



**João Bonifácio
Aurélio Ribeiro**

**Representações da Condição Social Feminina em
*Balada de Amor ao Vento***



**João Bonifácio
Aurélio Ribeiro**

**Representações da Condição Social Feminina em
*Balada de Amor ao Vento***

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas, realizada sob a orientação científica da Doutora Ana Margarida Ramos, Professora Auxiliar do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro

Dedico este trabalho aos meus pais, à minha esposa e aos meus filhos pelo incansável apoio.

o júri

presidente

Prof. Doutor Paulo Alexandre Cardoso Pereira
Professor Auxiliar da Universidade de Aveiro

Doutor Nobre Roque dos Santos
Reitor da Universidade de Zambeze (Unizambeze)

Prof.^a Doutora Sara Raquel Duarte Reis da Silva
Professora Auxiliar do Instituto de Educação da Universidade do Minho (arguente)

Prof.^a Doutora Ana Margarida Corujo Ferreira Lima Ramos
Professora Auxiliar da Universidade de Aveiro (orientadora)

Agradecimentos

À minha esposa, Antonieta, e meus filhos, Balbina, Dirce e Ladislau, pelo apoio, compreensão, paciência e amor.

Aos meus pais, meus irmãos e amigos que me incentivaram.

À orientadora, Professora Doutora Ana Margarida Ramos, por ter acreditado que eu chegaria até o final desta etapa, me incentivando e, ainda, em ter demonstrado ser uma pessoa próxima, embora distante geograficamente.

Às amigas conquistadas neste longo e doloroso percurso, as quais sabem quem são.

A todos que, de uma forma ou de outra, acabaram por contribuir para a concretização desta tese e cujos nomes não mencionei.

Palavras-chave

Condição social, mulher, cultura, poligamia, romance, narração em primeira pessoa, Paulina Chiziane.

Resumo

Este trabalho tem como objectivo proceder a uma leitura do romance *Balada de Amor ao Vento*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane, analisando como são literariamente tratados os factores que condicionam a posição da mulher na vida social, cultural e política.

Esta obra distingue-se pela narração em primeira pessoa, da responsabilidade exclusiva de uma mulher. A condição feminina é um dos temas centrais de uma narrativa que, tendo como pretexto o amor, denuncia alguns factores que concorrem para a condição da mulher reprimida, instrumentalizada e marginalizada, reflectidos na falta de escolarização, nos aspectos culturais, e, sobretudo, nos ritos de iniciação para a vida adulta e no sistema poligâmico.

Keywords

Social standing, woman, culture, polygamy, novel, first person point of view, Paulina Chiziane.

Abstract

This piece of work aims at reading the novel "Ballade of Love to the Wind", written by the Mozambican writer Paulina Chiziane, analysing the ways in which the factors conditioning the woman's standing in the social, cultural and political life are literarily dealt with.

This work of literature is distinguished from the others by its first person point of view, of a woman's sole responsibility. Womanishness is one of the central theme of a story which, having love as excuse, denounces some factors that contribute to the subdued, manipulated and marginalised woman's standing, reflected on illiteracy, on cultural aspects, and, chiefly, on initiation rites for adult life and on the polygamous system.

Índice

Índice.....	1
Introdução	3
CAPÍTULO I. Enquadramento teórico	5
1.1. A condição da mulher como tema na literatura moçambicana.....	5
1.2. Os regimes sócio-culturais de sul de Moçambique, a construção de paradigmas comportamentais e a visão do mundo.	9
CAPÍTULO II. A revelação da história e dos costumes de um país em Chiziane, os ritos de iniciação, a poligamia e o lobolo: influências e poder nas sociedades moçambicanas.....	15
2.1. Balada de Amor ao Vento como revelação de História e costumes.....	15
2.2. Os ritos de iniciação à vida adulta.....	16
2.3. Os regimes de casamento: a poligamia	17
2.4. Modalidades de casamento: o lobolo	21
2.5. O envolvimento familiar e os critérios usados na (re)orientação matrimonial dos jovens.....	24
2.6. A educação tradicional em Balada de Amor ao Vento: entre a libertação e a submissão da mulher	30
CAPÍTULO III. Questionamento e reflexão de temas relevantes em Chiziane.....	35
3.1. Balada de Amor ao Vento como denúncia, fonte de reflexão e questionamento sobre temas culturais relevantes.....	35
3.2. O romance Balada de Amor ao Vento: Da expressão estético-literária ao instrumento de resistência e de consciencialização.	40
3.3. A dificuldade de construção de uma identidade e do papel da mulher em Balada de Amor ao Vento.....	47
CAPÍTULO IV. Representação e estatuto da mulher em <i>Balada de Amor ao Vento</i>	53
4.1. Breves reflexões sobre a representação da mulher na literatura moçambicana	53
4.2. Os vários estatutos da mulher em Balada de Amor ao Vento.	57
Conclusões	61
Referências bibliográficas	63

Introdução

A presente dissertação pretende ser um contributo para o tratamento literário dos factores que condicionam a posição da mulher a partir da leitura do romance *Balada de Amor ao Vento*, de Paulina Chiziane, pioneira da narrativa de longo fôlego de autoria feminina em Moçambique.

O objectivo deste trabalho é, com base na leitura do romance, analisar como são literariamente tratados os factores que condicionam a posição da mulher na vida social, cultural e política.

A escolha deste romance justifica-se pela relevância e actualidade da narrativa no contexto sócio-histórico e político de Moçambique, face ao contexto da condição feminina e às dificuldades de afirmação que ela encontra devido a factores de ordem, sobretudo, cultural. Assim pretende-se, de forma específica, descrever a forma como os regimes sócio-culturais das regiões aludidas no romance influenciam na construção de paradigmas comportamentais e de percepção da vida e do mundo; apontar as consequências do envolvimento familiar e dos critérios usados para a (re)orientação matrimonial dos jovens no contexto do romance; demonstrar, através de passagens da obra, até que ponto as práticas rituais e modalidades de casamento condicionam a posição da mulher e, ainda, estudar a forma como a literatura – e em particular o romance escolhido – contribuem para a reflexão e o questionamento sobre temas culturais relevantes, actuando ao nível da denúncia de comportamentos e valores e problematizando as suas consequências individuais e sociais.

Um estudo sobre os factores que influenciam a condição feminina providencia e desperta a mobilização de estratégias no sentido de proteger este género da exclusão social a que é mais facilmente vulnerável.

Alguns estudos disponíveis, e que abordam a temática da condição da mulher no romance em referência, apenas denunciam a condição inferior feminina em relação a do homem. Outros, de forma exclusiva, problematizam as relações de poder entre o universo masculino e o feminino. No entanto, nenhum dos estudos existentes aborda as razões que condicionam a posição da mulher, tanto na arena social, como cultural e até política.

Por conseguinte, a maior parte dos estudos realizados sobre o romance de estreia de Paulina Chiziane apontam como razões da condição social deste género o factor da colonização. Contrariamente a esta ideia, procuraremos defender que, em *Balada de Amor*

ao Vento, a inferiorização, a instrumentalização e marginalização da mulher não têm como factor exclusivo a colonização, mas que é, efectivamente, o meio familiar e cultural que desencadeia sistemas e mecanismos que condicionam a posição feminina. Perante estes sistemas, a mulher é obrigada a adaptar-se às circunstâncias com que se depara.

A originalidade e relevância deste estudo reside no facto de, apesar de estes factores constituírem uma realidade conhecida e constante nos romances de Chiziane, ainda carecerem de um estudo pormenorizado. Nesta medida, o presente estudo irá subsidiar e enriquecer os resultados dos estudos disponíveis até este momento relativamente ao tema sobre a condição da mulher, ao mesmo tempo que ressalta o seu tratamento literário.

Deste modo, a metodologia é baseada, fundamentalmente, na análise temática integral do romance relativamente ao tópico da condição da mulher, por um lado, e no enquadramento teórico, histórico-cultural, por outro, o que justifica maior referência bibliográfica de autores que estudaram o romance nesta linha.

Quanto à estrutura do trabalho, no capítulo I, procuramos enquadrar a temática da condição da mulher na literatura moçambicana, fazemos uma breve alusão de autoras moçambicanas que se debruçaram sobre esta temática e, ainda, outros escritores, antropólogos e historiadores, que também analisam a condição da mulher no mundo. Destacamos também alguns aspectos sócio-históricos que influenciam o comportamento e a visão do mundo nas sociedades descritas no romance. No capítulo II, analisamos a forma como algumas práticas rituais e modalidades de casamento influenciam as relações de poder e o relacionamento entre os géneros. Particular realce é dado à abordagem dos critérios de orientação matrimonial dos jovens nas sociedades moçambicanas e ao papel da mulher como difusora de ideologias na educação tradicional. No capítulo III, referimo-nos à forma como o romance contribui para a reflexão sobre temas e questões culturais, problematizando as suas consequências e a dificuldade de construção de uma identidade da mulher à luz desta obra. No capítulo IV, fazemos uma breve reflexão sobre a presença da mulher moçambicana como personagem na literatura moçambicana e os vários estatutos que ela ocupa em *Balada de Amor ao Vento*. Finalmente, na conclusão, sob a forma de resumo, apresentamos o que em linhas gerais, julgamos serem as constatações que a leitura do romance revelou.

CAPÍTULO I. Enquadramento teórico

1.1. A condição da mulher como tema na literatura moçambicana

A temática sobre a condição da mulher emerge, na arena literária moçambicana, pela voz de uma mulher, Noémia de Sousa, em *Sangue Negro* (1949) no poema “Moças das docas”, onde surge a crítica à entrega da mulher ao negócio do sexo na procura do sustento, na recriação literária de uma realidade desconfortável. Passa, posteriormente, pela ficção de Lília Momplé, com *Ninguém Matou Suhura: histórias que ilustram a história* (1988), uma crítica à ideia que focaliza a mulher como objecto, fim e satisfação na arena política do período colonial. Paulina Chiziane integra-se, desta forma, nesta perspectiva literária, com a publicação do seu romance de estreia *Balada de Amor ao Vento* (1990), abordando a posição feminina e a questão das relações de género.

A condição da mulher tem sido questionada e analisada por vários críticos literários. Neste estudo, a condição da mulher será analisada a partir da sua representação literária e a sua respectiva construção narrativa em *Balada de Amor ao Vento*.

Para reflectirmos sobre a condição da mulher que nos é revelada no cenário sócio-histórico e político do romance *Balada de Amor ao Vento*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane, precisamos de reunir teorias que nos enquadrem e contextualizem o estatuto e a posição da mulher em Moçambique. Nessa reflexão, apoiamo-nos nas teorias de autores como Loforte (2003), na sua obra *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique*; Zeballos (2008), na obra *Importância Actual da Apwiyamuwene no Âmbito Tradicional e Político*; Santos (2003) em *A Escrita Feminina e a Guerra Colonial* e Siliya (1996) em *Ensaio Sobre a Cultura em Moçambique*, obras onde é possível descortinar um conjunto amplo de posições sobre a condição humana e social da mulher.

Não nos afastaremos da cultura que caracteriza o povo a que pertence a mulher referida em *Balada de Amor ao Vento*, pois, como afirma Siliya (1996),

A cultura é o bilhete de identidade dum povo para se diferenciar de um outro. A cultura é a forma como nós vemos as coisas, nos entendemos e reagimos perante a natureza que nos rodeia. (...) É a forma como nos comportamos segundo as normas sociais por nós concebidas. (Siliya, 1996: 24)

A condição social da mulher é vista, por vários autores, como condicionada e determinada pela relação de poder entre homem e mulher, claramente de fundo androcêntrico. De acordo com Loforte, “a visão androcêntrica prevalecente na antropologia (criticada vivamente pelo feminismo) construiu uma imagem que não reconhece as mulheres como autores sociais” (Loforte, 2003: 29).

Esta visão permanece não apenas na arena antropológica, mas também na relação de poder familiar e cultural, pois, como ainda analisa Loforte, “As relações de género se encontram permeadas pelo poder onde estão, igualmente, em causa a família...” (2003: 30)

A conclusão a que este autor chega tem como nascente a reflexão de Siliya (1996: 24), ao entender a cultura como sendo a forma como nos comportamos de acordo com as normas sociais que nós próprios concebemos, ao nível da sociedade e, sobretudo, da família. Portanto, nada é feito na sociedade que não tenha antes de ser crivado e permeado pela cultura.

Falando da posição da mulher, Loforte afirma que “as variedades de interpretação sobre a posição da mulher nas diferentes culturas operam com o conceito de género. Elas assinalam que a condição feminina está marcada por uma maior ou menor exclusão sua da esfera pública das sociedades bem como pela sua eterna associação às tarefas do cuidado da prole” (Loforte, 2003: 29).

Nesta perspectiva, parece-nos que a exclusão da mulher das actividades da esfera pública está estritamente ligada à sua redução ao espaço doméstico. Os cuidados da prole referidos em Loforte só são possíveis no meio familiar, sobretudo na “sedentarização” da mulher e nos cuidados domésticos. Com efeito, o espaço da mulher é reduzido à casa e aos cuidados com esta, ao passo que o espaço do homem passa a ser o exterior da casa e a actividade realizada fora desta.

Assim, a condição ou modo de estar da mulher é a sua entrega e redução aos cuidados da casa. Quando falamos da casa, referimo-nos aos filhos, ao marido e aos dependentes residentes. Apesar de os cuidados da casa estarem sob domínio e controle da mulher, ela não detém a autoridade sobre a casa. A autoridade é reservada ao homem: “quanto às relações entre os géneros, frequentemente a influencia surge associada às mulheres enquanto que a autoridade é, geralmente, vinculada ao homem” (Loforte, 2003: 33). No contexto das sociedades rurais moçambicanas, podemos concordar com esta asserção, pois a maior parte das mulheres não detém a autoridade, seja fora ou dentro da família.

No século XX, enquanto à mulher cabia a tarefa de fazer o uso da enxada, da catana e do machado na agricultura, ao homem era reservada a tarefa de produzir esses instrumentos. Nesta medida, como se pode notar, numa relação entre produtor e consumidor, apesar de o uso ser um indicador de produção e de força para o trabalho, a produção, reservada ao homem, passa a ser a função determinante, imprescindível e privilegiada. Por isso, a mulher torna-se ainda dependente pelo facto de não possuir o poder de produção.

