada pelo autor, versa sobre os níveis e as categorias de Humanidades existentes que eliminam as pessoas negras. A díade proposta pela antinegitude negro/não-negro nos possibilita compreender os privilégios concedidos ao espelho da Humanidade, o homem branco rico, “[...] ao mesmo tempo em que pessoas não negras de variadas raças, gêneros, sexualidades e classes sociais podem ser localizadas no mesmo contínuo de Humanidade, apesar de sofrerem vários tipos de opressão” (Costa Vargas, 2020a, p.

19). Ou seja, mesmo que encontre entraves pela opressão de gênero, uma mulher branca terá mais oportunidades no mercado de trabalho do que uma mulher negra, lembrando que ainda hoje nos classificados pedem boa aparência como requisito para a contratação, desde as grandes empresas até as micro e pequenas empresas. A boa aparência aqui mencionada nada mais é do que o afastamento da negritude, ou dos fenótipos da “raça” negra.

Desse modo, esses níveis e categorias se dão através da exclusão das pessoas negras, principalmente dos postos sociais de visibilidade. Ainda que o negro não faça “[...] parte da escala de Humanidade, as (não) pessoas negras definem essa escala precisamente porque são o seu contraste de base. O requerimento cardinal de pertencimento à Humanidade é que a pessoa não seja negra” (Costa Vargas, 2020a, p. 19). A partir disso, teremos as pessoas brancas como seres sociais estabelecidos, independentemente da classe social, pessoas não negras disputando as posições de privilégios entre si, enquanto as pessoas negras ficam com o que lhes é permitido pelo sistema. Para o antropólogo:

Tal escala de humanidade estrutura um campo de posicionalidades. Todas as posicionalidades ontológicas nesse campo se definem com relação à não pessoa negra. A não pessoa negra é sempre a referência, mas, como insiste Frantz Fanon (1967), ela mesma não tem peso ontológico para as outras pessoas; ela é, portanto, e também, uma não referência. Em um mundo antinegro, a não pessoa negra é parte de um campo assimétrico de posicionalidades na medida em que a sua presença física é uma ameaça (e, portanto, sua ausência corporal uma necessidade), mas a sua ausência simbólica é inimaginável. Apesar de constituir a não presença, a não pessoa negra é fundamental para a constituição desse campo, o que quer dizer: a não pessoa negra é fundamental para a constituição das subjetividades modernas (Costa Vargas, 2020a, p. 19).

Por esse mesmo motivo, o principal problema que precisamos superar, na visão do autor, é a forma como as relações sociais foram constituídas a partir da criação do negro, “[...] o mundo da Humanidade que requer a não Humanidade da pessoa negra. Esse mundo constituído exige a degradação do Outro, um Outro paradigmaticamente negro” (Costa Vargas, 2020a, p. 20). Nesse mundo, criado pelo colonialismo, o indivíduo, para se tornar sujeito, precisa, necessariamente, transformar outros indivíduos em objetos repugnantes, e, como desde o início da escravização o povo negro foi concebido como excedente, será o negro preterido para que outros se sobreponham e evoluam socialmente.

Por que sofrem os trabalhadores? Por causa da exploração e da alienação a que estão sujeitos. Por que sofrem as mulheres? Por causa do patriarcado. Por que sofrem as pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais? Por causa do cis-heteropatriarcado. Por que sofrem as

peças indígenas? Por causa do colonialismo, que quer sua terra. Por que sofrem as peças negras? Por causa da Humanidade (Costa Vargas, 2020a, p. 20).

A partir disso, o autor sugere que as sociedades modernas são construídas sobre o ódio à pessoa negra, não apenas à sua aparência, mas à sua existência em si. Exemplo dessa afirmação são as constantes abordagens policiais que têm como alvo os corpos negros. Nelas, o policial, que é instrumento do Estado, está ali para garantir a segurança dos bens públicos e da alta sociedade branca, tratando o povo negro como suspeito mesmo que não haja nada fora das leis estabelecidas. É válido lembrar que a maioria dos policiais que estão na linha de frente do famigerado combate às drogas, das invasões das favelas e bairros populares, da repressão das greves dos trabalhadores, também é negra.

Esse fato é muito bem retratado no romance em análise, na escolha da profissão que José dos Montes assume após deixar o posto de contratado das lavouras para se tornar um assimilado. Ele é designado a ser sipaio, ou seja, linha de frente da polícia colonial, que tinha como objetivo reprimir toda e qualquer forma de resistência dos autóctones à colonização.

O nome de José dos Montes entra nas cantigas de roda e no choro dos condenados. [...] Oh, o chicote do branco é uma carícia, não dói. O chicote verdadeiro é o que assobia nas mãos do teu irmão. [...] A mão do preto tem calos, cicatrizes, tatuagens, espinhos. Dura como ferro. Pica, fende, fere, quebra. E dói ainda mais porque é teu irmão. A injúria de branco é estrangeira, passageira. Mas a do teu irmão é espinhosa, o preto José passou para o lado dos brancos (Chiziane, 2018, p. 135).

O demônio negro está solto na rua, a morte já não tem a raça dos marinheiros. Há um assassino potencial dormindo em cada negro. Basta ter uma arma. Ambição. Autorização para matar. Já não é possível fugir para lugar nenhum, a maldade está no centro da nossa fogueira e conhece nossos esconderijos (Chiziane, 2018, p. 137).

Desse modo, quando temos um sistema que premia com melhores condições aqueles que se aliam a ele, mesmo que para isso seja necessário derramar o sangue de seus semelhantes, o sonho desse indivíduo oprimido passa a ser o de se tornar o opressor, como nos diria Paulo Freire. Quando o policial se integra nas normas e passa a se sentir pertencente à corporação, não vê mais o seu igual como irmão e sim como inimigo, pois agora defende os interesses do Estado e de sua elite.

O fato é que dentro de uma sociedade que tem como base a antinegitude como lógica estatal, e por isso estrutural, tem-se a concepção de que a negritude faz do indivíduo negro abjeto, por isso a ideia de que “[...] ‘essas peças negras não

precisam de tantos recursos para sobreviver'; 'essas pessoas negras têm mais tolerância à dor e, portanto precisam de menos cuidados, medicamento, anestesia etc.'"; ou ainda, que "essas pessoas negras são hipersexuais"; 'essas pessoas negras são feias'; e 'essas pessoas negras são predispostas à violência e ao crime, portanto têm de ser reprimidas'" (Costa Vargas, 2020a, p. 22).

Essas concepções estão entranhadas no imaginário tanto dos indivíduos brancos quanto dos próprios sujeitos negros, para Fanon, os dois precisam se "[...] afastar das vozes desumanas de seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação. Antes de se engajar na voz positiva, há a ser realizada uma tentativa de desalienação em prol da liberdade". Já que um "[...] homem, no início de sua existência, é sempre congestionado, envolvido pela contingência. A infelicidade do homem é ter sido criança" (Fanon, 2008, p. 191). Para Costa Vargas:

[...] a antinegitude é a atmosfera que nos envolve, o ar que respiramos. A antinegitude faz com que o nascimento da pessoa negra seja o início da morte social; a morte física prematura define sua não existência. Enquanto nos restringirmos a essa noção corrente de Humanidade, à qual correspondem normas sociais e arranjos institucionais, estaremos operando sob os efeitos da antinegitude. Trata-se de reinventar nossa Humanidade (Costa Vargas, 2020a, p. 23).

Da mesma forma que Fanon já pregava um novo Humanismo, em seu célebre livro *Pele negra, máscaras brancas*, em 1952, aqui já mencionado, Costa Vargas (2020a) sugere que apenas com o abandono e a extirpação da Humanidade, como foi criada e imposta, primeiramente pela criação do negro e depois por sua escravidão, poderemos ver nascer uma sociedade livre da antinegitude.

No próximo tópico, analisaremos no enredo de *O alegre canto da perdiz* as questões que envolvem raça, racismo e antinegitude.

### 3.3.1. Vestindo máscaras

*O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane, nos traz um enredo embebido de questões sociais, principalmente as ligadas à raça, que são pouco abordadas na literatura moçambicana. Propomos aqui uma análise com ênfase na percepção de lugar social pelas personagens que enfrentam a antinegitude para galgar uma colocação enquanto indivíduo, para isso vestem as máscaras do colonizador para se verem refletidas como igual em seu espelho narcísico.

Dizem que tudo aconteceu como num conto de fadas. [...] Na densa escuridão ouviu-se uma perdiz com forma de mulher cantando gurué, gurué! O mundo inteiro se espantou porque só as corujas cantam de noite. *O canto da perdiz numa noite sem lua era mau agouro*. Muitos abandonaram os quartos, e com tochas acesas tentaram iluminar o céu para testemunhar o insólito. Viram uma imagem difusa muito perto das nuvens. Seria mesmo perdiz? (Chiziane, 2018, p. 229, grifo nosso).

Paulina Chiziane dá ao romance um tom político ao discutir tantos aspectos que são considerados *tabu* na sociedade de Moçambique. Como apontado no capítulo dois desse texto, a autora utiliza a perdiz – símbolo do partido RENAMO (partido de extrema direita) – que traz ao seu país o mau agouro, a desconfiança e o espanto. No enredo, Delfina é a personagem principal da trama, pois ao alcançar o seu maior objetivo, é o canto dela que será comparado ao da perdiz que dá nome ao romance. Dentro do contexto social em que é criada por sua família, ela carrega diversos traumas por sua cor e classe social, tal como vamos analisar neste subtópico.

A não aceitação de sua cor é um ponto fulcral em sua vida, pois leva a personagem a traçar sua trajetória sob o afastamento de sua negritude a qualquer custo. Essa problemática fica evidente em um dos primeiros diálogos que ela tem com sua mãe, Serafina, que aparece no enredo: “Mãe, por que me fez assim tão escura? [...] – Por que não me fizeste com um branco, mãe? Felizes são as mulatas e brancas que nasceram com diamantes no corpo” (Chiziane, 2018, p. 83). Ao pensarmos nessa não aceitação de sua cor, por parte da própria personagem, retornamos ao pensamento apresentado neste capítulo por Osmundo Pinho e João Costa Vargas, que postula a não-existência do indivíduo negro e o quanto eles, a não-existência e o não pertencimento, podem afetar a vida desse sujeito. Ao considerar que as mestiças e brancas têm mais valor por terem em si a marca da brancura forjada na pele, a personagem entende que ela, por causa de sua cor, não tem espaço dentro dessa sociedade que privilegia o espelho da humanidade.

O estigma colonial assombra os pensamentos e as crenças de Delfina, e esse sentimento a acompanhará por toda vida. Fanon nos dirá que “O problema é saber se é possível ao negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo, tão semelhante ao comportamento fóbico” (Fanon, 2008, p. 59). Esse comportamento fóbico do indivíduo colonizado, que o autor menciona, vemos no decorrer da trama, dá-se por precisar (sobre)viver em uma sociedade embebida pela antinegritude, que valoriza apenas o modelo eurocêntrico criado para

ser o superior. Portanto, existe uma fobia em não pertencer. Tendo em vista que no colonizado “existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável” (Fanon, 2008, p. 59).

Em sua infância e adolescência, Delfina já percebia que a vida que levava era bem diferente da dos indivíduos que tinham um estatuto superior ao de sua família. Para ela, “A vida dos brancos é fantástica” (Chiziane, 2018, p. 76), dada às diferenças entre o modo de viver de ambos. A seu ver, o indivíduo branco é o modelo de humanidade. Essa ideia é pautada pelo que Fanon (2008) chama de espelho narcísico do homem branco. Ao se enxergar como o modelo de universalidade, impõe ao colonizado o lugar de ser inferior e, por isso, na pretensão de também se tornar humano, o indivíduo tenta se enxergar através desse espelho, vestindo máscaras.

Para ele, a mulher negra “[...] não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento” (Fanon, 2008, p. 56). Por isso, entendemos que, para fugir desse lugar de outro, a personagem passa a projetar para si uma vida em que, além de não passar dificuldades econômicas, seria reconhecida pela sociedade como uma cidadã de respeito, ou seja, igual aos demais, o que não era possível para um negro, tendo em vista que essa condição era conferida apenas aos brancos, aos mestiços e aos não naturais.

Através do conceito de antinegitude, apresentado por João Costa Vargas (2017), é possível entender o não-lugar reservado ao negro em uma sociedade colonial/colonizada. Para alcançar os mais diversos benefícios nessa sociedade, dependerá do quanto o sujeito se afasta da negritude. “Ser negra é doloroso. Negro não tem deus nem pátria” (Chiziane, 2018, p. 81). Diante disso, começa a aparecer em seus pensamentos o desejo de deixar de ser negra, de abandonar a sua cultura e a de seus antepassados para embranquecer-se e, dessa maneira, enxergar-se refletida no espelho do colonizador.

Para a personagem, tudo o que envolve o ser-branco passa a ser fascinante. “Eles mataram as árvores, mataram os bichos e construíram cidades iluminadas apesar de ofuscar o brilho da lua” (Chiziane, 2018, p. 76). Desse modo, o natural perde seu valor em relação ao desenvolvimento e, mesmo ela, reconhecendo o brilho da lua, que é muito mais esplêndido que a iluminação elétrica, indicado pelo advérbio “apesar”, é levada a querer aquela vida, pois ser branca ou ser tratada

como uma mulher branca é muito melhor que ser preta. “A imagem dos casarões antigos projeta um futuro de grandezas na sua mente e ela jura: terei a grandeza das sinhás e das donas, *apesar de preta!*” (Chiziane, 2018, p. 76, grifo nosso). Ou seja, mesmo a sociedade negando a ela e a seus iguais uma posição elevada por sua cor, ela faria de tudo para alcança-la. Fanon nos dirá que “[...] para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (2008, p. 28). Essa constatação do autor nos leva a pensar sobre o discurso que a envolve a ponto de negar a própria existência para conseguir ser parecida com as sinhás brancas. Isso só poderia acontecer através das artimanhas utilizadas pelo sistema colonial para subjugar e humilhar os colonizados.

De fato, Delfina almeja a vida de uma senhora branca casada com um homem branco, com filhos mestiços e com tudo o que isso pudesse trazer, desde belos vestidos de renda até “[...] Criados tão pretos como ela que tratará como escravos”. Dessa forma, “Terá a grandeza das sinhás e das donas, *apesar de ser negra*, ela sente. [...] As mulheres negras que casam com homens brancos sobem na vida” (Chiziane, 2018, p. 77, grifo nosso). Com essa passagem, verificamos que não basta ter uma vida boa, mas se torna essencial exercer poder sobre outras pessoas pretas para se sentir verdadeiramente uma senhora branca, ou seja, é necessário humilhar da mesma forma que foi humilhada e tornar abjetos os seus semelhantes para se sentir superior.

Esse sentimento pode ser um reflexo de toda a desigualdade sentida na pele pela personagem, pois a Delfina foi negada toda e qualquer oportunidade de estudar e de pertencer. Sendo uma mulher preta carregava todos os fenótipos que a caracterizam como uma mulher sensual e que poderia perverter os ensinamentos cristãos.

[...] a porta da escola fechou-se. Porque é negra e bela. [...] A mesma freira perseguia-a, acabando por expulsá-la da escola de missão. Porque era recheada, bonita e atrapalhava a concentração dos rapazes. Na igreja ficava no banco de trás. A freira expulsou-a de novo. Distraía a atenção dos fiéis e enchia os padres de desejos pecaminosos (Chiziane, 2018, p. 77).

Portanto, ela era a culpada pelo desejo do outro, para a sociedade colonial. Desse modo, perde todas as oportunidades de ascensão naquela comunidade por ser considerada exemplar de mulher devassa. Mostrando assim que ela não estava contemplada no rol da humanidade.

Quando encontra o amor, Delfina se surpreende, pois o homem por quem se apaixonou é negro e isso a incomoda. Existe uma desaprovação mútua: ela, por estar se apaixonando por um homem preto, pobre, um condenado. Ele, por ela ser uma prostituta que vendia seu corpo em troca de sustento. No entanto, mesmo com todos esses impasses, decidem se casar, pois só assim poderiam se desfazer daquele amor. Dessa forma, já decidida, Delfina leva José dos Montes para conhecer seus pais e assim firmarem o noivado, mas sua mãe imediatamente desaprova o matrimônio:

[...] – com esse preto? – Oh! Não entende! A mãe é ainda mais negra que ele! – Melhora tua raça, minha Delfina! Repete inconscientemente o que ouvia da boca de tantas mães negras. E dos brancos. Casar com um preto? Confirmando que o sexo é uma arma de combate em tempos de guerra. Casar com um preto? Palavras comuns na boca dos marinheiros. Que os próprios negros adotavam como verdades inquestionáveis. [...] as falsidades ganham a forma de verdade. O estigma da raça deixou sementes cancerígenas, que se multiplicam como a raiz de um cancro, e matarão gerações, mesmo depois da partida dos marinheiros (Chiziane, 2018, p. 92).

Como o narrador deixa bem marcado no enredo, a intenção de “melhorar a raça” não nasce do sujeito negro, na realidade ela é imposta pelo dominador, que implanta o pensamento de rejeição da própria raça no dominado. A colonização aqui se mostra não apenas como a dominação de uma determinada terra, ou mesmo de um país, mas do inconsciente do colonizado, dos pensamentos e até mesmo das convicções de todo um povo, e que ficará registrada até mesmo depois que forem embora para suas longínquas terras.

Podemos observar essas intenções ao tomarmos nota da Lei Orgânica do Ultramar no Decreto de Lei nº 39666, em seu artigo segundo diz são autóctones:

Os indivíduos de raça negra, ou seus descendentes que tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressuposto para a integral aplicação do direito público e privado dos cuidados portugueses. (Portugal, 1954).

Desse modo, o discurso colonial constrói uma ideia em que ser negro torna-se uma não-referência de ser humano. Maria Aparecida Silva Bento no texto “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, dirá que “[...] o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais.” (Bento, 2002, p. 5). Por outro lado, o branco aparece como padrão “que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito

do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social.” (Bento, 2002, p. 5).

No artigo “Até quando as máscaras brancas”? Educação e racismo em Moçambique”, publicado em 2021, os autores Eduardo Moises Jamisse Humbane e Orlando Daniel Chemane discutem justamente como a nomenclatura indígena se tornou pejorativa em Moçambique. Para eles:

A palavra “indígena” que simplesmente significa originário de determinado lugar, nativo, autóctone ganha uma conotação profundamente racista. Repare-se que ainda hoje em Moçambique o termo “indígena” tem um sentido bastante pejorativo, quer dizer, a ele está associada a inferioridade cultural ou “civilizacional”. Chamar a alguém de indígena, em alguns círculos sociais, constituiu um insulto.[...] o africano, portanto indígena, é visto como aquele que não possui civilidade ou, então, possui cultura inferior ou atrasada, por comparação ao europeu colonizador. Logo, ficou legitimado que no plano dos direitos ou da cidadania, ele não fosse sujeito de direito, mas uma espécie de um *cidadão de segunda*, diferente do cidadão branco de origem portuguesa, que era um sujeito de direitos (Humbane; Chemane, 2021, p. 7).

Esse discurso prepara o terreno para a exploração da terra e do corpo dos colonizados a tal ponto que eles não queiram nada além de possuir a própria imagem do colonizador. Para Bhabha, “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (Bhabha, 1998, p. 111). Nesse caso, fica elucidado que Serafina apenas repete o discurso colonial forjado para manipular os desejos e as opiniões dos outros. Esse discurso não foi implantado de uma hora para outra, mas através de anos e por muitas repetições que escutou durante grande parte de sua vida, tanto da boca dos próprios pretos quanto da dos brancos que se julgavam donos de tudo e de todos. Não parte dela o sonho da branquitude, mas esse ideal foi plantado e disseminado para que se entendesse que o europeu era o exemplar de ser humano. Nas palavras de Fanon, “Embranquecer a raça, salvar a raça [...] para assegurar sua brancura” (Fanon, 2008, p. 57); ou seja, a sua possibilidade, e a de sua filha, de se enquadrar nos padrões de humanidade criados pelo eurocentrismo.

Serafina entendia. Mas só queria uma geração diferente, que pudesse caminhar sem medo, livre do chicote e do trabalho forçado, que pisasse o solo com orgulho, mesmo que olhasse pra trás com vergonha das suas origens, desprezando o ventre que a gerou e o peito negro que a aleitou. O seu desespero espalha no ar o cheiro de tristeza (Chiziane, 2018, p. 98).

A matriarca Serafina entende que dentro daquela sociedade, que era controlada pelos brancos colonizadores e marinheiros que garantiam a

subserviência do povo negro, apenas os sujeitos que se afastassem da negritude teriam espaço para progredir e, assim, deixariam para trás as humilhações impostas ao seu povo. Notemos que ela já presume que essa geração de mestiços teria vergonha de seus pais e avós negros, justamente por entender que a ideologia disseminada pelo imaginário social naquelas terras é a de que o negro não tem nenhum valor.

Na trama, o casamento acontece e José dos Montes se torna um assimilado para satisfazer todos os sonhos materiais de sua esposa. No entanto, após ter dois filhos de seu esposo, Delfina passa a se relacionar com um branco, Soares, mesmo ainda casada. Ele, por sua vez, já tinha setenta anos, era casado e tinha quatro filhos com sua esposa branca; mas, tomado pela vaidade, comum a maioria dos homens, passa a viver uma vida dupla, mantendo Delfina como sua amante. Dessa forma, “[...] despertou em si uma parte do corpo que dormia e deu-lhe uma filha como que afirmando ao mundo a sua virilidade renovada” (Chiziane, 2018, p. 223).

Delfina decide que é o momento de realizar seus mais profundos desejos da mocidade, tornar-se uma sinhá. Para concretizar seu plano, abandona José dos Montes e busca a ajuda de Simba, o feiticeiro local, para dar suporte ao seu mais novo objetivo. No entanto, encontra o julgamento por ter traído o marido:

– Mataste um homem. – Não o matei, libertei. – Ter um marido branco é o meu sonho. Se ao José fosse dada a sorte de casar com uma branca, ele me abandonaria de imediato, conheço bem o ambicioso que ele é. Como eu, só pensa em subir na vida sem olhar os meios. A sorte coube a mim, por que me condena? Por que eu sou mulher? (Chiziane, 2018, p. 215).

Para a personagem, não podia haver outro caminho para a realização total de um negro a não ser o de se relacionar com um branco, pois daí sairia toda a felicidade. Ora, vale pensarmos que, como já mencionado anteriormente, apenas os brancos, mestiços e não naturais tinham *status* de pessoas superiores naquela sociedade. Os negros assimilados eram considerados cidadãos de segunda classe e os que não se rendiam a assimilação eram os condenados da terra, pois, para prover seu sustento, só sobriam os serviços no campo, os serviços domésticos e a prostituição.

Não aceitando a crítica, por entender que não era correto que ela deixasse de perseguir seus sonhos por conta de seu gênero, já que, em seu pensamento, se seu marido tivesse essa oportunidade, ele agiria da mesma forma; lança a proposta ao feiticeiro:

- Coloca a tua magia ao meu serviço. Traz o homem para o meu leito, Simba. Sou uma boa negra para um homem branco. Quero mostrar que uma negra pode ser gente e pode ultrapassar as barreiras entre as raças. Se me ajudares neste negócio serás bem pago. Com dinheiro vivo. Propriedades até. Dar-te-ei metade do que conseguir. – Quero uma casa com teto de zinco, Delfina. – Terás tudo, eu juro. – Delfina fala com muita convicção –, terás, sim. O velho só tem olhos pra mim, só pensa em mim, terás a casa que queres, prometo (Chiziane, 2018, p. 220).

O detalhe a ser analisado aqui é que Delfina pretendia provar que tinha valor mesmo a sociedade considerando que ela era menor ou inexistente por seu gênero e sua cor. Com esse trecho, fica evidente que ela apostaria tudo para alcançar o sonho que a acompanhou por toda vida, o de alcançar o *status* máximo para uma mulher negra dentro daquela sociedade, ser amasiada com um homem branco e desfrutar de suas riquezas, que, por sua vez, foram adquiridas através da exploração dos colonizados pretos.

Ao aceitar participar dos planos de Delfina, Simba garante os seus mais profundos sonhos, que eram os de adquirir riquezas, pois como feiticeiro, profissão que não era bem vista pelo regime, ele não tinha a oportunidade de obter crescimento econômico, porque seus clientes eram tão pobres quanto ele. No entanto, avisa à cliente dos riscos que ela estaria correndo:

- A bruxaria dá sucesso por empréstimo – adverte com severidade. – Com o tempo apodrece, Delfina, e tudo fica pior que antes. Simba olha para ela com paixão redobrada, mas diz que sim. [...] Com esta louca farei fortuna. Será minha refém, meu escudo de vitória. Com esta maluca vou lucrar. Quando ela descobrir a trama terei já feito o meu pé de meia. E muitas coisas mais. Sente que algo os une, algo que não consegue decifrar nem visualizar. Algo que se estende em direção a ele como uma tábua de salvação (Chiziane, 2018, p. 221).

Importante observar que a personagem utiliza a artimanha da feitiçaria que é abominada pelos brancos para conquistar um homem português. De maneira contraditória busca pertencimento no mais alto escalão daquela sociedade colonial. Dessa forma, com o feitiço lançado, começa a guerra entre as duas mulheres, a esposa contra a amante. Uma branca e a outra preta. No início dessa batalha, a esposa de Soares não fazia ideia das armas que Delfina usaria e, por isso, não deu muita importância para as mudanças no comportamento de seu marido:

A esposa enfrenta o dilema do fim do ciclo. Os filhos que partem. As forças que se esgotam. Os sonhos que morrem. O marido que foge. Ela senta-se na varanda e borda. Em ponto de croché urdindo as melhores palavras para justificar gentilmente as loucuras do seu homem. Bordando em ponto de cruz as palavras de consolo: a melhor parte deste homem, tive-a eu. Por mim ele consumiu toda a sua energia. A mim e só a mim deu a melhor parte de si: quatro filhos maravilhosos. A dignidade e a honra me pertencem, não me vou ralar com as criancices de um velho em decadência. Essas

mulheres com quem ele se mete, tal como porcos, recebem as sobras de tudo o que consumi! (Chiziane, 2018, p. 224).

Delfina, por outro lado, utilizou todas as artimanhas que tinha ao seu alcance para fazer com que Soares não se sentisse bem dentro de sua casa com a sua família. Com seus meios, apenas ao seu lado ele se sentia feliz. Para isso, ela:

Usou favores de um serviçal da casa que se aliou à trama e organizaram um verdadeiro carnaval de magia na sua residência. Introduziram um ambiente místico dentro de casa colocando bruxedos em vários cantos: escorpiões, sapos, cobrinhas, aranhas negras. Abriam e fechavam as portas, simulando a misteriosa presença de espíritos errantes, nas noites de lua. Aterrorizaram a família inteira semeando insónias, enigmas, choros, pavores, doenças neuróticas, numa bruxaria qualificada, genial, experimentada, depurada, aprovada, que acabou por enlouquecer um dos filhos de Soares (Chiziane, 2018, p. 226).

Através de suas estratégias de sedução e da bruxaria de Simba, Delfina conquista Soares e a esposa branca, derrotada na guerra pelo velho branco, parte para Lisboa por temer pela sanidade de seu filho. Todavia, a união do branco com a preta não é bem aceita nem pelos negros e muito menos os brancos, que consideram uma desonra para sociedade branca local.

Dizem que o mundo inteiro se iluminou de espanto. Alguns negros viam a ascensão de uma jovem negra. Alguns brancos viam as loucuras de um velho colono. Alguns negros e brancos viam em comum a perversão das suas raças. Delfina fechava os ouvidos às bocas do mundo e voava alto (Chiziane, 2018, p. 230).

Na pretensão de se encaixar nos moldes exigidos para fazer parte do ideal de humanidade, Delfina vai além dos princípios éticos e conquista tudo o que sempre sonhou e agora se sentia completa, pois havia triunfado. A partir daí, ao voar alto, passa a ser a perdiz, sem se preocupar com a opinião da sociedade, entoando um alegre canto pelo fim da fome e da pobreza que assolam a sua família.

De acordo com Fanon, “A preta se sente inferior, por isso aspira a ser admitida no mundo branco. Nessa tentativa ela será auxiliada por um fenômeno que denominaremos eretismo afetivo” (Fanon, 2008, p. 66). O autor martinicano nos mostra que através do uso dos costumes e da língua do colonizador o sujeito negro busca a aceitação de si pelo mundo branco. Para isso, adota seus hábitos, suas vestimentas, suas crenças na pretensão de não mais ser percebido como africano, passa a ter a intenção de ser confundido com o europeu.

No entanto, no enredo, mesmo tendo conquistado a paixão de Soares e gerado dois filhos com ele, ambos mestiços, a personagem enfrenta o dilema de

mesmo com todos os seus esforços não pertencer ao mundo branco e exibe a não aceitação de sua cor.

– Soares, gostas de mim? – Adoro-te, minha preta. Minha preta, negrinha. Uma expressão ofensiva, humilhante, redutora. Porque já tinha ultrapassado as fronteiras de uma negra. Ela tinha um homem branco e filhos mulatos. Ela já falava bom português e tinha a pele clareada pelos cremes e cabeleira postiça. *Sou preta sim, mas só na pele*. Já sou mais do que uma preta, casei com branco! (Chiziane, 2018, p. 232, grifo nosso).

A devoção de Soares por ela não é o suficiente, Delfina precisa se desvencilhar da imagem de negra – lê-se aqui inferior – para se sentir completa. A adoção da linguagem, dos costumes e até mesmo da imitação da estética valorizada pelo colonizador não a dão o status de branca – lê-se aqui superior –, como desejava. Pelo contrário, continua tão negra como antes. Em seu imaginário, a condição de senhora mudaria a visão que a sociedade colonial tinha dela. De acordo com Bhabha:

O imaginário é a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem distinta que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor. No entanto, esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre duas formas de identificação associadas com o imaginário – o narcisismo e a agressividade. São precisamente essas duas formas de identificação que constituem a estratégia dominante do poder colonial exercida em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou mascara. Como a fase do espelho, “a completude” do estereótipo – sua imagem enquanto identidade – está sempre ameaçada pela “falta” (Bhabha, 1998, p. 119).

O que falta para Delfina é a brancura em sua pele, pois ela considera que, a partir da adoção do reflexo de humanidade, permanece preta apenas na epiderme. Tudo em si faz parte do mundo branco, mas esse mundo não a aceita. Mas, sua vida só tem sentido se houver essa aceitação, pois “[...] o negro não pode se satisfazer no seu isolamento” (Fanon, 2008, p. 60), seu maior objetivo é o pertencimento. De acordo com Fanon:

Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Onde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego. [...] é pelo seu interior que o negro vai tentar alcançar o santuário branco. A atitude revela a intenção. A retração do ego como processo bem sucedido de defesa não é viável para o negro, pois ele precisa da sanção do branco (Fanon, 2008, p. 60).

O desespero da personagem se justifica pelo fato de, mesmo tendo alcançado tudo o que desejou, desde a sua infância, aos olhos da sociedade ainda é considerada preta, ainda que em seu espelho o reflexo seja o de uma mulher branca, pois ela adotou a cultura e os costumes do colonizador, vestindo assim suas máscaras. Desse modo, ela ansiava desesperadamente que seu companheiro reconhecesse que ela se afastou de sua negritude:

- Eu te amo porque és branco, és civilizado, és bom. Antes de ti tudo era negro, era pobre. Hoje temos rádio e até eletricidade. Aqui em casa tudo é higiene, não falta roupa, não falta comida e até comemos bacalhau. – Delfina, meu anjo, falas como se os pobres não fossem humanos. – Os pretos não são nada, Soares (Chiziane, 2018, p. 233).

- Ah, Soares, deves estar enganado. Um preto é um preto, um branco é um branco. Foi Deus que fez o mundo e colocou as coisas assim como estão. E se acontecer essa liberdade de que tanto falas, quem vai lavar o palmar? Quem vai colher o coco? Quem irá lavar em barrela as minhas saias brancas e corá-las ao sol? Quem cuidará das minhas hortas? (Chiziane, 2018, p. 234).

A partir desse trecho, é possível notar o imaginário social criado para embasar o não pertencimento do sujeito negro na Humanidade, como esta foi formulada, pois esse pensamento, proferido por uma mulher preta, indica como está interiorizado em si a ideia de que seus iguais não são nada e, ao vestir as máscaras brancas, a personagem passaria a não fazer parte dessa classe. Por sua condição social ter melhorado, ela se vê como superior, mas não entende que, para o regime colonial, nem mesmo mudando de classe social, através da união com Soares, seria possível para uma negra ser considerada com a mesma importância de uma mulher branca.

Delfina, meu anjo, o que te leva a recusar a tua própria existência? Amei-te por seres negra e não por seres a imitação de uma branca. Esposa branca tive eu. Muito branca, muito loira, com a pele tão branca como o trigo nos campos. Amo em ti a cor da terra, a cor da fertilidade. – Deixa-me usar minhas armaduras, meu amor, não me perturbes. Preciso de atrair todos os brilhos do firmamento sobre o meu corpo. Das raças desenharam-se já os caminhos do futuro. Os que vestem a cor da lua suplantam à nascença os espinhos da vida (Chiziane, 2018, p. 236).

Da mesma forma agia com os filhos, diferenciando cada um pela cor de sua pele. Para os mestiços, que se afastavam da negritude e que eram o orgulho de seus dias, tudo era permitido. Aos filhos pretos, que representavam a terrível lembrança de sua vida antes de ser senhora, sobrava os restos e a servidão dentro de sua própria casa:

– Comprei roupa para a Maria das Dores (negra). – Fica para a Jacinta (mestiça). – É grande. – Há de usar quando crescer. – Delfina, por que

tratas as crianças com esta diferença? – Soares, esses filhos são os meus e não os nossos. – Não sentiste as dores de parto, não sangraste por cada um destes filhos negros? – Tudo é diferente, não vê? O céu é diferente. [...] Os mulatos nasceram com a lua no ventre. O mundo é deles. Por isso todos querem ser como eles. Os pretos branqueando-se e os brancos bronzeando-se. Os filhos negros representam o mundo antigo. O conhecido. São o meu passado e o meu presente. Sou eu. E eu já não quero ser eu. Os filhos mulatos são o fascínio pelo novo. Instrumentos para abrir as portas do mundo. A Zambézia ainda é virgem, não tem raça. Por isso é preciso criar seres humanos à altura das necessidades do momento (Chiziane, 2018, p. 237, parênteses nosso).

Na hora da refeição repetia-se o mesmo discurso. Jacinta, lavastes as suas mãos? Não podes vir a mesa com as mãos sujas de poeira, senão ficam pretas como as da Maria das Dores. Não comas essas verduras, nós pretos é que comemos isso. Pode comer galinha à zambeziana. Come mandioca tu, Zezinho, tu, Luisinho, não podes comer, senão vais cheirar a catinga de preto. – Por que maltratas as crianças, Delfina? – Queres que eu respeite os negros, Soares? O pai deles, esse pescador, sipaio, plantador de coco, o que é que já lhes deu? Eles deviam agradecer a mim, Delfina, pela sorte de lhes ter dado um padrasto branco (Chiziane, 2018, p. 238).