Como podemos inferir, o uso exclusivo e desapegado da produção do material reduz a mulher ao trabalho doméstico, ao passo que a produção do material faz com que o homem tenha um trabalho social e produtivo. Nesta perspectiva, não se pode falar de emancipação da mulher, visto que o seu espaço e tarefas são reduzidos ao meio doméstico. Assim sendo, para falarmos de uma verdadeira emancipação da mulher, usemos as expressões de Loforte, segundo as quais “A emancipação da mulher verificar-se-ia quando ela deixasse de ser excluída do trabalho social produtivo devendo, deste modo, ser também subtraída do trabalho doméstico” (Loforte, 2003: 42). Por isso, este autor explica que, após Moçambique ascender à independência total e completa, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) defendeu a emancipação da mulher quando a inseriu no processo produtivo, libertando-a deste modo da dupla opressão: do homem e da sociedade. (Loforte, 2003: 42) Do homem, pelo facto de depender dele como o chefe da família e da sociedade pela exclusão do trabalho social e produtivo.

Uma pesquisa sobre a importância actual da *Apwiyamuenne*¹ no âmbito tradicional e político no Distrito de Muecate, província de Nampula, em Moçambique, desenvolvida por Ivanna Marcela Arizcurinnaga Zeballos, antropóloga boliviana, concluiu que, apesar de ao género feminino ser garantida a autoridade pelo facto de ser reprodutora da linhagem, o seu estatuto é silenciado pelo homem que detém o poder por legitimidade, pois, como afirma a autora, “Isto não quer dizer que as mulheres são as que detêm o poder, porque os régulos homens, os Atata (tios maternos) e os Mwene são legitimados pela sociedade como detentores de poder” (Zeballos, 2008: 46).

Fazendo uma breve análise sobre o “empoderamento” da mulher nesta vertente, torna-se evidente que o género feminino é apenas representante e subordinado ao género masculino, ou seja, o homem detém o reconhecimento da sociedade quanto à tomada de poder, mantendo a sua posição privilegiada nessa sociedade.

¹ Designação dada à autoridade tradicional feminina na sociedade Emakhuwa, norte de Moçambique.

Numa breve reflexão, arriscamo-nos em dizer que, apesar das tentativas em trazer a mulher para a tomada das rédeas decisórias na sociedade, ela mantém uma posição fragilizada pela presença do poder potencial e natural do homem (a sociedade reconhece o poder masculino, porém ignora o feminino), pois, como demonstram as conclusões de Santos,

A cultura e a educação estabelecem parâmetros de vida diferentes entre ambos, estipulando leis que se cimentam sob as razões da história do próprio Homem, mas que se vão vislumbrando como quase naturais, acabando por delinear o que é próprio do homem e próprio da mulher. Diz-se que o homem está mais vocacionado para a esfera exterior da vida, e a mulher mais próxima da esfera íntima ou doméstica. (Santos, 2003: 17)

A conclusão de Zaballos traz-nos um dado muito importante: a mulher detém os traços de autoridade, participa nas reuniões de decisão, possui o direito a opinião e sugestão. Tanto a mulher como o homem encontram-se legitimados como fazedores de decisões na sociedade. Porém, a presença da mulher nessa arena decisória é ensombrada, porque sobre ela recai a tarefa primordial e secular de garantir os cuidados da casa, sobretudo os cuidados da prole e só se liberta quando já não possui filhos e/ou dependentes menores por cuidar. Apesar de a *Plataforma de Acção da Quarta Conferência Mundial das Nações Unidas sobre as Mulheres* que teve lugar em Pequim, China, entre 4 – 15 de Setembro de 1995, ter declarado que “A maternidade, o cuidado e a educação dos filhos e o papel das mulheres na procriação não devem constituir fundamento de discriminação, nem restringir a sua plena participação na sociedade” (Sousa e Vicente, 1997: 22), e não obstante os esforços realizados nesse sentido, persiste, infelizmente, em algumas sociedades, a ideia do poder exclusivo masculino, tal como Santos faz referência, quando se debruça sobre a cultura e a educação como factores que estabelecem parâmetros de vida diferenciados entre ambos os sexos, à medida que estipulam leis que se fundam em razões da história do próprio Homem. (Santos, 2003: 17)

Dahl (1993), na sua obra intitulada *O Direito das Mulheres*, explica que o facto de as mulheres e os homens possuírem diferentes concepções relativas à indumentária, às ocupações nos momentos de lazer, às relações sociais, para além de sexualidades diferentes, não pode ser uma razão para a eclosão de conflitos. Ou seja, estas diferenças, necessárias e complementares, não constituem problema. Este surge somente quando a

sociedade avalia, discriminadamente, as actividades desenvolvidas por ambos os sexos e as coloca subordinadas às actividades dos homens.

Como resultado desta distinção estigmatizada que a sociedade faz sobre ambos os sexos, e que coloca a mulher na posição dependente e subserviente em relação ao homem, a mulher encontra-se sujeita a uma condição social e política muito aquém da desejada, sobretudo quando comparada com a posição que o homem ocupa. Com efeito, não se esgotam nestas abordagens as condições das mulheres em Moçambique ou mesmo no mundo se quisermos olhar a situação de forma holística.

As mulheres deparam-se com dificuldades oriundas de diversos factores como a raça, a língua, o sexo, a religião, a deficiência, a posição social e, acima de tudo, o próprio género.

1.2. Os regimes sócio-culturais de sul de Moçambique, a construção de paradigmas comportamentais e a visão do mundo.

Moçambique é um país com uma delimitação regional correspondente a três zonas distintas. Estas perfazem um todo através da sua ligação por via administrativa centrada na sua capital, Maputo. As três regiões são compostas por províncias, sendo a do sul formada pelas províncias de Maputo (incluindo Maputo cidade e Maputo província), Gaza e Inhambane; centro, que inclui as províncias de Tete, Sofala, Zambézia e Manica; e, finalmente, a região norte, composta pelas províncias de Niassa, Cabo-Delgado e Nampula², respectivamente.

A região sul de Moçambique é a que nos interessa neste trabalho, pelo facto de a autora da obra *Balada de Amor ao Vento* fazer referência particular a uma história de vida relativa ao passado de uma mulher que habita esta região, tal como esta afirma, em primeira pessoa: “Eu tenho um passado, esta história que quero contar” (Chiziane, 2010: 12). Assim, a escolha da região sul pela autora, sobretudo da vila de Mambone, de que nas linhas posteriores iremos falar, não é arbitrária. Referente à zona de que fazemos menção, de acordo com Mahumane, “...compreende as seguintes formações étnicas: Ronga, Chopi, Changana, Tswa e Bitonga. É uma região com cerca de cinco milhões de habitantes, com uma taxa de analfabetismo que ronda os 51,9% da qual 67,7% são mulheres” (Mahumane, 2008: 17).

² De acordo com o *Atlas de Moçambique*. Editora Nacional de Moçambique, Maputo, 2009, pág. 18-22.

A percentagem de analfabetismo na região sugere um número elevado de mulheres que não conheceu a iniciação escolar. Apesar de este género corresponder a maioria da população, esta ressurte-se de um problema (o analfabetismo) que também se regista nas zonas centro e sul de Moçambique, com percentagens ainda elevadas nestas duas últimas regiões.

Embora seja ficcional, o espaço em que a narrativa em *Balada de Amor ao Vento* se desenvolve é verosímil, apresentando afinidades várias com os referentes empíricos. Os símbolos e as representações cénicas reflectem a realidade vivida por muitas mulheres moçambicanas, como a passagem seguinte ilustra: “Há muitas mulheres que vivem assim” (Chiziane, 2010: 12). Os dois espaços, primeiro Mambone e posteriormente Mafalala, que servem de cenário a esta narrativa, são também realistas, reforçando a verosimilhança da narrativa. A vila de Mambone é a actual sede do distrito de Govuro, na província de Inhambane, sul de Moçambique, banhada pelo rio Save que separa, geograficamente, a região centro da do sul de Moçambique. Mafalala é um dos bairros suburbanos da cidade de Maputo, a capital de Moçambique³. É nestes “espaços criados” que a história de Sarnau se desencadeia e se desenrola.

Ao nível do sistema de linhagem, Moçambique é um país com dois sistemas: patrilinear e matrilinear. Como referimos anteriormente, o país obedece a uma divisão tripartida, a zona sul, centro e norte, respectivamente. Ao nível da linhagem, a sociedade moçambicana encontra-se dividida também por tipos de comunidades: a sociedade patrilinear, que caracteriza as zonas centro e sul de Moçambique, e a sociedade matrilinear, correspondente à zona norte de Moçambique.

A forma de funcionamento destes dois sistemas em Moçambique é diferente. Essa diferenciação influencia as relações sociais, sobretudo as relações entre homens e mulheres em cada comunidade, de acordo com o sistema de organização seguido. Para Rivière, a “sociedade é matrilinear quando o Ego se liga socialmente aos seus descendentes através da mãe, quer dizer, em linha uterina... no entanto o poder e o controlo social pertencem a maior parte das vezes aos homens e é o tio materno (o irmão da mãe) quem exerce a autoridade sobre os filhos de sua irmã” (Rivière, 1995: 65). Com efeito, isto significa que as mulheres dificilmente são proprietárias, apesar de a riqueza passar de geração para geração por meio delas. O poder e autoridade da família são sempre reservados ao homem, da mesma forma que Zeballos, uma antropóloga boliviana, concluiu que, apesar de ao

género feminino ser garantida a autoridade pelo facto de ser reprodutora da linhagem, tal “não quer dizer que as mulheres são as que detêm o poder, porque os régulos homens, os Atata (tios maternos) e os Mwene são legitimados pela sociedade como detentores de poder” (Zeballos, 2008: 46).

Como dissemos, a sociedade matrilinear caracteriza a zona norte de Moçambique. Rivière descreve a sociedade patrilinear como aquela em que “os direitos sociais, a categoria, o apelido, a religião, os antepassados, os bens são transmitidos pelos parentes paternos, quer dizer, em linhagem agnática. Os filhos fazem parte da linhagem do pai e não da mãe. Só os filhos machos transmitem a pertença à linhagem” (Rivière, 1995: 65).

Como se pode verificar, a situação da mulher, tanto no sistema matrilinear como no sistema patrilinear, é baseada na sua submissão aos membros da família do sexo masculino. As vantagens e o poder de decisão continuam a pertencer aos homens.

Num olhar sobre os sistemas de linhagem em Moçambique, *a priori*, verifica-se que estes influenciam de forma normativa, irresistível e padronizada o comportamento e, sobretudo, a manutenção das ideias (via transmissão de geração para geração) sobre a inferiorização feminina em detrimento do indivíduo masculino.

Esta manutenção de ideias, que se perpetuam, realiza-se através da participação do indivíduo na sua cultura. Nesta perspectiva, e fazendo uma analogia entre a influência da cultura e a transmissão das ideologias do sistema matrilinear e patrilinear, Linton fala-nos de linhas de transmissão cultural por via da família. Assim, e de acordo com este antropólogo, “em todas as culturas, o conhecimento das Especialidades atribuídas às mulheres serão transmitidas quase inteiramente em linha feminina, enquanto que o conhecimento das Especialidades atribuídas aos homens serão transmitidas em linha masculina” (Linton, 2000: 268). Isto significa que, se tanto na linhagem matrilinear assim como na patrilinear, “o poder e o controlo social pertencem a maior parte das vezes aos homens e é o tio materno (o irmão da mãe) quem exerce a autoridade sobre os filhos de sua irmã”, (Rivière, 1995: 65), então, este dado, que até certo ponto se torna um legado, vai fazer parte do conhecimento dos indivíduos que participam numa cultura e, simultaneamente, vai ser transmitido de geração em geração por via das duas linhas: na linha masculina, os homens passam a saber que detêm o poder e o controlo social, ao passo que, na linha feminina, a mulher ocupará sempre a sua posição de subalterna e de subordinação.

³ Vide: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação (INDE). Atlas de Moçambique. Editora

Em *Balada de Amor ao Vento*, os conselhos, a que a protagonista chama de loucos, mostram que o sistema patrilinear penaliza a mulher frente aos valores da tradição cultural nas relações entre homem e mulher. Os mesmos conselhos são igualmente transmitidos na linha feminina. Apesar destes aconselhamentos, Loforte refere que “No domínio da preparação para o casamento, as mulheres são conselheiras dos jovens sobre a necessidade e os objectivos do casamento, a escolha de futuros parceiros, a vida conjugal e a fidelidade entre os cônjuges” (Loforte, 2003: 236). Na preparação de casamento de Sarnau, um conjunto de mulheres, mães, tias e avós da nubente, replicam ideias de subordinação feminina:

O homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha. (...) ...o homem é o teu protector e o melhor homem é o mais desejado. Se ele trouxer uma amante só para conversar, recebe-o com um sorriso, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça água com que se irão estimular depois do repouso, o homem, Sarnau, não foi feito para uma só mulher. (Chiziane, 2010: 43)

Os conselhos dados pelas mulheres mais velhas que Sarnau, os quais ela chama de loucos vão ser concretizados aquando do casamento desta com o filho do rei. Sarnau descobre o seu marido em flagrante com outra mulher. O mais grave é que o adultério tem lugar na sua própria casa e no seu quarto. Sarnau está perante os dois adúlteros envoltos nas suas capulanas novas. (Chiziane, 2010: 55)

Mais uma vez, esta narrativa apresenta a condição de Sarnau, que representa a mulher vencida e humilhada devido ao regime que norteia a sua cultura, a poligamia:

Caminhei vencida para a fogueira e aqueci a água para o banho deles. Voei até aos cômoros vestidos de cardos e lírios que o anoitecer escondia, subi o socalco passo a passo, tão pesada como quem caminha para o cadafalso. Minhas lágrimas caindo em catadupas formaram um enorme lago onde peixes vermelho-pérolas dançavam ao ritmo dos meus soluços, caminhando em parada para as margens do rio Save. (Chiziane, 2010: 55)

Alguns aspectos culturais, sobretudo rituais, veiculam formas de conduta que se cristalizaram como valores culturais, mas que, sob o ponto de vista do relacionamento, acabaram por sacrificar uma das partes dos indivíduos que participam na cultura. Neste caso concreto, o facto de a relação conjugal se caracterizar como sendo vertical e não horizontal faz com que a mulher se mantenha numa posição inferior em relação ao seu cônjuge. Nota-se, nas passagens acima, o que chamaríamos de construção de paradigmas comportamentais, relacionados com a posição feminina perante o relacionamento com o seu parceiro masculino.

De acordo com estes dois fragmentos, a mulher deve olhar para o seu marido não como companheiro, mas como uma pessoa de estatuto superior e com total domínio sobre ela. Este aspecto faz com que a relação entre os dois géneros seja desigual e, até certo ponto, de vassalagem e de servidão, visto que é nestes rituais que ambos os géneros, ao nível das suas culturas, se preparam para assumirem os valores e os padrões de vida e de relacionamento que os ajudarão na visão do mundo. A título de exemplo, veja-se a passagem que se segue, a qual prepara, de forma paradigmática, a mulher para o regime poligâmico que caracteriza a sociedade moçambicana: “As atitudes dos homens, os seus caprichos, são mais inofensivas que os efeitos das ondas no mar calmo. Não liguês importância às amantes que tem; respeita as concubinas do teu senhor, elas serão tuas irmãs mais novas e todas se unirão à volta do mesmo amor. Sarnau ama o teu homem com todo o coração” (Chiziane, 2010: 44).

Podemos observar, nesta passagem, os costumes de uma sociedade patriarcal e poligâmica, na qual a mulher tem de partilhar o amor de um homem com várias outras concubinas. A mulher educada nesta “linha”⁴ interioriza e assume os padrões da sociedade poligâmica. Esta condição é, pacificamente, aceite pela mulher que vive neste regime, tal como afirma, Sarnau, a protagonista desta história: “- Eu aceito ser a segunda mulher, ou terceira, como quiseres. Se tivesses dez mulheres eu seria a décima primeira. Mesmo que tivesses cem, eu seria a centésima primeira. O que eu quero é estar ao teu lado” (Chiziane, 2010: 29).

Durante a preparação da festa de casamento de Sarnau, verifica-se que o discurso proferido pelas mulheres denuncia a sua própria condição, pois “Falam do amor com os olhos embaciados, falam da vida com os corações dilacerados, falam do homem pelas chagas desferidas no corpo e na alma durante séculos” (Chiziane, 2010: 44).

⁴ De acordo com a terminologia de Linton (2000: 268)

Com efeito, pensamos que os aspectos sócio-culturais, relacionados com o machismo e com a poligamia, influenciam o comportamento e a visão do mundo dos indivíduos, neste caso das mulheres, participantes nas sociedades abrangidas por práticas e costumes nelas veiculadas. Assim se constrói aquele conjunto de padrões a que Bernardi chama de personalidade de base: “conjunto de padrões de comportamento apresentados por uma determinada cultura, de modo que aquele que com eles se conforma se apropria de algumas normas específicas de comportamento que são comuns a quantos se consideram membros dessa cultura” (Bernardi, 2007: 24). Assim, face à preparação para o casamento, a mulher recebe da sua cultura e do seu meio familiar as formas normativas de se relacionar com os outros membros da sua sociedade, sobretudo, com o homem, seu futuro esposo.

CAPÍTULO II. A revelação da história e dos costumes de um país em Chiziane, os ritos de iniciação, a poligamia e o lobolo: influências e poder nas sociedades moçambicanas.

2.1. Balada de Amor ao Vento como revelação de História e costumes.

O romance *Balada de Amor ao Vento*, de Paulina Chiziane, distingue-se pela narração em primeira pessoa, da responsabilidade exclusiva de uma mulher. Esta forma narrativa faz com que a personagem narradora seja destacada e a história a contar reflecta a sua vida e a sua visão do mundo. A narração começa com uma série de recordações do passado, vivido pela personagem protagonista: “Para quê recordar o passado se o presente está presente e o futuro é uma esperança? Espero que me acreditem, mas o passado é que faz o presente, e o presente o futuro. O passado persegue-nos e vive connosco cada presente. Eu tenho um passado, esta história que quero contar” (Chiziane, 2010: 12). E, a propósito do passado, do presente e o do futuro na construção de uma história, seja de um indivíduo particular ou duma colectividade, José Craveirinha, na sua obra, *O Folclore Moçambicano e as suas Tendências*, apresenta o terceto:

Frágil é o presente sem passado.

Medíocre é o futuro sem presente

Triste é o Homem sem memória. (Craveirinha, 2009: 9)

Balada de Amor ao Vento é uma narrativa de memórias e vivências em que Chiziane, assumindo-se, humildemente, como contadora de histórias, se inspira no universo tradicional oral, nomeadamente na herança dos contos partilhados de geração em geração. As memórias e as vivências presentes neste romance revelam os usos e costumes de um povo, deflectindo-se, deste modo, na sua própria História. A protagonista da história em Chiziane tem recordações que lhe vêm da memória, ou seja, tem uma história. Para Craveirinha, de acordo com o terceto acima transcrito, o presente deve ter passado. O futuro deve passar pelo presente que, de acordo com a protagonista de *Balada de Amor ao Vento*, deve conviver com o passado através da memória. E, assim, se vai construindo a História de um povo.

A história ficcional apresentada neste romance evoca a vida, os tempos e momentos que revelam o *modus vivendus* da sociedade moçambicana, como afirma Ceia: “A construção de uma narrativa de ficção é, portanto, uma das formas que o homem dispõe para traduzir em estruturas de sentido a experiência da vida”. (Ceia, 2007: 17)

2.2. Os ritos de iniciação à vida adulta

A história que nos é contada em *Balada de Amor ao Vento* tem como circunstâncias uma festa de circuncisão de jovens/meninos já tornados homens. Trata-se de uma cerimónia tradicional, de cariz iniciático, praticada em Moçambique e, provavelmente, em toda África desde tempos imemoriais. Os ritos de iniciação, de passagem e de casamento, praticados nestas cerimónias caracterizam a história deste povo. As cerimónias envolvem candidatos jovens, sobretudo adolescentes, com o objectivo de os educar e instruir para a vida de adulto e de os preparar para servirem a sociedade. Como afirma Bernardi, “o candidato é instruído para tomar parte activa na vida social. Por essa razão, no período da iniciação, ensina-se-lhe, sob a orientação de mestres, as tradições e os segredos da comunidade” (Bernardi, 2007: 106).

Em Moçambique, a circuncisão é uma das formas de iniciação dos rapazes para a vida adulta, logo que estes atingem a maturidade fisiológica para tal. Assim, os jovens (meninos e meninas) somente são considerados adultos se tiverem cumprido os rituais exigidos pelas tradições da comunidade. Nesta perspectiva, a menina iniciada nestes ritos, após a primeira menstruação, torna-se mulher; enquanto o menino circuncidado, após os primeiros sinais de desenvolvimento dos caracteres sexuais secundários, se torna homem. Pelo facto de estes rituais fazerem parte dos usos e costumes do povo moçambicano, os jovens têm consciência do significado primário destes ritos: ser mulher e ser homem. A partir do momento em que os jovens passam por estes ritos de iniciação sentem-se aptos para a prática de relações sexuais, sem que os mais velhos se aborreçam por isso⁵. Com efeito, Sarnau, a protagonista, no romance em destaque, afirma confiante em si: “Já era mulherzinha e tinha cumprido com todos os rituais” (Chiziane, 2010: 13). Por essa razão, ela podia apaixonar-se por um rapaz tornado homem, ou seja, circuncidado, que, porventura, viria a ser o seu futuro marido. Porém, uma das consequências destas relações, que, às vezes, ocorrem de forma prematura, pois muitas jovens, apesar de passarem por

estes ritos, ainda não estão preparadas para a maternidade, é que eles se precipitam para o casamento antes de terem discernido sobre o seu futuro. Contudo, sabe-se ainda que a força da cultura, sobretudo da família, onde elas vivem acaba por se impor de forma irresistível, condicionando a vida das jovens e o seu destino futuro.

Com maior incidência nas zonas suburbanas e rurais de Moçambique, as cerimónias relativas aos ritos de iniciação revestem-se de um significado vital. Estas correspondem à enculturação que, de acordo com Bernardi, é um “processo educativo pelo qual os membros de uma cultura se tornam conscientes e participantes da própria cultura” (Bernardi, 2007: 102). Com efeito, através delas mais indivíduos passam a assegurar a sobrevivência das tradições culturais locais, a procriação e, ainda, os iniciados passam a ajudar os adultos nos cuidados aos mais velhos, nos serviços funerários, na preparação e no enterro dos mortos.

2.3. Os regimes de casamento: a poligamia

Para além dos ritos de iniciação para a vida adulta, os regimes de casamento, revelados em *Balada de Amor ao Vento*, também merecem uma atenção especial neste trabalho, visto que a história, que nos é narrada por Sarnau, destaca a poligamia que convive de forma conflituosa com a monogamia. Estes dois regimes constituem uma prática em Moçambique.

De entre as várias acepções do conceito de poligamia, preferimos usar a de Rivière, segundo a qual “A poligamia designa a aliança matrimonial de um homem com várias mulheres, que têm simultaneamente o estatuto de esposas vivas legítimas” (Rivière, 1995: 78), opondo-se ao conceito de monogamia que corresponde à união de um homem com uma só mulher.

Junod admite a possibilidade de a união matrimonial na formação das primeiras sociedades africanas ter sido feita no regime monogâmico e, nesta medida, o regime poligâmico ter aparecido tardiamente devido a razões relacionadas com guerras que diminuíram o número de homens e ainda com as leis de sucessão que regulam a família agnática actual entre os Tsongas. (Junod, 1996: 260) Por seu turno, Rivière, debruçando-se sobre o estado do casamento poligâmico, aponta razões de diversa índole, nomeadamente, de ordem demográfica, através da necessidade de assegurar uma numerosa progenitura; de ordem

⁵ Vejam-se as afirmações de Sarnau, em *Balada de Amor ao Vento*, 2010, página 17

económica, para aumentar a força de trabalho do grupo e garantir a segurança dos pais na sua velhice; de ordem política, para alargar a rede de famílias de uma comunidade; de ordem religiosa, para trazer para o lar os deuses protectores do clã a que as esposas pertencem; de ordem psicossociológica, para conferir ao polígamo um estatuto de prestígio que se reflecte em cada uma das suas esposas e, ainda, para que este tivesse possibilidades de satisfazer as suas necessidades sexuais.⁶

As razões com maior relevância para o regime poligâmico, na origem das primeiras sociedades, eram as de ordem económica e psicossociológica. Pensamos que a motivação de cariz meramente sexual revelaria o egoísmo do homem polígamo. Este egoísmo coloca a mulher na posição de objecto de satisfação. Neste sentido, o sexo não é visto, pelo homem polígamo, como complemento de amor, mas apenas como satisfação, nos casos em que as outras mulheres estejam, por qualquer motivo, proibidas de manter relações sexuais. Num estudo sobre *Uso e Costumes dos Bantu*, Junod admite a possibilidade de se crer que “os Bantu, sobretudo os homens, têm um instinto sexual muito desenvolvido (...). A poligamia contribui para isso. Mesmo entre os monogâmicos o abuso das relações sexuais é, às vezes, muito grande” (Junod, 1996: 177).

A descrição que Sarnau faz de seu marido Nguila, o filho do rei, pode ser vista como estando de alguma forma relacionada com as conclusões de Rivière, associando a poligamia à satisfação sexual e com as de Junod, uma vez que no romance a poligamia também surge como manifestação do instinto sexual do homem. A comprovar esta ideia, lembremos a seguinte passagem da obra:

Não vos falei ainda do meu marido, o Nguila, o homem mais desejado por todas as fêmeas do território. Não o conheço muito bem, mas estou devidamente informada sobre ele. É um búfalo enorme e forte como exige a nobreza da sua raça. Tem a pele bem negra, testa e nariz esbeltos, dentes branquíssimos, o que lhe confere um aspecto de espécie rara. Tem um caminhar dinâmico, dominante e sedutor. É um excelente caçador, o melhor atirador de arco e flecha. Não há quem meça forças com ele. Nas bangas e tabernas é o primeiro a entrar e último a sair e, quando se embriaga, é coisa mais

⁶ Cf. RIVIÈRE, Claude. Introdução a Antropologia. Edições 70. Lisboa, 1995, pág. 78

insuportável deste mundo. Dizem que é doido varrido pelo sexo oposto, o que orgulha o rei, seu pai. (Chiziane, 2010: 40)

As razões de ordem económica estão estritamente ligadas com a prática da agricultura familiar para a sobrevivência, exigindo que haja mão-de-obra suficiente para este tipo de actividade, como se pode ler no trecho “Nós estamos aqui a mais, para aumentar o número de cabeças neste curral, e dar o nosso esforço nas machambas” (Chiziane, 2010: 3).

Sendo a maior parte da população feminina, pelo menos em Moçambique, praticante da agricultura, sobretudo nas zonas rurais, Zimba, na sua obra *Mulheres invisíveis: Género e as políticas comerciais no sul de Moçambique 1720-1830*, defende que “o uso do trabalho agrícola feminino tsonga esteve associado a transformações operadas nas uniões poligâmicas, por causa das elevadas exigências da actividade agrícola” (Zimba, 2003: 41). Assim sendo, o regime poligâmico, integrando várias mulheres, reduz o esforço que devia ter sido empreendido por uma só mulher. Por isso Zimba conclui que “os casamentos poligâmicos diminuiram o sofrimento das mulheres agrícolas” (Zimba, 2003: 51).

Em *Balada de Amor ao Vento*, o regime poligâmico subjuga a mulher, mantém-na refém dos apetites machistas, cria rivalidades entre as mulheres. Entretanto, apesar de a poligamia ser uma realidade e um dilema para as próprias mulheres, estas ponderam e acautelam-se, pois, não obstante as consequências deste sistema, as crianças têm direito a um pai. E, elas, as mulheres, têm um marido, mesmo que seja dividido por várias, como se pode notar no trecho que se segue:

A poligamia tem todos os males, lá isso é verdade, as mulheres disputam pela posse do homem, matam-se, enfeitçam-se, não chegam a conhecer o prazer do amor, mas tem uma coisa maravilhosa: não há filhos bastardos nem crianças sozinhas na rua. Todos têm um nome, um lar, uma família. Não há nada mais belo neste mundo que um lar para cada criança. Por um lado, prefiro a poligamia, mas não, a poligamia é amarga. Ter um marido por turnos dormindo aqui e ali, noite lá, outra acolá, e, quando chega o meio-dia e prova a comida da mulher de quem não gosta diz logo que não tem sal, que não tem gosto. Quando à noite a mulher reclama, diz que a cama cheira a urina de bebé, e lá vai furtando aos seus deveres. (Chiziane, 2010: 137)

Perante este fragmento textual, podemos perceber que, antes de olharmos para a poligamia com aversão, há também que considerar a cultura de Sarnau, a qual institui que o homem desta sociedade possa ter mais de uma esposa, como se pode ler no seguinte fragmento: “Nestes últimos tempos vejo mulheres a sucederem-se umas atrás das outras e agora somos sete” (Chiziane, 2010: 72).

Podemos observar que as sociedades poligâmicas passaram por um período monogâmico antecedente, isto é, o homem, na sociedade poligâmica, começa por celebrar um casamento monogâmico e só posteriormente se torna polígamo. Assim, a primeira mulher goza de tratamentos especiais relativamente às outras mulheres que, na perspectiva de Junod, são conhecidas por pequenas mulheres, as quais “não passam de mulheres concubinas” (Junod, 1996: 262). O facto de Sarnau ter sido a primeira esposa de Nguila, o seu marido polígamo, permite-lhe gozar de alguns privilégios em relação às outras mulheres: “Tu tens sorte, não te vão abusar muito. Primeira mulher do herdeiro é coisa sagrada, és mulher cheia de sorte. Nós estamos aqui a mais, para aumentar o número de cabeças neste curral, e dar o nosso esforço nas machambas” (Chiziane, 2010: 53).