A própria personagem admite não querer ser ela, ou seja, nega de forma veemente sua cor, seu passado e os costumes do seu povo. Utiliza seu ventre como arma para superar a submissão imposta ao seu corpo e sua mente pelo sistema colonial que a tornou inferior. Demonstra seu descontentamento pela subalternidade maltratando até mesmo os seus filhos pretos para se afirmar como superior.

Não demorou muito tempo para que as crianças passassem a reproduzir todos os estereótipos protagonizados por Delfina. Ao digerir a diferenciação que a mãe fazia dos filhos, eles também passaram a se questionar, como doravante Delfina fez com sua mãe Serafina, a sua concepção e as suas posições nesse mundo:

Um dia as crianças rodeavam Delfina e Soares lançando uma saraivada de perguntas. Com palavras cáusticas, tal como aprenderam dentro de casa. Soares entra em pânico. Meu Deus, estas crianças que me acusam, e eu só lhes queria dar abrigo, alimento. Onde irei buscar as respostas sábias para explicar os conflitos do mundo? – Mãe, por que me fez preto? pergunta o Zezinho –, eu também quero ter a pele clara como a Jacinta ou meu pai branco. – Ah, Zezinho, se eu pudesse adivinhar o futuro, não teria casado com o vosso pai, esse preto, esse pobre! – Pai, por que me fez com uma preta? – pergunta Jacinta. – Eu queria também ter uma mãe branca, para ser igual à sua outra esposa. – Cala-te, Jacinta – grita Delfina –, se não fosse eu a arranjar-te um pai branco, terias nascido preta como os teus irmãos. Se não fosse o meu zelo na tua educação, tu terias crescido com coração de preta, como a Maria das Dores. Maria das Dores revolta-se. Ela tem doze anos, ela pensa. – Não, minha mãe. Não eram essas as palavras que querias proferir, não eram. O teu desejo era alimentar-nos com os melhores manjares deste mundo. Nem era essa a voz com que nos falavas quando o nosso pai negro estava aqui. Eu era a princesa do pai negro, mas nesta casa tudo é novo, tudo mudou, desde que o pai branco chegou (Chiziane, 2018, p. 238-9).

A casa da personagem se torna uma imagem da sociedade que exhibe sua preferência a partir do quanto o sujeito se afasta de sua negritude. Na casa de Delfina o privilégio é medido pelo tratamento que a mãe dá a cada um, no tipo de alimentação que cada um recebe, nas vestimentas. Já na sociedade, como já mencionado, será através dos postos de trabalho privilegiados, do padrão de beleza e até mesmo quem será considerado apto a frequentar os restaurantes luxuosos, por exemplo.

A imensa desaprovação que Delfina tem por sua primogênita mostra o quanto ela não aceita sua condição racial, pois vê em Mara das Dores o reflexo de sua imagem, e, por isso, busca humilhá-la para se sentir melhor. Dessa forma, ao impor a ela e a seus outros filhos essa diferenciação totalmente baseada na antinegritude, perpetua o discurso do colonizador e a estrutura social dentro de sua própria casa.

Após sete anos convivendo com Soares, a personagem se vê em um beco sem saída, pois o encanto dos primeiros anos havia se encerrado e o efeito da bruxaria havia passado. Soares sente falta de sua família, de sua esposa branca, que ele abandonou para se amasiar com Delfina. Em um dia, como outro qualquer, ele se despede dela, como de costume, e parte para Lisboa em busca de sua família. Delfina fica para trás com os quatro filhos, dois pretos, de José dos Montes, e dois mestiços, de Soares.

As mulheres negras que vivenciam a colonização desejam desesperadamente se casar com um homem branco. “[...] Porém também elas talvez compreendam um dia ‘que os brancos não se casam com uma mulher negra’. Mas aceitam correr o risco, porque precisam da brancura a qualquer preço” (Fanon, 2008, p. 58-9). A personagem em questão descobre da pior forma que seu conto de fadas havia acabado, mas não desiste facilmente do que considera seu. Mas antes de tomar qualquer providência, precisa enfrentar a vingança da sociedade. Os brancos e os mestiços carregam ódio por ela ter enfeitado e seduzido um colono branco. Os negros nutrem o desejo de vingança por ela ter conquistado tudo o que eles também desejavam ter.

Para puni-la exemplarmente por suas realizações, um sipaio é contratado para matá-la, e assim mostrar aos pretos admiradores de suas práticas que o regime colonial não suportava que uma negra saísse impune após a ausência, por partida ou morte, do homem branco que ela retirou de uma família branca de colonos. O homem, então, chega à sua propriedade, mas, antes de matá-la, decide se

aproveitar da situação. Ele a violenta sexualmente, come e bebe de tudo que tem em sua dispensa e resolve que irá manter essa situação por um tempo mais longo que o esperado. Desse modo, volta sempre que sente vontade de possuir Delfina.

- Delfina, sabes quem sou? Sabes por que estou aqui? Fui pago para vingar a tragédia de Soares. Fazer-te desaparecer da superfície da terra, depois da tortura. Cobrar tua ousadia. Desafiaste os pretos, desafiastes os brancos. Tens que morrer para moralizar a sociedade. Sou bom a matar, sou bom, matei já muitos. Mas a ti não tenho coragem (Chiziane, 2018, p. 247).

A sociedade não admite o insulto de uma mulher negra ter galgado tal posição, pois apesar de pregar que seria através do esforço individual que o autóctone se tornaria um cidadão, Delfina subverte os padrões estabelecidos e utiliza as únicas armas que dispõe: o sexo e a bruxaria. Desse modo, aguça a vingança dos pretos e dos brancos contra ela após a partida de Soares.

A personagem Delfina ilustra bem o desejo de se afastar da negritude e dessa não-referência não apenas em sua epiderme e roupas, mas, principalmente, em sua busca por uma prole não-negra, tentando assim livrar sua descendência dos fenótipos negroides através de sua união com um homem branco. Dessa forma, nega os ancestrais anteriores e modifica os que virão. Em sua jornada, notamos as sequelas que a falta de pertencimento pode trazer ao colonizado, pois, mesmo em um casamento estável com José dos Montes, prefere arriscar tudo para seduzir Soares e assim se sentir parte da sociedade. Há também uma contradição, pois ela utiliza um feitiço da cultura africana, que ela busca negar, para garantir seu pertencimento na sociedade branca.

Ora, como vimos, a não-referência, a não pessoa negra é trans-histórica e, por isso, poderosa e eficiente. Sua existência permite que todos os não-negros desfrutem de privilégios somente pelo fato de não serem negros. Desse modo, essa relação sentencia a pessoa negra a estar fora do entendimento de humanidade, ou seja, a sua existência, ou não existência, torna possível a pirâmide social, mas o negro em si não faz parte da estrutura humana, pois “[...] ser humano é ser não-negro” (Costa Vargas, 2017, p. 85).

O problema aqui apresentado é que mesmo vestindo todas as máscaras exigidas pelo padrão eurocêntrico para embranquecer seu pensamento, sua linguagem e sua cultura, ainda lhe falta o mais importante: a humanidade. A antinegritude aqui se apresenta desde sua infância até a forma como trata e é tratada pela sociedade. Em sua casa, Delfina projeta todos os ensinamentos que

recebeu, pois para o mundo antinegro o pertencimento só existe a partir do afastamento da negritude. No entanto, nesse mundo não adianta apenas adotar os costumes do colonizador, pois ainda assim faltará em seu corpo a brancura desejada pelo sistema que cria o negro como a figura inumana.

## CAPÍTULO IV – INVASÃO COLONIAL, FEMININO E PROSTITUIÇÃO: SUAS REPRESENTAÇÕES EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ*

Quando os brancos vieram para nossa terra nós tínhamos a terra e eles tinham a bíblia; agora nós temos a bíblia e eles têm a terra. (Provérbio africano)

Como bem salienta o provérbio acima citado, a invasão das terras moçambicanas foi violenta e tinha como objetivo a espoliação das riquezas dos povos ali existentes e subjugar-los através do que os colonizadores acreditavam ser a “civilidade”. Nesse capítulo nos dedicaremos a fazer uma breve discussão sobre a história da colonização de Moçambique e uma comparação entre a invasão da terra com a forma que as mulheres autóctones foram violentadas e tiveram seus corpos prostituídos. Para isso, faremos uma revisão bibliográfica de autores que abordam a história de Moçambique, como Cabaço (2007), Mindoso (2017); para tratar do feminino utilizaremos Muraro (1992), Oliveira (2005), Oyěwùmí (1997, 2004), Davis (2016), Segato (1999), hooks (2019); entre outros autores.

### 4.1. A invasão da terra fértil

*O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane nos traz diversas passagens que ao adentrarmos a ficção reconhecemos aproximações com a história da colonização moçambicana:

[...] Fomos invadidos pelos árabes. Guerreados pelos holandeses, portugueses. Lutámos. As guerras dos portugueses foram mais fortes e corremos de um lado para outro, enquanto os barcos dos negreiros transportavam escravos para os quatro cantos do mundo. Vieram novas guerras. De pretos contra brancos, e pretos contra pretos (Chiziane, 2018, p. 20).

No ano de 1498, enormes embarcações atracaram na costa sul de Moçambique. Delas os habitantes das cidades que atualmente são chamadas de Inharrime e Inhambane viram sair barcos menores que traziam homens brancos vestidos de maneira peculiar. No entanto, como eles não se mostravam violentos, foram bem recebidos e os naturais permitiram que os visitantes recolhessem água fresca e fizessem algumas trocas de objetos para voltar às suas embarcações e prosseguirem sua jornada. Não sabiam de que terras longínquas os estranhos forasteiros estavam vindo “[...] muito menos podia(m) imaginar que testemunhava(m)

um momento histórico: os primeiros contatos da África oriental com a Europa na viagem de Vasco da Gama em demanda da rota do Oriente” (Cabaço, 2007, p. 27, parênteses nosso).

José Luís de Oliveira Cabaço, em sua tese de doutorado intitulada *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2007, aponta que esse era o início da expansão comercial empreendida pelos países europeus para as terras do oriente. Através dela, se veria “[...] o nascimento de uma hegemonia planetária, [...] que proporcionou fabulosos ganhos às aristocracias dos países envolvidos e deu início ao processo de acumulação de capital pelas burguesias em ascensão” (Cabaço, 2007, p. 27).

No romance *O alegre canto da perdiz*, essa chegada dos europeus aparece para introduzir como o colonialismo chegou a Moçambique e, de forma poética, narra as primeiras impressões que os autóctones tiveram ao se depararem com o homem branco:

Era uma vez uns navegadores que se fizeram ao mar. Iam a caminho da Índia, em busca de pimenta e piri-piri, para melhorar o paladar das suas refeições de bacalhau e sardinha. Quando passavam pelo Oceano Índico, começaram a sentir vontades. De repousar. Ou de urinar. De pisar a terra firme e olhar para o mar. Talvez. Ou foram atraídos pelo maravilhoso canto das sereias. Atracaram (Chiziane, 2018, p. 60).

No princípio de tudo, os povos da terra acreditavam em Zuze, o deus do mar. Acreditavam que no fundo do mar residiam todas as maravilhas da terra prometida. Achavam que o mar era a residência de todos os espíritos bons. Foi por isso que olharam para os navegadores como fiéis mensageiros do Grande Espírito, por terem a cor clara de alguns peixes das águas profundas. Então, os reis trajaram os melhores enfeites para receber condignamente os mensageiros dos deuses. Com batucadas, danças e tudo. Puseram as donzelas mais lindas a requebrarem-se na dança do tufo e do nhambarro. Por outro lado, os súbditos do reino desfilavam com galinhas, cocos, bananas, papaias, ouro e marfim para oferecer os visitantes do fundo do mar. Fiquem aqui, marinheiros, e fecundem estas donzelas, rogavam os reis, soltem algumas das vossas sementes nestas terras para a eterna celebração da vossa passagem por esses trópicos (Chiziane, 2018, p. 61).

Por não imaginar a real intenção desses marinheiros e muito menos suas origens, como narrado, eles foram tratados como nobres hóspedes com direito as melhores regalias disponíveis para que permanecessem ali, pois o povo acreditava que estavam diante de mensageiros dos deuses. Dessa forma, ao tratarem tão bem os seus visitantes, nada entenderam quando os mesmos partiram:

[...] Prepararam poções mágicas à base de coco e deram aos marinheiros. Qualquer visitante que beba dessa poção esquece o caminho de regresso.

Fizeram tudo para os visitantes não saírem dali. Mas os teimosos marinheiros partiram sem despedida. Bruxaria de preto não faz efeito em branco, comentaram amargamente. Como estavam enganados! (Chiziane, 2018, p. 61).

Após a partida dos primeiros marinheiros aportados, não demorou muito para que outras novas embarcações chegassem à costa oriental de África, nelas estavam mais pessoas de pele clara. Agora, a intenção era a de garantir a supremacia dos mares, visto que o Oceano Índico era “[...] até então dominado por navegadores e mercantes *swahili*, árabes e indianos, novos interlocutores se inseriram na disputa por rotas marítimas vitais de acesso ao Oriente e por posições privilegiadas para o comércio de produtos locais” (Cabaço, 2007, p. 28). Os portugueses queriam garantir a posse dos produtos agrícolas diferenciados que viram em sua visita de reconhecimento, bem como, “marfim, penas de avestruz, ouro, prata, especiarias e, mais tarde, para o tráfico humano, que se tornaria atividade dominante” (Cabaço, 2007, p. 28).

A ocupação de Moçambique pelos portugueses se deu de forma lenta e teve início ao longo da costa marinha, como também nas ilhas e penínsulas, pois esses locais favoreciam o acesso das embarcações e eram pontos estratégicos de defesa, tanto para os comerciantes rivais que já tinham livre circulação por aquelas terras quanto aos povos hostis a presença dos então invasores naquele território. Cabe salientar que esse modelo prevaleceu desde a chegada dos primeiros colonizadores portugueses por volta de 1502 até meados do século XVIII (Cabaço, 2007).

As primeiras incursões ao interior do país foram feitas por aventureiros, portugueses desertores das fortalezas, missionários religiosos e também indianos, eles estavam em busca de ouro, prata e marfim. De maneira isolada, esses forasteiros penetraram esses territórios e, para sua sobrevivência, iam formando alianças, de várias formas, sendo a mais usual através de casamentos com filhas de lideranças locais, visando o comércio e a diplomacia (Cabaço, 2007). Nesse primeiro momento, os invasores se mostraram fascinados pelas terras que iam desbravando, como é retratado no enredo:

Descobriram que a terra era imensa, com hipopótamos, crocodilos, elefantes e muitos pretos. A terra tinha onze sereias. O’hipiti, que chamaram Ilha de Moçambique. Nampula. Inhambane. Cabo Delgado. Zambézia. Maputo. Niassa. Tete. Gaza. Sofala. Manica. De todas as sereias, a Zambézia era a mais bela. Os marinheiros invadiram-na e amaram-na furiosamente, como só se invade a mulher amada. A Zambézia bela, encantada, gritava em orgasmo pleno: vem, marinheiro, ama-me, eu te darei um filho. Eu e tu, sempre juntos, criando uma nova raça. Deixaremos

um mulato em cada grão de areia, para celebrarmos a tua passagem pelo mundo! (Chiziane, 2018, p. 60-1).

A primeira grande expedição imperial oficial foi fracassada. Ela contou com o comando do antigo governador da Índia, Francisco Barreto<sup>16</sup>, mas devido às condições climáticas locais e às doenças tropicais, a maioria dos 650 soldados foi dizimada, inclusive o próprio comandante (Cabaço, 2007).

Em setembro de 1876 acontece a conferência internacional em Bruxelas, convocada pelo rei Leopold II da Bélgica, em que as lideranças de Portugal não foram convidadas por se entender que a metrópole não havia avançado pelo interior de suas colônias e, por isso, não representaria importância financeira para compor o debate. Apenas em 1884, na Conferência de Berlim, Portugal foi incluída na discussão pelo acordo imperial na dominação do continente africano. Essa conferência visou estabelecer a partilha de África entre os novos países parceiros, bem como estabelecer regras para a exploração colonial (Cabaço, 2007). Para Hobsbawm, Portugal só ficou com o direito dos territórios conquistados em África – a saber, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique – porque houve uma “[...] incapacidade de seus rivais modernos chegarem a um acordo quanto à maneira de dividi-los entre si” (Hobsbawm, 1998, p. 89).

Achille Mbembe (2018) aponta que à essa poderosa expansão imperialista arquitetada pelo povo europeu foi dado o nome de “modernidade”, sendo o século XIX o momento de seu triunfo. Essa “foi a época em que, graças ao desenvolvimento da técnica, às conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã, a Europa passou a exercer sobre os outros povos mundo afora uma autoridade propriamente despótica”, que, com toda a certeza, é “o tipo de poder que somente se exerce fora das próprias fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga não ter nada em comum” (Mbembe, 2018, p. 105).

Dessa forma, a partir desse momento, a metrópole se vê obrigada a penetrar no interior de Moçambique e a estabelecer sua gestão de forma efetiva, tanto para se autoafirmar diante dos outros países parceiros quanto para extrair as riquezas disponíveis naquela terra, visto que com a expansão do capitalismo se fazia urgente a aquisição de novas riquezas e fontes de produtos agrícolas com preços mais

---

<sup>16</sup> Francisco Barreto foi o governador responsável por expulsar da Índia o fidalgo Luís Vaz de Camões, o grande escritor de *Os Lusíadas*, pelo crime de prevaricação por não cumprir com seus deveres. Camões também dedicou ao então governador uma sátira em prosa, nomeada como “Disparates da Índia”, fato que acentuou o seu descrédito perante o comandante.

acessíveis. Em consequência disso, houve “[...] a deflagração de uma guerra de ocupação contra reinos e impérios nativos que estavam aí instalados. Desta forma, só em 1930 é que, de fato, Portugal passou a ter o controle efetivo de Moçambique” (Mindoso, 2017, p. 17).

No entanto, essa ocupação trouxe diversos problemas a serem enfrentados tanto pelos colonizadores quanto para os autóctones. Segundo Cabaço (2007):

A passagem da fase mercantil/escravista à “ocupação efetiva” das colônias marca, de fato, a necessidade do capital industrial e financeiro europeu de se apropriar diretamente das matérias-primas, do controle da produção e dos meios de produção nos territórios ultramarinos. A economia-mundo, à medida que se implanta, atribui a função subordinada e complementar ao continente africano, bem como determina o destino da riqueza produzida. A radical alteridade cultural que caracteriza o pensamento europeu, associada à urgência da racionalização de meios na empresa expansionista, determinará um crescente processo de polarização, na relação com as colônias e com os povos colonizados, que se vai traduzir num desequilíbrio econômico geograficamente definido e na transposição dessa situação dual para o interior dos territórios em África: a ordem implantada no continente vai ser a da existência, em paralelo, de duas sociedades diferenciadas, a dominadora e a dominada, a cuja relação político-econômica se sobrepõe à distinção “racial”. Essa estrutura tendencialmente dual, ao exprimir-se em todas as manifestações da vida dos territórios ocupados, formará no decurso do século XIX uma totalidade indissociável: o sistema colonialista (Cabaço, 2007, p. 37).

Apesar da relação político-econômica se sobrepôr à distinção racial, esse sistema dual mencionado por Cabaço (2007) irá consistir na criação de um viés ideológico construído a partir da oposição “pureza-impureza”, em que o branco colonizador passa a ser considerado o superior e o autóctone negro inferior. Hannah Arendt, ao diferenciar essa dualidade, dirá que uma das facetas do colonialismo comercial do imperialismo foi utilizar “a raça como princípio da estrutura política e da burocracia como princípio do domínio” (Arendt, 2006, p. 2015 Apud Cabaço, 2007, p. 38).

Com o colonialismo, a Europa tinha a pretensão de alcançar o domínio universal de todos os territórios, como aponta Mbembe (2018, p. 109); ele “foi uma forma de poder constituinte, cuja relação com o solo, com as populações e com o território associou, de maneira inédita na história da humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e dos negócios”. Nesse viés, veremos que “[...] a raça operava como princípio do corpo político, permitindo classificar os seres humanos em categorias distintas, supostamente dotadas de características físicas e mentais próprias”. Ao passo que a “[...] burocracia emergiu a partir daí como um dispositivo de dominação, enquanto a rede que ligava a morte e os negócios operava como

matriz essencial do poder”. Já a “força passou a ser a lei, e a lei passou a ter por conteúdo a força”.

A então face do sistema colonial e seus artifícios de dominação, relatados por José Luís Cabaço (2007), André Victorino Mindoso (2017), Hannah Arendt (2006) e Achile Mbembe (2018), que foram implantados em Moçambique, aparecem na narrativa de Chiziane:

Os navegadores correram de aldeia em aldeia, derramando sangue, profanando túmulos, pervertendo a história, fazendo o impensável. A Zambézia abriu seu corpo de mulher e se engravidou de espinhos e fel. Em nome desse amor se conheceram momentos de eterno tormento e as lágrimas tornaram-se um rio inesgotável no rosto das mulheres. As dores de parto se tornaram eternas, os filhos nasciam apenas para morrer, eram carne para canhão. O povo tentou, inutilmente, transformar os corações em pedra para fugir à dor, à morte, à opressão. Havia lógica em tudo aquilo. O homem apaixonado tudo arrasa para possuir a mulher amada. É a vida. Primeiro o prazer do amor, na gestação a dor. Com enjoos e vômitos para temperar a gravidez. O corpo transformado, rasgado, ferido. O sangue fluindo, no parto da nova nação (Chiziane, 2018, p. 62).

*O alegre canto da perdiz* traz em seu enredo os problemas vivenciados com a expansão do poder colonial pelo interior das terras moçambicanas, além do derramamento de sangue para a obtenção do domínio das terras e a escravização dos autóctones, fatores indissociáveis da colonização. A narradora, de forma totalmente poética, já dá indícios dos principais problemas que o povo iria enfrentar: a separação do humano e do não-humano na lógica do colonizador e, o que é um dos pilares da teoria da antinegitude, a preferência pelo mestiço em relação ao povo preto.

Cabaço aponta que, para além da oposição entre brancos e pretos e colonizador e naturais, na sociedade colonial em África será bem demarcado o que será considerado:

[...] “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura e usos e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história”, “superstição e religião”, “regime jurídico europeu e direito consuetudinário”, “código do trabalho indígena e lei do trabalho”, “economia de mercado e economia de subsistência” etc., todos eles conceitos marcados pela hierarquização, em que uns se apresentam como a negação dos outros [...] (Cabaço, 2007, p. 38).

Nesse caso, é possível supor tudo o que é considerado superior fará parte da cultura e dos costumes do colonizador. O que compete ao colonizado será colocado como bárbaro e retrógrado. A ideologia imposta para a formação da nova nação condiz em abandonar todos os usos e costumes e assumir os do colonizador: sua

língua, religião, modos de vida, etc. Como se vê no romance, quando a narradora retrata a forma que se deu a ocupação do território e a catequização dos autóctones:

[...] Os marinheiros civilizavam o povo arrancando-lhes os olhos da cara. Cristianizavam fornicando as mulheres nas matas. Construíram o novo mundo com espadas, canhões e chicote. Pacificaram a terra arrancando a língua da boca. O chefe dos marinheiros gritava aos quatro ventos: esse é ladrão, prendam-no. Esse é forte, acorrentem-no, vendam-no. Esse é teimoso, matem-no. Esses são venenosos, são lúcidos, pensam, conspiram, alcoolizem-nos. São todos vaidosos, preguiçosos, vadios, mentirosos, escravizem-nos (Chiziane, 2018, p. 69).

Na visão do europeu cristão, “o problema sempre foi saber se o outro, o nativo, é um ser humano da mesma forma que os conquistadores de terras e em nome do que ele pode ser espoliado de todo e qualquer direito”, pois, desde as viagens de reconhecimento para as terras longínquas em África, “[...] afirma-se [...] que os selvagens adoram ídolos”. Portanto, “[...] seus deuses não são deuses verdadeiros. Praticam sacrifícios humanos, canibalismo e outras categorias de crimes desumanos que o homem de bem não cometeria de modo algum ou então que são proscritos pela própria natureza” (Mbembe, 2018, p. 114). Mais do que isso, o colonizado, na visão eurocêntrica, é:

[...] aquele que está contra a humanidade e contra a natureza ao mesmo tempo e, logo, é duplamente estrangeiro à condição humana. Desse ponto de vista o além-mundo equivale a uma zona fora da humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens. É um espaço onde o direito dos homens só pode ser exercido enquanto supremacia dos homens sobre aqueles que, afinal, não o são plenamente. Pois se homem houver nessas paragens, há de ser um homem fundamentalmente inumano (Mbembe, 2018, p. 114).

Como mencionado anteriormente por Mindoso (2017), apenas em 1930 o Estado colonial português deteve completamente o domínio do território moçambicano. Antes disso, precisou se valer de parcerias com empresas de capital estrangeiro, “[...] como a Companhia do Niassa, que dispondo de funções econômicas, administrativas, detinha igualmente poderes militares sobre determinadas áreas de sua atuação, no norte do país” (Mindoso, 2017, p. 18). A “efetiva ocupação” coincidiu com a ascensão de Salazar ao poder em Portugal e a implementação do Estado Novo, que visava trazer tanto para metrópole quanto para suas colônias o nacionalismo na economia e na cultura. Desse modo, criou-se o documento intitulado Acto Colonial, que visava instituir as diretrizes que seriam adotadas em todos os territórios colonizados por Portugal. Aqui evidenciamos os artigos que buscavam fundamentar a exclusividade da metrópole sobre suas colônias:

Art. 5º. O Império Colonial Português é solidário nas suas partes e com a metrópole.

Art.7º. O Estado não aliena, por nenhum modo, qualquer parte dos territórios e direitos coloniais de Portugal, sem prejuízo da rectificação de fronteiras, quando aprovado pelo Congresso.

Art. 8º. Nenhuma porção do território colonial pode ser adquirida por Governo ou outra entidade pública de país estrangeiro, por meio de ocupação, cedência ou qualquer outro modo de transmissão. Exceptua-se o terreno ou construção para instalação restrita de determinada representação consular [...] (Ministério das colônias, 1930, p. 1310).

Como podemos notar, se antes era permitido que empresas estrangeiras estabelecessem o domínio dos territórios pertencentes à Portugal, com esse documento passava a ser proibido. Com isso, buscou-se modernizar as relações empreendidas em Moçambique, principalmente as que compreendiam a cidadania. Dessa maneira, o “[...] Estado passou a tomar a sério a definição da condição cidadã dos indivíduos em função do grau de sua aproximação à cultura lusa, nomeadamente, a língua portuguesa, o cristianismo, a monogamia, bem como outras práticas tidas como ‘civilizadas’” (Mindoso, 2017, p. 18). Por isso, as categorias compreendidas na cidadania eram os portugueses e seus descendentes, brancos ou mestiços, os estrangeiros não pretos – indianos, paquistaneses, chineses, etc. – e os moçambicanos que se submetessem aos ideais de civilização determinados pelo colonizador, os assimilados. Quanto a todo o resto da população que não se encaixava nesses critérios, precisava se subordinar ao regime do indigenato, pois era considerado desprovido de civilidade e, por isso, estava ainda em sua primeira infância em fatores sociais.

O projeto colonial em Moçambique contou com três categorias sociais oficiais: os colonos portugueses, que exerceram o papel de agentes colonizadores; os autóctones, como o objeto da colonização; e os assimilados, representando o produto da colonização.

No próximo tópico, discutiremos a situação da mulher negra que ao ser comparada a terra é aproximada a natureza selvagem que precisa ser dominada, arrasada e germinada por uma semente nobre a ponto de entender que para prosperar na sociedade colonial terá que afastar a si e sua prole de sua negritude.

## **4.2 A mulher e a terra: colonizando os corpos femininos**

O conceito contemporâneo do que é entendido como o feminino e a maternidade vêm sendo moldado e difundido nos países do Norte há muitos séculos para atender as necessidades do sistema patriarcal. Com a dominação e colonização dos países do Sul Global, ele foi implantado sem levar em consideração a história e as particularidades locais de cada comunidade.

Ao voltarmos às sociedades primitivas, veremos que o divino era cultuado através de representações da Deusa denominada como a Grande-Mãe, de acordo com Rosalira Oliveira, no texto “Em nome da mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais”, o início do culto ao divino pela humanidade se deu pela figura da terra, pois ela:

[...] dizem os mitos, foi gerada por ela mesma. A vida surgia da sua carne rasgada e jorrava das suas profundezas. Era ela que produzia os frutos, os animais e o próprio homem. Ela era a mãe de todas as coisas vivas e também a responsável pela morte. Afinal, se a vida era percebida como um “ab uterum”, um emergir do ventre da Terra, a morte representava uma volta, um regresso “ad uterum”, para que um novo nascimento pudesse acontecer. Assim ocorria com a semente, assim também com o homem (Oliveira, 2005, p. 1).

Nesse viés de raciocínio, existia “[...] uma única linha de desenvolvimento de um sistema religioso”, em diversas regiões, como na África, no Egito, na Anatólia, na Creta e em Canaã, “desde o Paleolítico Superior, passando pelo Neolítico, pelo Calcolítico e pela Idade do Cobre baseado em uma organização matrifocal [...]” (Oliveira, 2005, p. 2). Essa deusa poderia ser chamada de Grande-Mãe ou “Senhora dos dez mil nomes”. Portanto, ao se assumir que a divindade suprema era a representação do feminino, as sociedades tinham uma visão da mulher e da maternidade completamente diferente da que conhecemos hoje. No entanto, “seu culto foi destruído e, paulatinamente, substituído. Primeiro pelos deuses guerreiros e depois pelo monopólio de um Deus único” (Oliveira, 2005, p. 2).

No livro *A mulher no terceiro milênio*, publicado em 1992, Rose Marie Muraro traz uma descrição de como as diversas deusas cultuadas foram sendo trocadas por deuses e colocadas como rivais, até passarem a representar o mal. Dessa maneira, “demonstra como, desde a idade do bronze até a idade clássica havia a predominância do culto à mãe terra e somente dois mil anos antes de Cristo, formulou-se a narrativa do deus masculino como criador de tudo” (1992, p. 68). Portanto, por meio da transformação do discurso e da repressão, o que era considerado a benção do poder da concepção vira a maldição feminina.

No enredo, a narradora nos traz histórias que conversam diretamente com a história da Grande-Mãe apresentada por Oliveira (2005) em que Deus era a representação do feminino com toda sua bondade, pureza e poder. Interessante notar que é através da traição e da violência que o homem toma para si o poder que sempre foi das mulheres:

A história se repete. As lendas antigas se reproduzem e se materializam. Lendas dos tempos em que Deus era uma mulher e governava o mundo. Era uma vez... Há muito, muito tempo, a deusa governava o mundo. De tão bela que era, os homens da terra inteira suspiravam por ela. Todos sonhavam fazer-lhe um filho. A deusa, tão maternal e tão carinhosa, jurou satisfazer o desejo de todos os homens do mundo. Mandou dizer, pela voz do vento, que numa noite de lua haveria dança. Que ela desceria à terra no carrossel dourado para que as mãos humanas pudessem, finalmente, conhecer a macieza da sua pele. O momento chegou. Banhou-se, perfumou-se e usou os melhores unguentos. Subiu ao pico dos montes Namuli, tirou o manto e dançou. Nua. Para que todas as mulheres invejassem os seus encantos. Chamou os homens um a um e agraciou-os com a divina dança. Engravidou apenas de um, afinal não tinha poderes para parir o universo inteiro. A descoberta dos seus limites foi fatal. Todos ficaram a saber que afinal a deusa era uma mulher banal e o divino residia em seu manto de diamantes. Descobriram ainda que era feita de fragilidade e tinha a humildade de uma criança. Os homens sitiaram-na. Roubaram-lhe o manto e derrubaram-na. Tomaram o seu lugar no comando do mundo, condenando todas as mulheres à miséria e à servidão. Esta é a origem do conflito entre o homem e a mulher. É por isso que todas as mulheres do mundo saem à rua e produzem uma barulheira universal para recuperar o manto perdido (Chiziane, 2018, p. 227-228).

A transição sempre aparece por meio da força e da guerra entre os sexos, como podemos observar nos verbos apresentados nesse trecho: sitiar, roubar, derrubar, para demonstrar a agressividade com a qual foi tomado o poder das mulheres e como o feminino foi transformado em sinônimo de submissão e fragilidade. Interessante notar também que a principal arma nessa guerra para aniquilar o poder das mulheres foi o amor.

Quando pensamos na luta dos trabalhadores o seu inimigo será o capitalismo, na luta dos indígenas o seu inimigo será a colonização, mas quando tratamos da luta de gênero o inimigo é o patriarcado, que, por muitas vezes, pode assumir a figura de filho ou marido dessas mulheres. O fato é que o amor dedicado a esses homens que estão no seio de seu lar dificulta um combate mais violento contra o poder legitimador do patriarcado.

Outra passagem que descreve essa mudança de poder aparece no início do romance quando Maria das Dores aparece nua se banhando no rio gerando a revolta das mulheres da aldeia que vão buscar aconselhamento com a esposa do régulo. Ela, por sua vez, que apesar de não ser nomeada e aparecer como a

extensão de seu marido, representa, nesse momento, a fonte de sabedoria e passa a narrar como era o mundo antes que os homens usurpassem o lugar que era delas e quais foram as táticas utilizadas por eles para colocar o feminino em um papel de servidão:

Era uma vez... No princípio de tudo. Homens e mulheres viviam em mundos separados pelos montes Namuli. As mulheres usavam tecnologia avançada, até tinham barcos de pesca. Dominavam os mistérios da natureza e tudo... eram tão puras, mais puras que as crianças numa creche. Eram poderosas. Dominavam o fogo e a trovoadas. Tinham já descoberto o fogo. Os homens eram ainda selvagens, comiam carne crua e alimentavam-se de raízes. Eram canibais e infelizes. Um dia, um homem jovem tentou atravessar o Rio Licungo, para saber o que havia. Ia afogar-se quando aparece a linda jovem no seu barco. Como houvesse frio, a jovem tentou reanimar o moribundo com o calor de seu corpo. O homem olhou para o corpo dela, completamente aberto, um antúrio vermelho com rebordos de barro. Ali residia o templo maravilhoso, onde se escondiam todos os mistérios da criação. E depois... [...] Os homens invadiram o nosso mundo [...] roubaram-nos o fogo e o milho e colocaram-nos num lugar de submissão. Enganaram-nos com aquela linguagem de amor e de paixão, mas usurparam o poder que era nosso (Chiziane, 2018, p. 17-19).