Consequentemente, o facto de no regime poligâmico a primeira mulher possuir um estatuto diferente do das esposas mais novas (casadas depois da primeira) faz com que elas se sintam inferiores em relação ao marido e à esposa mais velha. Com efeito, as hierarquias entre as mulheres casadas podem gerar conflitos e desentendimentos no seio doméstico. Além disso, a comunidade a que essas mulheres pertencem não respeita as mulheres mais novas, pelo facto de elas não terem sido casadas de acordo com os rituais matrimoniais vigentes na comunidade⁷. Daí que o seu poder interventivo, tanto no meio doméstico como na comunidade, não tenha nenhum impacto. As mulheres mais novas dependem da mais velha e prestam-lhe serviço. A este propósito, Loforte explica que, “nos lares poligâmicos, (...) a esposa principal, primeira, distribui as tarefas domésticas pelas restantes e encarrega-se da gestão e do controlo das mesmas bem como da guarda dos recursos que estão sob a sua responsabilidade, como sejam o dinheiro, produtos alimentares e vestuário” (Loforte, 2003: 118).

Torna-se também importante notar que a maior parte de casamentos, no regime poligâmico, são geralmente celebrados no meio rural e suburbano onde, por um lado, os

⁷ A este propósito, no regime poligâmico, só a primeira mulher tem o direito de se casar de acordo com as cerimónias vigentes na comunidade. Com as esposas posteriores, basta que o homem manifeste, perante a primeira esposa, a intenção (o que não acontece geralmente de forma pacífica) de querer possuir mais uma esposa.

hábitos e costumes poligâmicos são tradicionalmente preservados e, por outro lado, a actividade da agricultura de subsistência praticada, maioritariamente, por mulheres tende a perpetuar-se. Estes factores proporcionam a prevalência da poligamia nestes contextos, pois as esposas, que têm em comum o mesmo marido, devem dedicar-se exclusivamente aos trabalhos da machamba no sentido de garantir o sustento dos seus filhos e do seu marido que, geralmente, de forma exploradora e ociosa, se aproveita dos trabalhos destas esposas.

2.4. Modalidades de casamento: o lobolo

Para além dos ritos de iniciação e da poligamia que caracterizam os usos e costumes do povo descrito em *Balada de Amor ao Vento*, temos também o lobolo, uma prática ligada às formas de casamento nas sociedades patriarcais das zonas sul e centro de Moçambique. Esta modalidade de casamento é vista, geralmente, como uma forma de retenção e “domesticação” da mulher no lar. A mulher tem o marido como o seu dono, seu proprietário. Ela deve ao marido respeito e obediência sem reciprocidade. Esta prática cultural merece uma análise neste trabalho, visto que contribui, em grande parte, para a condição social da mulher moçambicana, sobretudo para as zonas em que o lobolo é uma prática institucionalizada.

Em *Balada de Amor ao Vento*, o lobolo equivale à “compra” da mulher, enquanto o casamento corresponde à sua partida para a escravatura. Assim, o lobolo é outro valor cultural do sistema patriarcal que, em alguns casos, como os descritos na narrativa de Sarnau, penaliza o género feminino. A mulher lobolada é vista pela família que a recebe como um bem adquirido e que deve trazer rendimentos com a sua força de trabalho. Esta é também uma das razões pelas quais a mulher deve possuir qualidades como as de uma boa trabalhadora e, acima de tudo, deve prestar serviços ao marido e a sogra: “Não se compra uma mulher para trazer prejuízos à família, antes pelo contrário, o lobolo é uma troca de rendimentos. Mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste” (Chiziane, 2010: 63). Sendo a mulher, metaforicamente, comparada a um produto ou objecto de rendimento (enxada, dinheiro ou vaca) não nos é possível falar de vontade ou de amor em relação ao seu esposo. A este propósito, Glória Steinem, comentarista político da Revista *New York*, numa entrevista, constante da obra de Arias (1979), intitulada *A*

Libertação da Mulher, chama a atenção das mulheres ao afirmar que “A actual necessidade da mulher pensar que os homens que ama devem ser seres superiores a si, condenam-na a dependência deles...” (Arias, 1979: 84). A mulher assume uma condição inferior, subalterna, próxima da de escrava. Aliás, ao longo de toda a narrativa, o casamento constitui uma partida para a escravatura. Nesta perspectiva, podemos ilustrar as circunstâncias em que Sarnau é aceite como noiva de Nguila. Ela presta serviços à sogra que posteriormente a selecciona para o casamento com o seu filho. Veja-se a seguinte passagem:

No dia seguinte as conselheiras da rainha foram solicitar os meus serviços a pedido desta, o que não era novidade pois era esse o seu hábito. Fiquei com ela uma semana a preparar-lhe as papas, a entrançar os cabelos brancos e a massajar as articulações presas de reumatismo. Numa pela manhã a velhota reuniu todas as suas conselheiras para uma reunião magna. Todos aguardavam com olhos e ouvidos a grande nova.

- Já encontrei a mulher mais bela, mais bondosa e trabalhadora, que não é feiticeira. É a Sarnau...! (Chiziane, 2010: 38)

O lobolo é entendido como uma forma de unir uma mulher e um homem num laço matrimonial, mediante a entrega de bens materiais à família da mulher pretendida pela do pretendente. Cumpridos os rituais do lobolo (entrega de bens à família da noiva), a mulher lobolada passa a pertencer à outra família, a do marido. Como explica Junod, “Deste modo, a mulher adquirida, ainda que conserve o seu *xivongo* (nome do clã), torna-se propriedade do primeiro grupo” (Junod, 1996: 257). No romance em destaque, o lobolo é signo incontornável que coloca a mulher como um objecto destinado à venda. Tomando em consideração a forma como o lobolo é praticado em *Balada de Amor ao Vento*, podemos verificar que a mulher se situa na posição subalterna em relação ao homem. Com efeito, uma parte dos indivíduos praticantes do lobolo e, ainda, alguns autores que estudam as práticas rituais tradicionais, incluindo o lobolo, consideram-no uma prática e um gesto que visam legitimar os casamentos e as relações de parentesco que neles podem ter origem. Contudo, para além dos rituais de aconselhamento que acompanham o lobolo, a realidade concreta, como podemos ver na obra em destaque, mostra a existência de uma tendência

para a inferiorização e a “coisificação” da mulher pelo simples facto de ela ter sido lobolada.

Suana, na sua obra intitulada *Introdução à Cultura Teve em Manica*, concebe o lobolo como um gesto que significa gratidão do rapaz por tudo aquilo que os pais fizeram para o bom crescimento da filha, mediante a entrega, aos pais da noiva, de uma quantia de dinheiro ou uma cabeça de boi. (Suana, 1999: 77) Assim, resta-nos saber se há possibilidade de alguém pagar por tudo o que os pais fazem para o crescimento de uma filha ou de um filho. A concepção de lobolo indicada por Suana pode ter fundamento na obra *Balada de Amor ao Vento*, quando o avô materno toma a palavra no lobolo da Sarnau: “Criámos a Sarnau com amor e sacrifício, os visitantes estão à porta e vêm buscá-la para sempre. Defuntos dos Guiamba e dos Twalufo, a vossa filha é hoje lobolada” (Chiziane, 2010: 36). Não obstante a concepção que se tem sobre o lobolo, no sentido de este não equivaler a venda, Junod conclui que, para a mulher, “O facto de ter sido paga, embora não se trate duma venda verdadeira, coloca-a num estado de inferioridade” (Junod, 1996: 176). Além disso, o nível de significação do lobolo pode variar de acordo com factores como o nível sócio-económico e a escolarização das famílias intervenientes. Por isso, a capacidade de percepção e de interpretação do lobolo como um gesto simbólico, que legitima a união marital, pode não ser pacífica. Logo, a ausência dessas duas componentes aumenta no homem o sentimento de machismo e o espírito de posse e/ou poder que se pode converter em autoritarismo e tirania perante a mulher. As obrigações na manutenção do lar, no sentido de evitar que o casamento se dissolva, são reservadas à mulher, pois caso ela se mostre culpada pela dissolução do casamento, mediante o abandono do lar, a sua família é obrigada a devolver os bens entregues no acto do lobolo. Como consequência, a mulher mantém-se, passivamente, no lar, apesar das vicissitudes por que passa, porque deve submeter-se aos interesses da família que acredita no lobolo como garantia de casamento. Os estudos de Suana (1999) designam o lobolo como um gesto de gratidão. Na perspectiva de Loforte (2003), trata-se de uma compensação matrimonial, ao passo de que, para Junod (1996), o lobolo corresponde ao pagamento. Nesta linha de análise, em *Balada de Amor ao Vento*, no episódio do casamento de Mwando com a Sumbi, filha do rei, há referências de exigências de lobolo superiores às possibilidades da família de Mwando. Pelo facto de as exigências serem altas, houve necessidade de o lobolo pagar-se em três fases sucessivas,

sendo que o mesmo pode ser herdado⁸. Este facto mostra que os custos do lobolo transcendem o simples significado de gesto e de gratidão, com tendência a aproximar-se de um pagamento que chega a constituir uma dívida. Aliás, caso se fale de gratidão, então este gesto, de acordo com Suana, devia ter lugar depois de os nubentes terem vivido juntos durante um período de tempo considerado suficiente. Após esse tempo, é que o marido levaria alguma oferta aos sogros, num gesto de sua gratidão, pelo facto de este lhe ter dado uma esposa.

2.5. O envolvimento familiar e os critérios usados na (re)orientação matrimonial dos jovens

No capítulo sobre o envolvimento familiar e os critérios usados na (re)orientação matrimonial dos jovens nas sociedades moçambicanas, no contexto de estudo da obra *Balada de Amor ao Vento*, considerámos serem de especial relevância os estudos de Loforte (2003), sobre *Género e Poder entre os tsongas de Moçambique*, e de Sousa e Vicente (1997), sobre *Plataforma de Acção-Quarta Conferência Mundial das Nações Unidas Sobre as Mulheres*.

Loforte (2005) conclui que, na amostra definida para o seu estudo, uma média de 57% de casais contraiu o matrimónio sob a égide e o consentimento dos seus familiares mais próximos. Em relação aos casamentos que surgiram por iniciativa exclusiva dos próprios jovens, a autora fala-nos de uma percentagem não superior a 23%. Neste casamento, os pais apenas tomaram conhecimento da união como um contrato concluído.

Como nos podemos recordar, estamos a abordar neste estudo aspectos que estão relacionados com uma sociedade patriarcal, na qual o exercício da autoridade e do poder estão reservados aos pais, sobretudo aos homens. Essa autoridade inclui a orientação matrimonial da qual resulta o controle dos destinos dos filhos e/ou descendentes pelos pais. Apesar de o consentimento dos pais e do consenso entre os nubentes nas relações de casamento, Loforte (2005), Sousa e Vicente (1997) constatarem ser frequente, infelizmente, a existência de raparigas que, devido a factores relacionados com a sua juventude e com

⁸ Nas comunidades onde o lobolo é uma prática, pode verificar-se que o homem no momento exacto do casamento não possua dinheiro ou bens suficientes para tal, porém ele pode, dependendo do caso, unir-se a mulher. Entretanto, caso este morra antes de cumprir com o lobolo, os seus familiares ou descendentes sobreviventes devem pagar por ele o lobolo em causa. Actualmente, fala-se até de filhos que lobolam a mãe, pelo facto de o pai não ter tido condições para o fazer.

pressões sociais diversas, são forçadas a envolverem-se precocemente em actividades sexuais que, muitas vezes, culminam em casamentos coagidos. Nestes casos, não existe qualquer tipo de consentimento, nem dos pais nem da própria rapariga.

Posto isto, interessa-nos, como dissemos, analisar, no romance de Chiziane, a forma como é literariamente representado o envolvimento familiar na (re)orientação matrimonial dos jovens. Partimos do princípio de que estamos de acordo com os estudos de Loforte, sobretudo em dois pontos: primeiro, ao concluir que “a união matrimonial é um assunto familiar, os pais têm interesse na durabilidade dos laços criados pelo casamento” (Loforte, 2005: 126) e, ainda, ao acrescentar que o “o casamento é concebido como um fim para criar novos laços ou reforçar os já existentes entre as famílias...” (Loforte, 2005: 127)

A história de amor que nos é apresentada por Chiziane, em *Balada de Amor ao Vento*, mostra que o envolvimento familiar, sobretudo dos pais na escolha do cônjuge para os filhos, não contribui, de forma significativa, na manutenção das relações matrimoniais, pois a escolha da noiva ou do noivo pelos pais/familiares (em alguns casos) não coincide com as preferências dos seus filhos. Nota-se, ao longo de toda a história, que os relacionamentos conjugais no romance de Chiziane resultam de imposições de pais e familiares. Não se dá a oportunidade para que os nubentes se conheçam mutuamente antes do casamento. Vejam-se as seguintes passagens do romance: “Não vos falei ainda do meu marido, o Nguila, o homem mais desejado por todas as fêmeas do território. Não o conheço muito bem...” (Chiziane, 2010: 40) Nesta passagem, nota-se que Sarnau apenas ouviu falar de Nguila, pessoa que será o seu esposo. Ela não o conheceu previamente, porque lhe foi dado em casamento.

A Constituição da República de Moçambique, no seu Artigo 119, sobre a Família, decreta que “No quadro do desenvolvimento das relações sociais assentes no respeito pela dignidade da pessoa humana, o Estado consagra o princípio de que o casamento se baseia no livre consentimento.” Este princípio é ainda conjugado com a Lei da Família⁹, no seu Artigo 7, que concebe o casamento como uma “união voluntária e singular entre um homem e uma mulher, com o propósito de constituir família, mediante comunhão plena de vida.”

Iluminada por este princípio, Chiziane parece querer mostrar, em *Balada de Amor ao Vento*, uma realidade onde é visível e assíduo o desrespeito a este princípio, com vista a denunciar essa prática. Ora vejamos, em concreto, alguns exemplos. O relacionamento

⁹ Cfr. Boletim da República de Moçambique: Lei 10/2004

entre Mwando e Sarnau é dissolvido pelos pais que arranjam um casamento para o seu filho, tal como elucidada a passagem do romance em que Mwando adverte Sarnau acerca de uma alegada escolha de uma noiva pelos seus pais: “Vou casar-me brevemente com uma rapariga que os meus pais escolheram para mim” (Chiziane, 2010: 29). Mwando tenta satisfazer a vontade dos pais e ser coerente com a religião católica (cumprindo com o casamento monogâmico, pois não pode casar com Sarnau e com a noiva escolhida pelos seus pais), e acrescenta: “tem calma Sarnau, prometo ser bom pai, terás de mim tudo o que quiseres, casar é que não, compreende Sarnau, é o desejo dos meus pais e de todos os defuntos” (Chiziane, 2010: 30).