Neste contexto, é possível notar que houve uma inversão dos valores a partir da hierarquização dos gêneros, como podemos notar em “As mulheres usavam tecnologia avançada, até tinham barcos de pesca. Dominavam os mistérios da natureza e tudo... [...] Eram poderosas”, pois se anteriormente o feminino era mais avançado e considerado divino ou mítico, através da domesticação realizada pela colonização a mulher autóctone foi categorizada como selvagem que deveria ser dominada pelo homem como visto em “Os homens invadiram o nosso mundo [...] roubaram-nos o fogo e o milho e colocaram-nos num lugar de submissão”.

Podemos associar a essa imagem do feminino o continente africano e a do homem os invasores europeus. Ora, África apesar de ter um desenvolvimento extremamente avançado em várias áreas do conhecimento foi submetida à imagem de uma terra primitiva. Após a invasão, os “homens” apagaram sua história, marginalizaram sua cultura e demonizaram os costumes dos povos, tornando-a submissa.

Nessas passagens é possível observar também que as histórias iniciam com a expressão “Era uma vez...” que nos remete a contação de histórias, lendas e mitos, gêneros comuns na cultura dos povos africanos.

Vania Maria Ferreira Vasconcelos apresenta, em 2014, ao Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, sua tese de doutorado intitulada *No colo das labás: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras*

*contemporâneas*. Nela a autora traz uma importante discussão sobre o papel da mulher afrodescendente na sociedade e como a ideia moderna de maternidade se implantou no imaginário social.

Vasconcelos (2014, p. 67), ao introduzir a maternidade, mostra que em diversas culturas a mitificação da mulher-mãe esteve presente e se manifestou de forma negativa desde as sociedades primitivas, mantendo-se cultivada até os tempos modernos, e que, com isso, permitiu-se a criação de um arquétipo. Esses mitos que giram exclusivamente em torno da mulher projetaram “expectativas e temores transcendentais e se relacionam, frequentemente, a situações com as quais se pode associar algum poder demiurgo, como a concepção, a fartura da natureza, entre outras”.

A partir do momento em que o masculino passa a ser cultuado como a divindade suprema, se desenvolve a mitificação negativa da mulher-mãe, condicionando um padrão comportamental. Na mitologia grega, Zeus cria Pandora. Segundo o mito, antes dela, os homens viviam lado a lado com os deuses e eram felizes. Ela surge para trazer o caos e a morte ao mundo. Na mitologia judaico-cristã, Javé cria a mulher para fazer companhia ao homem, mas Eva só traz ao mundo a desgraça, a dor e a fome. Se no matriarcado a mulher era considerada divina por ter o poder de gerar outras vidas e era cultuada como deusa, no patriarcado esses mitos nascem para transformá-la no suporte físico para gerar a vida que é dada pelo homem, pois, como postulava Aristóteles, a mulher era a matéria e o homem era o portador da forma. Portanto, o feminino era o receptáculo do sêmen e não contribuía em nada para a geração da vida.

Na cultura judaico-cristã, se Eva, a mãe da humanidade, através do pecado original, estabeleceu um elo com o mal e, por isso, condenou todas as suas descendentes a serem punidas com as dores do parto, dentro da mesma crença nasce o mito da mãe sagrada e pura, que sacrifica a sua vida abandonando os desejos da carne para expurgar os pecados. Simone de Beauvoir, intelectual e filósofa, em seu aclamado livro *O segundo sexo*, publicado em 1949, dirá que:

No coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, a pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva foi da danação. [...] Se se recusa a Maria o caráter de esposa, é para lhe exaltar mais puramente a Mulher-Mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada. ‘Eu sou a serva do Senhor’. Pela primeira vez na história da

humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho; reconhece livremente sua inferioridade (Beauvoir, 1980, p 215-216 IN Stevens, 2007, p. 70).

Na modernidade, todas as mitificações foram cristalizadas, formando distorções, construindo a imagem do feminino como o sexo frágil. Mesmo que em diversas culturas encontremos o enaltecimento do feminino e da maternidade, ele virá acompanhado “da ideia de fragilidade, física e emocional, além de nenhuma capacidade intelectual” (Vasconcelos, 2014, p. 67).

A sentença “No princípio era a Mãe, o verbo veio depois”, da feminista estadunidense Marilyn French, introduz as transformações culturais que foram instauradas na sociedade, estabelecendo o domínio masculino e que reverberou o mito de um pai fundador do mundo. Apoiando-se nessa ideia, Vasconcelos estabelece alguns passos tomados para que o poder passasse de matriarcal para patriarcal. Para ela:

Nos primeiros, temos a ideia de uma deusa mãe, como encontramos no mito grego de Gaia, a mãe terra, que gera os titãs ou, no mito nagô de Nanã Buruquê, que gera todos os orixás. No segundo grupo, aparecem os deuses andróginos, como numa das versões do mito cosmogônico ioruba, em que Ododua e Obatalá, respectivamente deusa e deus, são representados por um único símbolo, uma cabaça branca, onde viveriam geminados. No terceiro grupo de mitos, um deus masculino toma o poder de uma deusa. [...] a partir do segundo milênio AC, quase não há registros de mitos em que a divindade seja mulher e, em muitas culturas, há uma substituição por um deus macho que cria tudo sozinho (Vasconcelos, 2014, p. 70).

Conseqüentemente, todos os espaços foram gradativamente tomados pela representação de mundo masculina, que foi sendo construída através de violência e do controle. O patriarcado instaura a vigilância às mulheres, estendendo-se a qualquer forma de pensamento independente que pudesse surgir delas.

Desse modo, concebe-se um sistema datado de cinco mil anos em que o Deus masculino está acima de todas as outras criaturas, bem como cria o homem como sua imagem e semelhança, “[...] por sua vez divina e naturalmente ordenados para governar mulheres, crianças e o resto da natureza” (Eisler, 1998, p. 12). Sendo assim, nesta pirâmide, Deus está no topo, o homem no meio e, na base, se encontram todos os seres inferiores. Desta forma, como consta em uma das versões da “doutrina das causas finais”, é dever do homem “agradecer essa dádiva e, em troca, aceitar exercer o controle do planeta, uma aceitação que foi recomendada com instância pelos judeus já em tempos antigos” (Ehrenfeld, 1992, p. 5 Apud Oliveira, 2005, p. 2).

Rich(1995) alerta ao investigar por que os críticos tinham aversão pelos textos produzidos por mulheres apontando que:

A ameaça que o macho coloca à capacidade feminina de criar vida tem repetidamente tomado a forma de ódio por todos os aspectos da criatividade feminina. As mulheres não foram apenas ditas a limitarem-se a maternidade, mas nós fomos ditas que nossas criações estéticas e intelectuais são inapropriadas, inconsequentes ou escandalosas, um atentado à feminilidade adulta (Rich, 1995, p. 39 IN: Vasconcelos, 2014, p. 70).

Por isso, apesar de a maternidade ser uma experiência feminina, ela deve ser entendida primeiramente como um princípio patriarcal, uma vez que a forma como o padrão conceitual foi e ainda é idealizado não foi constituída pelas mulheres, trazendo, assim, diversas frustrações vivenciadas por elas e seus filhos. Beauvoir, ao refletir sobre a importância da experiência da maternidade para as mulheres, irá concluir que o melhor caminho para elas seria o de se abster e deixar de ser mãe para desvencilhar o corpo dessas amarras sociais, já que, para a autora, o desejo maternal seria implantado na mulher desde seu nascimento, através da pressão que é exercida pela sociedade patriarcal.

Para tratar do mito do instinto materno, podemos recorrer ao texto “Meu corpo é um útero?”, da feminista brasileira Tania Swain, que questiona as imposições de orientação sexual que visam, através da concepção, controlar a mulher, já que “todo discurso que aprisiona a mulher à natureza faz da procriação a essência do ser, tirando assim sua autonomia de sujeito e submetendo-a a um padrão patriarcal” (Swain, 2007, p. 210). Swain entende que:

Tecida em uma densa rede discursiva que imbrica memória, tradição e autoridades diversas, a representação da ‘verdadeira mulher’ mãe/esposa/dona de casa é ainda em nossos dias a imagem da maioria das mulheres. A multiplicidade que compõe o desejo e a experiência das mulheres é esquecida pelo efeito homogeneizante da imagem do mesmo (Swain, 2007, p. 211).

É interessante notar que, para a sociedade patriarcal, ser mãe é a única imagem que é valorizada para o feminino, passando a ser um carma carregado por aquelas mulheres que percebem que não serão capazes de cumprir tal designo plenamente. É importante destacar a definição para instinto maternal, dada pela edição de 1971 do dicionário Larousse, que diz ser “uma tendência primordial que cria em toda mulher normal um desejo de maternidade e que incita a mulher a zelar pela proteção física e moral dos filhos”. Ou seja, caso a mulher não siga esse parâmetro, não poderá ser vista como normal dentro desse sistema social.

Por todas as questões apresentadas, quando usamos a problemática do feminino e da maternidade para pensar as questões que envolvem o continente africano, teremos o problema do pensamento ocidental que até nos estudos feministas concebe a estrutura familiar “como tendo uma unidade conjugal no centro, presta[ndo]-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela” (Oyěwùmí, 2004, p. 4). O que não representa uma verdade absoluta ao se tratar de África, pois lá, em muitos países, inclusive o norte de Moçambique, traziam o sistema matriarcal como principal referência e guia dos povos.

Cheikh Anta Diop em seu livro *A unidade da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*, publicado em 2014, analisa as diferenças dos dois sistemas sociais em que o patriarcal representava uma vida nômade e o matriarcal uma organização agrícola e, por isso, sedentária. No entanto, será a partir da estrutura do casamento que será classificada:

[...] quando a estrutura social é de modo tal que, no casamento, a esposa abandona a sua família para construir uma nova em conjunto com o seu marido, encontramos-nos perante um regime patriarcal; como é evidente, originariamente a família confundia-se com o clã. Inversamente, quando a estrutura social é de tal forma que o homem que se casa abandona o seu clã para ir viver com o da mulher, estamos perante um regime matriarcal (Diop, 2014, p. 32-33).

No segundo caso, ao contrário do que foi difundido como senso comum, o sistema matriarcal não indica a “[...] dominação da mulher sobre o homem, mas a partilha de responsabilidades e privilégios, inclusive do poder. Por este ser partilhado entre mulher e homem, um equilíbrio estável era assegurado nos negócios de Estado” (Nascimento, 2008, p. 76).

Assim quando pensamos em África na antiguidade verificamos que a mulher sempre esteve em locais de poder antes da colonização como: Cleópatra, Nzinga, Ginga Mbandi, Ísis, entre muitas outras que ocuparam posições de destaque como guerreiras de suas tribos, por exemplo. Desse modo, concordamos com Elisa Larkin Nascimento quando pontua que “[...] ao contrário de desprezar e reprimir a mulher, o modelo matrilinear estimula seu desenvolvimento como ser humano e, portanto, sua contribuição produtiva à sociedade” (2008, p. 80).

Para Oyèrónké Oyěwùmí (2004), no ocidente, “Mães são, antes de tudo, esposas. Esta é a única explicação para a popularidade do seguinte paradoxo: mãe solteira. A partir de uma perspectiva africana e como uma questão de fato, mães por

definição não podem ser solteiras”. Desse modo, “na maioria das culturas, a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem” (Oyěwùmí, 2004, p. 4). Por isso, é necessário discutir os impasses que a colonização trouxe para os países colonizados, tendo em vista que, ao não respeitar as especificidades de cada região, atrelou-se o modelo de humanidade a ser seguido à figura do próprio colonizador.

O fato é que para alcançar sucesso em suas investidas “a criação de ‘mulheres’ como categoria foi uma das primeiras realizações do Estado colonial” (Oyěwùmí, 1997, p. 319). Desse modo, foi formada a ideia de marcação dos corpos que denominaria qual seria sua posição social em que os homens seriam superiores e as mulheres seriam inferiores:

A constante nessa narrativa ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos em demonstração, dois sexos, duas categorias vistas com obstinação – uma com relação à outra. A narrativa trata da elaboração determinada do corpo como o lugar e a causa das diferenças e das hierarquias na sociedade. No Ocidente, enquanto o problema for a diferença e a hierarquia social, o corpo é então constantemente posicionado, colocado, exposto e reexposto como sua causa. A sociedade é vista então como um reflexo nítido do dom genético – aqueles que têm a superioridade biológica são inevitavelmente aqueles que ocupam posições sociais superiores. Não se pode estabelecer diferenças sem posicionar os corpos hierarquicamente. (Oyěwùmí, 1997, p.7-8).

Assim, entendemos que a partir da criação do gênero nas colônias, como se conhece no mundo ocidental, a imagem do feminino que passa a vigorar em Moçambique na era colonial serviu para retirá-las dos espaços de poder que elas já ocupavam em suas comunidades. Formularam através do discurso colonial que o homem branco era o exemplar de humanidade, implantando assim um desejo fóbico de pertencimento nessa humanidade eurocentrica.

A colonização trouxe em sua essência a oposição hierárquica entre colonizadores e colonizados. Nela, foi definida o que deveria se encaixar de um lado na categoria humano e de outro em não humano, como afirma María Lugones, crítica argentina, em “Rumo a um feminismo descolonial”. Essa hierarquia, segundo a autora:

[...] veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens (Lugones, 2014, p. 936).

Essa dicotomia se fez necessária para garantir a submissão e a invisibilidade dos colonizados trazendo diversas sequelas que até mesmo no pós-colonial serão sentidas. A mulher, nesse contexto colonial, é recorrentemente silenciada e subjugada. Dessa forma, Spivak, em seu livro *Pode o subalterno falar?*, considera que “O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definhou” (Spivak, 2010, p. 126).

Desse modo, podemos perceber que as relações como conhecemos hoje é uma invenção ocidental e nada tem a ver com a cultura africana. Pelo contrário, a imagem do feminino e da maternidade foi modificada através da colonização para atender os objetivos de dominação da terra e dos autóctones; e para isso o corpo da mulher assim como a terra foi transformado em produto que deveria ser possuído, usado e aniquilado pelo homem europeu.

[...] a terra está madura e fértil como o ventre da mulher negra, aguardando o sêmen para o prolongamento da vida. Ah, minha Zambézia virgem, enfeitada de palmar. Minha Zambézia de beleza ímpar, que coloca o fogo da paixão no coração dos homens (Chiziane, 2018, p. 158).

Verificamos que a história oficial pouco fala sobre como se deu o contato entre as autóctones e os colonizadores ou o romantiza em uma visão totalmente eurocentrada. Dentro de *O alegre canto da perdiz*, Paulina Chiziane traz de forma alegórica a invasão da terra comparando-a ao corpo da mulher, a gestação e as consequências dessa violência que o povo moçambicano carregaria no pós-independência:

A Zambézia abriu seu corpo de mulher e se engravidou de espinhos e fel. Em nome desse amor se conheceram momentos de eterno tormento e as lágrimas tornaram-se um rio inesgotável no rosto das mulheres. As dores de parto se tornaram eternas, os filhos nasciam apenas para morrer, eram carne para canhão. O povo tentou, inutilmente, transformar os corações em pedra para fugir à dor, à morte, à opressão (Chiziane, 2008, p. 62).

Diferentemente da idealização de construção da nova nação de forma pacífica, nesse trecho é possível observar nos substantivos utilizados: “espinho”, “fel”, “tormento”, “lágrimas”, “dor”, “morte” e “opressão”, que a invasão da terra de maneira violenta procurou aniquilar a cultura e a identidade do autóctone e para isso foi feito um movimento de dentro para fora, colonizando a mente e o corpo do povo. O estupro da mulher negra e a comercialização de seu corpo foram alguns dos aparatos aplicados para a formação dessa nova sociedade “civilizada”. Mas antes de

tudo buscou-se aproximar essas mulheres a seres selvagens em que não residia a humanidade.

No livro *Couro Imperial*, publicado em 2010, a pesquisadora africana Anne McClintock traz uma importante discussão sobre a importância da divisão dos gêneros para o sucesso da colonização nos países africanos e nos dirá que “A feminização da terra representa um momento ritualístico no discurso imperial, como os invasores masculinos se protegem do temor de desordens narcisistas ao reinscrever, como natural, um excesso de hierarquia de gênero.” (McClintock, 2010, p. 48). Dessa forma, as narrativas históricas mostram essa invasão imperial como um processo fundamental em que o masculino irá produzir uma nova civilização tomando o corpo feminino que servirá de repositório para a formação da nova sociedade.

Nesse viés, a terra e o corpo feminino são transformados em patrimônio do homem europeu. Essa ideia de que o corpo da autóctone deveria ser dominado para que a colonização tivesse sucesso não acontece apenas em terras moçambicanas, mas também nas outras colônias portuguesas, como pode ser observado em *Dicionário da crítica feminista*, de Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral, publicado em 2005. Ao tratar das colônias africanas colonizadas por Portugal, elas apontam que:

Dentro da análise dos processos que promoveram e mantiveram o colonialismo, a linha de trabalho que se cruza com o feminismo está ligada à análise da representação de territórios colonizados como um corpo feminino exposto à penetração do homem branco, penetração esta que se sugere ser a única forma viável de fazer estes territórios evoluir, produzir mais, fertilizar-se (no sentido de tirar partido das riquezas em potência). [...] Mais uma vez, a objectificação da mulher como “fronteira” ou “território em disputa” revela como a legitimação do direito político se cruza perversamente com a necessária objectificação das mulheres, em termos mais ou menos retóricos, mas sempre materializados em forma de colonização efectiva (Macedo; Amaral, 2005, p.71).

Desse modo, o corpo da mulher negra foi utilizado como meio de uma efetiva e duradoura colonização do território. Nesse viés, temos o homem branco colono aniquilando o homem negro natural de forma simbólica – e objetiva – se utilizando de todos os instrumentos disponíveis de sua “civilidade” para obter a conquista. Sendo assim, o imaginário social construído pela colonização entende que a mulher negra só possui valor servindo ao homem branco, seja com serviços braçais ou até mesmo com o seu corpo:

Toda preta virgem sonha em inaugurar-se sexualmente com um branco para sentir-se honrada, porque na nossa terra ser desflorada por um preto é

desonra. Toda a preta sonha com um filho mulato, sabe como é, patrão, na lavoura é preciso selecionar sementes boas, nobres, férteis, para melhorar a espécie, sabe muito bem, patrão (Chiziane, 2018, p. 138-9).

Essa fala de José dos Montes foi dirigida a seu patrão branco, ela retrata a colonização da mente do autóctone, a desvalorização dada ao povo negro e o temor das mulheres de que seus filhos fossem enviados aos navios negreiros como escravizados. Como pode ser notado também na fala de Serafina:

Sabem o que significa carregar um filho no ventre para depois sentir o vazio nos braços, a dor no peito e a saudade na alma? Se vocês conhecessem a ansiedade da espera, nove meses de enjoos, vômitos, dores! Se vocês soubessem o que é um parto, como é difícil e como dói parir sozinha, porque o pai dessa criatura foi deportado para qualquer canto deste mundo, numa noite sem lua, criar o bebê sozinha, com o leite do teu sangue, para surgir alguém que nem sabes quem é, arrancar o mais precioso de ti, deixando a dor, o silêncio, o vazio, será que entendem? Sabem vocês o que significa desafiar o perfil difuso das palmeiras no manto da noite, a caminho da maternidade, do posto médico ou de um curandeiro qualquer, em busca de uma panaceia para as febres da criança que não cessam para depois, a qualquer momento, surgir um temporal dos homens do mar que te levam tudo, deixando-te entre lágrimas? (Chiziane, 2018, p. 101)

A personagem traz elementos da natureza humanizados: “palmeiras no manto da noite” e “temporal dos homens do mar” pela mediação da dor, ou seja, não são elementos que servem para o espaço, como geralmente poderia ocorrer, mas ilustram estados da alma de Serafina, uma mãe que teve seus três filhos arrancados de seu seio ainda jovens. Nessa situação passa a se indagar se realmente vale a pena gerar filhos pretos já que a qualquer momento eles podem ser tirados de seu lar, sequestrados e levados à escravização.

No próximo tópico analisaremos uma das formas da dominação colonial sobre a mulher negra pelo estupro e a comercialização de seu corpo da através da prostituição.

#### **4.3 De mãe para filha: do estupro a prostituição**

Ao apresentar a colonização de Moçambique em seu enredo, a narradora de forma metafórica compara a terra fértil sendo invadida à força a mulher colonizada sendo estuprada e gerando filhos dos invasores. A partir dessa discussão entendemos que historicamente a mulher foi considerada como a portadora do pecado original. No entanto, na situação colonial o discurso empregado coloca a mulher branca estava na posição de mulher que deveria preservar sua pureza para

o casamento e as mulheres negras carregavam a depravação, a sensualidade e sexualidade aguçada.

Desse modo, um dos instrumentos utilizados para justificar os abusos submetidos às mulheres pelos colonos foi a crença cristã que estava sendo incorporada em Moçambique para catequizar os autóctones com o pretexto de torna-los cidadãos. bell hooks<sup>17</sup> em seu texto *Eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*, publicado em 2019 nos dirá que:

A mitologia cristã considerava a mulher como a fonte dos pecados e do mal. A mitologia sexista-racista simplesmente apontou as mulheres negras como a encarnação do mal e do pecado feminino. Os homens brancos podiam justificar a desumanização e a exploração sexual à qual submetiam as mulheres negras explicando que possuíam características maléficas e demoníacas inatas (hooks, 2019, p.148).

À vista disso, por fazer parte de sua essência primitiva o estupro e a prostituição da mulher negra foram entendidos como aceitáveis. Na realidade o estupro foi uma prática muito utilizada não apenas em Moçambique, mas na maioria dos países colonizados como ferramenta de dominação e controle.

Ângela Davis, em seu livro *Mulheres, raça e gênero*, ao tratar da escravização da mulher negra na América do Norte, nos aponta que a manutenção da imagem da mulher negra como fêmea pronta para procriar dava-se principalmente para legitimar as agressões sexuais à mulher negra pelo homem branco que visava a “quebrar” também o homem negro: “O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (Davis, 2016, p. 38).

Nesse sentido, eram humilhados a mulher negra e o homem negro. De toda forma, os “arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia”. Dessa forma, “as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante” (Davis, 2016, p. 31), tendo em vista que ambos precisavam suprir as necessidades da família, logo, a fragilidade que foi atribuída à mulher branca burguesa – não à camponesa ou à imigrante - não era em nada relacionada à mulher negra, que exercia todas as funções necessárias para manutenção do seu

---

<sup>17</sup>bell hooks” é o pseudônimo da feminista negra norte-americana Gloria Jean Watkins, que o adota grafado em letras minúsculas para salientar que mais importante que seu nome é o conteúdo que produz.

lar e de sua prole, sabendo-se que ela também participava da plantação e da caça para a própria subsistência e de sua família.

Rita Laura Segato (1999), antropóloga e feminista argentina, em seu texto “A estrutura de gênero e a injunção do estupro”, publicado em 1999, afirma que o estuprador tem a intenção de demonstrar sua virilidade para seus interlocutores, eles podendo ser reais ou até mesmo imaginários. A antropóloga esclarece:

Os homens definem a si mesmos a partir de sua cultura como exigidos de deter o controle – processo que começam a apreender na primeira infância. Se esse núcleo de controle é retirado ou colocado em dúvida, então uma reação a essa vulnerabilidade pode ocorrer [...] (Segato, 1999, p. 410-411).

Desse modo, a subjugação das mulheres foi usada pelo colonialismo como uma estratégia de controle, humilhação e coerção. Já a prostituição, normalmente ocorria pela vulnerabilidade social das autóctones, que por falta de oportunidades econômicas acabavam cedendo a ela como uma forma de sobrevivência. Dessa forma, a comparação feita no romance entre a concepção de uma nova raça e a fertilização da terra nos revela a dimensão do estigma colonial enfrentado pela mulher negra autóctone.

No enredo podemos notar que existe um acordo comercial entre colonos e colonizados que tem como objeto de barganha o corpo da mulher negra. Logo no início do romance nos é apresentada a iniciação sexual de Delfina, a personagem principal da trama. Ela acabava de completar doze anos:

[...] a mãe a atirou como uma gazela na jaula de um carnívoro. O velho branco estava no quarto escuro esperando por ela. Segurou-a. Apalpou-a. Sugou-a. A mãe sorria lá fora, tomando um copo de vinho e esperando por ela. Foi um momento de conflito intenso, em que não conseguia entender a alegria da mãe perante o pecado original (Chiziane, 2018, p. 77).

Delfina sofre um estupro com o consentimento de sua mãe. Interessante notar também os substantivos que compõe essa cena: “gazela” e “carnívoro”, de forma metafórica, vemos o colonialismo como um grande predador devorando a inocência das meninas autóctones, que ainda brincavam de bonecas e sonhavam com dias melhores. Nesse trecho também observamos que há uma sequência de ritmo com verbos e pronomes: “segurou-a / Apalpou-a / sugou-a”; esse “a”, na sequência, é a presença da mulher debaixo da ação violenta, ação realizada pelo verbo.

Serafina vende sua filha por alguns produtos importados da metrópole: vinho, bacalhau e azeitonas. Podemos observar, a partir disso, que o velho branco era proveniente de uma classe social elevada por oferecer itens que eram de difícil acesso na colônia. Assim, é possível perceber que a mãe da personagem aceita a

situação de submissão do colonizado pelo colonizador ao comercializar a própria filha.

Como consequência desse ato, Delfina a partir daí aceita vender seu corpo para ajudar no sustento de sua família. Desse modo, abandona todos os sonhos de infância aceitando que o destino reservado à mulher negra é servir ao homem branco. Entendendo que “[...] o estupro não pode ser visualizado porque a experiência é, tanto na sua dimensão física como na psicológica, interna. O estupro ocorre dentro”. Portanto, mesmo que não permaneçam marcas físicas definitivas, as psicológicas acompanharão esse indivíduo até o último de seus dias. Dessa forma, ele “pode existir somente como experiência e como memória, como imagem traduzida em signos, nunca adequadamente objetificável” (Segato, 1999, p. 417).

No caso de Moçambique, as violências sexuais protagonizadas pelos colonizadores contra as colonizadas não configuravam crime. O ato de tomar uma mulher negra à força ou através de pagamento era naturalizado entre os homens brancos e, inclusive para suas esposas. Essa violência contra o corpo da mulher negra se dá dessa forma porque ela sempre esteve atrás de todos na sociedade, segundo hooks:

Desde os tempos da escravatura que as gentes brancas estabeleceram uma hierarquia social assente na raça e no sexo que punha os brancos em primeiro lugar, as brancas em segundo, ainda que por vezes no mesmo patamar dos negros, que se encontram em terceiro, e as negras em último lugar. O que isto quer dizer, no contexto da política sexual da violação, é que se considera mais importante e significativo uma branca ser violada por um negro que milhares de negras serem violadas por um só branco (hooks, 2019, p. 93-4).

Consequentemente, podemos inferir que as políticas contra o estupro não são criadas pensando em proteger as mulheres negras, mas com a intenção de proteger os próprios brancos que puniriam quem abusasse de suas filhas e esposas brancas. Ao tratar da naturalização da imagem da mulher negra como devassa e sempre disponível sexualmente a autora salienta que:

Os homens de classe baixa, que durante a escravatura pouco contacto sexual tinham tido com negras, eram incentivados a acreditar que tinham direito de acesso ao corpo das negras. Em grandes cidades, a sua luxúria por objectos sexuais negros levou ao nascimento de inúmeros bordéis, que forneciam corpos negros para suprir as necessidades crescentes dos brancos. O mito perpetuado pelos brancos de que as negras eram donas de uma sexualidade apurada encorajava os violadores e abusadores sexuais brancos (hooks, 2019, p. 108).

Enxergando através de uma lente de subversão das regras impostas pelo colonialismo patriarcal e antinegro, percebemos no enredo que o sexo passa a ser

uma arma de combate. Por isso, a venda do corpo para o homem branco se torna única opção de fornecer o sustento para os seus e, conseqüentemente produzir uma nova raça híbrida que tiraria a família da miséria, mesmo que isso signifique rejeitar os seus iguais. Como podemos ver no diálogo entre Delfina e Serafina, quando a mãe desaprova seu matrimônio com um homem negro:

Preferes ter-me à venda, minha mãe? – À venda não, mas à renda. –Faz-te bem saber que a minha vida se vende a metro. Ou a quilo.– *vida de negra é servir*, minha Delfina. Nos campos de arroz. Nas sementeiras e na colheita de algodão, para ganhar um quilo de açúcar por mês ou uma barra de sabão que não cabe na palma da mão. Uma negra é força para servir em todos os sentidos. Foi uma grande sorte teres nascido bela, senão estarias a penar sob o sol abrasador, onde sanguessugas invisíveis provocam doenças e mortes nos pântanos. Tens sorte, tu serves na cama, tens mais rendimento. Por que deitas fora a tua sorte? (Chiziane, 2018, p. 100, grifo nosso).

A fala de Serafina “vida de negra é servir” é muito sintomática, pois retrata bem a condição das mulheres negras nos países colonizados e nos remete ao pensamento de bell hooks, que em seu artigo “Intelectuais Negras”, publicado em 1995, afirma que:

[...] não é só o mundo branco que tem essas expectativas em relação às negras, elas também são impostas por homens e crianças negros que também acham que as negras devem servi-los. [...]Esta ideia é muitas vezes reforçada nas comunidades negras pela ênfase do ensino religioso, na necessidade do trabalho abnegado como a mais elevada manifestação de caridade cristã. Coletivamente muitas negras internalizam a ideia de que devem servir estar sempre prontas para atender quer queiram quer não, a necessidade de outra pessoa (hooks, 1995, p. 471).

Desse modo, entendemos que existe um discurso que foi disseminado pela igreja e que acabou sendo difundido no inconsciente dos indivíduos colonizados, pois o interesse da catequização sempre foi o de subjugar os autóctones e escravizados tanto em África quanto nas Américas do Sul e do Norte para que eles se tornassem dóceis e propensos à exploração de seus corpos e mentes.

Desse modo, compreendemos que o descontentamento de Serafina se dá por já ter sofrido muito pelo estigma de ser uma mulher preta dentro de uma sociedade colonizada que prega que apenas a partir do afastamento da negritude o indivíduo poderia se tornar um cidadão. Exemplo desse fato acontece quando sua única filha decide se casar com José dos Montes por amor, a mãe não entende qual é a lógica dessa decisão, já que para ela esse não era um caminho inteligente a se seguir:

- *O que é o amor para a mulher negra, Delfina?* Diz-me: o que é o amor na nossa terra onde as mulheres se casam por encomenda na adolescência? Diz-me o que é o amor para a mulher violada a caminho da fonte por um soldado, um marinheiro ou um condenado? As histórias de paixão são para

quem pode sonhar. A mulher negra não brinca com bonecas, mas com bebês de verdade, a partir dos doze anos. A conversa de amor e de virgindade é para mulheres brancas e não para as pretas. Por que me falas de amor? A paixão é perigosa, Delfina, não te fies nela. O amor é caprichoso como marés, vai e vem, esconde-se, aparece, voa. Se queres construir um lar sólido não te fies no amor, porque quando ele se esvai destróis tudo e partes à procura de outro. É por isso que para nós, negras e pobres, o amor e a paixão deveriam ser proibidos (Chiziane, 2018, p. 97, grifo nosso).

Serafina não entende essa necessidade de viver uma relação baseada no amor, pois na condição de mulher, preta, pobre e colonizada, sua filha deveria pensar em sobreviver. Esses foram os ensinamentos que Delfina recebeu e irá passar para sua prole, pois no imaginário social o corpo da mulher negra só tem valor se ela servir a sociedade de alguma forma. No decorrer da trama ela supera esse sentimento, pois, apesar dos esforços do seu marido que de trabalhador contratado, aceita se submeter à condição de assimilado para dar melhores condições à família, ela não atinge a condição de senhora que ela tanto almejava desde a sua adolescência.

Na trama, após viver sete anos amasiada com Soares, quando percebe que foi abandonada por ele e entende que pode ficar sem toda a riqueza que usufruía, volta a procurar Simba, o feiticeiro que a ajudou na conquista, mas desta vez ela precisa de um feito ainda maior. Necessita que a bruxaria feita por ele ultrapasse a imensidão do mar para alcançar o seu companheiro branco, que até ali lhe deu a segurança financeira e social que sempre almejou, e que agora se via à mercê de outros sipaios que buscariam se aproveitar dela com o intuito de subtrair seus bens e até mesmo sua vida.

– Bravo, Delfina! Mas... o que me dás em troca? Pensa rapidamente. Nas coisas que ainda tem. No recheio da casa que reclama. Nas joias que pode vender, para pagar os serviços. Pensa nos inúmeros vestidos, capulanas, sandálias. Pensa em Maria das Dores. Para a mulher, estudar não é importante. Porque o amor não precisa de leitura nem escrita. Parir um filho não exige escola. Agarrar um homem rico é uma questão de tática e não matemática. Prender o homem na cama é uma questão de magia e sabedoria. Viver bem é uma questão financeira. Ela, que mal lia e escrevia, conseguira caçar um branco rico que trocou toda a família por ela, deixando para os filhos uma boa fortuna. O mais importante para uma mulher não é um diploma, mas a sorte na vida e a tática de caçar um homem que sirva. Depois do longo silêncio, volta à superfície com uma resposta macabra. – *Dou-te a virgindade da minha filha* (Chiziane, 2018, p. 251, grifo nosso).

A personagem não aceita perder a brancura que havia conquistado e para recuperá-la está disposta a entregar o que fosse necessário. No entanto, como podemos observar, entre se desfazer dos bens adquiridos e comercializar a

virgindade de sua filha, entende que o mais prático a se fazer seria a segunda opção. Nesse caso, Delfina apenas repete o que antes foi feito a ela por sua mãe. Rita Segato, em seu livro *Contra-pedagogias de la crueldade*, publicado em 2018, nos dirá que:

A repetição da violência produz um efeito normalizador num cenário de crueldade e, com isso, promove nas pessoas os baixos limiares de empatia essenciais para o empreendimento predatório. A crueldade habitual é diretamente proporcional às formas de prazer narcisista e consumista e ao isolamento dos cidadãos através da sua falta desensibilização ao sofrimento dos outros. Um projeto histórico direcionado pela meta do vínculo como realização da felicidade transforma-se em um projeto histórico direcionado pela meta das coisas como forma de satisfação (Segato, 2018, p. 11, tradução nossa)<sup>18</sup>.

Portanto, entendemos que Delfina não é a vilã da história, pelo contrário, ela está colocando em prática o que aprendeu no decorrer de sua jornada. Ensinações esses dados por sua mãe e pela sociedade que a rodeava. Para ser feliz precisava acumular bens, teria que fazer curvar outros indivíduos para que seus desejos fossem saciados.