Outro factor curioso é que, perante a força dos ditames culturais, da família e ainda da religião católica, Mwando não é capaz de assumir uma rapariga cuja escolha não tenha sido feita pelos seus pais. Ele revela, assim, que não está preparado para assumir Sarnau como esposa legítima e, acima de tudo, ter um filho e/ou ser pai. Por isso, é-lhe difícil dizer a verdade sobre a sua mudança de planos (não se casar com Sarnau). Veja-se a passagem marcada pelo modo de expressão do diálogo entre Mwando e Sarnau, onde a personagem se mostra indecisa sobre fim da relação:

“Escuta, meu amor, hoje é o dia da nossa despedida. Vou partir para muito longe.

- Para longe? Onde?

- Não sei bem. O velhote é que decidiu.

[...]

- Porque andas com muitos rodeios e não dizes logo o se passa?

- Está bem, eu digo. Não vou partir para lado nenhum. Vou casar-me brevemente com uma rapariga que os meus pais escolheram para mim” (Chiziane, 2010: 28).

A partir deste trecho, deduz-se que a sociedade em que Mwando vive influi significativamente na decisão matrimonial dos filhos.

Ainda nesta perspectiva, pode observar-se no romance que o casamento de Sumbi com Mwando fora, também, orientado pelos pais, sem o prévio consentimento dos nubentes, como ilustra o trecho do romance: “O casamento fora arranjado pelos pais dela, gente rica que, na impossibilidade de casar a filha com um nobre, quiseram presenteá-la com um

homem culto e bem-parecido, tendo a escolha recaído sobre o Mwando, pois não havia outro que o igualasse” (Chiziane, 2010: 60).

A propósito da dissolução do casamento entre Mwando e Sumbi, podemos admitir que tenha havido nesta relação erros relacionados com o que Linton (2000: 174) define como diferenciação de *background* ou posição social. Neste caso concreto, Chiziane quer mostrar que estas duas componentes são diferentes em ambas as famílias. Sendo assim, a união ou acomodação recíproca de indivíduos que provenham de famílias com *backgrounds* desiguais tem, às vezes, menos probabilidades de perdurar, ou seja, essas relações têm um ciclo de vida efémero, sendo que desaparecem assim que se diminuem os esforços de garantia económica para as manter.

No romance, o outro exemplo de casamento arranjado pelos pais pode encontrar-se na união marital entre Sarnau e Nguila. Atentemos na passagem que elucida a escolha de Sarnau para esposa de Nguila:

Numa bela manhã a velhota reuniu todas as suas conselheiras para uma reunião magna. Todas aguardavam com olhos e ouvidos a grande nova.

- Já encontrei a mulher mais bela, mais bondosa e trabalhadora, que não é feiticeira. É Sarnau!...

Todos os olhos ficaram cegos e as gargantas mudas de espasmo. Eu tremia e tão cedo não consegui refazer-me da surpresa. Em que é que eu agradava à velha senhora? (Chiziane, 2010: 38)

Neste excerto, pode perceber-se que o casamento, nesta sociedade, é decidido de forma exclusiva pelos familiares dos nubentes, satisfazendo os interesses de quem os escolhe (os familiares). Nota-se que fica relegada para o segundo plano a negociação do contrato matrimonial pelos indivíduos enamorados. Os futuros nubentes não se encontram de forma prévia a fim de se conhecerem mutuamente. Apesar de Loforte afirmar que “a união matrimonial é um assunto familiar” (2003: 126), isto não significa que a escolha dos nubentes deva estar sob responsabilidade exclusiva dos familiares, sobretudo dos pais. Martinez, um missionário e antropólogo, considera o rito do casamento como um processo: “devemos recordar que todos os ritos do casamento fazem parte de um longo processo, que dura vários meses, quase sempre um ano” (Martinez, 2009: 131). Esta ideia leva-nos a

acreditar que, por princípio, deviam ser os jovens a negociarem a relação de casamento mutuamente e não um familiar que, de forma unilateral e, em tão pouco tempo, escolhe a(o) esposa(o) do(a) filho(a). Nesta perspectiva, a visão da componente familiar significa que o casamento é um contrato que une, de forma emocional e sentimental, não só o casal, como também os parentes nucleares e alargados dos nubentes. Com efeito, é necessário que os jovens envolvidos no contrato matrimonial definam as suas preferências e maximizem os seus interesses emocionais e visões do futuro na companhia de um parceiro ou uma parceira por si escolhido. Contrariamente a esta concepção, grande parte de casamentos nas sociedades moçambicanas, com maior incidência para as zonas rurais, a exemplo dos casamentos na história deste romance, são influenciados pelos familiares. São os familiares que tomam a iniciativa de ir ao encontro da rapariga ou do rapaz de que gostam a fim de dar em casamento o seu filho ou sua filha.

Sem descurarmos a ideia de que os pais podem, até certo ponto, julgar melhor do que os filhos, constata-se que, às vezes, nos casamentos arranjados pelos pais, se ignoram os desejos e os gostos individuais em “defesa” dos valores étnicos. As sociedades alegam seguir padrões culturais e que os casamentos devem servir os interesses desse legado cultural colectivo e tradicional. Nesta perspectiva, Linton acredita que “Embora haja assim uma tendência universal para tomar em consideração os desejos individuais existem muito poucas sociedades em que os jovens têm liberdade de escolher seus companheiros de casal” (Linton, 2000: 174). Além disso, a mulher é, geralmente, submetida ao casamento. Arias refere que “A mulher nunca foi consultada, nem seus desejos ou necessidades foram levados em consideração como cláusulas do contrato de casamento” (Arias, 1979: 33). A função dos pais e/ou familiares seria, na nossa opinião, a de auscultar as escolhas dos filhos e dar o respectivo acompanhamento no sentido de que os gostos dos filhos não fiquem defraudados e que estes não se sintam frustrados. Assim sendo, a (re)orientação e o alinhamento nas relações conjugais devia ser da iniciativa dos interessados nucleares da relação (os indivíduos: homem e mulher), sem, no entanto, menosprezar completa e definitivamente a apreciação e avaliação dos familiares.

As consequências das relações de casamento impostas pelos pais são, geralmente, a insatisfação e a falta de correspondência emocional entre os recém-casados. O que acontece no romance *Balada de Amor ao Vento* é que as relações de casamento são resultantes de imposições, facto que gera frustrações no casal e depois nas famílias interessadas. Com efeito, quando as partes não conseguem encontrar na relação valores

como a afeição recíproca, a cooperação em assuntos económicos e a correspondência emocional, nada mais há a fazer senão dar lugar à dissolução ou ao divórcio que Linton considera “uma técnica pela qual os indivíduos que não conseguiram numa união estes valores básicos, podem ser libertados para procurá-los em outra” (Linton, 2000: 175). Esta técnica, de acordo com este antropólogo, é considerada “como último recurso a ser empregado apenas quando a ligação se torna intolerável. É claro que este ponto insuportável dependerá muito do indivíduo e da cultura em que ele tiver sido criado” (Linton, 2000: 176). O divórcio também está associado ao facto de os cônjuges não beneficiarem de forma equitativa do fruto dessa relação, sobretudo em casamentos que são mera satisfação de necessidades sexuais, tal como o rei Nguila é apresentado “...doido varrido pelo sexo oposto...”, procriação “- Sarnau, pareces ser uma machamba difícil. Já faz muito tempo que semeio em ti e não vejo resultado. Com a outra foi diferente. Bastou uma sementeira e germinou logo” (Chiziane, 2010: 58) e, ainda, prestação de serviços domésticos por parte da mulher, “Nós estamos aqui a mais, para aumentar o número de cabeças neste curral, e dar o nosso esforço nas machambas...” (Chiziane, 2010: 53). Se o rendimento da mulher lobolada não alcança o desejável, nada há a fazer senão devolver a mulher à sua origem... (Chiziane, 2010: 63)

O estudo de Loforte sobre *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique* refere que, actualmente, os jovens reconhecem nas suas relações afectivas entre ambos os sexos outras virtudes tais como a beleza, a dignidade e a entrega ao trabalho doméstico e assalariado. As virtudes consideradas pelos familiares como sendo pertinentes, como acontece com as alianças entre as famílias e a defesa dos valores étnicos, não são consideradas pelos jovens como sendo condicionantes das relações. Os pais (conservadores da tradição) olham para o casamento como uma união entre famílias e não entre dois indivíduos que depois contribuirão para a união entre famílias. Estes valores são intrinsecamente valorizados pelos jovens, ou seja, a partir do momento em que eles se unem no casamento, esforçam-se no sentido de criar laços familiares sob os auspícios dos valores da cultura, contudo, modernizam, naturalmente, esses usos e costumes da sociedade que os viu crescer. É verdade que esta convivência entre o moderno e o tradicional não é pacífica. Relativamente à escolha pessoal e livre dos jovens das suas próprias relações de amizade, Loforte conclui que “A livre escolha por parte dos jovens sem a intervenção dos pais é encarada como um acto de desobediência àqueles, característica dos dias de hoje e que tem como causa as

mudanças sociais que ocorrem na cidade, ligadas a uma maior relevância dada aos conselhos dos amigos” (Loforte, 2003: 127).

Como podemos ver no romance, a relação de casamento entre Mwando e Sumbi é dissolvida pela força dos ditames culturais profundamente enraizados e protegidos. O facto de Mwando ter optado por possuir uma só única mulher e partilhar alguns serviços domésticos, à maneira moderna da convivência matrimonial, foram motivos de contestação por parte dos anciãos da região, os moderadores da conduta da comunidade: “Homem que teima em viver com uma só mulher, ainda por cima preguiçosa, não é digno de ser chamado homem. O homem que não consegue galar todas as frangas é eliminado, não presta” (Chiziane, 2010: 66). O facto de Sumbi se sentar na cadeira como os homens e não na esteira junto das suas sogras, o facto de não pilar e cozinhar para elas, é visto como desobediência, porque “Não se compra uma mulher para trazer prejuízos à família, antes pelo contrário (...) Mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste” (Chiziane, 2010: 63).

Outro facto não menos importante, relativo à falta de liberdade de escolha individual sobre o estilo de vida na sociedade descrita em *Balada de Amor ao Vento*, reside na escolha de Mwando pela vida do colégio, lugar onde cultivou, para além da vida em comum, uma visão do mundo diferenciada da sua cultura. Perante a convivência com Sumbi, o pai de Mwando é acusado de ter permitido ao filho aprender coisas estranhas à tradição e de ter sido vítima de feitiço. Numa sociedade primitiva e analfabeta, o estudo é considerado algo estranho, pelo facto de despertar as mentes para visões diversificadas sobre determinada realidade.

2.6. A educação tradicional em Balada de Amor ao Vento: entre a libertação e a submissão da mulher

A história de Sarnau, narrada no romance em estudo, ocorre numa sociedade tradicional, influenciada por uma cultura predominantemente oral. Com efeito, é por esta via que a educação e os saberes relativos à vida são difundidos e apreendidos. Nesta perspectiva, é relevante o papel desempenhado pelas anciãs que mantêm um certo misticismo na conservação e difusão desta educação, tendo em conta os ditames da cultura a que pertencem. A elas cabe a responsabilidade e a tarefa de transmitir e perpetuar a educação e o saber. As ocasiões preferidas para a difusão da educação e dos saberes que a cultura

veicula são os diversos ritos, que envolvem rapazes e raparigas, praticados na comunidade, tal como acontece com os ritos de iniciação, “Na aldeia realizava-se a festa de circuncisão dos meninos já tornados homens. Jovens dos lugares mais remotos estavam presentes...” (Chiziane, 2010: 12); e com os casamentos, a que nos referimos nas páginas anteriores, “As minhas tias, avós, fecharam-me há uma semana nesta palhota tão quente e dizem que me preparam para o matrimónio” (Chiziane, 2010: 44).

Pode verificar-se, no romance, que a educação dos jovens está estritamente ligada à instrução para a vida prática, relacionada com os cuidados da casa. Uma educação orientada para que os jovens se tornem bons pais e boas mães.

Em *Balada de Amor ao Vento*, a mulher é educada com a finalidade de servir o homem. Esta educação é transmitida por via de histórias, conselhos e, predominantemente, por provérbios e/ou adágios populares que correspondem a frases ou expressões com função de transmitir um conhecimento comum relacionado com a vida nas suas diversas vertentes. A presença abundante destes textos no romance ilustra o seu relevo e significado no seio da comunidade, constituindo um repositório de saber a perpetuar: “...a cobra deixa sempre rasto por onde passa” (Chiziane, 2010: 20) ou “A cobra deixa sempre rasto por onde passa, diz o povo, não há fumo sem fogo” (Chiziane, 2010: 22); “Quem abre uma cova acaba caindo nela” (Chiziane, 2010: 65); “...em coisas de marido e mulher ninguém mete a colher” (Chiziane, 2010: 57), entre outros.

Assim sendo, a educação transmitida por meio desta via (narrativa-oral) visa construir sentido, revelar e traduzir conhecimento. Por isso, Ceia (2007), na sua obra *A Construção do Romance*, escreve:

A construção geral do romance parte da resolução de um problema: como traduzir o *conhecimento* do mundo em *história* ou, se se quiser, como *narrar* o *conhecimento* que o mundo nos oferece? Não é estranho à própria etimologia das palavras “narrativa”, “narrar” e “narração” este problema equacionado em termos de *narração do conhecimento*: (...) A construção de uma narrativa de ficção é, portanto, uma das formas que o homem dispõe para traduzir em estruturas de sentido a experiência da vida. (Ceia, 2007: 17)

Apesar de o privilégio dado à educação tradicional se revestir de grande importância, e, no contexto rural, servir de única forma de educação, a mesma não responde às necessidades

da educação formal e académica. Ela não dota o homem de conhecimentos para a mudança de mentalidade face às exigências contemporâneas. A educação tradicional, como afirma Cipire, é temporária, é de curta duração. Válida e promovida no âmbito dos ritos de passagem, pois, como explica, integra o conteúdo da educação tradicional: “Fazem parte dos ensinamentos, o conhecimento dos usos e costumes do seu clã, do comportamento a ter em relação aos mais velhos, às mulheres, à esposa e às crianças” (Cipire, 1996: 37). Os jovens aprendem a colocar-se em primeiro lugar nos trabalhos das actividades caseiras a executar na família.

A educação, em *Balada de Amor ao Vento*, é veiculada de geração em geração através de histórias, como dissemos, por um lado, devido a modalidade oral que caracteriza o povo moçambicano/africano e, por outro lado, devido ao analfabetismo que predomina nas sociedades moçambicanas, sobretudo nas rurais, como é o caso das sociedades em destaque no romance de Chiziane. É importante perceber, a partir deste romance, como a autora critica e denuncia implicitamente, através da sua escrita, aspectos negativos da educação tradicional que, de forma reducionista e simplista, prepara exclusivamente os jovens e as jovens para que assumam os compromissos matrimoniais. A este propósito, Silva e Cova (1998), na obra intitulada *Estudos sobre Mulheres*, referem que, desde os primórdios, mais especificamente desde a Idade Média, relativamente à mulher, nunca houve a preocupação em providenciar-lhe uma educação mais cuidada e científica senão a sua preparação para a vida e funções de esposa. (Silva e Cova, 1998: 115)

Em *Balada de Amor ao Vento*, a preocupação com a educação escolar surge apenas em relação ao filho do rei, o Nguila. Veja-se a seguinte passagem do romance: “O padre Ferreira tentou cristianizá-lo sem resultado. Fez tudo para que ele estudasse, pois não fica bem ao futuro rei ser analfabeto, e lá aprendeu algumas coisas, ao menos sabe ler uma carta” (Chiziane, 2010: 40). Como se pode compreender, a visão da educação escolar recriada no romance surge a propósito de Nguila, sendo-lhe proporcionada pelo facto de ser o futuro rei e, ainda, por ser homem. A alfabetização surge reservada exclusivamente ao homem, ao futuro rei. Para a futura rainha, não existe nenhuma preocupação com a sua alfabetização. Apesar de Sarnau ser a futura rainha, não sabe ler nem escrever, é completamente analfabeta: “O padre Ferreira fez uma linda bênção. O meu marido assinou o livro com uma caneta de ouro e eu apenas marquei o sinal do meu dedo” (Chiziane, 2010: 44). Este trecho demonstra, por um lado, a falta de escolarização de Sarnau, e, por outro lado, de forma clara, a submissão e a posição de subalternidade da mulher em relação

ao homem. Em certa medida, Sarnau encarna a função de uma personagem-tipo ou de uma personagem simbólica, uma vez que representa todas as mulheres analfabetas e submetidas a posição de vassalagem e de submissão em relação ao homem, em resultado da falta de oportunidades ao nível da educação escolar.

Entende-se, na sociedade descrita no romance, que a interdição da mulher à escolarização visa aumentar a sua posição de subalternidade e submissão ao marido, uma vez que a educação formal e, em particular, o conhecimento da leitura e da escrita poderiam tornar a mulher igual ao homem. Esta hipótese não surge como aceitável aos olhos da educação tradicional cujos objetivos passam pela colocação da mulher na sua posição “natural” que é a de cuidar da casa.

CAPÍTULO III. Questionamento e reflexão de temas relevantes em Chiziane

3.1. Balada de Amor ao Vento como denúncia, fonte de reflexão e questionamento sobre temas culturais relevantes

O romance *Balada de Amor ao Vento* desenvolve-se a partir da composição de vários episódios, circunscritos em torno de duas isotopias: o amor e as vivências da personagem Sarnau, mulher vencida e abandonada, como se pode ler na passagem, “Raptaste-me mas não pague o meu resgate” (Chiziane, 2010: 141). Apesar das dificuldades por que Sarnau passa, ainda lhe resta o orgulho de continuar a viver, a ponto de aceitar de volta o amor de Mwando, como se de um “filho pródigo” se tratasse. (Chiziane, 2010: 149).

Assim sendo, o romance em análise parece contribuir para uma verdadeira reflexão e/ou questionamento sobre temas culturais nacionais e africanos relevantes, tais como a condição feminina consubstanciada pelas modalidades de casamento: a monogamia, a poligamia, o cuidado dos filhos e o adultério. Essas reflexões actuam ao nível da denúncia de comportamentos e valores, problematizando as suas consequências individuais, ao recriar o percurso de vida específico de uma mulher em particular, e sociais, ao caracterizar uma sociedade de desigualdades radicais nela embutidas, devido aos ditames culturais disseminados, geralmente nos ritos de iniciação dos jovens.

Pelo facto de Sarnau ter passado por experiências por si vividas, na passagem que se segue, Chiziane mostra-nos até que ponto a mulher foi preparada para agradar o marido, para suportar até os seus comportamentos machistas e perpetuar os ensinamentos da tradição.

Chama-nos atenção, ainda, a forma como, depois de Nguila ter mantido relações sexuais com outra mulher, Sarnau disfarça a sua dor e, parecendo ignorar o ocorrido, responde à chamada do marido, coloca-se de joelhos de acordo com a tradição e providencia água para o banho da sua rival e do seu marido, seu “soberano”, sofrendo repetidamente a sua violência.

Regressei voando, coloquei-me de joelhos perante o meu soberano,
baixei os olhos como manda a tradição e disse:

- Diga, pai.

- A água está pronta?

- Sim, pai.

- Hum, parece que choraste. Morreu alguém?

Arremessou-me um violento pontapé no traseiro que me deixou estatelada no chão. Minutos depois voltei à posição inicial. Enviou-me uma bofetada impiedosa que fez saltar um dente. A minha rival assistia a tudo...(Chiziane, 2010: 56)

O acontecimento que se dá nesta passagem (um violento pontapé no traseiro) pode ser analisado na perspectiva da violência doméstica e psicológica. À mulher é vedado o direito à reivindicação, ao questionamento sobre os males que a afligem, pois os ensinamentos da tradição dizem que os “caprichos do homem são inofensivos”. Caso o faça, ela sofrerá represálias. A mulher deve olhar para o marido como uma figura “soberana” superior a si. Com efeito, a escrita de Chiziane, no romance em destaque, parece surgir como, numa apropriação íntima e emocional da realidade, uma denúncia e apelo oriundos de vivências recalcadas de uma mulher que habita um país onde os ditames culturais a subjagam perante um regime poligâmico, patriarcal e, acima de tudo, machista. O fragmento transcrito a seguir revela a forma como a personagem manifesta a sua insatisfação, o seu inconformismo e repúdio face a esses valores da cultura poligâmica.

Conselhos loucos me furam os tímpanos e interrompem os meus sonhos, Sarnau, ama o teu homem com todo o teu coração. A partir do momento em que te casas pertences a um só rei até ao fim dos teus dias. As atitudes do homem, os seus caprichos, são mais inofensivos que os efeitos das ondas do mar calmo. Não liguês importância às amantes que tem; respeita as concubinas do teu senhor, elas serão tuas irmãs mais novas e todas se unirão à volta do mesmo amor. Sarnau, ama o teu homem com todo o coração. (Chiziane, 2010: 43-44)

Este trecho, por exemplo, em que uma mulher, por sinal a tia mais velha de Sarnau, dá conselhos que confirmam a secularização do poder masculino e a subserviência feminina, devem ser analisados como uma crítica e chamada de atenção para a mudança de atitude no papel da mulher como difusora de ideologias (nas cerimónias de ritos de iniciação feminina) que, neste caso concreto, prejudicam a mulher e a colocam na posição de

“escrava”, tal como ela (Sarnau) afirma, ao longo do romance, quando assume o casamento “Senti em mim a negra partindo para a escravatura; a prisioneira caminhando para o cadafalso” (Chiziane, 2010: 47).

Além disso, tendo como partida o mesmo trecho, Chiziane problematiza a subserviência da mulher face ao homem, ou seja, a relação marido e esposa. Deste fragmento surgem várias questões: Porque é que a partir do momento em que a mulher se casa pertence a um só rei (um só homem) até ao fim da sua vida e, contrariamente a isto, o homem quando se casa não pertence a uma só rainha (mulher)? Que factores fazem com que a mulher ame o seu homem com todo o coração, porém, opostamente o homem não ame a sua mulher? Que motivações permitem que, por um lado, as atitudes do homem, os seus caprichos, sejam mais inofensivos que os efeitos das ondas do mar calmo, mas, por outro lado, as atitudes da mulher sejam severamente condenadas, ofensivas e imperdoáveis?

Ao trazer à superfície um tema cultural como a poligamia, Chiziane desempenha o papel de “voz que brada no deserto”¹⁰ em defesa da mulher, e fá-lo colocando na boca de uma personagem feminina (Sarnau) questionamentos que problematizam a poligamia: “Que poderes tem um só homem para amar cinco, sete mulheres...?” (Chiziane, 2010: 72) E, para demonstrar que o facto de se ter mais de uma esposa significa abusar delas, veja-se, por exemplo, o fragmento do romance que se segue, de cariz testemunhal:

O mais doloroso é que há uma mulher que tem a cama aquecida cada noite, pois o marido vagueia por todo o lado, terminando a noite lá, onde dorme até ao nascer do sol. Todas as outras recebem sobras, mas comigo ainda é pior. Passam já dois anos que eu espero a minha vez mas ele não vem. Sou a melhor cozinheira, cada dia faço o máximo para agradar, e quando chega o meio-dia, prova a minha comida e diz logo que não tem sal, não tem gosto. Quando chega a noite e reclamo, diz que é porque não tomei banho. Vou ao banho e volto, inventa que a cama tem cheiro de urina de bebé. (...) Ah, maldita vida de poligamia, quem me dera ser solteira, ou voltar a ser criança. (Chiziane, 2010: 78-79)

¹⁰ Intertextualidade exoliterária e heteroautoral - Expressão bíblica: Moisés que brada no deserto para a conversão dos homens.

As afirmações que constam deste trecho, enunciadas por uma mulher, não podem ser lidas como simples relatos de vida. São verdadeiras revelações que correspondem à rejeição e repúdio do comportamento de um regime polígamo e patriarcal. A mulher prefere viver solteira a caminhar nas sinuosidades da poligamia. Prefere libertar-se e “voltar a ser criança”. Recomeçar, entregando-se “de corpo e alma a outro homem...” (Chiziane, 2010: 85). A desilusão de Sarnau é mais acentuada na passagem em que diz: “Quem me dera voltar a ser como era, quem me dera voltar a nascer para colocar cada pedra no seu lugar. Sinto-me perdida...” (Chiziane, 2010: 89). Sarnau faz o balanço de sua vida, conclui descrevendo-a através da palavra “perdida”.

Assim, nota-se que, em *Balada de Amor ao Vento*, Chiziane denuncia o desajuste entre o sonho da mulher, representada por Sarnau, e a realidade da vida conjugal poligâmica que têm como resultados o arrependimento, a culpa e o desapontamento.

Os males da poligamia são severamente denunciados de forma peculiar e idiossincrática em todas as narrativas de Chiziane, pois afectam um grupo particular e concreto: as mulheres moçambicanas. A título ilustrativo veja-se, em *Niketche*, como a autora, enquanto a define, mostra também o seu posicionamento anticonceptivo e as desvantagens intrínsecas da poligamia:

... uma procissão de esposas, cada uma com o seu petisco para alimentar o senhor. Enquanto prova cada prato ele vai dizendo: este tem muito sal, este tem muita água, este não presta, este é azedo, este não me agrada. É chamar-te feia, quando és bela, pois há sempre uma mais bela do que tu. É seres espancada cada dia pelo mal que fizeste, por aquele que não fizeste, por aquele que pensaste fazer, ou por aquele que um dia vais pensar cometer. (Chiziane, 2009: 93)

Estamos, neste trecho, perante reflexões que nos podem levar a pensar que o casamento neste regime não proporciona a comunhão e a convivência emocionais, mas serve apenas de subterfúgio e de acomodação feminina, ou seja, aquisição do estado de casada pela mulher, por isso na página 84 de *Balada de Amor ao Vento*, Sarnau diz seguramente que o homem que tem não é marido, é somente um símbolo.

Perante as vicissitudes da poligamia, o embaraço que cria a ocultação desta realidade está patente em situações previstas na ordem de valores tradicionais, apoiados pelo regime

patriarcal que, de forma paradoxal, incita os homens e as mulheres a situações limites de nada poder fazer: “- Eu aceito ser a segunda mulher, ou terceira, como quiseres. (...) O que eu quero é estar ao teu lado” (Chiziane, 2010: 29). O embaraço manifesta-se, provavelmente, pelo facto de, por um lado, esta modalidade matrimonial poder transcender-se, apesar das suas imprecisões e, por outro lado, a condição da mulher determina a sua vida inteira, como diz a personagem Sarnau, “Com a poligamia, com a monogamia ou mesmo solteira, a vida da mulher é sempre dura” (Chiziane, 2010: 137). Com efeito, os ditames de cada cultura, em geral, e de cada família, em particular, constituem hoje um entrave para a libertação da mulher.

No tratamento do tema da poligamia, Chiziane denuncia as ocorrências recorrentes do adultério, apresentado como um mal social. No contexto de *Balada de Amor ao Vento*, contudo, devido à modalidade de casamento em vigor, as mulheres casadas neste regime, devido às vicissitudes por que passam, não o sentem como problema. Apesar de o adultério ser ofensivo, as mulheres e os homens praticam-no. Não se sentindo amadas, as mulheres que partilham de forma desigual o amor do mesmo homem, entregam-se, de forma leviana, a outros homens (maridos alheios) que as “satisfazem”, pois a situação em que se encontram parece conduzi-las nesse sentido. Por consequência, o regime poligâmico coage a mulher à prática do adultério, por um lado, à procura de prazer e, por outro, à procura de ganhar a vida, como ilustra a passagem:

Não me reconheço. Jurei perante deuses e defuntos que nunca cometeria adultério. Mas que mal há nisso? Todas as mulheres do meu marido fazem o mesmo. Petiscam à grande com os ndunas, pensam que eu não sei? Pobrezinhas, eu entendo, o problema delas é igual ao meu. A situação é que nos obriga a cometer adultério. (...) As adúlteras procuram o prazer e eu procuro a vida. Cometem adultério aquelas que têm maridos e eu tenho apenas um símbolo. (Chiziane, 2010: 84)

Ao falar sobre o casamento poligâmico, Chiziane pretende denunciar o carácter excludente desta modalidade. Enquanto algumas mulheres têm o mesmo homem como marido, a presença das outras é simbólica e figurativa.

3.2. O romance Balada de Amor ao Vento: Da expressão estético-literária ao instrumento de resistência e de consciencialização.

Balada de Amor ao Vento, para além de ser vista apenas como uma criação de cunho literário caracterizada pela plurissignificação, conotação e por todas as especificidades que uma obra literária deve reunir, pensamos que deve ser considerada, para além disso, como um instrumento de resistência ao poder masculino e patriarcal e, ainda, um meio de chamada de consciência e um repto para homens e mulheres no repensar das atitudes e hábitos consuetudinários.