Ora, Maria das Dores é sua primogênita, fruto da união com José dos Montes. Para a personagem, existia uma grande diferenciação no tratamento dos filhos negros e dos não-negros. E, para Delfina, a negrura na pele de das Dores a obrigava a ser considerada inferior em comparação aos outros dois filhos mestiços. Na realidade, das Dores era sua imagem refletida que desejava abandonar, apagar de sua vida. A menina sentia na pele o que significava ser negra em um mundo com ideais brancos. Até mesmo dentro de sua própria casa era obrigada a servir como escrava aos demais. Assim, dentro da situação colonial, o corpo negro é vendido como mercadoria. E ela aprenderia essa lição com sua mãe que antes dela aprendeu com sua avó. Consequentemente, com a mesma idade que foi vendida para um marinheiro qualquer, Delfina vende a virgindade de sua primogênita para o feiticeiro, mas ao invés de receber vinho e bacalhau espera dele uma magia poderosa que a torne novamente senhora no mundo branco:

Dão passadas largas, rápidas e vencem a longa distância em pouco tempo. Chegam ao lugar ansiado. Vê-se uma clareira. Uma palhota. Um Buda negro meditando no umbral da palhota. Os olhos do homem fulminam o rosto tímido da menina. No sorriso, a satisfação secreta. Disposto aos atos

<sup>18</sup>Texto original: La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora. La crueldad habitual es directamente proporcional a formas de gozo narcisístico y consumista, y al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización al sufrimiento de los otros. Un proyecto histórico dirigido por la meta del vínculo como realización de la felicidad muta hacia un proyecto histórico dirigido por la meta de las cosas como forma de satisfacción.

de amor e de ódio na tarde que finda. [...] O homem ergue-se e segura Maria das Dores pela mão. Arrasta-a com firmeza até o interior da palhota com uma máscara de vitória no rosto. Já estava preparado, de armas limpas e posicionadas para o combate. Foi direto à ação sem palavras inúteis. Lança sobre ela toda a energia de um homem no auge da vida, pássaro sedento na frescura do lago. Mergulha. Era o criador amassando o barro, moldando a escultura à medida da sua inspiração. Ser mulher é mesmo assim, não custa. Basta uma facada, uma dor e um grito: - Pai! - suspira Maria das Dores. Morre tudo naquele instante. A infância. A inocência. Apagam-se todas as estrelas em sinal de luto. O ato é violento, frio, com todos os requintes de um martírio. Maria das Dores estava a ser violada. Extraviada. Roubada. Uma menina submetida à sádica obsessão daqueles que a deviam amar (Chiziane, 2018, p. 263).

Vemos aqui uma situação que passa de geração em geração, sempre com o mesmo intuito, conseguir o que se almeja. Da mesma forma que sua mãe a vendeu para saciar a fome da família, ela irá vender a virgindade de sua filha para satisfazer a sua sede de pertencimento, que só poderia vir da companhia de Soares, o homem branco.

Do outro lado, Delfina treme, encharcada de medo e suor. Ela ouve tudo. O grito da filha. Os gemidos do homem. O grunhido de uma bestialidade saciada. A princípio sorriu, pensando na dívida saldada. Maria das Dores era um bicho caçado, era pasto, sangrando no cativoiro. Mas também se entristece. Aquela filha já era mulher. Uma mulher que veio dela. Herdeira dos seus genes, do seu destino e dos seus amores endiabrados. Que aguardava o fim da tortura naquele ato de sexo de iniciação, sexo vingança, sexo negócio (Chiziane, 2018, 264).

É importante observar que mesmo triste Delfina reconhece o valor comercial atribuído ao corpo da mulher negra salientada pelas expressões “sexo iniciação”, “sexo vingança” e “sexo negócio”. Nesse contexto, a personagem passa de mercadoria à mercadora, que está apta a negociar outras vidas negras com o sistema colonial.

No decorrer da trama, após ter afastado todos os filhos de seu convívio, Delfina surge como a própria imagem violenta do colonialismo. Passa a aliciar outras meninas negras que serviam aos colonos que podiam pagar por seus serviços. Desse modo, se apresenta como o próprio reflexo de sua mãe, bebendo uma taça de vinho enquanto jovens iguais a ela no momento de seu estupro são abusadas em troca de algumas moedas:

A casa era uma passerelle de velhos colonos satisfeitos, bebendo virgindades e taças de sangue, pisando corpos vivos com botas de soldados, derrubando a moral à força do ouro. E as raparigas recebiam depois umas parcas moedas, um cabaz de bacalhau e azeitonas e uma garrafa de vinho inquinado, das mãos de Delfina. E o ouro voltou a correr nas mãos. Muitas daquelas raparigas, desfilando trémulas, esfomeadas, magoadas, descalças, trariam ao mundo crianças da nova raça, de pai incógnito, que no futuro terão que fuçar a sua identidade nas raízes da História (Chiziane, 2018, p.269).

A imagem de Delfina com o ouro correndo pelas mãos contrasta diretamente com a situação das jovens violentadas que aparecem “trémulas”, “esfomeadas”, “magoadas” conotando que o “sexo negócio” era vantajoso apenas para Delfina e, principalmente para os velhos colonos que desfilavam satisfeitos. Rita Segato nos chama a atenção para o lugar que a mulher ocupa dentro da sociedade. Para ela:

A mulher é empurrada para o papel de objeto, disponível e descartável, uma vez que a organização corporativa da masculinidade leva os homens à obediência incondicional aos seus pares - e também aos opressores -, e encontra neles as vítimas ao seu alcance para dar lugar à exemplar cadeia de comando e expropriações<sup>19</sup> (Segato, 2018, p. 13, tradução nossa).

A mulher negra sempre foi objetificada nos estereótipos sociais nos países colonizados. Os homens por sua vez, tanto os opressores como os oprimidos, fizeram-se cúmplices desse sistema subjugando e explorando as mulheres. Paulina Chiziane com seu romance mostra que o fato da história das mulheres negras ter sido sempre contada pela perspectiva masculina possibilitou vários estigmas. O fato é que a voz da mulher, principalmente da mulher negra nunca foi ouvida em sua contribuição fundamental na formação da identidade nacional. A mulher negra realmente desejava servir ao colono branco, ou foi estuprada pelo uso da força? As mulheres realmente escolhiam se prostituir ou isso foi imposto pelo sistema colonial como forma de sobrevivência?

A narrativa através da perspectiva feminina nos leva a pensar na impossibilidade que as mulheres têm de escolher e que, quando escolhem, enfrentam as dificuldades de suas escolhas serem respeitadas pela sociedade e até mesmo pelas pessoas que deveriam protegê-las, como é o caso de Delfina, Maria das Dores e tantas outras meninas levadas à prostituição. O colonialismo em sua essência reserva para cada sexo um lugar que foi previamente determinado – no caso da mulher, o lugar de outro/inferior em relação ao homem.

Esse trecho nos remete, além do estupro da autóctone, a forma como se deu a invasão da terra pelo colonizador deixando evidente que a criação da nação moçambicana foi violenta e cruel, principalmente para a mulher negra. E através dessa violência surgiram os filhos que até o pós-independência não saberiam suas origens dado o seu “pai incógnito”, enfrentando diversos dilemas identitários.

---

<sup>19</sup> Texto original: Las mujeres somos empujadas al papel de objeto, disponible y desechable, ya que la organización corporativa de la masculinidad conduce a los hombres a la obediencia incondicional hacia sus pares -y también opresores-, y encuentra en aquellas las víctimas a mano para dar paso a la cadena ejemplarizante de mandos y expropiaciones.

#### 4.4 Pós-colonial e feminismos negros

A partir da metade do século XX vimos nascer a “crítica pós-colonial“, pensamento fomentado através das guerras de libertação na África, somado às produções intelectuais da diáspora negra, aos estudos subalternos indianos e aos Estudos Culturais, que podem ser reunidos, em razoável medida, às releituras do pensamento crítico latino-americano acumulado desde as guerras independentistas no século XIX, a partir da organização do coletivo Modernidade-Colonialidade<sup>20</sup> (Lopes, 2019). Essa linha de pensamento relaciona ao “fato do colonialismo” na história e no presente dos povos, uma estruturação psíquica que confirma a alteridade, em relação ao padrão branco, masculino, heterossexual, como “subalternidade” (Miglievich-Ribeiro, 2017).

María Lugones, crítica argentina, em “Rumo a um feminismo descolonial”, publicado em 2014, afirma que a colonização trouxe uma separação “[...] hierárquica entre humano e não humano [sendo] imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres” (Lugones, 2014, p. 936). Essa diferenciação determina os indivíduos que serão considerados humanos e que fazem parte da civilização. Apenas eles serão “[...] homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Lugones, 2014, p. 936).

Inocência Mata, estudiosa das Literaturas africanas em língua portuguesa, nascida em São Tomé e Príncipe, em seu livro *A Literatura Africana e a crítica pós-colonial: reconversões*, faz referência as palavras de Ella Shohai sobre o termo pós-colonial, que se refere “às mulheres, às minorias sociológicas, aos camponeses, aos críticos dos sistemas políticos, enfim aos marginalizados do processo de globalização econômica, geradoras de periferias culturais” (Mata, 2007, p.40). No texto intitulado “Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealogias eurocêntricas”, a autora expõe a abertura deste novo campo de investigação que pretende a “análise de relações de hegemonia e desvelamento da colonialidade” (MATA, 2014, p. 31), quando se inaugura, também, o “pós-colonial como ideologia” a postular uma

---

<sup>20</sup>O também chamado pela sigla M/C é responsável pelo “giro decolonial” na América Latina, encabeçado, dentre outros, por Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel (Ballestrin, 2013).

“geocrítica do eurocentrismo” para considerar outras “geografias culturais” (MATA, 2014, p. 32) rejeitadas nas narrativas consagradas. Como sugere a socióloga Adelia Miglievich-Ribeiro, em seu texto “Pós-colonialismo”, publicado em 2017:

Os termos “pós-colonial” e “pós-colonialismo” não supõem, portanto, o fim das sequelas do colonialismo na história. Deslocam o sentido linguístico mais evidente do prefixo “pós” como sinônimo de “após” ou “fim” para o gesto de “pensar além”. Cientes da violência epistemológica contida no projeto moderno-colonizador, os críticos pós-coloniais necessitam ultrapassar os horizontes criados pelo discurso científico moderno a fim de reformá-lo (Miglievich-Ribeiro, 2017, p. 449).

Desse modo, concordamos com a autora, pois a invisibilidade dos sujeitos subalternizados e suas diversas experiências são marcas da violência epistemológica herdada pela colonização. O caminho tomado pelos críticos pós-coloniais para reverter essa condição seria o de sustentar “[...] novos esquemas cognitivos e analíticos que observem a vida e os modos de convivência nas margens do sistema moderno, o pensamento e as perspectivas que não se limitam à experiência da modernidade ocidental [...]” (Miglievich-Ribeiro, 2017, p. 449). Sendo assim, inferimos que as posições de colonizador e colonizado, superior e inferior, nascem a partir da lógica colonial que visa a exploração sistemática do Sul global.

Os estudos realizados pela crítica pós-colonial trazem à tona as vozes que até esse momento foram silenciadas, fazendo emergir os problemas que buscam apagar ou até mesmo minimizar os traumas deixados pelo colonialismo (Miglievich-Ribeiro, 2017). Assim, contamos com um “projeto emancipatório que nasce do reconhecimento de histórias apagadas, sofrimentos e resistências reais”. Ademais, ele “[...] propõe a devolução do protagonismo de sua vida aos sujeitos invisibilizados, na medida em que estes se capacitam para se elevar para além da condição de vítimas” (Miglievich-Ribeiro, 2017, p. 451).

A crítica literária indiana, Gayatri Chakravorty Spivak, traz a discussão sobre o lugar do feminino na sociedade, considerando que:

[...] apesar de ambos (homens e mulheres) 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, p. 66-67).

Concordamos com Spivak, pois muitos são os que se intitulam como sendo os “embaixadores” que dão voz à situação dos indivíduos subalternizados e, de acordo com Adelia Miglievich-Ribeiro, podemos incluir até mesmo alguns teóricos

pós-coloniais, pois “na arrogância de traduzir a voz subalterna, intelectuais, políticos, ativistas tendem a contribuir para reforçar o emudecimento dos subalternizados” (Miglievich-Ribeiro, 2017, p. 460), parecendo não entender que contribuiriam bem mais “atuando na reestruturação do espaço social, econômico e simbólico para torná-lo permeável à presença e à intervenção daqueles até então silenciados” (Miglievich-Ribeiro, 2017, p. 460).

Desse modo, ao trazermos a obra de Paulina Chiziane como corpus de análise dessa tese não pretendemos dar voz a ela e a sua obra, pois entendemos que ela já possui voz. Queremos com isso dar visibilidade a sua escrita potente e mostrar como ela subverte a voz do colonizador que buscou silenciar as mulheres moçambicanas, assim como todas as mulheres colonizadas, principalmente as negras. Em nosso ponto de vista, a autora participa ativamente da crítica pós-colonial e do empenho descolonizador de poderes, saberes e corpos. Como já discutido no capítulo II, sabemos que a Literatura considerada canônica não foi – e ainda não é – o lugar dessa mulher que, contudo, desafia o que lhe está prescrito para se apresentar como literata.

No texto “Feminismos Subalternos”, publicado em 2017, Luciana Maria de Aragão Ballestrin mostra que o encontro entre o feminismo e a crítica pós-colonial ocorre nos anos oitenta através de estudos das ciências humanas e da Literatura que pretendiam analisar “a invisibilidade, o silenciamento e a subalternidade dos sujeitos produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo” (Ballestrin, 2017, p. 1036). À vista disso, o ponto de encontro acontece a partir de estudos sobre o ensaio da teórica Gayatri Spivak em seu importante e polêmico texto *Pode o subalterno falar?*, publicado em 1988.

Em seu texto, ao trazer a expressão “feminismos subalternos”, por meio de uma alusão ao trabalho de Spivak, Ballestrin justifica que eles representam a desvinculação com o “feminismo elitista” do “Primeiro Mundo” uma vez que, no “Terceiro Mundo”, o “antagonismo é acentuado a partir da interiorização de marcadores como classe, etnia e nacionalidade, que andam sob a ótica interseccional ao lado das questões de gênero” (Ballestrin, 2017, p. 1037).

Diante disso, utilizaremos esse termo no próximo tópico visando assinalar a recusa do “feminismo elitista” pelas africanas. Essas mulheres irão buscar novos caminhos e novas nomenclaturas para reivindicar o protagonismo feminino em África.

#### 4.4.1 *Feminismos Subalternos em África*

O feminismo assume um papel fundamental na luta pelos direitos das mulheres tanto nos países do Norte como na maior parte do Sul global, que teve a colonização como um divisor de águas entre os costumes nativos e a imposição do patriarcado pelos invasores. Dentro desse movimento teremos diversas ramificações que atendem melhor cada grupo de indivíduos, como: feminismo negro, feminismo decolonial, feminismo periférico, mulherismo, entre outros. No entanto, ao tratarmos dos países africanos, e mais especificamente de Moçambique, veremos que os conceitos que são aceitos nos países americanos não condizem com a realidade vivida pela mulher moçambicana, dadas as especificidades locais desses sujeitos.

Um conceito fundamental para ser elencado neste contexto que soma à luta dessas mulheres não-brancas e não-europeias é a interseccionalidade<sup>21</sup>. Ele foi cunhado por Kimberlé Crenshaw, professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Universidade de Columbia, pesquisadora e ativista norte-americana nas áreas dos direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo. Foi retomado no texto “A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero”, publicado em 2004, com vistas a fundir as discussões “sobre gênero e direitos humanos e incluir questões de gênero nos debates sobre raça e direitos humanos”, tendo a intenção de considerar que existem diferenças dentro das próprias diferenças. A principal questão é que, pelo olhar tradicional da sociedade, “[...] a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres” (2004, p. 8-9), as atuais imposições desconsideram que uma pessoa possa se encaixar em duas dessas questões ou até mesmo em todas. E pior, não leva em conta que há uma maior discriminação nesses casos e, conseqüentemente, as marcas carregadas por esses indivíduos são extremamente profundas. Para a autora:

Há também outras categorias de discriminação: em função de uma deficiência, da idade, etc. A interseccionalidade sugere que, na verdade,

---

<sup>21</sup> O termo interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw e define que as mulheres negras estão situadas dentro de pelo menos três grupos conflitantes, que são regidos por classe, raça e gênero, expressando, em muitos casos, a condição mais vulnerável dentro do escopo de subalternidades.

nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. Assim, ao sobrepor o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos (Crenshaw, 2004, p. 10).

Por isso, mostra-se tão importante considerar as questões de interseccionalidade, bem como as sobreposições dessas opressões que atingem, principalmente, as mulheres negras e pobres que vivem em países que sofreram com a colonização. Nesta pesquisa, entendemos como essencial mostrar as nuances interseccionais para entendermos os diversos preconceitos enfrentados pela própria Paulina Chiziane e as personagens de sua obra que analisamos.

Como vimos nos subtópicos anteriores, Moçambique passou por um duro processo de colonização entre 1498 até 1975, ano que conseguiu sua independência. A partir de 1977 viveu a Guerra Civil que findou apenas em 1992 com a assinatura do Acordo Geral de Paz. De acordo com a socióloga Isabel Casimiro em seu artigo “Paz na terra, guerra em casa”, publicado em 2014, na história oficial do país houve um apagamento das mulheres até a década de 1970, mas a partir desse momento começam a ganhar espaço, pois passaram a compor as diversas organizações que lutavam pela independência e a reestruturação do país. De acordo com a pesquisadora:

Este período está igualmente marcado pelas experiências da mulher com a criação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), e pela Luta Armada de Libertação Nacional (LALN), entre 1962-74, onde se inicia o movimento organizado pela emancipação da mulher, com características modernas, em que a mulher participa no Destacamento Feminino (DF), como guerrilheira, e na Organização da Mulher Moçambicana (OMM) (Casimiro, 2014, p. 40).

Nesse viés, Casimiro defende que foi a partir da participação na luta pela independência que se inicia um forte movimento das mulheres que permitiu maior visibilidade na sociedade e, principalmente na política. Assim a FRELIMO oportunizou que homens e mulheres lutassem lado a lado, em posição de igualdade, contra o colonialismo. Para que isso acontecesse, foi criado em 1966 o Destacamento Feminino para propiciar treinamento militar e, assim, conferir a elas posições relacionadas à segurança. “Esse movimento defendia que a participação ativa das mulheres estaria assegurando a emancipação feminina a partir do momento em que o país fosse independente” (Marcelino, 2016, p. 35). No entanto,

quando a independência é alcançada ao invés dos créditos da emancipação feminina recair no movimento de mulheres que fizeram a luta armada, a vitória ficou associada como uma conquista realizada pela FRELIMO influenciada pelo movimento feminista ocidental.

Uma das conquistas desse período pode ser observada pelas estatísticas que apontam Moçambique sendo “[...] o primeiro país em África, em termos de porcentagem de mulheres no parlamento (28%), e um dos poucos a ter inscrito a dimensão de gênero no programa do Governo, saído das eleições multipartidárias de 1994” (Casimiro, 2014, p.8). No entanto, se as mulheres conquistaram espaços na vida pública, quando se trata da esfera doméstica ainda sofrem repressão e abusos de gênero. Casimiro aponta que o título de seu artigo “Paz na terra, guerra em casa” remete a condição enfrentada pelas moçambicanas, que “[...] apesar da guerra ter terminado no país, há outra contenda, mais antiga, que continua a flagelar as mulheres e as crianças – a violência doméstica” (Casimiro, 2014, p. 9), que pode ser uma indicação da manutenção do patriarcado negro, esse trazido e enraizado no país pelo cristianismo e o islã.

Jaqueline Laranja Leal Marcelino em sua tese de doutorado intitulada *Mulheres negras: tradições orais, arte, ofícios e identidades* apresentada ao programa de Pós-graduação em letras da Universidade Federal do Espírito Santo em 2016, trata como iniciou os movimentos feministas em Moçambique. Ela aponta que apenas a partir dos finais dos anos de 1980 esses movimentos surgiram e ganharam força, principalmente na década de 1990, envolvendo na luta, principalmente moçambicanas negras.

No entanto, veremos que no continente africano em geral existe uma recusa de se aceitar o feminismo elitista original e suas pautas de luta, por se tratar de um movimento elitizado que nada tem a ver com a luta das mulheres africanas que também sofreram com a colonização e, por esse motivo, até mesmo o nome em si, “feminismo”, não é bem visto nem pela comunidade acadêmica e tão pouco pela população em geral.

No texto *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo*, a professora de Literatura africana comparada, estudos de gênero e Literatura para crianças da Universidade Pública de Lagos, em Ojo, no estado de Lagos, na Nigéria, Sunday Adetunji Bamisile, evidencia como as críticas Ama Ata Aidoo (1998), considerada uma das grandes escritoras de África, e Catherine

Obianuju Acholonu (1995), pesquisadora nigeriana de Estudos Africanos Culturais e de Gênero, veem o feminismo como “uma erva daninha que se infiltrou em África” (2013, p. 258), por contrariar os costumes africanos e não representar em nada as ricas e diversas culturas dos países do continente. Dessa forma, as críticas Aidoo (1998) e Acholonu (1995) consideram que as mulheres que se declaram feministas “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).

Bamisile (2013) propõe uma reflexão acerca da “percepção do que é o feminismo na tomada de consciência dos direitos das mulheres em África” (2013, p. 259) e de como as mulheres africanas se posicionam nessa luta. A autora inicia a discussão conceituando e mostrando os objetivos do feminismo, definido como “a luta das mulheres contra o controle patriarcal”, e aponta que, estando distribuído em várias vertentes, torna-se difícil definir com precisão um conceito universal. Para ela, essas definições várias mostram o quanto são múltiplos os modos de ver o feminismo. A autora aponta que o antifeminismo tornou-se uma realidade tão crescente em África e na diáspora africana que, dessa forma, surgiram diversas oposições ao feminismo euro-americano, mas que abriram horizontes.

Em concordância com Bamisile, Marcelino (2016) destaca três importantes conceitos adotados: *Motherism*, *Womanism* e *Stiwanism*. O conceito de *Motherism* foi postulado por Catherine Acholonu, ela propõe que a noção de inferioridade de gênero não pertence a cultura africana, pois antes da colonização ocidental e árabe as relações se davam pelo apoio mútuo entre homens e mulheres. Por isso, rejeita o conceito ocidental do feminismo por considerar inviável “[...] que mulheres africanas adotem ideologias feministas ocidentais sem levar em conta as diferenças históricas, culturais e ideológicas básicas e fundamentais, visão de mundo e razão de ser de ambas as culturas” (Acholonu, 1995, p. 103 Apud Marcelino, 2016, p. 36). O conceito de Acholonu “[...] visa promover a coesão essencial da família, da sociedade e do meio ambiente, com base na complementaridade entre homens e mulheres para cuidar da vida no planeta” (Marcelino, 2016, p. 36).

*Womanism* foi proposto pela nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985) e conversa diretamente com o conceito de mesmo nome defendido por Alice Walker. O conceito africano exclui da luta as mulheres brancas por entender que a condição da mulher negra colonizada é muito diferente, enquanto o conceito defendido por

Walker acolhe as demais mulheres independentemente de sua cor. Nessa versão do *womanism* africano, autora defende que “a mulher tenha filhos e rejeita o amor lésbico, que não é tolerado naquele continente” (Marcelino, 2016, p. 38).

O conceito *Stiwanism* cunhado por Molará Ogundipe em 1994, carrega a sigla *STIWA* (*Social Transformation Women in Africa*), busca promover a inclusão social e política da mulher “[...] no processo de transformação social e política que acontece no continente africano, considerando e valorizando a tradição dos costumes de povos autóctones” (Marcelino, 2016, p. 37). De acordo com Ogundipe, esse conceito foi criado “[...] para evitar o desgaste de energias de ter que constantemente responder as acusações de imitar o feminismo ocidental e, desta forma, evitar se distrair da real questão das condições das mulheres em África” (Ogundipe, 1994, p. 229 Apud Marcelino, 2016, p. 37).

Além desses três apresentados por Marcelino (2016), Bamisile (2013), em seu texto, nos traz o conceito de *Misovire* criado por Werewere Liking, bem como “o conceito de *Femalism* de Chioma Opara, o de *Gynism*, cunhado pela filósofa e feminista africana Pauline Marie Eboh, e o conceito de *Gynandism*, de Chinweizu e Barnabe Bilongo” (2013, p. 261). Para a autora, todas essas correntes cunhadas em África nasceram para se contrapor ao feminismo euro-americano. Para ela:

[...] seria mais apropriado falar-se de feminismo africano, independentemente das nuances de cada um destes conceitos, uma vez que todos eles se opõem ativamente à existência das estruturas sociais que promovem a discriminação e a opressão das mulheres, com base em preconceitos de gênero. Nesta busca de traços distintivos para o feminismo africano, importa salientar que, neste caso, os homens são considerados potenciais aliados na luta contra a opressão sexista (Bamisile, 2013, p. 262).

Concordando com Bamisile, a crítica angolana Florita Cuhanga António Telo, doutoranda em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, gênero e feminismo pela Universidade Federal da Bahia, em seu texto “O pensamento feminista africano e a carta dos princípios feministas para as feministas africanas”, publicado em 2017, aponta que “[...] o discurso feminista africano, embora deva muito ao movimento feminista global, preocupa-se em delinear essas inquietações que são peculiares à situação africana” (Telo, 2017, p. 2). Além disso, passa a “[...] questiona(r) as características de culturas tradicionais africanas sem as ‘maldizer’, entendendo que elas podem ser vistas de forma diferente, por diferentes classes de mulheres” (Telo, 2017, p. 2). Dessa forma, ao contrário do movimento feminista dos países do Norte global, que tem uma visão estereotipada das diversas culturas que compõem o

extenso continente, o feminismo africano traz um olhar de dentro para fora, buscando adequar a luta pelo direito das mulheres africanas dentro de cada particularidade.

Assim, o feminismo ocidental, em África, por ser o patriarcado entendido como uma imposição do colonizador, não seria verdadeiro, já que, antes do contato com o europeu, a base familiar nada tinha a ver com os moldes eurocêntricos. E é daí que surge “O dilema de ser ou não ser feminista”(Bamisile, 2013). Bamisile cita, como exemplo, o caso da escritora nigeriana Flora Nwapa, que, “acusada” de ser feminista, nega veementemente e diz seguir a corrente mulherista, que defende a união na luta de homens e mulheres e não a exclusão da figura masculina.

Tal como Nwapa, a maioria das mulheres africanas como Emecheta (1988), Bâ (1998), Chiziane (2004), que nos seus textos lançam um olhar crítico sobre as relações de género, estão indecisas em considerar-se feministas e, também por isso, não se deve permitir que outros as refiram como feministas (Bamisile, 2013, p. 263).

Apesar de tratar, em suas obras, da opressão sofrida pelas mulheres em Moçambique, a autora, como várias outras mulheres em África, não fica à vontade quando é colocada como uma mulher feminista, pois, como no continente americano existem diversas ramificações do movimento feminista branco, por não atender às demandas das mulheres negras, indígenas, pobres entre outras, as mulheres em África não se sentem representadas pelo movimento feminista americano e muito menos pelo feminismo eurocentrado, por tratarem de uma realidade completamente diferente da delas. Chiziane, ao falar sobre seu livro *Balada de amor ao vento*, que foi considerado por muitos como uma obra feminista, dirá:

Quando pronuncio a palavra feminista, faço-o entre aspas, porque não quero associar-me às loucuras do mundo. É um livro feminino porque nele exponho a mulher e o seu mundo, embora não seja uma obra onde desafie o estatuto da própria mulher. Isso ajuda a refletir e a reconhecer afinal quem é a “mulher” com que nós vivemos. É a minha forma de contribuir para a compreensão dessa realidade e, quem sabe, ajudar a definir novos caminhos. Também é uma paixão. Gosto de escrever sobre mulheres. Vou escrever sobre o quê, se não sobre o que sei?! Não sou capaz de ter uma visão assexuada da vida (Chiziane In Rodrigues, 2020, s/p).

Embora eu não goste que me chamem de feminista, eu faço a minha luta a partir da condição do feminino, da condição de ser negra e mulher. Tem algo que insisto em dizer depois de tanto trabalho – o fato de ser mulher negra assume um estatuto diferenciado nessa sociedade. Se eu fosse homem, e branco, meu estatuto seria muito alto (Chiziane, 2010, p. 181).

Muitas pessoas consideram que como eu escrevo para as mulheres, eu sou feminista, mas eu não vejo a questão dessa forma. O fato é que sou uma mulher e escrevo sobre temas que me tocam nessa minha condição. O que me incomoda é que, quando é o homem escrevendo, as pessoas não o

chamam de machista e nós, mulheres, quando escrevemos, somos chamadas de feministas. É verdade que eu escrevo muito forte sobre o feminino, sobre as questões que interessam de perto às mulheres. O fato é que a tendência da sociedade é qualificar pejorativamente esses escritos, estigmatizá-los como feministas e eu não gostaria que as coisas acontecessem dessa forma. Não quero ser chamada de feminista. Essa é outra guerra, pois prefiro que os meus livros falem por si e que não seja eu o alvo da mensagem (Chiziane, 2010, p. 174).

Apesar de a autora insistir em afirmar que não se considera feminista, ela se dedica “[...] particularmente em seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento*, e em romances posteriores como em *Niketché* e *O alegre canto da perdiz*, a representar as experiências femininas, marcadas pela desigualdade e pelo sofrimento” (Schmidt, 2010, 322), por isso entendemos que mesmo sem se autodenominar feminista ela cumpre o papel da luta pelo direito e visibilidade das mulheres da forma como escolheu lutar pelo feminino, escrevendo.

Pensando nas contradições encontradas no feminismo ocidental em relação aos costumes das diversas culturas africanas, podemos entender a não aceitação dessa nomenclatura, já que, principalmente nas comunidades que contavam com um sistema matrilinear, muitas reivindicações do movimento ocidental não fazem nenhum sentido para homens e mulheres. O fato é que “[...] nomear-se feminista hoje ainda gera muito debate e resistência por parte da sociedade como um todo, esta é a realidade não apenas de países africanos, mas também de outras partes do mundo” (Telo, 2017, p. 3).

Concordamos com Telo (2017), pois quando tomamos como exemplo o Brasil percebemos que a maioria das mulheres que foram beneficiadas com as reivindicações dos movimentos feministas, por desconhecerem a luta histórica travada para que fosse conquistado o que usufruímos hoje, afirmam que nada devem a esses movimentos e não aceitam serem chamadas de feministas. Supomos que muitos fatores para tal negação estão envolvidos, pontuamos aqui como principal o conservadorismo que está ligado, principalmente à religião que pretende submeter à mulher a uma posição de inferioridade em relação ao homem.

Patrícia Hill Collins, em seu texto “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, dirá que através da autodefinição que só pode partir do sujeito, as mulheres negras “[...] rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições”. Entendendo que “[...] o ato de insistir na autodefinição dessas

mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos” (Collins, 2016, p. 102). A autora ainda aponta que apenas dessa maneira os estereótipos atribuídos a elas serão desconstruídos. Compreendendo também que “[...] a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra” (Collins, 2016, p. 106). Já que indivíduos que se enxergam “plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo” (Collins, 2016, p. 113).

Para Bamisile, haveria, em verdade, um “entendimento estereotipado do que é o feminismo ocidental” (2013, p. 263), fazendo com que se deixe de considerar que este também é múltiplo. Acaba determinando a crença de que se trata de um feminismo radicalizado, tendo como doutrina o “ódio aos homens, rejeição do casamento e da maternidade, com preferência pelo amor lésbico”. Muitos acreditam equivocadamente que:

[...] se há homens e mulheres africanos que simpatizam com o feminismo, eles são traidores que se venderam às ideais 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 pensamento (Bamisile, 2013, p. 264-5).

A autora considera ainda que a autodeterminação da mulher na África não veio importada com o feminismo, porque as comunidades africanas já eram formadas, em sua grande maioria, por modelos matriarcais e matrilineares, mostrando que sempre existiu o poder feminino naquelas culturas. Telo (2017) no dirá que:

O fantasma de “seguir ou imitar o ocidente” está presente em todo o percurso do movimento de mulheres africanas, no qual se enquadra também o feminista. Durante muito tempo, as feministas africanas foram definidas como sendo “desleais” e “inautênticas” por levantarem a bandeira do feminismo e se auto identificarem como feministas, considerado como um ultraje diante daquilo que são tidos como valores e princípios africanos (Telo, 2017, p. 3).

No entanto, concordamos com Telo que “excluir séculos de resistência das mulheres em África, Ásia, América Latina e Caribe e outras partes do mundo, fora da Europa e América do Norte”, apenas “porque as mulheres brancas tiveram

oportunidade de falar e escrever sobre as suas lutas de uma forma que é mais universalmente acessível – é no mínimo ridículo” (Telo, 2017, p. 4).

Em vistas de transformar esse pensamento e fortalecer o movimento de mulheres que lutam pelos direitos femininos em África, em novembro de 2006, na capital do Gana, Accra, no Fórum Feminista Africano, foi adotada a Carta dos Princípios Feministas para as Feministas Africanas:

Nesta altura o movimento de mulheres no continente parecia ter perdido o seu foco e direção, aliado a um crescer dos fundamentalismos religiosos, étnicos e culturais, que se desenvolveram inclusive dentro do movimento de mulheres. Ao mesmo tempo novos atores retirados de comunidades de mulheres marginalizadas, como as/os ativistas de direitos lésbicas e bissexuais, mulheres com deficiência e profissionais do sexo surgiram para exigir maior autonomia, responsabilidade e representação dos seus problemas entre o movimento das mulheres tradicionais (IMAM, 2009, s/p. apud. Telo, 2017, p. 4).

A interseccionalidade apresentada por Crenshaw se faz presente na luta do movimento feminista africano, assim como nos demais feminismos periféricos norte e sul-americanos. Uma das principais causas tratadas pela carta é “o ataque à pandemia da AIDS, agravando o empobrecimento, o aumento da violência contra as mulheres e meninas, juntamente com o fato de que os financiamentos para as questões dos direitos das mulheres” (Imam, 2009, s/p. Apud. Telo, 2017, p. 5), com o tempo, diminuíram exponencialmente, deixando assim esse movimento em declínio. Esse documento surge para fortalecer a luta das mulheres que se consideram ou não feministas, mas que lutam pelos direitos humanos das mulheres de modo coletivo ou individualmente.

Os seis pontos que regem a Carta de Princípios propõem estabelecer os valores que devem ser seguidos pelo coletivo de mulheres africanas, para que as mudanças desejadas sejam alcançadas. São eles: 1º. Designar a nós mesmas como feministas; 2º. Nossa compreensão do feminismo e do patriarcado; 3º. Nossa identidade como feministas africanas; 4º. Ética individual; 5º. Ética institucional; e 6º. Liderança feminista (Telo, 2017).

No primeiro ponto, entende-se que o ato de as mulheres africanas se nomearem publicamente como feministas, assim como aponta Collins, é um gesto político em que garantem o avanço das “ferramentas para análise e a ação transformadora”. O segundo ponto consiste em entender que o patriarcado garante o poder masculino sobre os corpos femininos através de diversas formas: “políticas, sociais, econômicas, legais, culturais, religiosas e militares”, permitindo assim a

conscientização e a análise dessas questões. No terceiro ponto, a partir da convicção de não se existir homogeneidade em África, a Carta reivindica “o direito e o espaço para serem feministas africanas” a partir de uma agenda que reconhece a diversidade das mulheres que lutaram no continente pela libertação de seus respectivos países. Através do surgimento de novos Estados africanos, é necessário que se criem “novas identidades para as mulheres africanas, identidades como cidadãs de pleno direito, livres de opressão patriarcal, com direitos de acesso, posse e controle sobre os recursos e aos seus próprios corpos”, como também “utilizar aspectos positivos das suas culturas de forma libertadora e estimuladora” (Telo, 2017, p. 7-8).

No quarto e quinto pontos, o documento trata da ética a ser seguida tanto individualmente como institucionalmente. Dessa forma, a autora aponta os principais princípios individuais como sendo a “liberdade de escolha e autonomia em relação às questões de integridade corporais incluindo os direitos reprodutivos, aborto, identidade e orientação sexual”, bem como o “engajamento crítico com os discursos de religião, cultura, tradição e domesticidade com foco na centralidade dos direitos das mulheres”. Já as obrigações institucionais seriam de:

Promover a abertura, transparência, igualdade e responsabilidade nas instituições e organizações lideradas por feministas; Esforçar-se para fundamentar o ativismo com análise teórica e conectar a prática de ativismo com a compreensão teórica do feminismo africano; Criar e manter organizações feministas para promover a liderança das mulheres (Telo, 2017, p. 9-10).

O sexto ponto reconhece que o feminismo tem levado as mulheres a um papel de liderança e definem como compromissos:

Ampliar e fortalecer uma rede multigeracional e associação de líderes feministas em todo o continente; Assegurar que o movimento feminista seja reconhecido como órgão legítimo de representação para as mulheres em posições de liderança; Assegurar tempo para responder de forma competente, credível e fiável a outras feministas que necessitam de solidariedade e apoio, seja político, prático ou emocional (Telo, 2017, p. 10).

Essa Carta representa uma grande revolução ao movimento das mulheres africanas, pois desmitifica os impasses que por muito tempo foram carregados pelo feminismo em África, possibilitando que essas mulheres, tanto de forma individual quanto coletivamente, possam se autodenominar feministas africanas sem carregar a culpa de se render aos princípios ocidentais. Dessa maneira, ao colocar em primeiro lugar as individualidades locais, podem lutar contra o patriarcado que se integrou às culturas nativas por meio da colonização europeia.

Da mesma forma, entendemos que o reconhecimento de estar à margem é fundamental para que venha a se formar a resistência às estruturas que pregam a subalternidade do feminino, como no caso da contadora de histórias Paulina Chiziane, pois, mesmo não se autodenominando feminista, ao final cumpre com suas obras o mesmo objetivo, o da defesa da história e dos direitos das mulheres.

Em *O alegre canto da perdiz*, a autora aborda a vivência de mulheres que através de sua resistência buscam sobreviver dentro de uma sociedade que as quer submissas. Desse modo, ressignifica o papel das mulheres na história da colonização de Moçambique que na história oficial permanece apagado, dando a elas lugar de destaque na criação da nova sociedade.

Vista as especificidades de cada grupo e a grande gama de conceitos que giram em torno do feminismo africano, salientamos que se compreender como um sujeito que está à margem é fundamental para que seja possível a formação da resistência ao patriarcado estrutural, que ainda prevalece nos países colonizados e, mesmo que as diversas vertentes do feminismo tenham divergências em suas pautas de luta, ao final visam cumprir o mesmo objetivo, o de se rebelar ao que foi imposto pelo colonizador.

## **CAPÍTULO V – ASSIMILAÇÃO E MESTIÇAGEM**

Neste capítulo, discutiremos os processos de assimilação dos ideais eurocêntricos e a mestiçagem como modo de ascensão social para os colonizados. A partir desses mecanismos incorporados nas colônias, aqui representas por Brasil e Moçambique, Portugal visava à perpetuação do poder mesmo após a independência dos mesmos. Pretendemos analisar os aspectos históricos e sociológicos dos dois países e entender até que ponto suas experiências se aproximam e se afastam nas questões enfrentadas pelos atores sociais. Após esse momento, traremos uma análise da questão do assimilado, representado no romance em análise por José dos Montes, e a situação do mestiço, representada pela personagem Maria Jacinta. Ambos os contextos giram em torno da personagem principal Delfina, que através da sua tentativa de apagar de si os estigmas causados pela antinegitude, utiliza mecanismos visando subverter as regras do poder colonial. Para tal traremos Gilberto Freyre (1938; 2003), Abdias do Nascimento (1992), Kabenguele Munanga (1999; 2009), entre outros.

### **5.1 Assimilação e mestiçagem: aproximações e afastamentos entre Moçambique e Brasil**

Como já discutido no capítulo III, a ideia de raça, como conhecemos nos dias de hoje, foi difundida visando atender os interesses coloniais para manutenção do poder sobre as colônias. Desse modo, Moçambique e Brasil ambos colonizados por Portugal, foram condicionados à ideia de que os brancos europeus eram superiores e as demais raças seriam inferiores. No entanto, a formação da ideia de nação nos dois países seguiu caminhos diferentes enquanto em Moçambique o projeto colonizador adotou a assimilação de costumes como forma de ascensão para se obter o status de cidadão, no Brasil as políticas de miscigenação atuaram como esquema de purificação biológica da população e interferiram no reconhecimento de exclusões sofridas tanto pelos pretos quanto pelos pardos brasileiros, como analisaremos nesse tópico.

No final do século XIX e início do século XX, o Brasil viveu decisivas transformações políticas, principalmente com a Abolição da Escravatura (1888) com a Lei Áurea<sup>22</sup> e a Proclamação da República (1889). A partir disso, os intelectuais estavam em busca da criação de uma identidade nacional e se preocupavam com o futuro da nação<sup>23</sup>. Essa identidade estava totalmente comprometida devido aos cruzamentos entre europeus, indígenas e negros escravizados e, por isso, seria necessário estabelecer quais medidas seriam tomadas para que o futuro da nação que nascia não fosse danificado pela predominância de uma raça que não fosse a considerada superior.

Naquele momento o país já era conhecido mundo afora por seu caráter “mestiço”. Isso era visto com apreensão pelos “homens de *sciência*” por acreditarem que esse fato impediria o país de alcançar o progresso esperado. Portanto, a questão da raça estava no centro do debate e as ideias difundidas estavam baseadas em teóricos que defendiam o “racismo científico”. Nomes como Galton, Gobineau, Le Bon e Lombroso eram invocados para defender que a “raça branca” era superior frente às demais (Maciel, 1999). No texto “A eugenia no Brasil”, publicado em 1999, a autora Maria Eunice de S. Maciel afirma que:

Numa sociedade fortemente hierarquizada como a brasileira, onde, dentro da perspectiva de hierarquia racial, o branco europeu era considerado como sendo “civilizado e superior”, os indígenas e os negros como “selvagens, primitivos e inferiores” e os mestiços “degenerados”, surgiram projetos de “salvação nacional” via o “amelhoramento da raça”, ou seja, a eugenia. Não foi essa que criou a discriminação e o racismo, esses já existiam, mas ela, a partir de critérios pseudocientíficos, tornou-se um projeto político que previa a implantação de medidas excludentes e segregacionistas (Maciel, 1999, p. 126).

O conceito de eugenia foi formulado por Francis Galton em 1869 e tinha como ideal o “melhoramento da raça humana” através da seleção dos genitores a partir da hereditariedade. Esse conceito foi amplamente utilizado, principalmente no final do século XIX e início do século XX, por médicos, sanitaristas e educadores como ideal em suas práticas e, a partir disso, cria-se formulações para o “processo civilizador” e

---

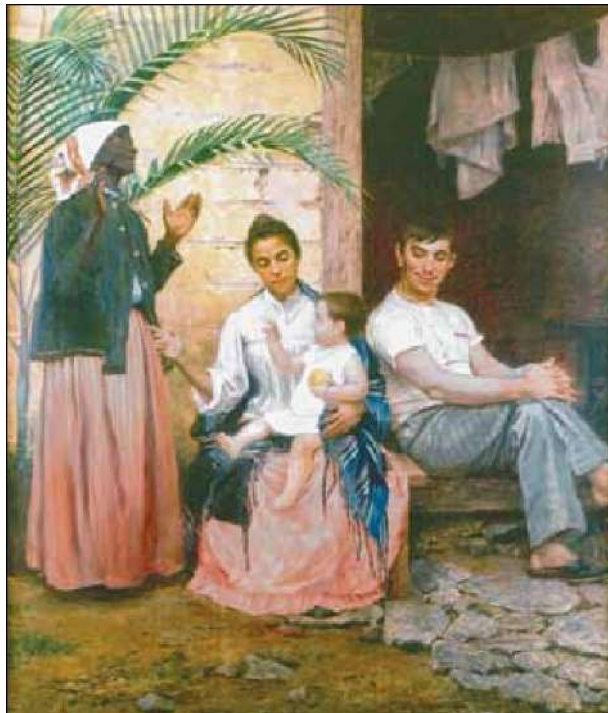
<sup>22</sup> Lembramos aqui que o Brasil foi o último país da América Latina a proibir o tráfico negreiro em suas terras.

<sup>23</sup> Importante observar que a palavra “nação” começa a aparecer para designar um povo apenas a partir de 1830. Portanto, esse conceito é totalmente novo e, talvez, por isso, existisse tamanha preocupação no que vira a ser considerado como a nação brasileira. Segundo Marilena Chauí, em seu livro *Mito fundador e sociedade autoritária* esse vocábulo passou por mudanças em três etapas: “[...] de 1830 a 1880, fala-se em ‘princípio de nacionalidade’; de 1880 a 1918, fala-se em ‘ideia nacional’; e de 1918 aos anos 1950-60, fala-se em ‘questão nacional’” (Chauí, 2000, p. 13).

as “Campanhas Civilizatórias” que visavam trazer ao país saneamento, higiene e eugenia (Maciel, 1999).

A partir de uma visão antinegra, Nina Rodrigues, considerado um importante intelectual do século XIX, também contribuiu para que esse pensamento fosse incorporado ao país. Em seu livro *Os africanos no Brasil*, publicado em 1932 postumamente, mas que foi escrito entre 1890 e 1905, o autor procurava entender como resolver o problema do país mestiço, pois acreditava que o negro carregava uma incapacidade física e mental e, por isso, não seria possível construir o Estado-nação de sucesso que era almejado com indivíduos que carregassem os seus genes. Suas ideias ganharam espaço no meio científico a ponto de nascer a chamada “escola Nina Rodrigues”, que influenciou os desdobramentos das discussões científicas sobre os brasileiros.

Desse modo, existiam propostas racistas para que o Estado fizesse esforços imigratórios de indivíduos europeus e o controle de casamentos para a “depuração do sangue” da futura nação brasileira (Maciel, 1999). Portanto, o que se esperava desse empreendimento era o branqueamento gradativo da população através da miscigenação como é possível observar no quadro abaixo:



Quadro1: “Redenção de Cam” (1895), de Modesto Brocos.

O quadro “A Redenção de Cam” é uma obra do espanhol Modesto Brocos (1852-1963) que viveu no Brasil por mais de quarenta anos. Ele retrata as correntes eugenistas vigentes na época da abolição da escravidão no Brasil, que visavam o

branqueamento da população através da miscigenação do povo, em que o país adotava como referência para a formação de nação o homem branco europeu.

Ao pensarmos no nome atribuído ao quadro, retomamos o mito de Cam que, por muito tempo, pretendeu justificar a escravização do povo negro retirado do continente africano, postulando que os negros africanos eram descendentes diretos de Cam e, por isso, deveriam ser punidos exemplarmente com o cativo. Portanto, dentro da própria doutrina cristã haveria a tentativa de justificar o injustificável.

De fato, em *Gênesis*, livro que compõe a Bíblia, encontra-se a história de Noé e de seus três filhos Sem, Cam e Jafé. Noé, em uma determinada noite, embriagava-se e um de seus filhos, Cam, vê o pai nu e zomba dele. Os irmãos, ao contrário de Cam, preocupam-se com a honra do pai e, sem olhá-lo, tapam-no com um pano. No dia seguinte, ao acordar e ficar sabendo do ocorrido, Noé amaldiçoa Cam e seus descendentes a serem escravos. No entanto, nas traduções mais antigas para o espanhol o vocábulo que é utilizado como sinônimo de escravo passa a ser “negro”. Segundo Kabengele Munanga em seu livro *Negritude: usos e sentido*, publicado em 2009:

Na simbologia de cores da civilização européia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e pureza. Nessa ordem de ideias a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e a maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um velho branco de barba, e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinho (Munanga, 2009, p. 29).

Na realidade, como comenta Achille Mbembe, filósofo negro, nascido em Camarões, em *Crítica da Razão Negra* (2018, p. 173) “Em sua origem, a relação judaico-cristã com a África era dominada pelo tema das trevas, tragédia primordial que consistiu em encobrir a verdade com toda espécie de superstições”. Consequentemente, a narrativa direcionada à África a relaciona sempre com a queda, povoada por pessoas que viviam acorrentadas “[...] na noite sombria, viveria afastada de Deus. Seria essa, aliás, a essência do paganismo: por todo lado dissimulação, ausência de discernimento, desatino, recusa em ver a luz, em suma, corrupção do ente humano” (Mbembe, 2018, p. 173).

Contudo, no livro *Fidel e a religião: conversas com Frei Beto*, o frei, ao ser questionado por Fidel Castro sobre se a maldição de Cam realmente estava na Bíblia, explica que:

De fato, a maldição de Noé sobre Canaã foi para que ele se tornasse o último dos escravos. E como na América Latina os escravos eram negros,

algumas traduções antigas colocam negro como sinônimo de escravo. Além disso, os descendentes de Canaã seriam os povos do Egito, da Etiópia e da Arábia, que têm a pele mais escura. Mas no texto bíblico essa descendência não figura como parte da maldição, a não ser que se faça uma interpretação tendenciosa como a que procura justificar religiosamente o *apartheid* (Beto, 1985, p. 152).

A partir da afirmação de Frei Beto, podemos perceber que o que realmente aconteceu foi um erro malicioso de tradução das passagens bíblicas a fim de justificar a antinegitude que já se fazia presente desde o início das grandes colonizações.

Esse mesmo mito é reinterpretado por Brocos para sugerir que a salvação do povo negro, que seria a descendência direta de Cam, só poderia acontecer através da miscigenação. Desse modo, propõe que apenas a partir do afastamento da negritude, seus descendentes ao embranquecer, poderiam alcançar a emancipação e assim a redenção.

Ao analisarmos o quadro em questão é possível identificar quatro personagens presentes nesse espaço que remete a uma casa simples no campo. Teremos uma senhora de idade avançada, uma mulher jovem, um homem jovem e um bebê que é o centro da obra.

A primeira personagem da esquerda para direita é uma senhora negra com os pés descalços remetendo ao estado de pobreza do corpo e do espírito. A sua feição é de uma mulher sofrida. Suas roupas são escuras. Ela ergue suas mãos e olhos ao céu, como se fizesse uma oração a Deus em agradecimento pela graça alcançada.

No centro da imagem vislumbramos uma mulher jovem mestiça usando uma blusa branca e saia da mesma cor da senhora idosa. É interessante notar que o seu xale escuro está em segundo plano dando ênfase em sua blusa clara, que pode significar a transição de raça. Ela está com um bebê branco em seu colo que veste roupas brancas para demonstrar sua pureza. A mestiça aponta para mulher negra, provavelmente sua mãe e avó da criança. A imagem sugere que se trata de três gerações que, a partir da miscigenação, alcança a redenção da raça.

À direita temos a figura de um homem branco usando roupas claras e sapato, provavelmente europeu, que olha feliz para criança, que aqui representa a purificação e que se torna o elo entre as três raças: branca, negra e mestiça.

A partir dessa breve leitura da obra de arte supomos que o intuito da pintura seria de retratar a ideologia presente nos debates e propostas feitas pela elite que pretendiam uma purificação da raça brasileira através da miscigenação controlada

da população. Desse modo, por meio do sentimento antinegro, cria-se a expectativa que a nova nação que estava nascendo se afastasse completamente dos fenótipos negroides para deixar de ser conhecida como o “país de mestiços”.

Para Kabenguele Munanga em seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, publicado em 1999:

[...] a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas ideias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas ideias. A noção de mestiçagem cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia (Munanga, 1999, p. 18).

Concordamos com Munanga, pois o movimento criado em torno da mestiçagem no Brasil se difere de todos os outros países colonizados. Podemos tomar como exemplo a América do Norte em que não existia um esforço político para que as raças se misturassem, pelo contrário houve forte segregação e aniquilamento tanto do povo negro como dos povos nativos.

No entanto, no Brasil esse ideal de branqueamento gradativo da população não esteve presente apenas na arte e nos discursos acadêmicos, mas foi feito um movimento de políticas públicas para que ele fosse concretizado. No caderno de estudos e pesquisa organizado por Maria Tereza Caballero Brugger, *O estudo da cultura e da presença negra no Brasil* publicado em 2011, constatamos o quanto foi valorizada a (questão da) cor pelo Estado. Para impedir que o sangue negro prevalecesse, “[...] o governo brasileiro patrocinou, com verbas públicas, a vinda de [...] estrangeiros [imigrantes europeus], tendo como um dos objetivos o embranquecimento gradativo da população, com a miscigenação” (BRUGGER, 2011, p. 10). O fato é que em 1872 a população brasileira contava com “[...] 38,1% de brancos e 16,5% de negros. Com isso, o governo tinha feito uma projeção até o ano de 2012 de uma população cada vez mais branca, em que se teria 50% de brancos e 0% de negros” (BRUGGER, 2011, p. 10).

Os dados encontrados nesse caderno demonstram o que já citamos como “política do branqueamento”, isto é, os esforços feitos pelo governo para não permitir que a nação se tornasse negra. Imaginava-se que o sangue europeu, por ser superior, se sobressairia ao sangue africano. Contudo, a realidade vista e vivida no Brasil mostra que esses cálculos falharam, pois o embranquecimento gradativo não ocorreu. Pelo contrário, a maioria da população brasileira hoje, segundo o Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2022), é formada por pretos e pardos que somadas representam os indivíduos negros brasileiros.

Um dos opositores desse ideal de branqueamento é Alberto Torres que em seu livro *O problema brasileiro* nos traz uma leitura em que condena as interpretações que defendem que o problema está na raça pela qual a nação está sendo formada, pois para ele o problema vai muito além dessa questão:

Nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea e isso não lhe impediu de formar uma nação, moral, política e socialmente [...]. Se os indígenas, os africanos e seus descendentes não puderam “progredir e aperfeiçoar-se” isto não se deve a qualquer incapacidade inata, mas ao abandono “em vida selvagem ou miserável, sem progresso possível” (Torres, 1982, p. 29).

Pensamento esse que concordamos, pois se ao invés de se preocupar com a raça que iria predominar na nação brasileira houvesse um esforço para organizar políticas públicas que minimamente reparassem os mais de trezentos anos em que o povo negro e seus descendentes prestaram serviços forçados sem direito a educação e aos ganhos dos seus esforços, o país hoje não teria tanta desigualdade social e uma enorme camada de pessoas pobres em sua maioria pretas e pardas.

Enquanto Nina Rodrigues via a mestiçagem como o verdadeiro problema a se enfrentar, Gilberto Freyre enxergava a miscigenação como a solução para garantir a unidade do povo. Com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, em 1933, o autor propõe que a mestiçagem é o grande elemento que possibilita a construção da identidade nacional, tendo em vista que “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo loiro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – a muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (Freyre, 2003, p. 367).

Em 1938, Gilberto Freyre profere em Lisboa a conferência “Aspectos da influencia da mestiçagem sobre relações sociais e de cultura entre portugueses e luso-descendentes”. Nesse evento, Freyre discursa sobre a “democracia social” a colocando como o legado que a colonização portuguesa deixará à humanidade:

Há, diante desse problema de importância cada vez maior para os povos modernos– o da mestiçagem, o das relações de europeus com pretos, pardos, amarelos – uma atitude distintamente, tipicamente, caracteristicamente portuguesa, ou melhor, lusobrasileira, luso-asiática, luso-africana, que nos torna uma unidade psicológica e de cultura fundada sobre um dos acontecimentos, talvez se possa dizer, sobre uma das soluções humanas de ordem biológica e ao mesmo tempo social, mais significativas do nosso tempo: a democracia social através da mistura de raças (Freyre 1938, p. 14 Apud Guimarães, 2002, p. 4).

O conceito de “democracia racial” em que se supunha/supõe que no Brasil não haveria/há limites para ascensão dos indivíduos, independentemente de sua raça, segundo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, em seu artigo de mesmo nome, publicado em 2002, só aparece em 1941 em que o termo foi usado pela primeira vez por Arthur Ramos em um seminário sobre a democracia em um mundo pós-fascista. Para o Guimarães (2002) o termo “democracia racial” surgiu a partir de uma leitura da obra de Gilberto Freyre. No entanto, como demonstra o autor, Freyre não foi o primeiro a utilizá-lo. Ao definir “democracia racial” Abdias do Nascimento aponta que:

[...] erigiu-se no Brasil o conceito de democracia racial; segundo esta, pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. [...] A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o “maior motivo de orgulho nacional [...]”. No entanto, devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país (Nascimento, 1992, p. 41; 92).

A imagem do mestiço já vinha sendo construída através de representações artísticas diversas, Freyre a consolida mostrando que haveria naturalidade nas relações entre os senhores de escravos brancos com as mulatas. No capítulo intitulado “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”, presente em *Casa grande e senzala*, o autor aponta que:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido da aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (Freyre, 2001, p. 46).

Como podemos notar, Freyre traz em seu texto essas relações entre os senhores brancos e as mulheres negras, indígenas e mestiças como sendo consentidas e vantajosas para ambas as partes. O autor não considerou em suas análises da sociedade que, na maioria das vezes, para não generalizar, essas relações se davam a partir do estupro dessas mulheres, que na condição de escravizadas não estavam em posição de escolha. Desse modo, pensa a miscigenação como fator natural e decisivo para o sucesso da colonização

portuguesa em relação aos demais colonizadores europeus, pois “[...] foi para os portugueses vantagem na sua obra de conquista de colonização dos trópicos. Vantagem para sua melhor adaptação, se não biológica, social”(Freyre, 2003, p. 75).

À vista desse pensamento, a literatura brasileira também absorveu e reproduziu os discursos sociológicos, médicos e populares da época. Os textos literários passam a trazer a imagem da mulher afrodescendente de duas formas: A mulher negra retinta passa a aparecer como a cozinheira, serviçal e mãe-preta; e a mulata – em referência à “mula”<sup>24</sup> – como mulher sedutora que estava pronta para satisfazer o homem branco sexualmente (Lopes, 2019). Ela é o “animal erótico por excelência, desprovida de razão ou sensibilidades mais acuradas, confinada ao império dos sentidos e às artimanhas e trejeitos da sedução” (Duarte, 2009, p. 2).

Para exemplificar esse fato temos desde Rita Baiana em *O cortiço*, publicado em 1889, de Aluísio Azevedo até *Gabriela, Cravo e Canela*, publicado em 1958, de Jorge Amado, sendo a última a mais emblemática, pois, além do romance ter tido enorme aceitação do público de sua época, o seu enredo virou telenovela atingindo as grandes massas propagando, assim, o imaginário popular da mulata sedutora, irresistível, disponível e infértil.

Abdias do Nascimento evocando o adágio “branca para casar, preta para trabalhar e mulata para fornicar” pensa as violências sofridas pelas mulheres negras, já que no início da colonização do território o seu corpo, que estava vulnerável por sua condição de escravizada, foi submetido às diversas explorações sexuais promovidas pelos senhores brancos. É daí que surge o mulato e não de relações consensuais como pregavam os defensores da política de branqueamento:

Já que a existência da mulata significa o produto do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social (Nascimento, 1978, p. 62).

---

<sup>24</sup>O termo “mulata” vem sendo utilizado desde o princípio da colonização do país em textos sociológicos, médicos, literários e no discurso popular, até nos dias atuais com a intenção de diferenciar as mulheres negras retintas das mulheres negras “mais claras”, mas o que significa esse termo? A escritora Djamilia Ribeiro em seu livro *Quem tem medo do feminismo*, publicado em 2018, nos mostra que: “A palavra, de origem espanhola, vem de “mula” ou “mulo”: aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. Mulas são animais nascidos da reprodução de jumentos com éguas ou de cavalos com jumentas. Em outra acepção, são resultado da cópula do animal considerado nobre (*equus caballus*) com o animal dito de segunda classe (*equus africanus asinus*). Sendo assim, trata-se de uma palavra pejorativa para indicar mestiçagem, impureza, mistura imprópria, que não deveria existir. Empregado desde o período colonial, o termo era usado para designar negros de pele mais clara, frutos do estupro de escravas pelos senhores de engenho” (Ribeiro, 2018, p. 66).

Dessa forma, o autor desconstrói a imagem de relações afetuosas e de escolha natural que foram propagadas pelo projeto civilizatório brasileiro em que se procurou eliminar as raízes da população negra a qualquer custo da formação do Estado-nação. Conceição Evaristo no texto “Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face”, publicado em 2005, aponta:

Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e do demônio, cujas figuras símbolos são Eva e Maria; e que o corpo da mulher se salva pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra acaba por fixá-la no lugar de um mal não redimido. [...] O que se argumenta aqui é o que essa falta de representação materna para a mulher negra na literatura brasileira pode significar. Estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimento de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? (Evaristo, 2005, p. 202).

Entendemos que os questionamentos de Evaristo têm fundamento, tendo em vista, que as mulheres negras e afrodescendentes vêm sendo tratadas como objetos sexuais na Literatura Brasileira e, para legitimar essa ideia, nada melhor que trazê-las como estereótipos para validar todo o abuso a elas imposto. Teófilo Queiróz Junior em seu livro *Preconceito de cor e a mulata na Literatura Brasileira* ao analisar essa situação diz que os donos de engenhos souberam “[...] recorrer ao argumento da irresistibilidade e à amoralidade da mulher de cor como eficazes elementos justificadores de impulsões extraconjugais masculinas, sem maiores riscos morais por parte do conquistador” (1975, p. 21). Nesse mesmo viés, a antropóloga Mariza Corrêa, em seu artigo “Sobre a invenção da mulata”, argumenta que:

[...] a mulata construída em nosso imaginário social contribui, no âmbito das classificações raciais, para expor a contradição entre a afirmação de nossa democracia racial e a flagrante desigualdade social entre brancos e não brancos em nosso país: [...] a mulata que é a tal, parece resolver-se esta contradição, como se se criasse um terceiro termo entre os termos polares Branco e Negro. Mas, no âmbito das classificações de gênero, ao encarnar de maneira tão explícita o desejo do Masculino Branco, a mulata também revela a rejeição que essa encarnação esconde: a rejeição à negra preta. (Corrêa, 1996, p. 49-50)

Com isso, Corrêa (1996) afirma que a exaltação masculina da mulata nada mais é que o desprezo à mulher negra preta, e aqui acrescentamos, à relevância das mulheres afrodescendentes na construção da nação brasileira. Essa pode ser uma tentativa do branco de apagar da memória o que seus antepassados fizeram, de onde provêm suas riquezas e seus privilégios (Lopes, 2019). Portanto, teremos a construção da imagem do mestiço brasileiro como uma saída para o apagamento do

negro, da sua cultura e da sua contribuição para a criação da população brasileira. Munanga nos dirá que:

Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude” e na “mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (Munanga, 1999, p. 16).

Enquanto na América do Norte não se fazia diferenciação entre negros e mestiços e assim se formou uma consciência e fortalecimento na comunidade negra, no Brasil isso não aconteceu, pois, segundo Munanga (1999, p. 86), “o fato de aceitar o branqueamento, o que é uma maneira de dizer que o mulato tem lugar especial na sociedade, tem como consequência a redução do descontentamento entre as raças”. Desse modo, com a construção do imaginário de redenção da raça através do afastamento da negritude, ao invés de se rebelar contra o sistema que privilegiava o branco e o não negro, o movimento que acontece no Brasil é do negro buscar o branqueamento para que as futuras gerações não fossem reconhecidas por sua negritude. Para o antropólogo, “tal possibilidade atua como uma válvula de segurança sobre o descontentamento e frustração entre os negros e mulatos, razão pela qual, os negros no Brasil não foram levados a formar organizações de protestos, como nos Estados Unidos” (Munanga, 1999, p. 86).

Podemos tomar como exemplo desse fato um levantamento de raça por autodeclaração feita pelo historiador Clóvis Moura, realizada em 1980, apontou que havia uma adesão do mito da democracia racial pelos brasileiros, pois ao questionar sua cor aos indivíduos entrevistados o pesquisador obteve 136 cores diferentes que apagavam a negritude do indivíduo no discurso. Para a pergunta “qual é a cor de sua pele?” foram obtidas as seguintes respostas: “café com leite, castanha, canelada bronze, meio-branca, meio-morena, melada, mestiça, queimada, rosa-queimada, ruço [...]” (Munanga, 1999, p. 120), entre outras. Munanga argumenta que essa tentativa de abandono de suas características para se aproximar da imagem do dominador mostra que ele busca a brancura, mesmo que ela só exista no discurso e na assimilação dos costumes e crenças do colonizador.

No texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, publicado em 1984 por Lélia Gonzalez, importante ativista e intelectual do movimento negro, política, professora e antropóloga, constatamos que através do mito da “democracia racial”, a

sociedade brasileira tentou passar a ideia de que o sujeito negro estaria em pé de igualdade com o branco

[...] justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la (Gonzalez, 1984, p. 228).

A antropóloga nos mostra que apenas na condição de “mulata exportação”, “cinderela do asfalto” e objeto sexual a mulher negra encontrou espaço na cultura nacional, tendo em vista que esse espaço foi concedido somente na festa carnavalesca. Além de considerarmos a enorme objetificação da mulher negra vale questionar: qual seria o espaço ocupado por ela durante o resto do ano (Lopes, 2019)?

Gonzalez (1984) nos mostra que as mulheres negras brasileiras, principalmente as pretas, são levadas a ser as empregadas domésticas, babás, cozinheiras, lavadeiras, entre tantas outras funções que permitam que elas permaneçam escondidas e que sempre subam pelo elevador de serviço o resto do ano. Essa divisão evidente não está apenas nas profissões, mas principalmente nas classes sociais e, conseqüentemente, na geografia dos espaços destinados aos grupos. “O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores [...]” e, sobretudo, a polícia que está a serviço do Estado e dos burgueses. “Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]”. Não que a polícia não esteja também nos conjuntos habitacionais, cortiços e favelas, “[...] só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar” (Gonzalez, 1984, p. 232). A autora afirma ainda que

É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a

atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais(Gonzalez, 1984, p. 232).

As reflexões de Gonzalez ainda são válidas na sociedade brasileira após trinta anos. De acordo com os dados do SISDEPEN no Relatório de Informações Penais – RELIPEN, publicado em 2023, em junho do mesmo ano, as penitenciárias brasileiras em reclusão física contavam com a população total de 604.658 pessoas. Desses 397.427 são negros, sendo respectivamente 99.812 pretos e 297.615 pardos, 181.414 brancos, 6.346 indígenas, 1.226 amarelos, 18.245 que não declararam. Portanto, a população negra encarcerada representa 66% do total.

No entanto, como podemos observar, o censo do IBGE no quesito de raça de 2022 mostra que a população brasileira se divide em 42,8% de brancos, 10,6% de pretos e 45,3% de pardos. A população negra brasileira é formada pela junção de pretos e pardos que totalizam juntos 55,9% da população. Como é possível notar, a população negra encarcerada é muito maior em níveis de porcentagem do que a população negra brasileira.

Desse modo, os negros são maioria nas prisões, mas são minoria quando pensamos nos postos de poder, principalmente na política e nos altos cargos do mundo corporativo. Essa afirmação fica mais palpável quando tratamos dos dados sensíveis, como a violência aplicada a essa população e nas questões econômicas a que são submetidos.

Ao analisarmos os dados disponibilizados pela IPEA (Pesquisa Econômica Aplicada) em 2023, que tratam da violência contra pessoas negras no Brasil entre 2011 e 2021, observamos que dos 47.847 homicídios registrados no país em 2021, 36.922 desses casos são pessoas negras. Representando assim 77,1% das vítimas letais, ou seja, a cada 100 mil habitantes teremos 31 homicídios de pessoas negras contra 10,8 de pessoas não negras. Desse modo, a cada hora morrem por violência letal 4,22 pessoas negras no Brasil. O relatório ainda nos mostra que entre 2011 e 2021, 445.527 pessoas negras foram assassinadas. Outro fator importante de se tomar nota é que em 2019 o risco de uma pessoa negra ser vítima letal era de 2,6% e em 2021 passou a ser 2,9%.

Quando tratamos das questões econômicas a disparidade entre negros e não negros se torna ainda mais visível como posto no II VIGISAN publicado pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar (PENSSAN) em 2022:

Distribuição percentual da Segurança Alimentar e dos níveis de Insegurança Alimentar (IA), segundo a raça/cor da pele autorreferida, Brasil. II VIGISAN - SA/IA e Covid-19, Brasil, 2021/2022.

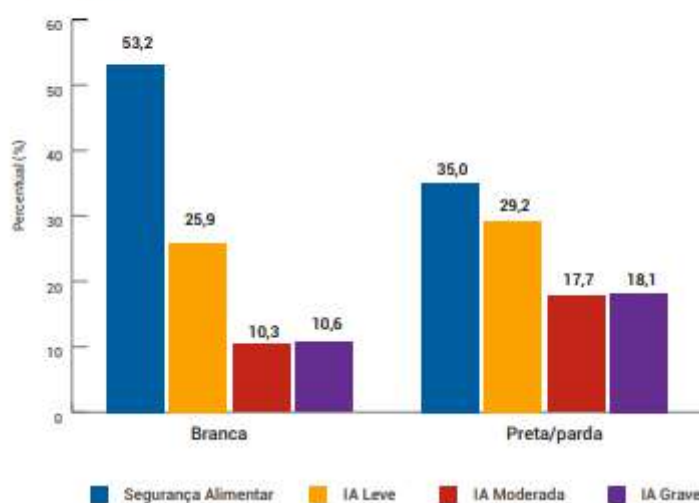


Gráfico 1: II VIGISAN Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil

Enquanto houve segurança alimentar em 53,2% dos domicílios de pessoas autodeclaradas brancas, apenas 35% da população negra gozou dessa condição. A insegurança alimentar leve, como podemos notar no gráfico 1, foi o único ponto de aproximação entre as duas populações enquanto a população branca conta com 25,9% a população negra atinge 29,2%, representando uma diferença de apenas 3,3%. Já a insegurança alimentar moderada e grave acentua mais essa disparidade da condição econômica entre as populações. Enquanto 10,3% dos brancos sofreram com a IA Moderada, teremos 17,7% dos negros passando por essa situação, aqui notamos 7,4% a mais em relação a primeira população. Já quando verificamos a IA Grave teremos de um lado 10,6% dos brancos e 18,1% dos negros, 7,5% de diferença.