Há a considerar o facto de este ter sido o primeiro romance escrito por uma mulher, um género silenciado ao longo do tempo. Com a sua edição, a condição social da mulher, inspirando Chiziane, torna-se, na verdade, um tema de interesse tanto para a mulher visada quanto para todas as mulheres e homens. Recordemos que, nesta narrativa, a história é referente a uma mulher específica (Sarnau). Não sendo inédita, a história é inclusiva. As situações apresentadas acontecem com a maior parte de mulheres, como refere a sua protagonista: “Há muitas mulheres que vivem assim” (Chiziane, 2010: 12). O relato das experiências metamorfoseadas de Sarnau, caracterizadas por comparações, metáforas, até por perguntas de retórica, desde a infância, passando pela descoberta do seu primeiro amor, a vida adulta, o casamento e, ainda, até a vida solitária na velhice é também, na nossa análise, uma forma de generalizar a idiossincrasia feminina e de mostrar de que forma a mulher, sendo submissa, se torna insubmissa às intempéries do poder patriarcal. Com efeito, o facto de a história ter como narrador uma mulher leva-nos a acreditar que os episódios e experiências, neles narrados, somente podem ser realmente sentidos, expressos e exteriorizados pelas próprias mulheres. Pois, como afirma Lourenço do Rosário:

Ninguém pode pretender ser quadro no campo cultural numa sociedade em que não está inserido. Pode-se contratar um engenheiro para nos construir uma estrada ou um médico para nos curar as doenças, mas a um artista para expressar as nossas emoções, os nossos conflitos, as nossas aspirações tal não é possível. A própria realidade do país deve gerar os seus quadros nesta área. (Rosário, 1996: 210)

Assim também o diz, Paulina Chiziane, em “Eu Mulher... Por uma nova Visão do Mundo”:

Se as próprias mulheres não gritam quando lhes dá amargura da forma como pensam e sentem, ninguém o fará de 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: 202)

Com efeito, a escrita de Chiziane surge como um grito de denúncia das amarguras por que a mulher em Moçambique passa, como dissemos anteriormente, este romance serve de “voz que brada no deserto” com a intenção de despertar a consciência da mulher na luta pela sua libertação.

Ao longo da narração, em *Balada de Amor ao Vento*, percebemos rapidamente que Chiziane conhece a realidade do objecto de sua escrita. Vive os problemas de que fala. Ela inspira-se nos contos da fogueira e na observação das mulheres da sua região. Em suma, ela conhece o universo da mulher. Daí, o repto para aqueles que ignoram esta realidade.

A título exemplificativo, veja-se o seguinte fragmento do romance: “Quem já viajou no mundo da mulher? Quem ainda não foi, que vá. Basta dar um golpe profundo, profundo, que do centro vermelho explodirá um fogo mesmo igual a erupção de um vulcão” (Chiziane, 2010: 12).

Como podemos perceber, esta forma alegórica de transmitir mensagens aumenta a polissemia e o campo semântico do conceito de mulher apresentado no romance, ao mesmo tempo que nos conduz para reflexões sobre as vicissitudes que só sobre a mulher recaem. Assim, na esteira da análise do romance, percebemos que viajar no mundo da mulher é “parir a vida”. Viajar no mundo da mulher é ter passado pela primeira menstruação e, por conseguinte, ter sido iniciada nos ritos de passagem para a vida adulta. Sarnau, a protagonista deste romance, passa por toda esta “amargura suave” e sente que as experiências a fazem crescer e a robustecem para melhor saber equilibrar as frustrações e as felicidades da vida.

As reflexões obsessivas de Sarnau, apresentadas no início do romance, caracterizam uma vida passada em que as práticas quotidianas na vida da personagem não foram dignas de louvor e de recordações. A narradora, dando primazia a um discurso rememorativo, ou de resgate frequente de um passado que se transpõe no presente e na tentativa de transformar esse passado em recordações, fá-lo sem sucesso, visto que, em vez de recordações como

resultado de experiências já vividas de cunho geralmente positivo, vêm-lhe à memória somente vivências resultantes de situações e episódios que, de forma trágica, a afectaram negativa e profundamente. Veja-se que Sarnau, na velhice, não diz que se aproxima do fim de sua vida, como normalmente se diz. Ela diz: “Estou envelhecida e sinto a aproximação do fim da minha jornada...” (Chiziane, 2010: 11) A personagem prefere usar a palavra jornada ao invés de vida. No romance, a palavra jornada transporta uma carga semântica muito significativa, no seu sentido figurado, remete-nos ao esforço para superar obstáculos ou dificuldades. (Dicionário Electrónico Houaiss)

Note-se que, ao longo da narrativa, a personagem Sarnau depara-se com obstáculos diversos, sendo o primeiro a tentativa e o esforço impossíveis de amar e de se sentir amada por Mwando. A luta pela realização de um sonho que não se pode concretizar, assim como se pode ler no romance “o teu desejo não pode ser realizado. Nunca serás minha mulher” (Chiziane, 2010: 29).

A realidade do amor impossível de Mwando torna-se um trauma para Sarnau, cristaliza-se de forma obsessiva na sua vida. Os momentos de vida de Sarnau são entrecididos por esta negação e, devido à ela, no capítulo XIX do romance, Sarnau, perante o reencontro com Mwando, de forma veemente e eloquente desabafa:

- Deixa-me dizer-te. Percorri mundos, fui usada e abusada, meu sexo era máquina de fabricar dinheiro. Apanhei doenças vergonhosas, olha, já não tenho um ovário, cortaram lá no hospital, pois estava todo podre de porcaria. Repara bem nas minhas coxas: minhas belas tatuagens confundem-se com as cicatrizes de uma doença complicada que apanhei por aí. Como vivo eu agora? Vendo no mercado, vendendo também o coração, as lágrimas, e tudo o que tinha de mais sagrado já vendi para sobreviver.

(...) Eu também sofri muito. Depois da nossa separação, liguei-me a uma mulher que me traiu. Disse-me que não era casada quando afinal era mulher de um sipaio. Fui deportado para Angola, e só voltei no mês passado. (...) Tu foste a única felicidade em todo o decurso da minha trajectória. (Chiziane, 2010: 143)

Este capítulo, que cruza as confissões de Sarnau e de Mwando, confirma, mais uma vez, as razões que levam a personagem-protagonista a considerar jornada, toda a trajetória de sua vida, tudo devido ao amor idealizado que ambos pretendiam seguir. Para Mwando, na tentativa de agradar aos pais, surge associado à fidelidade e à monogamia e, para Sarnau, tem como objectivo obter o amor de Mwando. Entretanto, apesar de as confissões serem provenientes de ambos os lados, nota-se que Sarnau é a vítima directamente afectada, passa fome, apanha doenças mutiladoras e, o mais grave, é interdita de escolher a vida que deve seguir: casar-se com o homem que ama. Por isso, Sarnau revive repetidamente esses momentos de rejeição e prossegue: “Todos os sonhos de amor, num só instante foram destruídos pela força da tempestade. Mergulhada em ondas de sal, celebrei o baptismo de fel. (...) Semei amor em terras sáfaras e no lugar de milho, produzi espinhos” (Chiziane, 2010: 29).

Com efeito e, nesta perspectiva, Freitas classifica a escrita de Chiziane como “um exercício de reflexão para o entendimento de si mesma, de sua cultura e, conseqüentemente, de uma colectividade” (Freitas, 2012: 61).

Ainda neste diapasão, na sua tese de Doutoramento, Freitas entende que, enquanto, por um lado, a escrita literária de Chiziane mostra idiossincrasias e particularidades de uma tradição em que a mulher é vista com subalternidade, por outro, critica a mulher que, de forma recorrente e sem mudança, nutre um sistema que a subjuga.

Por isso, o romance *Balada de Amor ao Vento*, para além de servir de despertador da consciência feminina e masculina, é, ao mesmo tempo, um escudo para resistir aos mecanismos de subserviência da mulher.

Alguns sinais de resistência da mulher presentes no romance podem ser observados, por exemplo, nos fragmentos seguintes em que, apesar de a protagonista ter aceitado viver num regime poligâmico, ela não suporta aquela vida, distanciando-se dos conselhos que lhe foram dados antes do casamento: “... o homem não foi feito para uma mulher” (Chiziane, 2010: 55). Ela torna-se insubmissa. Veja-se que a chegada da Phati, quinta esposa do rei, sendo legal segundo as regras do regime, não agrada a Sarnau, que profere pragas contra a sua “irmã” (no contexto da poligamia):

A chegada da Phati, a quinta esposa do meu marido, veio transtornar toda a nossa vida e eu morri completamente no coração daquele homem. (...) Essa Phati, essa Phati, não sei que espécie de tatuagens ela tem no baixo-ventre para transtornar desta forma um homem a

ponto de esquecer-se dos seus deveres. Essa vaca tenta brincar comigo, pensa que o filho dela será eleito herdeiro, mas engana-se. (Chiziane, 2010: 72)

Os conselhos dados a Sarnau no acto do casamento, com vista à conservação da tradição poligâmica, proibem que uma mulher tenha ciúmes das esposas de seu marido: “A bofetada que te dei foi só uma disciplina para aprenderes a não fazer ciúmes” (Chiziane, 2010: 58). Na sociedade poligâmica, não ter ciúmes do marido é um legado cultural. Contrariamente a isso, não cabe na consciência de Sarnau, mulher que quer dar amor verdadeiro ao seu marido, assistir a tal estigmatização, “o mais doloroso é que há uma mulher que tem a cama aquecida cada noite, pois o marido vagueia por todo o lado, terminando a noite lá, onde dorme até ao nascer do sol” (Chiziane, 2010: 78).

Aquando do casamento com Nguila, Sarnau sonhou com a felicidade, tinha o desejo de se tornar rainha, habitar o palácio, mas, entretanto nele não encontra o amor que tanto almeja reconquistar, depois de lhe ter escapado o de Mwando. Apesar de possuir bens materiais, Sarnau está decepcionada com a vida real, devido à poligamia. Por isso, confessa não valer a pena a riqueza em troca da realização amorosa e da liberdade: “De que vale usar braceletes de ouro, capulanas de luxo, ornamentar-me como um pavão, quando nem se quer tenho ar para respirar?” (Chiziane, 2010: 72). A protagonista chega a condenar e a repudiar a poligamia: “Ah, maldita vida de poligamia, quem me dera ser solteira, ou voltar a ser criança” (Chiziane, 2010: 79).

Nesta linha de análise, é visível uma rejeição passiva e silenciosa, contudo viva e consciente, por parte da protagonista desse mundo poligâmico e do poder patriarcal. Em resultado de tanto recalcar as humilhações e caprichos dos homens, Sarnau torna-se rancorosa, o seu íntimo preenche-se de cogitações revolucionárias que a conduzem à tomada de decisões como a fuga: “– Mwando, é uma emergência, reúne tudo o que é teu e partamos sem demora. Ele saiu da palhota com uma pequena trouxa e, de mãos dadas, corremos no escuro em direcção ao rio” (Chiziane, 2010: 101). Como resiste a relação marital que a subjuga, a insatisfação de Sarnau obriga-a a optar pelo abandono do marido, dos filhos, do contexto e do espaço onde vive, fugindo aos compromissos conjugais, no intuito de encontrar alguém que lhe dê felicidade: “Ah, detesto esse marido que me despreza, odeio as minhas gémeas inocentes que me impedem o caminho da felicidade, não suporto mais estes braceletes de ouro que me prendem indissolúvelmente a um homem que não diz nada ao meu coração” (Chiziane, 2010: 83).

Há, neste fragmento, revelações que associam o casamento à prisão e à escravatura. Embora Sarnau tenha aprendido, junto das anciãs do seu povoado, que o casamento é prisão, escravatura, as situações da relação marital mostram que a protagonista não concorda com este ensinamento, por isso se prepara para cortar as peias (os braceletes de ouro, o palácio e os servos) que a prendem a um casamento escravocrata.

O exemplo de rejeição do poder patriarcal não nos é apresentado apenas pelas manifestações repulsivas de Sarnau, mas também, e de forma veemente, o repúdio à vassalagem deste regime verifica-se no casamento de Sumbi com Mwando. Ela não se entrega à obrigação de trabalhar para o marido e para os sogros, conforme os preceitos do lobolo e do patriarcado. A resistência a este regime verifica-se logo no início da relação, perante os ditames da cultura patriarcal e poligâmica, contra a qual Sumbi age de forma subversiva. Veja-se, por exemplo, que “No primeiro dia da vida conjugal, a Sumbi não cumpriu com as regras. Simulando dores de cabeça, não pilou nem cozinhou para os sogros. Sentava-se na cadeira como os homens, recusando-se o seu lugar na esteira ao lado das sogras e das cunhadas” (Chiziane, 2010: 61).

As outras mulheres, em vez de terem Sumbi como um exemplo a seguir, a fim de pôr termo ao regime que as subjuga e as faz reféns, viam-na como um mal a evitar, tal como se pode ler: “As mulheres, por sua vez, tratavam a Sumbi com desdém, que mais não era senão cobiça dos seus dotes naturais, e outras porque viam os seus maridos completamente perdidos pelos encantos dessa mulher” (Chiziane, 2010: 62).

Apesar de Mwando ser homem, e, ainda, pertencer a uma comunidade em que o sexo masculino detém o domínio sobre o feminino, ele, influenciado pela vida aculturada no colégio religioso, à semelhança da resistência de Sarnau e Sumbi, também ele se opõe completamente a este regime. Por isso, perante as críticas negativas da comunidade contra o seu estilo de vida, “reagia com arrogância, porque não via mal nenhum em agradar a mulher que era sua. Sumbi, por sua vez, desafiava o mundo com sorrisos e gestos sensuais, como se alguém lhe tivesse segredado que o seu sorrir dominava o mundo” (Chiziane, 2010: 62).

Assim, diante do casamento, Sarnau assume uma personalidade oposta e diferente da que ela tinha antes do compromisso matrimonial. Ela despe-se da roupagem da mulher subalterna, que apenas quer agradar ao marido, despoja-se da passividade e da submissão a que as mulheres do seu povoado estão sujeitas.