A partir desses dados afirmamos, pois, que existe um projeto de extermínio e encarceramento em massa em curso da população negra brasileira ainda nos dias atuais. Esse fato se mostra tanto no extermínio de sua identidade propriamente dita quanto nas políticas públicas – ou a falta delas – que permitem que tantas vidas sejam ceifadas, seja pelo grande número de homicídios, prisões ou mesmo pela fome.

Entendendo que as consequências das políticas de branqueamento perpetuam até os dias atuais, defendemos que apesar do Brasil não ter adotado políticas separatistas no papel como ocorreram na África do Sul com o *apartheid* e nos Estados Unidos com a segregação, aqui vivemos um racismo antinegro brutal

que procura não apenas dividir a sociedade entre brancos e negros. É ainda mais perverso, pois procura eliminar a população preta e para isso se utilizou artifícios em que disseminaram no inconsciente da população através dos discursos médicos, sociológicos, políticos, literários, artísticos e, principalmente com os meios massivos de comunicação que apenas a partir do afastamento da negritude e da eliminação das raízes africanas os privilégios poderiam ser alcançados.

À vista disso, concordamos com Kabenguele Munanga quando diz que existe uma “zona vaga e flutuante” quando se trata do meio termo entre branco e preto no país, pois o ideal de “[...] realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis” (Munanga, 1999, p. 88). Dessa maneira, o mestiço ao assimilar a cultura do dominador passa a se identificar mais com o branco do que com o preto. Sendo assim, conquistam posições de “privilégio” dentro da sociedade através da antinegitude. Os negros retintos, por sua vez, interiorizam “[...] os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante” (Munanga, 1999, p. 88). No entanto, mais cedo ou mais tarde descobrem que mesmo adotando as máscaras brancas existe um não lugar reservado a eles dentro da sociedade.

Em Moçambique as questões que giram em torno da raça do indivíduo são veladas em comparação ao Brasil, pois lá houve um movimento diferente na criação da ideia do que viria a ser a identidade nacional. Enquanto aqui foram feitos esforços para o branqueamento gradativo da população, o principal aparato de manutenção do poder em Moçambique foi feito através da assimilação de pequena parte da população em que a maioria beneficiada foia dos mestiços. Para entendermos isso é necessário voltarmos à divisão de trabalho imposta aos sujeitos que compunham a colônia.

O sistema colonial implantado em Moçambique contava com a colaboração do colono português, que, como visto no capítulo IV, era o agente colonizador. Esses indivíduos partiam de Portugal voluntária ou involuntariamente para se instalar na colônia. A intensificação de sua chegada em terras moçambicanas se deu entre os anos de 1930 e 1950 e teve o suporte do Estado português, sendo esses colonos considerados como “cidadãos originários” (Mindoso, 2017, p. 61). Na

realidade, como nos aponta Adriano Moreira (1961), a ação civilizadora só foi possível:

[...] porque o português no Ultramar, no exercício de todas as atividades públicas ou privadas, teve sempre a clara noção de ser agente de uma alta missão nacional e civilizadora. Sem ela não teriam despertado para a história os vastos territórios e os milhões de pessoas a quem estendemos os benefícios da nacionalidade portuguesa, e sabemos que, sem a continuidade dessa ação, de novo se perderiam, num processo regressivo acelerado (Moreira, 1961, p. 31-32).

Apesar de desempenharem posições diferentes em relação à mão de obra na colônia, essas eram as estratégicas. As atribuições eram vastas como no funcionamento do sistema burocrático do Estado, as atividades econômicas, agrícolas, comerciais e até mesmo as militares. Os colonos também dispunham de espaços de cultura e lazer em que apenas a sua presença era permitida, apoio logístico e financeiro a que as outras classes sociais não dispunham. Dessa maneira, o Estado garantiu que houvesse uma colaboração entre os colonos e seus descendentes para a tal missão civilizadora (Mindoso, 2017).

Em uma primeira tentativa de remodelar as relações econômicas da colônia, como aponta Valdemir Donizete Zamparoni, em seu livro *De escravo a cozinheiro*, publicado em 2007, o trabalho do nativo em Moçambique era usado de forma “[...] esporádica e utilizada para cumprir missões específicas: os comerciantes-caçadores, através da diplomacia ou dos presentes, conseguiam dos potentados locais os trabalhadores de que necessitavam – carregadores, caçadores [...]”. No entanto, após cumprirem os trabalhos, “[...] os homens voltavam a se integrar ao seu meio social, sem a constituição de uma população dedicada a tais atividades em caráter permanente” (Zamparoni, 2007, p. 47).

José Luís de Oliveira Cabaço mostra que para obter a dominação completa do território e afirmar a “superioridade” do colonizador, era necessária a criação de uma legislação amparada em um aparelho ideológico que facilitasse o controle dos autóctones, já que, como bem escreveu Oliveira Martins, em 1880, “com a liberdade, com a humanidade, jamais se fizeram colônias-fazendas” (Martins, 1978, p. 210, Apud Cabaço, 2007, p. 143).

Por meio da legislação criada para que todo natural fosse obrigado a ter um trabalho remunerado, foi também incluído o artifício legal para garantir prisão ao nativo que se enquadrasse na “vadiagem”, ou seja, quem não possuía contrato de trabalho e permanecia no regime de subsistência, antes praticado, se encaixaria

nesse quesito. Vale lembrar que, mesmo Moçambique estando sob o Código Penal vigente na Metrópole, o crime de vadiagem ali configuraria pena quatro vezes maior que em Portugal.

Os autóctones nas colônias portuguesas em África eram os “[...] indivíduos de raça negra ou seus descendentes que [...] não possuem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (Ferreira e Veiga, 1957, p. 14). O fato é que essa categoria era considerada dependente e inferior em relação às outras classes sociais, pois ainda não eram civilizados, estando, desse modo, em estado de primeira infância. A esses indivíduos eram reservadas as colocações profissionais que exigiam a força bruta como a construção civil, posições de baixa patente no exército e na polícia colonial repressora, nas plantações e nos serviços domésticos. Para efeito de lei, apenas filhos de pais pretos se encaixavam nessa situação, mas com o passar do tempo outras situações foram questionadas, como, por exemplo, a qual categoria deveriam pertencer os filhos gerados da união de autóctones e não-autóctones? Na prática, dependeria de como a criança teria sido criada. Caso permanecesse nos costumes dos naturais, deveria ser considerada como tal, caso contrário seria um não-autóctone, ou assimilado (Mindoso, 2017). Portanto, além de se afastar da negritude era necessário assumir, através da assimilação, os costumes da metrópole para ser considerado superior dentro dessa sociedade.

Além dos aparatos legais, para os nativos se verem obrigados a assinar um contrato de trabalho com os colonos, foi recriado o imposto de palhota, o qual, em um primeiro momento era cobrado por família e com o passar dos anos passou a ser cobrado de forma *per capita*. Esse imposto garantia que o autóctone entre 18 e 60 anos de idade teria que trabalhar o ano todo, pois se antes era aceito parte dos excedentes de sua produção de alimentos como pagamento, agora o mesmo deveria ser feito em dinheiro. Caso ele não pagasse o valor estipulado, ele e seus familiares eram levados para o campo para trabalhos forçados por tempo determinado para quitar a dívida.

Apenas a partir da segunda metade do século XIX a colônia sentiria a necessidade de criar uma identidade específica para os nativos que estariam aptos a cumprir as atividades e a ter algum privilégio por isso, “[...] de tal maneira que a dominação pudesse ser exercida sobre este “outro”, sem qualquer constrangimento jurídico” (Zamparoni, 2007, p. 47). Esse novo posto seria concedido aos nativos que

se sujeitassem a virar assimilados, mas longe do ideal de uma “[...] assimilação unificadora, que garantia os direitos de igualdade, seguindo os princípios do iluminismo francês, essa compreensão teria que ser modificada para corresponder as necessidades impostas pela realidade” (Souza, 2017, p. 7) da metrópole e seus interesses.

O fato é que, com o passar do tempo, como aponta Cabaço (2007), os colonos perceberam que com os ideais de igualdade que pretendia a lei lusitana, que também valiam para as colônias ultramarinas, eles perderiam o poder que conquistaram através do domínio do território. António Enes, no século XIX, alertou que “[...] se a administração pública não mudasse de doutrinas e de práticas relativamente aos direitos e deveres dos indígenas, dentro de poucos anos seriam eles que pretendiam fazer trabalhar os Europeus [...]”. Segundo ele, “o negro civilizado já vai tendo essas pretensões, que não tardarão a ganhar adeptos no sertão” (Enes, 1971, p. 69, Apud Cabaço, 2007, p. 144).

Na verdade, houve resistência à divisão de autóctones e não-autóctones, principalmente pelos mestiços que eram chamados de “filhos da terra”. Acontece que, antes da assimilação, os mestiços tinham vantagens em relação aos pretos, e em Moçambique eram considerados mais brancos do que negros; todavia, a colônia começou a temer a influência que eles tinham em relação aos demais, por serem letrados e almejavam os cargos de poder. Por isso, essa lei age justamente para acabar com todos os privilégios dos “filhos da terra” e aproximá-los mais dos pretos do que dos brancos, garantindo assim os plenos direitos apenas aos brancos e aos que escolhessem adotar os costumes e as crenças de Portugal como suas, ou seja, assimilar-se.

Contrariando os interesses dos mestiços, Enes entendia que apenas por meio do trabalho dos naturais a colônia alcançaria a autossuficiência e assim deveria ser pautada a questão dos assimilados visando sua humanização. A aproximação com o trabalho condizia com os valores desejados pelo capitalismo industrial vigente na Europa. Para ele, o trabalho seria a “[...] missão mais moralizadora, a escola mais instrutiva, [...] a educação que conseguirá metamorfosear brutos em homens. O selvagem que pegou no trabalho, rendeu-se cativo à civilização; ela que o discipline” (Enes, 1971, p. 75, Apud Cabaço, 2007, p. 145).

Os ideais de colonização africana defendidos por António Enes buscavam a recuperação econômica e a modernização de Portugal através da exploração de

suas colônias. Dessa maneira, a tal “missão civilizadora” defendia dois caminhos a serem tomados, como aponta Cabaço, “[...] o trabalho, em primeiro lugar e a ação educativa, como esforço complementar” (Cabaço, 2007, p. 145). Para o autor:

As exigências da ocupação efetiva dos territórios induziam a que, sob a mesma palavra, se incorporassem influências pragmáticas do capitalismo industrial anglo-saxônico e lhe fosse atribuído um sentido mais "tendencial", subordinado ao imperativo da exploração da mão de obra indígena: os colonizados deixavam de ser "iguais" para serem "tendencialmente" passíveis de se tornarem iguais. Para o capitalismo era preciso que os homens fossem "diferentes" para se justificar a diferente atribuição de seus direitos (Cabaço, 2007, p. 146).

Farré (2015) aponta que, para implantar essa nova ferramenta de dominação, eles mudaram o foco:

[...] dos grupos africanos passaram para os indivíduos africanos, especificando as responsabilidades de cada um em relação ao projeto colonial português. O indivíduo africano passou a ser definido pela negação: um indígena era um indivíduo do território português que não era cidadão português, pois a ele era negado um nível de civilização suficiente para isso. Contudo, esse indígena teria de trabalhar para pagar o imposto, responsabilizando-se assim pelas despesas de uma colonização que, afirmava-se, iria civilizá-lo. Com base nesse pressuposto, foi-se refinando a doutrina do assimilacionismo português, baseada na tutela do Império sobre os indígenas africanos, até estes atingirem o nível de civilização exigível a um português “padrão” (Farré, 2015, p. 203).

Em meio a essa realidade, o sistema colonial criou uma elite negra por meio da assimilação. O nativo que desejasse mudar de *status* social precisava se afastar de seus costumes, de sua religião e obter o domínio da escrita e da leitura da língua do colonizador. Quem não se sujeitasse era considerado apenas um condenado da terra, que teria que trabalhar muito para não receber nem o suficiente para alimentar a sua família.

O fato é que, em comparação, à assimilação empreendida nas colônias de países vizinhos a Moçambique, como França e Inglaterra, Peter Fry aponta que, mesmo ao final, ambas e Portugal visavam uma superioridade do colono ao colonizado, elas se diferenciavam da última, uma vez que, para os portugueses:

[...] o princípio de assimilação, como meta de longo prazo, nunca foi questionado. Pelo menos em princípio, todos os sujeitos poderiam tornar-se cidadãos e, embora muitos portugueses duvidassem do valor de uma competição cada vez mais severa entre africanos e europeus pela obtenção de empregos, prestígio e riquezas, os documentos revelam pouco desse desgosto visceral dos britânicos pelos “pseudo-europeus” ou “africanos europeizados”. Enquanto os engenheiros sociais da África do Sul traçaram um caminho explícito de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais, seus equivalentes em Moçambique imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus “usos e costumes” e seus “dialetos”, a favor da “civilização” e da língua portuguesa (Fry, 2003, p. 289).

A separação entre autóctones e não-autóctones foi primordial para legitimar os privilégios de poucos que teriam o direito a uma educação formal e em consequência se daria a segregação do trabalho no país. Através da portaria publicada pelo governo colonial em 1917, entra em vigor o documento legal que identificaria os assimilados como os indivíduos que poderiam obter os “mesmos” direitos dos colonos. No entanto, houve resistência, como mostra Cabaço (2007): “[...] as elites africanas reagiram com veemência ao conteúdo racista da portaria, que, além de inconstitucional, era vivido como uma afronta e uma humilhação” (Cabaço, 2007, p. 148-9). A portaria também desagradava os colonos que agora teriam que disputar vagas de empregos qualificados com os assimilados.

Apenas em 1927, através das pressões, surge um decreto sobre o tema que se estende a Angola e Guiné. Mas é importante destacar que nem todo autóctone que cumprisse esses requisitos poderia mudar de status, pois esse não era o interesse dos colonizadores. Na realidade, essa política foi utilizada para dividir o povo. Para Cabaço:

Se, pela assimilação, o indígena ganhava o estatuto jurídico de cidadão, no plano social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca visto pelos colonos como “um de nós” e sempre como “o mais civilizado deles”, o Outro a quem, em vez do estigma da caderneta, era imposto o estigma “privilegiado” do alvará de assimilado. O ritual de passagem traduzia-se num duplo rito de separação: afastava o assimilado do indígena e consagrava-o objetivamente como “casta inferior” no mundo dos “cidadãos” [mas subjetivamente como “casta superior” no mundo dos autóctones] (Cabaço, 2007, p. 162-163).

Dessa forma, além de obter serviços leais em meio aos nativos, ou seja, intermediários entre colonos e autóctones, os colonizadores garantiam o desejo de ascensão através da assimilação pelos demais indivíduos, mesmo que a maioria nunca alcançasse tal posição. A mobilidade social, que partia da condição de natural, poderia ser feita por meio do cumprimento das seguintes condições legais:

a) Ter mais de 18 anos; b) Falar corretamente a língua portuguesa; c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) Não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (Escola Superior Colonial, 1954, p. 112).

Além desses requisitos, era necessário que o indivíduo tivesse pleno domínio da língua portuguesa, não tivesse ocorrência de mau comportamento e possuísse

um certificado comprovando a residência que era concedida pelo administrador local.

É interessante entender que os mestiços tinham muito mais chances de se tornarem assimilados do que os indivíduos pretos, já que, na maioria das vezes, esse estatuto já era concedido em seu nascimento, sendo garantido a eles os instrumentos necessários para permanecer nessa condição, como, por exemplo, a educação lusitana que era um dos requisitos.

Mindoso (2017, p. 77) chama atenção para a diferença nos números dos assimilados pretos e mestiços em uma década. Em 1945, a colônia de Moçambique contava com 1.845 assimilados pretos e 15.784 assimilados mestiços, somando um total de 17.629. Uma década depois, os assimilados pretos eram 4.554 enquanto os mestiços representavam 29.873, totalizando 34.427 assimilados na colônia. Com esses dados, compreendemos que o mestiço sempre teria mais chances dentro desse sistema. Walter Opello Jr. nos dirá que:

Para os africanos que haviam recebido o estatuto de assimilado, havia a liberdade teórica de avançar em qualquer empreendimento, mas, na realidade, o racismo português, os níveis relativamente baixos de educação dos assimilados e a relativa escassez de oportunidades econômicas e políticas militavam contra qualquer mobilidade social ou econômica generalizada. Os Mestiços, em contrapartida, por sua mestiçagem, foram considerados automaticamente assimilados e sua cor deu-lhes uma vantagem na competição pelas oportunidades educacionais e socioeconômicas escassas (Opello, 1975, p. 70).

Desse modo, o mestiço em relação ao negro obtinha privilégios incontestáveis dentro da sociedade, pois na maioria dos casos, principalmente quando filho de um colono que possuía status, a ele era oferecida a educação formal e os meios para prosperar em sua vida adulta.

O estatuto de autóctone e assimilado só seria abandonado juridicamente em Moçambique no ano de 1961. Desse modo, todos os indivíduos passaram a ser considerados oficialmente cidadãos portugueses, “[...] tivessem ou não pedido, conseguido ou desejado a condição de assimilado. Assim, as leis regressaram aos princípios legais do século XIX, mas agora em condições sociais muito diferentes” (Farré, 2015, p. 206).

No período do pós-independência, a partir de 1975, Moçambique viveria um processo que abandonaria as marcações de cor de pele e o nível cultural como pontos de diferenciação dos indivíduos. Esse novo projeto de nação estaria baseado no igualitarismo inspirado na linha marxista. Desse modo, ao invés de dividir os

diferentes grupos sociais que ali se encontrava, o Estado tentou os unir em uma única identidade moçambicana. Desse modo, as questões raciais foram eliminadas do discurso político, mas na prática quando, por exemplo, fizeram “[...] os primeiros dados censitário do país realizados em 1980 tenham se preocupado em distinguir os moçambicanos etnicamente e racialmente classificando-os por negros, misto, branco e indiano” (Mungoi & Rodrigues, 2008, p. 8).

A partir de pesquisas em Moçambique e no Brasil Fry (2005) aponta que existem semelhanças entre o modelo de assimilação empreendido em Moçambique com a democracia racial no Brasil, pois existe uma convivência harmoniosa entre as diferentes raças nos dois países. No mesmo viés, Freyre também acreditava que a colonização portuguesa teria obtido sucesso tanto no Brasil quanto em suas colônias africanas, já que em sua visão existia uma harmonia racial carregada de “[...] uma unidade de sentimento e cultura” (Mungoi & Rodrigues, 2008, p. 9).

O antropólogo americano Marvin Harris ao empreender pesquisas de campo em Moçambique e na África do Sul discorda que não exista racismo em Moçambique, pois segundo ele:

Enquanto todos os assuntos nos jornais da África do Sul estão cheios de frescas reportagens de crimes, motins, boicotes, julgamentos e legislação racial, podem passar meses em Moçambique sem que um diário dê conta das tensões raciais. No coração dos quarteirões Africanos de Lourenço Marques – um labirinto de ruelas entrelaçadas entre as choças de caniço com tetos galvanizados – os brancos podem caminhar a qualquer hora do dia ou da noite em perfeita segurança. No entanto, estas impressões de harmonia interracial são desesperançadamente infundadas (Harris, 1958, p. 4).

O fato é que como já tratado no capítulo II, após a independência de Moçambique, assuntos como racismo, mestiçagem e tantos outros não foram debatidos e são, por vezes, evitados no país. Talvez, por isso, as obras de Paulina Chiziane causem tanto espanto ao público nacional. A autora ao ser questionada como enxerga a diferença entre a situação do mestiço em relação aos assimilados, em entrevista a Doris Wieser concedida em 2014, intitulada de *Os anjos de Deus são brancos até hoje*, aponta que ainda nos tempos atuais existe uma relação de privilégios. Para a autora:

Enquanto os negros lutavam pela independência, os mulatos ficaram numa situação não muito clara, porque eles tinham o privilégio dos pais. Por isso, para eles, não fazia muita diferença a independência. Era uma situação difícil e continua a ser. Vou falar da Zambézia, a província com maior miscigenação. Ali foi onde eu aprendi que o mestiço ou o mulato é um indivíduo sempre numa situação de desconforto, sempre à busca de uma identidade. Quando está com os negros, é tratado de uma maneira; quando

está com os brancos, é tratado de outra maneira. Ele sozinho tem de criar o seu próprio mundo. Criam-se assim grupos de mestiços. Há casos de filhos de negras com brancos que se dissociam da mãe negra e se juntam ao seu grupo mestiço. A maior parte dessas pessoas mestiças nasce de uma violação ou de uma relação adúltera, nunca de uma relação socialmente aceitável. Isso, perante os brancos, cria uma certa discriminação, e perante os negros também. O mulato é um indivíduo que vive um dilema de identidade. Na Zambézia, como são muitos, começam a criar a sua própria identidade. Mas sempre oscila entre o preto e o branco. É muito fácil ver isso na Zambézia. Aqui, em Maputo, nem tanto. Às vezes um mulato quando está diante de um branco julga-se branco, mas quando está necessitado já se sente filho de um negro. Quando está ao lado dos brancos, sente-se inferior, mas sente que está ao lado do poder. Nunca houve estudos sobre a mestiçagem em Moçambique, mas eu acho que valeria a pena. A identidade é totalmente influenciada por estes dois polos, preto e branco. Hoje qual a identidade de um mulato? Está a puxar mais para cima ou mais para baixo? De uma maneira geral, em Moçambique, a situação dos mulatos é muito complicada. Está acima do negro (Chiziane, 2014, p. 276).

Desse modo, notamos, a partir das impressões de Chiziane, que no pós-independência e mesmo que o discurso político tenha sido construído a partir da igualdade, na prática os mestiços continuaram em uma posição privilegiada em relação a maioria da população formada por negros, pois herdaram as posições dos seus pais, antigos colonos. No entanto, como no Brasil, existe uma busca pela identidade mestiça que, na maioria das vezes, o indivíduo tende a se assumir como não-negro. Portanto, para se encaixar nessa sociedade, fundada pelos ideais eurocêntricos, cria-se um grupo de mestiços que se afastam da negritude para dessa forma se sentirem superiores.

A partir dessas discussões, entendemos que a construção da ideia de nação de Moçambique e do Brasil se aproxima em alguns pontos. O primeiro deles é que ambos os países previram a “purificação” de sua população por ideais difundidos no decorrer do tempo. Além disso, tanto um país quanto o outro produziu um terceiro elemento na sociedade local, o mestiço. Outro fator interessante, “[...] no âmbito oficial das relações internacionais e no senso comum, é que Brasil e Moçambique constituem-se de ‘Brasileiros’ e ‘Moçambicanos’, mas não de afrobrasileiros ou de macondes, macuas, tsongas, etc” (Mungoi & Rodrigues, 2008, p. 13). Porém se afastam pelo modo como se deu essa dita “purificação”, pois se no Brasil se buscou a eliminação da raiz africana pelos fatores biológicos em que buscou a miscigenação da população, em Moçambique a assimilação serviu para tentar eliminar os costumes dos autóctones através da incorporação da cultura do dominador.

No próximo tópico, traremos uma breve análise da condição do assimilado no romance *O alegre canto da perdiz*. Nele, o representante dessa categoria é José dos Montes, que passará por classes diferentes a partir de seu casamento com Delfina. No início, é um condenado da terra (um trabalhador braçal mal remunerado), em seguida passa a contratado de um colono (ganha bem mais, mas não é considerado um cidadão português), para, finalmente, se tornar um assimilado. A partir das questões apresentadas no enredo, faremos algumas aproximações com a antinegitude e como o negro moçambicano assimilado, pois mesmo sendo considerado juridicamente cidadão, poderia ter essa condição revogada a qualquer momento desde que fosse do interesse do sistema colonial.

## 5.2 Assimilação do negro: a faca de dois gumes

A resistência morreu de vez. Os condenados rendem-se de vez. Para matar um povo é preciso abatê-lo pelas entranhas (Chiziane, 2018, p. 138).

O enredo de *O alegre canto da perdiz* apresenta os dois lados da assimilação, aquele indivíduo que rejeita os novos moldes que são a ele impostos e o outro que através da necessidade diária entende que somente por meio da assimilação poderá dar a família uma vida digna dentro do sistema colonial. Esses dois contextos giram em torno de Delfina, personagem central da trama, primeiro com seu pai e depois com seu primeiro esposo, José dos Montes.

A personagem é filha de Serafina e Joaquim, ambos pretos. Verificamos que existem certos estigmas que a personagem carrega que serão revelados no decorrer da narrativa. Um deles gira em torno do fato de que seu pai não aceitou a assimilação, e é preciso entender que o negro assimilado, naquela comunidade colonial, gozava de benefícios inalcançáveis para os demais, como mencionado por Souza (2017) citado no tópico anterior, e isso inclui boas escolas para os filhos e filhas, acesso a uma boa alimentação, vestimentas diferenciadas, entre outros. Essa recusa se dava por ele não aceitar vestir as máscaras abandonando assim seus costumes e sua religião para assumir os do colonizador. Dessa forma, era apenas um contratado de um colono qualquer, e o fruto dos seus esforços, mesmo que trabalhasse muito, mal dava para alimentar a família, pois, além dos gastos, ainda teria que arcar com os impostos de palhota definidos pela lei vigente.

Ora, na adolescência Delfina não conseguia entender o porquê da negativa de seu pai, já que via, felizes nas ruas, “Raparigas da sua idade, filhas dos negros assimilados, indo para a escola, apumadas. Calçadas. Aprendem coisas que também poderia aprender se o pai aceitasse mudar de vida. Mas a porta da escola fechou-se. Porque é negra e é bela” (Chiziane, 2018, p. 77). Consequentemente, Delfina não conseguiu estudar e alcançar seu sonho de infância, que era ser professora.

No decorrer da trama, Delfina se apaixona por José dos Montes ainda no auge de sua juventude, e será a partir desse casamento que ela terá acesso à vida dos assimilados. Ele era um rapaz de “[...] Braços fortes, musculosos, dos heroicos construtores do mundo. Homem de bela forma, sem adornos, natureza pura. Que enlouquece completamente qualquer mulher, mas que a vida transformara num simples plantador de coco” (Chiziane, 2018, p. 91). No sistema colonial, era considerado um condenado da terra, um simples nativo sem perspectivas de crescimento.

Por isso, sua mãe desaprovava esse casamento, pois acreditava que a filha merecia ter um destino menos doloroso, merecia ser uma senhora e não uma simples serviçal. A seu ver, era preferível que ela se prostituísse e fosse a amante de um branco senil que lhe desse uma boa condição de vida:

- És linda, filha, mereces melhor sorte. És uma negra daquelas que os brancos gostam. Tens lábios gordos com muito tutano, cheios de sangue, cheios de carne. Sobrancelhas fartas como novelos de seda. Dentes de marfim e olhos de gata. Tens peito cheio e um traseiro de rainha, bem modelados e recheados. Vais desperdiçar todo esse tesouro nas mãos de um preto? (Chiziane, 2018, p. 100).

Em uma sociedade construída com base na antinegitude seria impensável uma mulher com tantos dotes físicos como Delfina se sujeitar a um casamento com um homem preto, pois além de ele não ter condições financeiras para lhe dar uma boa vida, seus filhos nasceriam tão pretos quanto os dois. O fato é que Serafina gostaria que seus descendentes nascessem mestiços, se afastando assim da não-existência do sujeito negro. Por isso, para ela, a prostituição com homens brancos é um caminho mais digno do que o casamento com um preto.

Delfina se defende mostrando seus sentimentos: “[...] esta união é apenas para consumir a paixão. [...] Nenhuma paixão resiste ao matrimônio, não é isso? [...] Por isso deixa-me casar, mãe. Para matar o amor” (Chiziane, 2018, p. 97). Não dando nenhuma alternativa à sua mãe, Serafina permite a contragosto o casamento.

O José acaba de nascer do ventre de uma esposa. Uma esposa bela, única. Que o elevou do chão até ao mais alto dos sentimentos. Lutou contra a oposição dos pais, venceu todos os obstáculos, para lhe dar uma vida nova. Que lhe trouxe a liberdade e um novo estatuto, já não é condenado, mas contratado, categoria ganha como prenda de matrimónio (Chiziane, 2018, p. 112).

Além de conseguir se casar com uma linda mulher, José ainda muda seu estatuto de condenado para contratado. Todavia, como observado no tópico anterior, os vencimentos do contratado, pagos pelos colonos, eram insuficientes para prover uma família dignamente e ainda pagar os impostos que eram exigidos pela colônia. Por isso, “[...] O casamento dá os primeiros sinais de uso. [...] Por causa do dinheiro que falta. Do açúcar que não basta. Do conforto que não há” (Chiziane, 2018, p. 113).

O homem percebe que sua esposa está insatisfeita com a vida simples que levam; mesmo que trabalhe cada dia mais, nunca conseguirá dar a vida que ela almeja, sendo um contratado. “[...] Mas ser assimilado? – Os assimilados são assassinos, Delfina. – E daí? A vida de um negro é matar ou morrer. Se não matas tu, matam-te eles a ti. Que diferença faz?” (Chiziane, 2018, p. 118). Não interessava a Delfina qual serviço seria exercido por José caso se curvasse à assimilação, para ela o importante eram os benefícios que poderia usufruir na nova condição. Tanto insiste que José não vê outro caminho para manter seu casamento. E passa a entender que “Colonizar é mesmo isto. Desviar o curso do rio. [...] Colonizar é fechar todas as portas e deixar apenas uma. A assimilação era o único caminho para a sobrevivência” (Chiziane, 2018, p. 118-9).

Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nasceres outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos. José faz o juramento perante um oficial de justiça, que mais se parece com um juramento de bandeira. Com pouca cerimônia, diante de um oficial meio embriagado (Chiziane, 2018, p. 119).

De acordo com Raul Honwana, em seu livro autobiográfico *Memórias*, publicado em 1989, em Moçambique, “ao assimilar, as pessoas não estavam a renegar automaticamente a sua cultura, a sua raça e as suas convicções. Estavam apenas à procura de uma vida menos insuportável. Era justo” (Honwana, 1989, p. 72). De fato, tudo o que José dos Montes buscava era a felicidade e a aprovação de sua esposa e, desta forma, era capaz de se submeter ao processo de assimilação e

renegar suas raízes para satisfazer as ambições de Delfina. No entanto, em seu íntimo, ele sabia que “Livres são os escravos que preservam a sua condição e se batem com convicção. [...] Eu sou deles (colônia). Mas não se abandona a natureza por assinatura e nem se muda de raça por um juramento” (Chiziane, 2018, p. 130, parênteses nosso).

Dentre as várias funções destinadas aos assimilados, a José dos Montes foi atribuída a categoria de sipaio. Condição inferior ao soldado, porque, para as autoridades portuguesas, “Soldado é coisa de homem, a bravura coisa de marinheiro e ele não passa de um cidadão de segunda. A repressão ganhava novas formas. [...] Cada negro era um potencial opositor, era preciso aumentar a repressão” (Chiziane, 2018, p. 126) e fazer guerra contra os nativos que não se curvavam ao sistema colonial. Em uma noite do ano de 1953, José parte para a batalha como um assimilado:

Do esconderijo, José ouve sons. Cantigas. Sons que eram parte da sua vida, parte de si próprio, do seu passado, daqueles cantos que transcendem os ouvidos e se escutam pelo sangue, pela alma, como invocação dos antepassados. *Mesmo que nos torturem/ Temos de voltar*. Pensa nas razões da sua presença naquele espaço. Pensa na sua Delfina. As cantigas crescem, do lado de lá. São as vozes dos irmãos, amigos, família. [...] José esforça-se por eliminar o passado como quem despe uma roupa desconfortável no corpo. Recorda o juramento recente. Eu creio no futuro. Eu juro. Eu já não sou. Serei (Chiziane, 2018, p. 129).

No princípio éramos apenas um. Um povo. Uma família, um exército de resistência. De repente ficámos diferentes. Eles lá e eu do lado de cá. [...] Fizeram-me crer que do lado de lá está a tristeza e eu creio. Fizeram-me crer que do lado de cá está a nobreza e eu creio. Olha para o povo em delírio e lamenta (Chiziane, 2018, p. 130).

O discurso colonial “[...] teve grande empenho em controlar os poucos assimilados que existiam, e conseguiu-o, certamente” (Honwana, 1989, p. 72). Apesar de pregar que a assimilação era o caminho para tornar todos os nativos legítimos portugueses, Portugal não tinha pressa em aumentar o número de assimilados. Como vimos anteriormente, no prazo de uma década, poucos foram os negros aceitos na nova condição. Ora, esses poucos assimilados na colônia serviam de exemplo aos demais autóctones como única forma de se alcançar a prosperidade. Segundo Farré (2015):

[...] os assimilados seriam os indivíduos que, por viverem nas cidades, estariam já dando mostras de uma forma de vida mais próxima à portuguesa: no uso da língua, na aceitação da vida cristã, na assunção do trabalho diário como forma de sustentar a família e na obediência às leis do governo, como as que se referem ao pagamento de impostos, ao serviço militar etc. Assim, a condição de assimilado seria a fase intermédia através da qual um indivíduo africano transitava da condição de indígena à de

cidadão. Essa fase intermédia era obrigatória para todos os africanos, mas, na lógica da lei, os filhos de assimilado já seriam cidadãos plenos, por considerar-se que no processo evolutivo da civilização não havia volta (Farré, 2015, p. 204).

Devemos chamar a atenção para que, mesmo tendo uma vida próxima a dos colonos portugueses, os indivíduos que se sujeitavam à assimilação nunca teriam o mesmo estatuto que um branco, pois era negro e, ao se tratar do espelho de humanidade eurocentrado, sua imagem jamais seria aceita como um exemplar de ser humano. Por isso, mesmo gozando de alguns privilégios, ele ainda era considerado um ser inferior e sua posição poderia mudar a qualquer momento, bastava ele não ser mais útil para o sistema.

Já na batalha contra seus próprios irmãos, José dos Montes “Dispara a primeira bala. [...] os homens de azagaias caem como bando de pássaros. Aos cachos. [...] Sente que dentro de si o cordão umbilical se rompe e a sua imagem se ergue infinitamente para o sol escondido na noite” (Chiziane, 2018, p. 130-1). Nesse momento é que temos a vitória da assimilação sobre seus costumes e suas raízes. Quando assina o documento em que garante que abandona a vida anterior, no seu íntimo sabe que é mentira, mas a partir do momento em que ele assume a máscara branca e passa a matar seus iguais, é vencido pelo sistema, é convencido de que é diferente de seu povo:

Ele parte para a guerra e entra na dança. Da matança. Dança do homem bravo. Em cada morte renova o sentido de poder e de longa vida, animado pelo amor de loucura que sente por Delfina. A vida dos outros não importa, o poder é que conta. Porque os ombros humanos são degraus no exercício narcisista. O seu povo e ele ficaram num frente a frente em vários combates. José se esmerou. Comandou. E arrasou. Na carreira do crime fez a sua entrada triunfal. Está no topo da pirâmide. Cumpriu os mandamentos do regime com a maior eficiência do mundo. Torturou. Massacrou. Prendeu e acorrentou muitos m'zambezi para as plantações. Meteu muitos nos navios da deportação. Depois veio o equilíbrio. O gozo. A imensidão. O mundo era finalmente seu (Chiziane, 2018, p. 134).

No entanto, “O que José não sabia é que os seus atos se tornariam um marco, história, mito, lenda. Mudariam o mundo. Sem a cumplicidade dos assimilados e sipaios a terra jamais seria colonizada” (Chiziane, 2018, p. 135); ou seja, sem esse artifício legal seria impossível a colônia prosperar de tal forma sobre os colonizados.

De acordo com Amílcar Cabral (1980, p. 61), “A experiência do domínio colonial demonstra que, na tentativa de perpetuar a exploração, o colonizador não só cria um perfeito sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, como

ainda provoca e desenvolve a alienação cultural”, tanto pela assimilação quanto pelos abismos sociais existentes entre os mestiços e a população em geral.

Como resultado desse processo de divisão ou de aprofundamento das divisões no seio da sociedade, sucede que parte considerável da população, especialmente a ‘pequena burguesia’ urbana ou campesina, assimila a mentalidade do colonizador e considera-se como culturalmente superior ao povo a que pertence e cujos valores culturais ignora ou despreza (Cabral, 1980, p. 61).

No romance, José dos Montes se torna o melhor dos sipaios. O mais feroz e determinado. O único capaz de vencer qualquer nativo. Por isso, causa inquietação nos brancos portugueses. Ele é bom, mas é bom demais. A preocupação era de um dia ele se voltar contra os colonos. Como fariam se ele resolvesse lutar ao lado dos colonizados? O sargento a quem ele servia sabia bem o que deveria ser feito:

José deverá ser transformado em névoa, em poeira da qual nunca devia ter saído. *Porque o bom negro é o domesticado.* Aquele que treme e se verga perante um chicote. É importante que não tenha mãe, nem terra, nem cordão umbilical, e que na sua mente parem apenas lembranças e incertezas. – Devemos mata-lo? – Não, não é preciso, seus trouxas. Todo homem forte tem um ponto fraco. Ele é casado com uma ninfomaniaca, essa Delfina, uma rapariga que já nos serviu e continuará a servir-nos a todos. Muito volúvel. De amor por Delfina, ele vive. De amor por ela, morrerá (Chiziane, 2018, p. 141, grifo nosso).

Como podemos observar no trecho acima, mesmo o negro sendo necessário ao sistema ele não era considerado parte da humanidade, mas essencial para que os projetos da metrópole fossem alcançados, como nos diz João Costa Vargas (2017) ele não faz parte do conjunto da humanidade, porém sua existência é necessária para que ela, como conhecemos, exista. O fato é que o assimilado estava ali para servir aos interesses da colônia e se seus serviços não eram mais necessários, ou como no caso de José se tornasse perigoso ao sistema vigente, era dispensado. Segundo Spitzer, “Quando finalmente se perceberam rejeitados e excluídos pelo racismo, a solidez de sua confiança no assimilacionismo e a profundidade de seu compromisso com ele foram questionadas” (Spitzer, 2001, p. 167), pois o discurso de inserção era tão poderoso que eles realmente acreditavam que faziam parte da nação portuguesa.

Para José dos Montes, o momento de questionar a assimilação foi muito doloroso, porque, como prometido pelo general, deu-se através da traição de sua esposa, Delfina. Após terem dois filhos, José e Maria das Dores, Delfina engravida pela terceira vez. No nascimento da criança, o momento que deveria ser de extrema

alegria para ambos, o sipaio percebe que o rebento nasceu sem melanina no corpo. Ali percebe que está diante do fruto da traição de sua mulher e pede explicações:

Enquanto matavas filhos de pretos eu gerava o filho de um branco. Até parece coisa combinada. Mal saíste de casa o teu patrão veio, assediou-me. Levou-me para os lugares mais bonitos deste mundo e tratou-me como uma rainha. [...] Andas a matar gente por conta própria e não por mim, nada tenho a ver com isso. Crias-me medo, repulsa, e não tenho prazer nenhum em ser esposa de um assassino (Chiziane, 2018, p. 190-1).

Nesse momento, se dá conta da dupla deslealdade, pois não era apenas a traição de sua esposa, mas também a do patrão. Percebe que toda a sua dedicação ao sistema de assimilação teria sido paga com a traição, nascia uma criança mestiça. Da mesma forma como os assimilados em Moçambique perceberam com o tempo que seus esforços eram recompensados com o desdém dos portugueses, José dos Montes passa a se questionar sobre os caminhos que o levaram a dar sua lealdade ao colonizador e a abdicar de suas raízes:

- Sou um homem novo, Delfina. – És outro, sim, apenas nos documentos. Precisas tomar muitos banhos para ter a imagem de um branco. És negro, és pobre, meu José, não tens dinheiro no bolso. [...] Cabisbaixo. Desnorteado. Surgem os conflitos na consciência: para onde vou? Onde irei repousar meu cansaço se o invasor se instalou dentro do meu ninho? Percorreu a estrada da amargura como o touro sedento em busca dos caminhos das águas. [...] Enquanto percorre a estrada longa faz o balanço da triste existência: o poder de um negro resume-se numa sucessão de perdas. [...] As marchas infinitas por terras desconhecidas só para amar Delfina. Os amigos perecidos à força de sua mão. Matar o irmão para existir. Ser canibal da sua própria raça (Chiziane, 2018, p. 192-3).

Mesmo alcançando o topo da pirâmide permitido para um preto na Moçambique colonial, faltava a José um afastamento da negritude que para ele jamais seria possível, como fica bem explícito pela fala de Delfina. Mesmo ele se curvando ao sistema que o queria submisso a vontade do colonizador e reduzindo seus iguais a entes abjetos – os matando e escravizando, jamais poderia deixar de ser preto nem mesmo vestindo todas as máscaras brancas que a ele foram fornecidas.

Esse embate de consciência vivenciado por José dos Montes no enredo, apresentado por Paulina Chiziane, também ocorreu com os assimilados pouco antes do abandono jurídico dos estatutos de autóctone e assimilado em 1961, pois a ideologia imposta a eles ia de encontro com o que vivenciavam no dia a dia da colônia. Eles ficaram sem saber qual era realmente a sua identidade: “[...] foi um período crítico de conflito e desorientação internos, durante o qual se conscientizaram de sua posição marginalizada entre dois mundos”. Dessa maneira,

se questionavam sobre “[...] a validade e viabilidade da abordagem assimilacionista”, chegando a indagar “Quem sou eu? Negro ou branco? Africano? Europeu?” (Spitzer, 2001, p. 167).

Desse modo, José dos Montes se vê como um estranho no espelho, pois enxerga que mesmo com todo o seu esforço continua tão negro como antes da assimilação e agora se via como um instrumento da colonização que fora descartado perdendo tudo o que amava: sua esposa, seus filhos e sua identidade.

De forma impactante Chiziane ficcionaliza a questão do assimilado mostrando que a conquista do território só foi possível a partir do uso da força dos homens e do corpo das mulheres colonizadas que sonhavam em sobreviver em um sistema tão brutal como o da colonização.

No próximo tópico discutiremos a busca pela identidade de Maria Jacinta que, desempenhando o papel da mulher mestiça no enredo, possui os privilégios da mulher não-negra. Mas, mesmo tendo a preferência diante da mulher preta, ainda assim não tem as mesmas condições sociais da mulher branca.

### 5.3 Entre dois mundos: a questão do mestiço

*Maria Jacinta “[...] aprendera desde cedo a fazer a distinção entre as raças. A olhar para os irmãos escuros do alto das nuvens. A ouvir a voz do ódio sobre a raça humana. A sua canção de embalar foi tecida com notas de ódio” (Chiziane, 2018, 256, grifo nosso).*

Paulina Chiziane trata de diversos temas sensíveis em seu romance e um deles que chama a atenção é o caso da mestiçagem. Segundo pesquisa realizada em 2017 pelo Instituto Nacional de Estatística 99% da população de Moçambique é composta por negros e apenas 1% é formado pelas demais raças como mestiço, branco, indiano, paquistanês e chinês. No entanto, essa minoria ainda nos dias atuais detém majoritariamente os recursos econômicos, os trabalhos bem remunerados e moradias em locais mais valorizados. Segundo o autor Carlos Serra em seu livro *Racismo, etnicidade e poder – um estudo em cinco cidades de Moçambique*, publicado em 2000, no país “[...] é agudamente sentido que existe uma distribuição assimétrica de riqueza social e que certas raças são privilegiadas no acesso a esses recursos.” (Serra, 2000, p. 52).

Outro fator importante a ser levado em consideração é que existe uma diferenciação do tratamento de gênero, principalmente ao se tratar dos mestiços, pois o senso comum é a de o homem “[...] ‘mulato’ ser próximo da mãe-negra e, por isso, aproxima-se e relaciona-se sem problemas com os negros, mesmo os pobres. [...] na versão negativa o ‘mulato’ é tido como o instigador e líder dos maus comportamentos dos negros” (Ribeiro, 2012, p. 45), já ao pensarmos na mulher “mulata” o imaginário social é que ela se aproxima de seu pai branco, abandonando assim os traços dos negros e, por isso são descritas como mais bonitas, esnobes e retraídas em relação às mulheres negras.

Em *O alegre canto da perdiz*, a imagem do mestiço será representada pela personagem Maria Jacinta. No enredo, a personagem vive sérios dilemas em sua busca por pertencimento e pela sua identidade como indivíduo em uma sociedade colonial fundamentada no sentimento antinegro.

A criança é branca como a casca de ovo, os patrões acabam de presenteá-lo com um filho. Para colorir a casa e afastar da família o negro estigma de uma raça. [...] Os marinheiros fizeram do sexo uma arma de guerra. Venceram e tudo pertence ao regime: o esperma, o óvulo, o sangue, os braços dos homens e o sexo das mulheres (Chiziane, 2018, p. 188).

No capítulo três, trouxemos a diferença entre raça, racismo e antinegitude. A mestiçagem é o ponto crucial para discutirmos o afastamento da negritude desejado pelo projeto colonizador que só reconhece como humano aquele que traz o reflexo no espelho narcísico da sua tez e de seus costumes. No período colonial, os “mulatos” eram considerados o nível intermediário nas relações entre europeus colonizadores e a população africana autóctone. Trazendo para o viés do afropessimismo esse nível intermediário representa o não-negro e, por isso, esses indivíduos conseguiam fácil acesso à educação e ao emprego formal em relação aos negros e, portanto, a assimilação. No entanto, dificilmente atingiriam cargos de poder, porque a dominação pertencia ao branco.

Além disso, o mestiço representa um lugar de resistência dentro da condição colonial para os indivíduos negros marginalizados que assim passam a desafiar o poder do colonizador através de uma descendência híbrida. No artigo “Corpos transfigurados: Uma análise do corpo mestiço em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane”, publicado em 2010, as autoras Adelaine La Guardia e Anamélia Fernandes Gonçalves apontam que:

A mestiçagem em Moçambique e, em analogia, na África, pode ter servido a propósitos diferentes: em primeira instância foi uma estratégia de

sobrevivência desenvolvida pelos nativos, na luta para perpetuar suas origens dentro do sistema colonial, recurso contra o qual Portugal não se interpôs. As relações amorosas entre o colonizador europeu e as mulheres nativas fixavam o colono na terra, facilitando a implantação e a disseminação do poder do império dentro das colônias. O concubinato foi um arranjo útil, implantado em algumas colônias, que resolvia questões importantes tanto para o nativo quanto para o colonizador (La Guardia & Gonçalves, 2010, p. 217).

Por esse mesmo motivo não houve uma repressão dos relacionamentos entre colonizadores e colonizados, pois, como já exposto anteriormente, era de interesse do dominador fecundar a terra com suas sementes para manter o domínio da colônia mesmo após a sua partida, uma vez que as posições ocupadas pelos colonos foram herdadas por seus filhos mestiços.

No enredo, Maria Jacinta é fruto de um relacionamento amoroso entre Delfina, personagem principal da trama, e Soares, colono branco que se encontrava por volta dos seus setenta anos. Quando a personagem foi concebida, Delfina ainda era casada com José dos Montes, sipaio negro. O nascimento de Maria Jacinta trouxe reviravoltas à trama, pois o sonho de Delfina de prosperar no mundo dos brancos estava adormecido, mas com uma filha “mulata” em seus braços suas ambições de se tornar senhora, mulher de um colono branco são renovadas:

O meu estatuto é maior a partir de agora! Mãe de mulata. Concubina de um branco. Não mais morrerei à míngua, com esta filha que é minha segurança. Erguerei esta criatura como uma bandeira branca, a acenar aos marinheiros e a gritar: sou vossa! Juntei meu sangue ao vosso na construção da nova raça. [...] Eternizei a tua passagem por esta terra. Trouxe alegria ao coração da minha negra mãe. [...] O direito a um pedaço de terra para construir uma casinha e semear couves e cebolas, sem ter que pagar o imposto de palhota num espaço que é nosso por herança divina. Esta criança irá libertar o nosso Zezinho do destino de machileiro ou plantador de cocos de um branco qualquer. Vai defender a Maria das Dores da prostituição no cais dos marinheiros (Chiziane, 2018, p. 192).

Nesse trecho é possível notar que, apesar de conceber uma filha com o colono branco, Delfina não se casa com ele, mas seu estatuto perante a sociedade muda apenas pelo fato de ser concubina de um homem branco com posses. Por isso, o estigma carregado pela personagem desde sua infância em que a ela foi negado o acesso à escola, que a priva de ascender socialmente através da educação, e, por isso teve que se submeter à prostituição é superado através do fruto de seu ventre em que coloca todas as suas expectativas de libertação da pobreza para si e para seus dois filhos negros. Dessa forma, subverte os limites impostos à sua cor e gênero através de sua descendência em que livra os seus do sentimento antinegro imposto pelo colonizador.

Para entendermos o motivo pelo qual Delfina se sente orgulhosa pelo seu feito, é necessário compreender o que significava ser mestiço em Moçambique na era colonial. No artigo “É pena seres mulato!': ensaio sobre relações raciais”, publicado em 2012, o escritor Gabriel Mithá Ribeiro nos traz uma análise das relações raciais em Moçambique e a imagem social do mestiço na formação da nação.

Ribeiro aponta que desde a era colonial os “mulatos”<sup>25</sup> já eram classificados pelos colonos como mais propensos a aprendizagem em relação aos autóctones. Por isso a eles eram oportunizados estudos para se qualificarem em artes e ofícios relacionados à mecânica e industrialização, tendo como foco “[...] domínios relacionados com a maquinaria dos caminhos-de-ferro, da navegação ou de atividades técnicas em expansão, como a rede elétrica ou a água canalizada” (Ribeiro, 2012, p. 39). Já os negros foram colocados no ramo dos trabalhos manuais como carpintaria, construção civil, costura, entre outros. Os “mulatos” derivavam de um relacionamento entre homens europeus e mulheres africanas em sua grande maioria e se dividiam em três categorias diferentes.

A primeira era o de origem rural em que, na maioria das vezes, eram reconhecidos pelos pais brancos, esses filhos eram criados e educados pela família materna autóctone sob a proteção do pai, esses foram chamados de “mulatos de primeira”. Em menor medida, “[...] esses filhos eram trazidos pelos pais brancos para serem educados na cidade passada a primeira infância. Uma vez junto do pai, estabelecia-se um distanciamento formal da matriz africana” (Ribeiro, 2012, p. 43).

A segunda categoria seria dos “mulatos de segunda”, que se diferenciavam da primeira categoria pela privação do grau de escolarização direcionada a elite mulata. No entanto, “alguns conseguiram destacar-se em cargos administrativos ou ao nível da intelectualidade da colônia” (Ribeiro, 2012, p. 44).

A última categoria trata dos “mulatos de uma quinhenta” que não foram reconhecidos por seus pais ou possuíam pais brancos pobres. Como aponta Ribeiro (2012), em sua maioria era fruto de relacionamentos entre brancos pobres e prostitutas que trabalhavam nos portos.

---

<sup>25</sup>Segundo os professores Eduardo Moises Jamisse Humbane e Orlando Daniel Chemane no artigo “Até quando as máscaras brancas? Educação e racismo em Moçambique” a nomenclatura mulato em Moçambique não é pejorativo como no Brasil, por exemplo.

No entanto, como nos mostra Ribeiro (2012), a partir dos anos setenta, com a saída da maioria dos colonos brancos acontece uma ruptura dos costumes vigentes que supervalorizava o mestiço, pois a partir daí a sociedade moçambicana passa a formar uma ideia de formação da identidade nacional através da moçambicanidade em que se passa a valorizar o negro.

A personagem Maria Jacinta estava inserida na primeira categoria, porque Soares era um colono rico, reconheceu a paternidade, oportunizou a escolarização da menina e ainda deixou a ela uma herança após o seu retorno para Portugal. Todavia, a personagem não encontra seu lugar no mundo, pois vive em um ambiente em que não reconhece sua identidade: “A princípio Jacinta não sabia que tinha raça. Depois aprendeu que os negros eram servos. Começou a pensar que Maria das Dores era uma escrava e Delfina serva de seu pai” (Chiziane, 2008, p. 246).

Homi K. Bhabha em “Interrogando a identidade”, de seu célebre *O local da cultura* faz uma profunda discussão sobre a identidade do colonizado a partir de uma leitura de *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon. Nesse ensaio, o crítico nos sugere que o Outro só passa a existir e a ser representado pelo colonizador como tal, pois existe a necessidade da negação da identidade e cultura do colonizado. Desse modo, ao negá-lo e transformá-lo em Outro, ele passa a ter a necessidade de pertencer ao sistema criado pelo colonizador com sua língua, símbolos e história.

[...] a negação do Outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde a identidade e a agressividade se enlaçam. Isto porque a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade deixou sua marca traumática. [...] o sujeito colonial despersonalizado, deslocado, pode se tornar um objeto incalculável, literalmente difícil de situar. A demanda da autoridade não consegue unificar sua mensagem nem simplesmente identificar seus sujeitos. Isto porque a estratégia do desejo colonial é representar o drama da identidade no ponto em que o negro desliza, revelando a pele branca. Na extremidade, no intervalo entre o corpo negro e o corpo branco, há uma tensão de ser e sentido, ou, alguns diriam, de demanda e desejo, que é a contrapartida psíquica daquela tensão muscular que habita o corpo nativo (Bhabha, 1998, p. 100).

Nesse caso, em um mundo já pré-definido em que existem os termos marcados, ela se torna o “homem-de-dois-mundos”, se vê em um “entrelugar” de “fronteira” em que possui uma “dupla consciência”. O que vemos surgir em seus questionamentos a partir de sua vivência é o cerne central da vida do mestiço em uma sociedade como Moçambique: Qual seria o seu lugar em um mundo que não

lhe dá um ponto de identificação? Como formar sua identidade em um lar em que não se reconhece nem em sua mãe e nem em seu pai?

No texto “Quem precisa de identidade?”, publicado em 2008, Stuart Hall aponta que “[...] a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal” (Hall, 2008, p. 106). No caso da personagem essa identificação não acontece, pois mesmo sendo irmã de Maria das Dores, por parte de mãe, o que observa é a diferença do tratamento entre as duas. Enquanto a irmã era obrigada a executar todos os serviços domésticos e atender todos os seus caprichos e de sua mãe, simplesmente por ser negra, ela era tratada com privilégios e sua única obrigação era se dedicar aos estudos por se afastar da negritude. Logo, nesse caso, a identificação:

Como todas as práticas de significação, [...] está sujeita ao “jogo” da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui (Hall, 2008, p. 106).

Na busca por sua identidade, Jacinta encontra apenas diferença, porque não se reconhece no mundo branco e muito menos no negro. Ainda convive com o discurso antinegro de Delfina, que apesar de ser negra, busca o branqueamento de sua existência e tem em Maria Jacinta o seu porto seguro, a representação do afastamento de sua negritude através de sua descendência assegurando assim o seu pertencimento no mundo branco. No entanto, apesar do distanciamento da não-referência em relação aos seus irmãos negros, quando se encontrava nos meio público percebia que apesar de não ser negra, quando a referência eram os brancos ela também não pertencia aquele meio. Essa descoberta se dá quando voltando da escola vê seu pai entrando em um prédio e vai ao seu encontro:

Procurou-o nos gabinetes, corredores, gritando alto pai, pai, pai, com a liberdade de qualquer criança. Quando o viu, saltou-lhe aos ombros plena de felicidade. O homem que falava com o seu pai perguntou: - Quem é essa pretinha? O que faz ela aqui? O pai corou e respondeu encabulado. – É filha de uma amiga. Uma africana. – Que te chama de pai? – Sim. – Já sabia, já me tinham dito e fazia ouvidos de mercador. És a vergonha da nossa classe, Soares, és um cafre. Por esse andar os brancos todos vão andar para aqui de tangas. O pai foi expulso daquele gabinete com muita arrogância pelo homem que parecia ser chefe. Por ter uma filha com uma negra. O pior de tudo foi descobrir que o pai nem teve coragem de dizer que ela era sua filha. Renegou-a. Descobriu também, nesse dia, que o seu pai era fraco e não a amava tanto como dizia (Chiziane, 2018, p. 253).

Outra passagem que evidencia o seu lugar intermediário no convívio social se encontra no trecho quando ela passeava com seu avô negro pelas ruas da cidade:

Um polícia branco viu-os e espantou-se. Um preto com uma criança branca, nos confins do subúrbio? Chamou-os. Indagou. – Velho, onde roubaste essa criança? – É minha neta. – Assim, branca? – Juro, palavra de honra que é filha da minha filha. – Ah, velho raptor. Sipaio, dá chicotadas ao preto para obriga-lo a falar a verdade. O avô foi chicoteado, quebrado, e ficou muitos meses deitado, com lesões que o levaram à morte. Quebrado também ficou o seu coração de criança. O avô era a pessoa mais maravilhosa deste mundo. E morreu açoitado por ter uma neta de outra raça (Chiziane, 2018, p. 254).

O avô é açoitado por reconhecê-la como neta, fato inverso da conduta de seu pai perante o seu superior. O trauma aqui se dá por entender que foi por causa dessa violência que seu avô vem a óbito. Apesar do tratamento privilegiado que era dedicado a ela em casa, quando estava em um ambiente público sentia que não pertencia a nenhum dos dois mundos, nem ao branco e nem ao negro. Portanto era preta demais para ser branca, mas também não se encaixava no mundo dos pretos, porque para eles era branca.

Todavia, para gozar de privilégios, como já discutido nesse capítulo, era necessário que o mestiço abandonasse a cultura africana herdada, na maioria das vezes, de sua mãe negra e assumisse a assimilação cultural adotando então a religião, a língua, os costumes e modos de vida de seu pai branco como nos apontou Mindoso (2017).

Um dia, no intervalo das aulas, procurou Maria das Dores para brincar. A professora repreendeu. Por estar a brincar com uma preta, e que devia brincar com pessoas da sua raça. Então disse: é minha irmã. A professora escandalizou-se. Mandou chamar a mãe. Para conhece-la de perto e compreender aquele fenómeno. – Minha senhora, está a caramelizar a menina – censurou a professora. – Mas ela não é cafre e fala bem português, tem o pai branco. – Fala, sim, mas não diz bem o r. Ela tem que aprender o r. Com quem vive a menina? –Comigo. Com o pai. – Mas passa a maior parte do tempo consigo. – Sim. – Pois é. Não tem ninguém assim, que não seja de cor, que possa viver com ela? – A madrinha. Os padrinhos. – Então mande-a. Mande-a depressa para aprender a pronunciar um r. Seria uma pena uma mulata tão apurada, quase branca, não conseguisse pronunciar condignamente o r. É melhor manda-la já antes que ela entorte. De pequeno é que se torce o pepino, lembre-se (Chiziane, 2018, p. 254-255).

Portanto, na simetria ditada pela antinegitude em que teremos branco, não negro e negro, a personagem precisa buscar se aproximar mais do polo branco e se afastar do polo negro para alcançar um lugar de sujeito dentro da sociedade, porque se Maria Jacinta não atinge o objetivo de pronunciar bem a língua estaria mais próxima da sua matriz negra do que da branca. A ênfase nessa ideia se dá quando a

professora utiliza a qualificação de “quase branca” para se referir a ela. Temendo que ela “entorte”, Delfina concorda que ela precisa de um referencial adequado para se encaixar no mundo branco. Stuart Hall postula que:

[...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser construído. [...] Toda identidade tem à sua “margem”, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado (Hall, 2008, p. 110, grifo do autor).

Há um isolamento cultural direcionado aos mestiços, por isso concordamos com Hall que vai ser a partir dessa comparação com o Outro que o indivíduo reconhece a sua identidade mestiça, pois a falta de brancura em relação ao mundo branco e o seu excesso para o mundo negro o coloca em posição de buscar para si um novo lugar no mundo. A personagem sente na pele essa inconsistência social que a priva de ocupar lugares. Como já discutido no capítulo dois, a própria autora comenta sobre esse tema em uma entrevista em que admite que sempre foram os negros de um lado e os mestiços de outro, mas nunca havia pensado em como era difícil, de certa forma, para eles, pois a que mundo pertenciam?

Um dilema que crescia na sua cabecinha: afinal de contas qual é o meu lugar? Por que é que tenho que me ficar entre as duas raças? Será que tenho que criar um mundo meu, diferente, marginal, só com indivíduos da minha raça? Começou a desenvolver uma raiva contra o pai. Que amou uma preta para transformá-la em mulata. Sentia uma raiva contra a mãe. Que não a fez preta como Maria das Dores e por isso não podia entrar na dança de roda nas esquinas do bairro. Começou a amar Maria das Dores, que era oprimida dentro de casa por causa de sua raça, e porque lhe fazia os penteados mais fantásticos e lhe contava histórias ao adormecer. Viviam sob o mesmo teto, dormiam no mesmo quarto, mas a mãe separava os pratos, os copos, os talheres. Ela questionava-se sem saber que estes momentos a perseguiriam a vida inteira (Chiziane, 2018, p. 256).

Existe um deslocamento que não permite o reconhecimento de sua identidade por conviver com duplos. Exemplo desse fato seria a existência da diferenciação de raças dentro de sua própria casa protagonizada por sua mãe. Através do comportamento fóbico de Delfina, que ao tentar embranquecer, fazia a sua linhagem padecer: os filhos pretos se tornavam submissos aos caprichos da mãe, passando a entender que eram inferiores por causa de sua cor, e os mestiços se sentiam superiores, mas não reconheciam a que mundo pertenciam por não haver um ponto

de referência dentro de casa. Portanto, ao contrário do pensamento de Delfina que estaria libertando sua descendência da antinegitude pela condição racial híbrida, para Jacinta sua situação era o não pertencimento e a obrigação de construir uma identidade nova:

Memórias da infância. Conflitos ríscos. A luta pela busca de espaço a que qualquer mulato se encontra sujeito. Construir amigos novos, uma família nova feita de retalhos de aceitação, de negação, pelos pretos e pelos brancos. Buscar os seus iguais num mundo sem pretos nem brancos onde se sinta em paz, onde a pudessem ouvir e aceitar sem lhe apontarem um dedo, uma arma, um defeito. Um mundo mais humano onde possam ser vistos como seres com seriedade e maturidade. Os pretos e os brancos acusam os mulatos de todos os males do mundo: criminalidade, prostituição, leviandade (Chiziane, 2018, p. 294).

No enredo, os filhos de Delfina são afastados dela e passam a morar com a madrinha branca da menina. A partir disso, são educados em uma escola de freiras extremamente rígida em que são condicionados a esquecer o passado em que presenciaram as bebedeiras e prostituição de sua genitora. Com o passar dos anos, o grande dia tão esperado por Delfina chega:

Maria Jacinta está diante do altar, vai casar-se aos dezenove anos. [...] Delfina está na porta da igreja. Vê a noiva, a sua Jacinta. E arregala os olhos hipnotizados pela imagem. O vestido branco aclara mais sua pele de mulata, que até parecia uma branca. Emociona-se. [...] Dentro de Delfina explode o grito de vitória, ela sente-se de novo no miradouro do mundo na voz das perdizes, gurué, gurué! Venci! Gurué, gurué, o meu sonho se fez realidade, Jacinta é hoje uma bela esposa de homem branco! Tudo aconteceu exatamente como em todas as minhas preces (Chiziane, 2018, p. 292).

Com esse matrimônio, Delfina alcança toda a glória que lutou por toda sua vida, pois a filha mestiça que ergueu como troféu cumpriu o seu propósito e adentrou o mundo dos brancos. Via a vitória de sua filha como sua, pois era o sangue dela que estava subindo ao altar. A sua descendência não teria as mesmas preocupações que ela teve em sua juventude. No entanto, como sua mãe Serafina já previa, o mestiço olharia para o seio que o gerou e o alimentou com desdém por querer se aproximar ao branco e, assim, negar a sua descendência negra:

- Agradeço a todos os presentes. A minha emoção é grande neste dia, finalmente tenho uma família. [...] Fui aleitada com leite de coco e leite de cabra. A minha mãe morreu no ato do meu nascimento. Dela não vi sequer o rosto. Ao meu pai conheci bem. Ele levava-me ao colo e compunha só para mim as mais belas canções de embalar. [...] Eu tive uma irmã que se separou de mim. Foi raptada por uma bruxa e se perdeu pelos caminhos da vida. Ela era negra como a cor da terra (Chiziane, 2018, p. 296-267).

De onde vinha aquela coragem, aquela frieza de Jacinta? Vinha de Delfina, que lhe ensinara no berço a lição da diferença. Na canção de embalar dizia que a humanidade tinha raças. Que as raças tinham estigmas, extratos, catálogos. Aquela coragem vinha do ódio das suas origens. Da necessidade

de se afirmar e do prazer de magoar. Da urgência de romper o cordão umbilical com suas origens e seu passado. Da necessidade de apagar Delfina do seu caminho (Chiziane, 2018, p. 298).

A partir desses trechos, podemos depreender que Maria Jacinta absorve todos os ensinamentos antinegros reproduzidos por Delfina e toda a sociedade que a rodeava e, será a partir deles que ela sentirá a necessidade de abandonar suas raízes, que representam um passado do qual ela quer se desassociar. Assim, a personagem utiliza os mecanismos impostos pela antinegitude que gerem a sociedade colonial como forma de sobrevivência e obtém sucesso em sua jornada a partir de seu casamento com um homem branco.

No livro *O poder da Identidade*, Manuel Castells discute as três identidades possíveis a serem assumidas pelos atores sociais em suas vivências. A primeira seria a “identidade legitimadora” que provém das instituições dominantes as normas para os atores sociais se encaixarem na sociedade e, desse modo, garantir a dominação do indivíduo. A segunda trata da “identidade de resistência” em que os atores desprivilegiados e estigmatizados pela “lógica da dominação” criam “trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade”. A terceira é a “identidade de projeto” em que “os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social” (Castells, 2018, p. 42).

Nesse sentido, compreendemos que a “identidade legitimadora” nesse caso trata das regras postuladas pela colonização em que teremos “o branco no topo, o mestiço no meio e o negro na calda da história” (Chiziane, 2018). Assim teremos o desenho explícito da antinegitude que relega o negro a ser não humano, mas que o torna essencial para a existência da pirâmide.

A “identidade de resistência” aparece com a subversão de Delfina ao tentar salvar a si e a sua descendência a partir da criação de uma raça híbrida, que evitaria que os seus fossem mandados para os navios negreiros ou para a prostituição e garantiria tempos de fartura. No entanto, pelas escolhas feitas visando estabilidade financeira, o jogo contra o sistema vira contra ela, pois perde o afeto do seu bem mais precioso, Maria Jacinta. Em sua filha encontra apenas o desprezo e a negação,

pois para que Jacinta pudesse viver dentro do mundo branco sua raiz negra teria que morrer, ao menos simbolicamente.

Já a “identidade de projeto” seria representada por Maria Jacinta que para obter identificação e assim ter acesso a uma identidade criaria para si, juntamente com seus iguais, um novo lugar dentro dessa sociedade. Um lugar de aceitação em que não dependeriam do negro para se reconhecer. Sendo assim, transformariam a estrutura social que, até então, negava a esse grupo uma identidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista os argumentos apresentados no decorrer dessa pesquisa, entendemos que é essencial a atenta observação da biografia das autoras moçambicanas e, em especial a de Paulina Chiziane, como exemplo para compreendermos a luta que as mulheres negras precisaram – e ainda hoje precisam – travar para escrever Literatura e serem conhecidas e reconhecidas como escritoras e, ainda, a importância que suas personagens têm na reescritura de uma nova imagem da mulher negra no cenário literário.

O conceito de “escrevivência” cunhado por Conceição Evaristo expõe nitidamente a potência presente nas narrativas produzidas por essas mulheres negras. Suas obras nos permitem fazer uma incursão pelas experiências protagonizadas por elas, que vivenciaram na pele a antinegitude e as questões interseccionais, envolvendo gênero, raça e classe. Ao inscreverem suas personagens com uma visão individual e coletiva num só tempo, irrompem de um silenciamento imposto ao povo negro e, principalmente à mulher negra, desde o início da história da colonização até os dias de hoje.

As escritoras em Moçambique têm pouco destaque no campo da literatura devido a diversos fatores, entre eles o machismo dentro da academia e no meio literário, o analfabetismo em língua portuguesa e as condições de submissão ditadas pelo patriarcado (Rita Santiago, 2020). No entanto, como posto, essas mulheres não deixam de criar. Aquelas que não têm a oportunidade de pintar quadros, escrever romances e poemas utilizam a oralidade como meio de criar suas ficções: nas contações de estórias para seus descendentes e nas canções proferidas em meio ao serviço diário. Poucas foram as que quebraram as barreiras e tiveram notoriedade na literatura nacional. As que obtiveram sucesso passaram pela problemática de ser um “homem-de-dois-mundos” (Fonseca & Moreira, 2007), ou melhor dizendo, “mulher-de-dois-mundos”. Desse modo, enfrentam o desafio de criar em uma língua europeia e narrar sua vivência africana.

Paulina Chiziane vence todos os obstáculos que a ela foram impostos desde a não aceitação de sua veia artística por sua família até a indiferença dedicada às mulheres no meio literário. Além de ser a primeira romancista negra de seu país, com o romance *Baladas de amor ao vento* (1990), a autora coroa o seu fazer literário conquistando o prêmio Camões em 2021, tornando-se assim a primeira

mulher africana a recebê-lo. A autora inova a literatura moçambicana ao tratar de temas tão urgentes e pouco abordados como a poligamia, a feitiçaria, as questões raciais, a prostituição, a assimilação e a questão do mestiço. Passa a narrar com um olhar de dentro transmitindo a visão feminina da colonização e seus desafios que antes nunca haviam sido retratados na ficção, pois antes dela as mulheres eram narradas a partir da perspectiva masculina. Suas obras evocam a escrevivência e a oralidade que se tornam o diferencial em suas produções.

Mesmo não aceitando o título de feminista, como boa parte das mulheres africanas, em seu fazer literário trata da essência do feminino, com uma visão que parte de dentro, permite que o leitor mergulhe nos problemas enfrentados pelas mulheres moçambicanas através de suas obras. Por isso, reafirmamos que não é necessário rotular Chiziane com a alcunha de mulher feminista, título que ela afirma não querer receber já que prefere que sua literatura fale por si. Acreditamos que a autora, com sua vivência e suas ações enquanto literata, exerce o papel de crítica das adversidades imputadas pelo patriarcado, além de lutar pelo direito de suas iguais e mostrar as suas vozes que até então estavam invisibilizadas.

Ao analisarmos o romance *O alegre canto da perdiz*, pela perspectiva da *antinegitude*, podemos concluir que é preciso abandonar a díade branco/não-branco, entendendo que a branquitude não é o ponto nevrálgico das relações raciais, e sim a díade negro/não-negro, que fundamenta a antinegitude. Desse modo, a antinegitude se opõe à lógica do racismo, que tem como essencial a supremacia branca, e, assim, tornam-se distintos, mas relacionados, porque, como nos mostrou Costa Vargas, apesar da supremacia branca conservar dois polos distintos, em que de um lado teremos pessoas brancas e do outro lado pessoas negras, a antinegitude se distingue, pois “a referência fundamental é a não pessoa negra – uma referência ausente, uma não-referência” (COSTA VARGAS, 2017, p. 85). Consequentemente, o conceito de antinegitude é mais abrangente, completo e mais complexo, pois ele aponta que a perspectiva de superação do preconceito e da discriminação do povo negro só é possível na medida em que se repense o que é ser humano, o próprio conceito de humanidade e a exclusão das pessoas negras desse conceito.

Com uma escrita potente, Chiziane quebra os paradigmas associados ao feminino e busca retomar o lugar da mulher africana na criação da humanidade que sempre foi negado através do discurso patriarcal. Bem como associa a colonização

ao controle dos corpos femininos como forma de perpetuação do poder colonial. Dessa forma, ao escolher a Zambézia como espaço fronteira em seu romance, estando no centro entre os polos norte e sul de Moçambique, sendo norte majoritariamente matriarcal e o sul patriarcal, e sua população apresentar um “caráter híbrido” pela “mestiçagem cultural”, ela nos apresenta “[...] uma ideia de nação baseada em critérios de gênero. A Zambézia como o umbigo do mundo, o grande útero que gerou a humanidade” (La Guardia & Gonçalves, 2010, p. 218) reivindicando assim o espaço de sujeito negado de forma violenta às mulheres africanas na história.

No enredo, a autora aproxima a invasão violenta da terra de Moçambique a ser colonizada ao corpo da autóctone que foi usado, sugado e engolido pelo sistema. A comparação da terra com o corpo feminino nos revela a objetificação da mulher negra colonizada e demonstra justamente o conceito da *antinegritude* que dita quem é humano e quem não é dentro do conceito de humanidade preconizado pelo espelho narcísico. Por esse mesmo motivo, o estupro e a prostituição desses corpos são vistos com naturalidade e se cria um imaginário que eles estão disponíveis para quem quiser tomá-los. A partir disso, através de práticas e a repetição de discursos pelos opressores até mesmo os oprimidos passam acreditar e incorporar esses ideais como verdades inatas.

Desse modo, assim como tomaram a terra, violentam também as mulheres tanto fisicamente quanto no discurso. Dessa violência nascem os mestiços a fim de perpetuar o poder da metrópole sobre a colônia até mesmo depois que os colonizadores partissem, já que, em grande medida, em um primeiro momento – e em alguns casos até os dias atuais – foram os mestiços que usufruíram dos postos mais altos da sociedade, dadas as facilidades que tiveram em acessar educação, lazer e as riquezas deixadas por seus pais.

A personagem Delfina ilustra bem o desejo de se afastar da negritude e dessa não-referência não apenas em sua epiderme e roupas, mas, principalmente, em sua busca por uma prole não-negra, tentando assim aliviar sua descendência dos fenótipos negroides através de sua união com um homem branco. Dessa forma, nega os ancestrais e modifica a descendência dos que virão. Em sua jornada, notamos as sequelas que a falta de pertencimento pode trazer ao colonizado, pois, mesmo em um casamento estável com José dos Montes, prefere arriscar tudo para seduzir Soares e assim se sentir parte da sociedade.

Ora, como vimos, a não-referência, a não pessoa negra é trans-histórica e, por isso, poderosa e eficiente. Ela permite que todos os não-negros desfrutem de privilégios somente pelo fato de não serem negros. Desse modo, essa relação sentencia a pessoa negra a estar fora do entendimento de humanidade, ou seja, a sua existência, ou não existência, torna possível a pirâmide social, mas o negro em si não faz parte da estrutura humana, pois “[...] ser humano é ser não-negro” (Costa Vargas, 2017, p. 85).

Portanto, mesmo vestindo todas as máscaras exigidas pelo padrão eurocêntrico para embranquecer seu pensamento, sua linguagem e sua cultura, ainda lhe falta a brancura na pele. Dessa forma, o corpo da mulher negra colonizada é usado como mercadoria de troca, e essa condição é naturalizada para manter esses indivíduos subjugados e humilhados. Ora, a subalternidade diz respeito exatamente a situações (historicamente constituídas) de assimetria, de desvantagem social, econômica, racial, de gênero, enfim, de invisibilidade social, que são naturalizadas.

Outrossim, como visto no capítulo IV, o estupro e em seguida a prostituição desses corpos foram largamente utilizados como uma das ferramentas da *antinegitude* que irá definir qual tipo de mulher é humana e qual pode ser utilizada como objeto para satisfazer as necessidades coloniais, isso pode ser notado com a diferença do tratamento recebido por Maria das Dores e Maria Jacinta.

A primeira foi vendida aos doze anos por ser negra e, por esse motivo não precisaria frequentar a escola, pois, no pensamento de sua mãe, Delfina, a mulher negra não precisava ler bem ou realizar contas complexas, o que deveria saber realmente para galgar melhores posições na vida eram os segredos da cama, do sexo. Por considerar suas experiências na sociedade que a marginalizava, entendia que Maria das Dores um dia teria que caçar um homem branco para alcançar um lugar dentro daquela sociedade.

Portanto, à das Dores é reservado o não-lugar, o não-pertencimento. Ela só tem a possibilidade de ser útil se serve com seu corpo os interesses da sua genitora que foram moldados pelos ensinamentos coloniais. Para Delfina só poderia existir felicidade ao lado do homem branco e ela daria qualquer coisa para conseguir. Dessa forma, se utiliza dos ensinamentos antinegros como mecanismo para recuperar o que havia perdido mesmo que isso custasse a inocência de sua primogênita. Vale ressaltar também que Maria das Dores é a imagem refletida que

Delfina buscava eliminar, superar. Talvez, por esse motivo, a defloração e depois o sequestro de sua filha não lhe cause indignação.

Já a segunda teve sua educação esmerada, por se tratar de uma mulher mestiça, precisava entender e pronunciar bem a língua portuguesa, pois dessa maneira o seu lugar já estaria garantido por conta do seu estatuto que era mais elevado. No entanto, Maria Jacinta por não se sentir representada nem em sua mãe (negra) e nem em seu pai (branco), sofre com a falta e busca de todas as formas encontrar sua identidade. Delfina, ao se amasiar com um homem branco, buscava criar uma nova descendência que não iria sofrer com a escravização e nem mesmo o preconceito social. Todavia, não previa que Jacinta sentiria na pele o não pertencimento do mestiço e que teria que criar grupos com outros mestiços para se sentir aceita.

Delfina passa a vida inteira em uma busca incessante pelo pertencimento e para isso comete toda sorte de atitudes para que isso se concretize não se importando com as consequências que recairiam sobre os que estavam ao seu redor. Isso se dá pelos ensinamentos que teve durante toda sua vida em que o discurso empregado dentro de sua casa e na sociedade que vivia de que era necessário vestir as máscaras do colonizador para sobreviver e galgar posições que sem essa ação não seriam possíveis. Entendemos que a personagem utiliza a antinegitude como estratégia de sobrevivência, resistência e transgressão à necropolítica que busca eliminar o povo negro.

Ao subverter o princípio da antinegitude, que a coloca como não humano, Delfina passa a utilizar as ferramentas do sentimento antinegro a seu favor para criar um lugar para si e para os seus dentro da lógica colonial. No entanto, ao final além de não embranquecer e, por isso, não obter o pertencimento almejado, passa a servir de ferramenta do sistema opressor que subjuga a mulher autóctone. Assume o papel de cafetina viabilizando a exploração de outras mulheres pretas que precisavam sustentar suas famílias e acabam tendo que vender a única coisa que o sistema permite, seus corpos.

Nessa jornada, Delfina perde seus dois maridos, do primeiro casamento José dos Montes e Soares, o branco com quem se amasiou. José dos Montes, apesar de atender todos os caprichos de Delfina – aqui incluímos a assimilação da língua, costumes, crenças e modos do colonizador, além de aceitar se tornar sipaio e assim ceifar vidas negras a mando de seu superior branco – não consegue manter seu

casamento, pois para sua esposa a felicidade só viria com o afastamento da negritude e a posse de riquezas que apenas um homem branco poderia conferir a ela. Ademais, Delfina só seria capaz de admirar a figura do opressor, porque esse pensamento foi inculcado em sua mente através de suas vivências. Portanto, a José dos Montes faltava o essencial, a brancura em sua pele, que como bem nos mostrou Delfina, ele nunca alcançaria. Neste contexto, verificamos que a antinegitude além de subalternizar o feminino com a opressão, os homens negros são violentados no discurso (Davis, 2016), pois, por não possuírem a brancura que as mulheres almejam, passam a ser rejeitados, até mesmo por seus iguais (Fanon, 2008).

O colono branco, Soares, é conquistado através de um feitiço. Para ficar com Delfina ele abandona sua esposa idosa e seus filhos, que se ressentem e voltam para Portugal. Ora, apesar de viver intensamente os seus mais profundos desejos sexuais com uma mulher negra e gerar filhos mestiços com ela, quando é confrontado por seu superior sobre a paternidade de Maria Jacinta, reluta e nega de forma veemente. No entanto, abandona Delfina e seus filhos justamente por não aceitar o discurso antinegro proferido pela esposa dentro de casa com os seus próprios filhos. A construção desse personagem demonstra uma forte crítica da autora aos moldes sociais praticados e nos faz refletir sobre a contradição do discurso do sujeito branco que se diz ser contra a discriminação dos indivíduos pela cor de sua pele, pois, em alguns casos, o usa apenas quando convém a seus interesses (Almeida, 2020).

Além disso, a personagem perde os seus filhos. A primeira é Maria das Dores que será tomada pelo feitiçeiro Simba, que, ressentido por não ter conquistado o coração da mãe, lembrando que eram amantes na juventude, buscava se vingar de Delfina e usurpar a herança de Maria das Dores deixada por Soares quando partiu, no momento que a menina completasse dezoito anos.

Anos depois seus outros três filhos, Maria Jacinta, Zezinho e Luisinho, vão morar com uma família branca para fugir da convivência da mãe e de seus vícios – a saber alcoolismo e prostituição. Importante salientar que esses vícios citados foram incorporados pela colonização: o consumo de álcool, exatamente para alienar a população e minar o senso crítico daqueles que não aceitavam ser subjugados; e a prostituição, tido como um dos meios “fáceis” para a sobrevivência. Entendemos que ao trazer esse cenário para o enredo a autora denuncia essa condição a que a população foi exposta com a intenção de mostrar que essas práticas foram

propositalmente implantadas pelo opressor. Desse modo, descontrói a tão comum visão de livre arbítrio dos sujeitos dentro desse contexto.

A menina mestiça, Maria Jacinta, que seria sua garantia de salvação, pertencimento e, conseqüentemente sua vingança ao sistema colonial, volta-se contra ela. Em primeiro lugar, Jacinta carrega uma profunda mágoa pelas ações da mãe, principalmente aquelas que dizem respeito à “venda” de Maria das Dores. Em segundo lugar, sente vergonha da vida que a mãe levava, tendo a prostituição de seu corpo e usando o corpo de outras mulheres para enriquecer. Em terceiro lugar, a cor de sua pele, pois de acordo com os ensinamentos da própria Delfina, Maria Jacinta para se manter branca e pura deveria se afastar de tudo e de todos que pudessem retirá-la da posição superior conquistada pela sua mestiçagem. Portanto, como temia sua avó Serafina, chegaria o dia que os filhos mestiços virariam as costas para o seio que o aleitou por vergonha de suas raízes. Porque para o mestiço que buscava o pertencimento no mundo branco era uma vergonha apresentar uma mulher negra como sua genitora.

Em vista disso, concluímos que ao utilizar a antinegitude como mecanismo para sobreviver e resistir naquela sociedade, a personagem falha em todas as instâncias, pois o sistema que tem esse conceito como fundacional não permite a vitória de uma mulher preta. Justamente, porque, como postula Costa Vargas (2017; 2020), o negro representa o não humano, mas ele é necessário para que a humanidade exista como está posta. Portanto, Delfina não era digna de pertencer à sociedade, de ter um lugar de respeito, mas sua existência era necessária, pois ela a servia com o seu corpo e garantia a exploração de outras similares a ela.

Esse ato de Delfina, e tantas outras, garantem a manutenção de poder dos corpos e mentes dos colonizados. No entanto, se faz necessário pontuar que o sistema colonial não deu alternativa de sobrevivência a personagem que não fosse esse. Portanto, ela é apenas mais uma vítima das mazelas do colonialismo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Otávio K. de. OLIVEIRA, Jurema. O passado não se esquece. Adormece como semente no mudo da mente. Cai no solo e germina espinhos no presente: ancestralidade e matrilinearidade africanas em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane. In: **Congresso Internacional e V Nacional de Africanidades e Brasilidades em Educação**, 23, 24 e 25 de novembro de 2020, Universidade Federal do Espírito Santo. GT Africanidades e Brasilidades em Literaturas e Linguística. Disponível em <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:rrGsqr2pWE8J:https://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/34111/22818&hl=pt-BR&gl=br>>. Acesso em: 05 de mai. 2023.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2021.
- AMARAL, Ana Luísa; MACEDO, Ana. **Dicionário da crítica Feminista**. Porto: Edições Afrontamento, 2005.
- APPIAH, Kramer Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos subalternos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, out. 2017. ISSN: 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/42560>>. Acesso em: 09 de ago. 2019.
- BAMISILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 24, p. 257-279, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/58303>>. Acesso em: 29 de ago. 2020.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 4ª ed. São Paulo: Difusão, 2016.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58. Disponível em: <<http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e--branquitude-no-brasil.pdf>>. Acesso em: 23 de jun. 2023.
- BETTO, Frei. **Fidel e a religião**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamentos**. Trad. João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.
- BRUGGER, Maria Teresa Caballero (Org.). O estudo da cultura e da presença negra no Brasil. **Cadernos de Estudos e Pesquisa**, Brasília: CETEB - Centro de Ensino Tecnológico de Brasília, 2011.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. A questão da diferença na literatura moçambicana. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 7, 2004. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49786>>. Acesso em: 4 de dez. 2023.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique**: identidades, colonialismo e libertação. 2007. 475 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/pt-br.php>>. Acesso em: 22 de jun. 2021.

CABRAL, Amílcar. A cultura nacional. *In*: COMITINI, Carlos. **A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Editora CODECRI, 1980.

CAHEN, Michel. "Quer a Frelimo e o MPLA, quer a Renamo e a Unita, são partidos profundamente diferentes" - pesquisando os passos de Christine Messiant. Entrevista concedida a Cláudio Fortuna. **Revista Angolana de Sociologia**, 2014, 12, p.127-153. Disponível em: <[https://shs.hal.science/halshs-02484422/preview/12.%20Entrevista%20C.%20Fortuna\\_Revista\\_Angolana\\_de\\_Sociologia.pdf](https://shs.hal.science/halshs-02484422/preview/12.%20Entrevista%20C.%20Fortuna_Revista_Angolana_de_Sociologia.pdf)>. Acesso em 13 de jun. 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003, p. 49-58. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod\\_resource/content/0/Carneiro\\_Feminismo%20negro.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf)> Acesso em: 25 de jul. 2019.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 2ª ed. São Paulo: Paz & Terra, 2018.

CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas**: literatura e nacionalidade. Lisboa: Veja, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CHEMANE, Orlando Daniel; HUMBANE, Eduardo Moises Jamisse. Até quando as máscaras brancas? Educação e racismo em Moçambique. **Roteiro**, Joaçaba, v. 46, e26480, jan. 2021. Disponível em: <[http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S217760592021000104004&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217760592021000104004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 22 de ago. 2023.

CHIZIANE, Paulina. **O alegre canto da perdiz**. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Maputo: Matiko e Arte Ltda, 2017.

CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo. **Abril: Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Niterói, [s. l.], v. 5, ed. 10, p. 199-205, 2013. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:qyak6ZpSY-MJ:https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/download/29695/17236+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 18 de fev. 2021.

CHIZIANE, Paulina. Paulina Chiziane - Ser escritora é uma ousadia!!!. [Entrevista concedida a] Rogério Manjate. **Maderazinco - Revista Literária Moçambicana**,

Maputo, 1 de set. 2004. Disponível em: <<http://www.maderazinco.tropical.co.mz>>. Acesso em 18 de fev. 2021.

CHIZIANE, Paulina. Paulina Chiziane: as diversas possibilidades de falar sobre o feminino. [Entrevista concedida à] Rosália Estelita Gregório Diogo. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 173-182, 2º sem, 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4338/4485>>. Acesso em: 23 de jun. 2021.

CHIZIANE, Paulina. Os anjos de Deus são brancos até hoje. [Entrevista concedida a] Doris Wieser. **Cara a Cara**, 04 de nov. 2014. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane>>. Acesso em: 16 de out. 2023.

CHIZIANE, Paulina. Entrevista com a escritora Paulina Chiziane. Entrevista concedida à] Cintia Acosta Kütter. **Diadorim**, Rio de Janeiro, Revista 19, volume 1, p. 53-62, Jan-Jun 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/viewFile/13072/15391>>. Acesso em: 18 de jan. 2021.

CHIZIANE, Paulina. Escritora moçambicana Paulina Chiziane vence Prêmio Camões: “É o resultado de muita luta”. [Entrevista concedida a] Ruan de Sousa Gabriel. **O Globo**, 20 de out. 2021. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/livros/escritora-mocambicana-paulina-chiziane-vence-premio-camoes-o-resultado-de-muita-luta-25244066>>. Acesso em: 10 de abr. 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31, Número 1, 2016. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>> Acesso em: 15 de jul. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017, p. 1-23. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>>. Acesso em: 15 de jul. 2019.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. Grupo de Trabalho “Gênero e Raça”, XX Reunião Brasileira de Antropologia e I Conferência: Relações Étnicas e Raciais na América Latina, **Cadernos Pagu**, Campinas, Raça e gênero, v. 6, nº. 7, p. 35-50, 1996. Disponível em: <<https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-091413correa.pdf>>. Acesso em 23 de out. 2023.

COSTA VARGAS, João. Por uma mudança de paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 83-105, jul./dez., 2017. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SBcWCehc4vYJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6408165.pdf+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em: 11 de out. 2019.

COSTA VARGAS, João H. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, 1º Semestre de 2020<sup>a</sup>, n. 45, v. 18, p. 16 - 26. Disponível em: <<https://www.e>

publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47201/0>. Acesso em 2 de mar. 2019.

COSTA VARGAS, João. O cyborg e a escrava: geografias da morte e imaginação política na diáspora negra. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 12, n. 34. p. 54-72, 2020b. Disponível em: <<https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1132/958>>. Acesso em: 07 de nov. 2022.

CRENSHAW, Kimberle W. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *In*: VV.AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>> Acesso em: 15 de jul. 2020.

DA FONSECA, Silvana Carvalho; OLIVEIRA, Sílvio Roberto dos Santos; SILVA, Jorge Augusto de Jesus. Afropessimismo, antinegitude e ancestralidade no Brasil por Osmundo Pinho. **ODEERE**, [s. l.], v. 8, nº. 1, p. 24-33, 2023. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/12537>>. Acesso em: 31 de out. 2023.

DALCASTAGNÉ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Vinhedo: Horizonte; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

DAMASCO, Mariana Santos. **Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)**. 2009. 162 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://www.ppghcs.coc.fiocruz.br/images/teses/dissertacaomarianadamasco.pdf>>. Acesso em: 15 de jun. 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e gênero**. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Angola: Pedagogo, 2014.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 17, nº. 49, p. 151-172, dez. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142003000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 de out. 2018.

DUARTE, Eduardo de Assis. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, nº. 25, p. 63-78, 2º sem. 2009. Disponível em: <[http://www.uel.br/pos/letras/terroraxa/g\\_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf](http://www.uel.br/pos/letras/terroraxa/g_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf)> Acesso em: 02 de jun. 2019.

EISLER, Riane. “A Deusa da natureza e da espiritualidade”. *In*: CAMPBELL, Joseph. *et al.* **Todos os nomes da Deusa**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1998.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, nº. 25, p. 17-31, dez. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>>. Acesso em: 12 de dez. 2020.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ideia; Editora UFPB, 2005.

EVARISTO, Conceição. É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos. [Entrevista concedida à] Júlia Dias Carneiro. **BBC**, 09 de mar. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43324948>>. Acesso em 21 de nov. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, homens novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. **Anuário Antropológico [Online]**, v. 40, nº. 2, 2015. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/aa/1443>>. Acesso em: 22 de ago. 2021.

FERNANDES, Danubia de Andrade. O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude. **Revista Estudo Feminista**, Florianópolis, v. 24, nº. 3, p. 691-713, dez. 2016. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2016000300691&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2016000300691&script=sci_abstract&lng=pt)>. Acesso em: 12 de mai. 2019.

FERREIRA, José Carlos Ney; VEIGA, Vasco Soares da. Cap. III, art. 56. \_\_\_\_\_. **Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique** (anotado) 2ª edição. Lisboa, 1957.

FERREIRA, Manuel. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa – I**. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1977.

FERREIRA, Manuel. **O discurso no percurso africano I**. Lisboa: Plátano, 1989b.

FIGUEIREDO, Isabela. **Caderno de memórias coloniais**. Coimbra: Angelus Novus, 2017.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. **Caderno Cespuc de Pesquisa**, São Paulo, Série Ensaio, v. 16, p. 13-69, 2007. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5664206/mod\\_resource/content/1/Panorama%20das%20Literaturas%20Africanas%20em%20l%C3%ADngua%20portuguesa.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5664206/mod_resource/content/1/Panorama%20das%20Literaturas%20Africanas%20em%20l%C3%ADngua%20portuguesa.pdf)>. Acesso em 30 de ago. 2020.

FRANCO JR., Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. *In*: **Sobre as naus da iniciação**: estudos portugueses de literatura e história. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

FRANCO JR., Hilário. História, literatura e imaginário: um jugo espetacular. O exemplo medieval da Cocanha. *In*: GOBI, Márcia Valéria Zamboni; IANNONE, Carlos Alberto; JUNQUEIRA, Renata Soares (Orgs.). **Sobre as naus da iniciação**: estudos portugueses de literatura e história. São Paulo: Editora Unesp, 1998, p. 271-286.

FREYRE, Gilberto. Conferências na Europa. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1938. *In*: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial. **Cadernos Penesb**, Niterói, v. 4, p. 33-60, 2002. Disponível em: <<https://repositorio.usp.br/item/001331038>>. Acesso em: 13 de set. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1990.

FRY, Peter. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. **Afro-Ásia**, Salvador, nº. 30, p. 271-316, 2003. Disponível em:

<<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21060/13657>>. Acesso em: 10 de nov. 2022.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GONÇALVES, Adelto. **Passagens para o Índico**: encontros brasileiros com a literatura moçambicana. CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (Orgs.). Maputo: Marimbiqwe, 2012.

GONÇALVES, Anamélia Fernandes; LA GUARDIA, Adelaine. Corpos transfigurados: uma análise do corpo mestiço em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 14, nº. 2, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/25678>>. Acesso em 13 de out. 2023.

GONÇALVES, Anamélia Fernandes; LA GUARDIA, Adelaine. Corpos transfigurados: uma análise do corpo mestiço em *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v. 14, nº. 12, p. 215-226, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/25678>>. Acesso em 10 de abr. 2020.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial. **Cadernos Penesb**, Niterói, v. 4, p. 33-60, 2002. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/247567/mod\\_resource/content/1/Democracia%20racial.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/247567/mod_resource/content/1/Democracia%20racial.pdf)>. Acesso em 23 de out. 2023.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2008.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. Tradição viva. *In*: **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo, 2ª. Edição revisada. Brasília: UNESCO, 2010, capítulo 8, p. 167. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>>. Acesso em 08 de out. 2019.

HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Tendências e impasses**: o feminismo como crítico da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HONWANA, Raul Bernardo. **Memórias**. Rio Tinto: Asa, 1989.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, nº. 2, p. 464, jan. 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>>. Acesso em: 27 de jul. 2022.

HOOKS, Bell. **Eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. Quadro 12. População por tipo somático origem, segundo área de residência, idade e sexo. Moçambique, 2017. **Moçambique**: [s. n.], 2017. Disponível em: <<http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017/mocambique/04-tipo-somatico-raca/quadro-12-populacao-por-tipo--somatico-origem-segundo-area-de-residencia-idade-e-sexo-mocambique-2017.xlsx/view>>. Acesso em: 23 de jun. 2023.

KILOMBA, Grada. “A máscara”. *In: Plantation memories: episodes of everyday racism*. 2ª edição, 2010. Trad. Jessica Oliveira de Jesus. Münster: Unrast Verlag, 2010.

LACLAU, Ernesto. **Novas reflexões sobre a revolução do nosso tempo**. Londres: Verso, 1990.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Lisboa: Colibri, 2003.

LEITE, Fabio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2008.

LOPES, Laiz Colosovski. **Representações dos discursos da FRELIMO na literatura moçambicana: análise de *O regresso do morto*, de Suleiman Cassamo, e *Orgia dos loucos*, de Ungulani Ba Ka Khosa**. 2020. 180 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-12062017-115308/pt-br.php>>. Acesso em: 15 de nov. 2020.

LOPES, Michelly Cristina Alves. **Irrompendo silêncios: a literatura afro-brasileira de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo**. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2019. Disponível em: <[http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese\\_13907\\_tese\\_13907 DISSERTA%C7%C3 O\\_FINAL%20Michelly.pdf](http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_13907_tese_13907 DISSERTA%C7%C3 O_FINAL%20Michelly.pdf)>. Acesso em: 14 de dez. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acesso em: 25 de dez. 2022.

MACAGNO, Lorenzo. Um antropólogo norte-americano no “mundo que o português criou”: relações raciais no Brasil e Moçambique segundo Marvin Harris. **Lusotopie**, 1999, p. 143-161. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/macagno99.pdf>>. Acesso em 10 de out. 2020.

MACEDO, Tania. Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: a literatura de autoria feminina em países africanos de língua oficial portuguesa. **Mulemba**, Rio de Janeiro, v. 1, nº. 2, jan./jul. 2010, p. 4-13. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/4682>>. Acesso em 25 de mai. 2020.

MACÊDO, Tania; MAQUÊA, Vera. Paulina Chiziane, uma pioneira na literatura moçambicana. *In: MACÊDO, Tania; MAQUÊA, Vera. Literaturas de Língua Portuguesa: marcos e marcas – Moçambique*. Coleção Literaturas de Língua Portuguesa. FLORY; Suely Fadul Villibor; SANTILLI, Maria Aparecida (Orgs.), v. 5. São Paulo: Arte & Ciência, 2007, p. 73-85.

MACIEL, Maria Eunice de S. A eugenia no Brasil. **Anos 90**, Porto Alegre, [s. l.], v. 7, nº. 11, p. 121–130, 1999. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6545>>. Acesso em: 23 de out. 2023.

MAGGIE, Ivone. **A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil**. Rio de Janeiro, 1991. Tese (Concurso de Professor Titular) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

MINDOSO, André Victorino. **Os assimilados de Moçambique: da situação colonial à experiência socialista**. 2017. 256 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46471/R%20-%20T%20-%20ANDRE%20VICTORINO%20MINDOSO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 21 de out. 2021.

MOREIRA, Adriano. **Política de Integração**. Lisboa: MCMLXI, 1961.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB - RJ**, Rio de Janeiro, 05 de nov. 2003. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em: 23 de set. 2021.

MUNGOI, Dulce. RODRIGUES, Vera. Moçambique e Brasil: o debate das relações etno-raciais. **Revista África e Africanidades**, ano I, nº. 1, maio de 2008. Disponível em: <[https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Mocambique\\_Brasil\\_Debate\\_das\\_Relacoes\\_Etno\\_Raciais.pdf](https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Mocambique_Brasil_Debate_das_Relacoes_Etno_Raciais.pdf)>. Acesso em: 03 de out. 2023.

MURARO, Rose Marie. **A mulher no terceiro milênio**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NATALI, Marcos. O afropessimismo e a antinegritude do mundo. **Afro-Ásia**, Salvador, nº. 66, p. 729–739, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/52097>>. Acesso em: 31 de out. 2023.

OLIVEIRA, Jurema. **Literatura portuguesa: moderna e contemporânea**. Curitiba: IESDE Brasil S. A., 2010.

OLIVEIRA, Rosalira. Em nome da mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais. **Revista Ártemis**, Recife, v. 3, nº. 3, dez. 2005. Disponível em:

<[https://redib.org/Record/oai\\_articulo627039-em-nome-da-m%C3%A3e-o-arqu%C3%A9tipo-da-deusa-e-sua-manifesta%C3%A7%C3%A3o-nos-dias-atuais](https://redib.org/Record/oai_articulo627039-em-nome-da-m%C3%A3e-o-arqu%C3%A9tipo-da-deusa-e-sua-manifesta%C3%A7%C3%A3o-nos-dias-atuais)>. Acesso em 22 de mar. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, v. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8, traduzido por Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_o\\_y%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_o_y%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf)>. Acesso em: 10 de nov. 2020.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói: Eduff, 2007.

PINHO, Osmundo. **Antinegitude e representação: descolonizando a biblioteca na Universidade Periférica**. São Paulo: MASP Afterall, 2020. Disponível em: <<https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-oAkGZ39XRZJC0NQrmvSr.pdf>>. Acesso em 20 de mai. 2023.

PORTUGAL. MINISTÉRIO DAS COLÔNIAS. Decreto nº. 18:570, de 08 de julho de 1930. **Diário do Governo**, Lisboa, 1930, I Série, n. 156, p. 1307-1312.

QUEIROZ Jr., Téofigo. **Preconceito de cor e a mulata na Literatura Brasileira**. São Paulo: Ática, 1975.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (Org.). Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005. Disponível em <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod\\_resource/content/1/colonialidade\\_do\\_saber\\_eurocentrismo\\_ciencias\\_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf)>. Acesso em 13 de ago. 2023.

RIBEIRO, Gabriel Mithá. “É Pena Seres Mulato!": ensaio sobre relações raciais. **Cadernos de Estudos Africanos [Online]**, Lisboa, nº. 23, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cea/583>>. Acesso em: 15 de set. 2023.

RITA SANTIAGO, Ana. A autoria negro-feminina no Brasil e em Moçambique: o escrever entre dobras e insurgências. **Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural**, Alagoinhas, v. 10, nº. 3, p. 121–134, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/10893>>. Acesso em 21 de set. 2023.

ROCHA, Luciane. “É antinegitude, não racismo”, diz antropóloga sobre causa do extermínio da juventude periférica. [Entrevista concedida à] Maria Teresa Cruz. **Ponte**, meio digital, 05 de mai. 2019. Disponível em: <<https://ponte.org/antinegitude-nao-racismo-diz-antropologa-sobre-causa-do-extermínio-da-juventude-periferica/>>. Acesso em: 12 de nov. 2019.

RODRIGUES, José Paz. Paulina Chiziane: uma escritora feminista moçambicana para celebrar o dia da mulher. **PGL – GAL**, Santiago de Compostela, [s. l.], s/p, 4 de mar. 2020. Disponível em: <<https://pgl.gal/pauina-chiziane-escritora-feminista-mocambicana/>>. Acesso em: 18 de fev. 2021.

SANTOS, Isabela Batista dos. **Corpos de Moçambique**: prostituição e assimilação em o alegre canto da perdiz. 2020. 110 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Fundação Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020. Disponível em: <<https://ri.ufs.br/handle/riufs/14507>>. Acesso em 15 de mai. 2021.

SCHMIDT, Simone Pereira. Paulina Chiziane: para ler Moçambique no feminino. *In*: SALGADO, Maria Teresa; SECCO, Carmen Tindó; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo. **África & Brasil**: letras em laços, v. 2. São Caetano do Sul: Yendis, 2010, p. 317-329.

SEGATO, Rita Laura. A estrutura de gênero e a injunção do estupro. *In*: BANDEIRA, Lourdes; SUÁREZ, Mireya (Orgs). **Violência, gênero e crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo 15, 1999.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-pedagogias de la crueldade**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SERRA, Carlos. **Racismo, etnicidade e poder** – Um estudo em cinco cidades de Moçambique. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

SILVA, Juremir. **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Rejane Vecchia da Rocha. SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno. Literatura moçambicana e oralidade: uma postura crítica e uma fundamentação teórica. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 19, nº. 37, p. 95-117, 2º semestre, 2015.

SOUZA, Ana Emília Carvalho de. **Trabalho negro, lucro branco**: racismo como ferramenta da dominação colonial em Moçambique. 2017. 12 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/ANA-EMILIA-CARVALHO-DE-SOUZA.pdf>>. Acesso em: 20 de jun. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPITZER, Leo. **Vidas de entremeio**: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SWAIN, Tania. Meu corpo é um útero? *In*: STEVENS, Cristina (Org.). **Maternidade e feminismo**: diálogos interdisciplinares. Santa Catarina: Mulheres, 2007.

TELO, Florita Cuhanga António. O pensamento feminista africano e a carta dos princípios feministas para as feministas africanas. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 e 13th Women's Worlds Congress, **Anais Eletrônicos**, Florianópolis, 2017. Disponível em: <[http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498445384\\_ARQUIVO\\_ArtigoCompleto\\_Florita.pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498445384_ARQUIVO_ArtigoCompleto_Florita.pdf)>. Acesso em: 28 de jun. 2021.

TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**: introdução de um programa de organização nacional. 4ª ed. Brasília: Editora UnB, 1982.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *In*: **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª. edição revisada. Brasília: UNESCO, 2010, capítulo 8, p. 167. Disponível em: <

<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>>. Acesso em: 08 de out. de 2019.

WILBERSON III, Frank B. **Afropessimismo**. Tradução de Rogério W. Galindo. São Paulo: Todavia, 2021.