Nesta perspectiva de análise, assim como Noémia de Sousa nos anos de 1948/1951 surge com a voz pioneira feminina, antecedendo circunstancialmente “a maioria dos poetas moçambicanos na abordagem de temas ligados à exaltação dos valores africanos, espírito de fraternidade e consciência colectiva e denúncia colonial” (Leite, 1998: 102), na mesma linha, Chiziane, com *Balada de Amor ao Vento*, parece erguer-se na continuidade dos apelos de Noémia de Sousa e de Rui de Noronha, com *Surge et Ambula*, de forma aperfeiçoada, tornando-se continuadora dos temas de exaltação e denuncia, tendo como o escopo e meta a condição da mulher. Chiziane exalta os valores da mulher, quando coloca no romance uma voz feminina que problematiza os mecanismos de submissão da sua cultura. De forma subversiva, como já dissemos, a protagonista liberta-se das amarras do palácio real e prossegue a sua vida de cabeça levantada, como fica patente na forma consciente e discernida como ela abandona o palácio, deixando para trás todas as mordomias de uma rainha:

Meu Deus, amanhã beberemos wanga, ficaremos tontas e diremos todas as nossas vergonhas. Todo o mundo saberá que o herdeiro é filho do adultério. Serei morta, Mwando será morto, o meu filho será morto e a Phati também. Tenho de fazer alguma coisa. Tenho de salvar a vida do meu filho inocente.

Pensava em tudo e em nada. Tenho de fazer alguma coisa, mas o quê? Só me resta um caminho. Fugir. Sim, fugir para sempre. Não levo o menino, senão o Nguila enviará um exército inteiro no nosso encalço. Durmam em paz, meu filho, minhas filhas. Sei que um dia me perdoarão. É por amor ao meu menino que fujo da minha consciência. (Chiziane, 2010: 100)

Lembremos que o menino referenciado neste fragmento nasce dos encontros fortuitos de amor entre Sarnau e Mwando. Ela está consciente que ama outro homem, aquele de sua adolescência e que continua em si de forma latente. Por isso, ela rejeita ficar no palácio sob todas as vicissitudes por que passa. A protagonista não suporta o regime ideológico da sua cultura. Assim, pensamos que a escrita de Chiziane atinge cada vez mais um dos seus propósitos: consciencialização e libertação da mulher submissa.

3.3. A dificuldade de construção de uma identidade e do papel da mulher em *Balada de Amor ao Vento*.

A abordagem e a problematização da identidade é também um dos aspectos muito relevantes na escrita de Chiziane, de forma mais acentuada em *Niketche uma história de poligamia*. Em *Balada de Amor ao Vento*, uma história que, de forma transversal, cruza culturas, religiões e ideologias, é possível perceber a fricção e o contraste vividos pelas personagens femininas na tentativa de se afirmarem com identidade, autonomia e liberdade, e como mulheres numa sociedade patriarcal e multicultural.

Nesta medida, é importante, desde logo, a reflexão sobre o conceito de identidade. Para Pirotti, a identidade é “a percepção que cada indivíduo tem de si próprio, isto é, da sua consciência de existir enquanto pessoa em relação com outros indivíduos, com os quais forma um grupo social...” (Pirotti, 1997: 48). Tendo como base as acções que são particulares a cada indivíduo, Warnier julga que a identidade deve ser definida “como um conjunto de repertórios de acção, de língua e de cultura que permitem a um indivíduo reconhecer a sua dependência de um certo grupo social e de se identificar com ele” (Warnier, 2002: 12). Na mesma perspectiva de Warnier, Cuche entende que “A identidade repousa então em um sentimento de “fazer parte” de certa forma inato (...) uma condição imanente do indivíduo, definindo-o de maneira estável e definitiva” (Cuche, 2002: 179).

Na verdade, como afirmam Warnier e Cuche nas passagens citadas, a identidade é um sentimento de auto-reconhecimento de um indivíduo como membro de um grupo que marca de forma particular uma pessoa. Uma das formas de fazer com que o indivíduo, na sociedade a que Sarnau pertence, possua este sentimento de “fazer parte”, ou seja, de integração e de pertença, são os ritos de iniciação à vida adulta. Veja-se, no romance, que todos os episódios desta narrativa têm como situação inicial uma festa de circuncisão que se realiza na aldeia. Nela, enquanto “Os rapazes tornados homens passavam entre alas como heróis” (Chiziane, 2010: 13), a protagonista expunha-se e, de imediato, projectava a sua vida conjugal com Mwando, um jovem que vive no colégio dos padres e que se prepara para a vida consagrada. De facto, Sarnau tem o sentimento de “fazer parte” do seu grupo. Ela “Já era mulherzinha e tinha cumprido com todos os rituais” (Chiziane, 2010: 13). Nesta obra literária, é possível perceber a identidade de Sarnau quando, de forma insistente, apesar da sua insegurança, (re)conquista o amor de Mwando. Na sociedade em que Sarnau está inserida, qualquer menina tornada “mulherzinha” tem como desejo tornar-se esposa, construir família, tal como os seus progenitores o fizeram. Desta forma, ela

identifica-se com a sua cultura e etnia, na perspectiva do significado de identidade, de acordo com Warnier e Cuhe.

Em *Balada de Amor ao Vento*, a construção de identidade na perspectiva apresentada por Pirotti (percepção que cada indivíduo tem de si próprio, isto é, da sua consciência de existir enquanto pessoa em relação com outros indivíduos) torna-se difícil devido às relações de poder existentes entre o homem e a mulher e, ainda, entre os indivíduos e o sistema patriarcal. Com efeito, neste tipo de sociedade, de acordo com Warnier, na qual as relações de poder se manifestam de forma acentuada, “os grupos podem determinar uma identidade aos indivíduos” (Warnier, 2002: 12). Ainda na mesma linha de pensamento, Mahumane, no seu estudo no âmbito da realização de uma tese de mestrado com o tema *Representações e Percepções sobre crenças e Tradições Religiosas no Sul de Moçambique: o caso das igrejas Zione*, conclui que, no Sul de Moçambique, “A liberdade e individualidade pessoais são sempre balançadas pela família e pela comunidade, e estas por sua vez, pelos poderes naturais e espirituais” (Manhumane, 2008: 17).

A conclusão deste antropólogo pode ser extrapolada para o estudo da liberdade e identidade no romance em análise. Nele, verifica-se que os indivíduos envolvidos na narrativa não têm poderes para agir conforme as suas próprias vontades. Os progenitores, mais velhos e os anciãos são as únicas entidades que decidem os destinos dos indivíduos sob sua tutela, apesar de estes terem atingido idade e passarem por ritos de iniciação que lhes permitem agir como responsáveis dos seus próprios actos. Assim, o facto de não haver possibilidades de um indivíduo construir e realizar os seus sonhos faz com que a personagem Sarnau tenha uma personalidade e identidade perturbadas. Não é capaz de ser o que ela sonhou ou aquilo em que se quis tornar, por isso anuncia:

Gostaria de desaparecer da superfície da terra, mergulhar nas águas profundas do Índico, arrastada pelas minhas mágoas. Eu quero morrer, vou morrer, assim o amor e o ódio jamais perturbarão o meu repouso.

Atirar-me ao mar? Nunca. Subirei ao cimo do imbondeiro e, quando a primeira coruja cantar, atirar-me-ei ao chão, rebentando o coco do meu cérebro. (Chiziane, 2010: 31)

As declarações patentes neste fragmento confirmam a forma como a personagem se posiciona perante as interdições e situações embaraçosas que não a deixam agir com consciência e

discernimento. Conduzem-na, igualmente, a pensar que, não obstante o casamento com o rei, ela sempre amou Mwando e que este será sempre o homem da sua vida¹¹.

A tradição e as leis da sociedade a que Sarnau pertence condenam a mulher a ser livre e a identificar-se consigo mesma, por isso, a protagonista do romance afirma que “Gostaria de ser um animal, ser livre para amar livre, sem leis nem tradições” (Chiziane, 2010:81).

Ao longo da narrativa, em *Balada de Amor ao Vento*, nota-se que a protagonista não vive de acordo com a sua identidade, isto é, a sua consciência enquanto pessoa e a sua auto-percepção são reprimidas a favor das leis da tradição. Por esse motivo, torna-se difícil, se não mesmo impossível, falar de identidade individual, já que são as normais sociais e culturais que definem a pessoa humana, sem liberdade ou autonomia para agir de forma diferente desses paradigmas. O que resta, nas personagens destacadas no romance, é falar de identificação em vez de identidade, na abordagem de Warnier¹². A identificação é contextual e flutuante, depende da situação em que o indivíduo se encontra e do objecto que pretende alcançar. Assim, de acordo com cada um dos contextos, o indivíduo vai procurar identificar-se com um determinado tipo de pensamento e/ou de pessoa com fins previamente determinados. No romance, a protagonista age por identificação, por exemplo, ela identifica-se com uma rainha, com o propósito de se casar e esquecer as amarguras do amor proibido de Mwando: “Nunca sonhei ser a primeira esposa do herdeiro, mas agora só penso em ser rainha” (Chiziane, 2010: 50). Identifica-se com uma mulher que aceita a poligamia, com a intenção de possuir um marido, apesar de simbólico, e atrair o jovem seminarista a aceitá-la em casamento: - “Eu aceito ser a segunda mulher, ou a terceira, como quiseres. Se tivesses dez, eu seria a décima primeira (...) O que eu quero é estar ao teu lado” (Chiziane, 2010: 29). Identifica-se, igualmente, com uma mulher cristã, frequenta as missas, no intuito de abordar melhor o jovem Mwando: “Entrei na igreja com toda a solenidade, sentei-me à frente para que ele me visse bem, pois estava bonitinha só para ele” (Chiziane, 2010: 16).

Nos três contextos mencionados, a personagem protagonista não age conforme as suas convicções, mas sim porque pretende, de forma forçada, identificar-se com um dos “valores” mais preciosos da sua tradição, o casamento.

O facto de a protagonista agir de forma circunstancial, deslocada da sua consciência e identidade, faz com que ela não consiga, de forma estável e definitiva, assumir, não obstante as intempéries, a vida que leva. Para ela, viver no dilema é camuflar-se, é colocar uma máscara que cai ao longo do tempo. Como se pode ler na seguinte passagem do romance, quando afirma: “Desempenhei bem o papel, mas muito depressa a máscara caiu” (Chiziane, 2010: 86). A personagem identificou-se com todos os contextos anteriormente mencionados, porém, em nenhum deles ela agiu com consciência

¹¹ Veja: Chiziane, 2010: 81

¹² Para este estudioso de cultura, “a identificação é contextual e flutuante. No quadro da mundialização da cultura, um mesmo indivíduo pode assumir múltiplas identificações que mobilizem diferentes elementos de língua, de cultura, de religião em função do contexto” (Warnier, 2002: 13).

de existir como pessoa. Lê-se no romance que a personagem faz esforços para agradar o rei, disfarça a vida que leva, por essa razão, a dado passo, a protagonista anuncia:

Não podem imaginar o esforço que faço para corresponder às suas carícias. Quem me dera voltar a ser como era, quem me dera voltar a nascer para colocar cada pedra no seu lugar. Sinto-me perdida, já não consigo disfarçar os meus sentimentos e não tardará muito que se descubram as malhas da traição, venham todos os defuntos em meu socorro. (Chiziane, 2010: 89)

Neste fragmento, pode ler-se que a identidade da mulher foi imposta ao longo de muito tempo pelos ditames da tribo e da cultura a que pertence. Por essa razão, a mulher, em muitos casos, faz esforço para corresponder às expectativas dos familiares que lhe escolhem os destinos.

No regime patriarcal, as identidades construídas a partir de influências das relações de poder entre os mais velhos e os mais novos têm repercussões negativas para o grupo sobre o qual recai a influência. Contudo, o romance faz-nos perceber a forma como se constrói a identidade em mulheres moçambicanas, pois a maior parte das mulheres deste país passa, com mais ou menos semelhanças em relação à situação narrada, por situações semelhantes. As tradições e os sistemas de parentesco contribuem acentuadamente para que mulheres e homens tenham a vida totalmente dependente dos seus progenitores.

Veja-se que, no seguimento da tentativa de Mwando em seguir as tradições da sua cultura, a personagem se revela incoerente consigo próprio, já que só depois de muito sofrimento é que percebe que a sua companheira de vida é Sarnau. Recordemos que, no início da narrativa, justamente nos primeiros encontros proporcionados por iniciativa de Sarnau, Mwando descarta a possibilidade de um dia tornar-se seu esposo e assevera: “- Sarnau, o teu desejo não pode ser realizado. Nunca serás minha mulher. Nem segunda, nem terceira, nem centésima primeira” (Chiziane, 2010: 29). Entretanto, de forma contraditória, após ter vivido na ilusão, Mwando acredita que Sarnau é a mulher com quem deve viver, por isso, com contrição confessa:

- Sarnau, passei a vida a procurar-te. Compreendi que é impossível viver sem ti. (...) Agora que te encontrei não te deixarei jamais. Fui louco em abandonar-te, perdoa-me Sarnau.

(...)

Só depois de errar pela vida é que descobri que o teu amor foi o único e verdadeiro que iluminou a escuridão da minha vida. Vem, Sarnau. (Chiziane, 2010: 140-141)

Esta citação dá-nos uma visão panorâmica do processo de construção identitária e da forma como ele evolui ao longo do tempo. Veja-se que, passados quinze anos, “Mwando já não era o rapazinho

de Mambone, mas um homem duro, maduro com cabelo de prata...” (Chiziane, 2010: 129). Mwando reafirmou a sua identidade, regressou à terra que o viu nascer e tentou reencontrar a amiga e companheira de infância. Sarnau e Mwando perceberam que tinham uma identidade diferente da que vinham assumindo ao longo de muito tempo. Ambas as personagens, ao longo desse período, tiveram dificuldades em lidar com a realidade envolvente e com os respectivos contextos que os enquadravam cultural e socialmente. Mwando representa a figura que, devido à assimilação e pela vocação sacerdotal, dificilmente percebeu que o encontro consigo próprio era necessário, a fim de descobrir a sua verdadeira identidade. Em relação à construção da identidade, Dantas, no seu estudo sobre *Identidade da mulher moçambicana nas obras de Noémia de Sousa e Paulina Chiziane*, escreve que “A busca pela identidade nunca deve ser finalizada, pois ela mesma se revelará cada vez mais inovadora. Ainda mais na busca de uma identidade que sofreu a colonização, a assimilação da cultura alheia” (Dantas, 2011: 72).

Na leitura que fazemos do romance, parece-nos óbvio que a reflexão tardia de Mwando sobre a sua identidade se deve ao facto de este ter sido educado, ao longo de sua vida, numa cultura assimilacionista ocidental. Pensamos ser importante lembrar que Mwando foi criado numa sociedade monogâmica, aculturado numa religião monoteísta (católica) e patriarcal, o que resultou em que, provavelmente, a sua identidade tenha sido contaminada com os valores disseminados pelas culturas alheias, na perspectiva de Dantas, sobretudo, tenha a ver com a incorporação de valores religiosos que marcam profundamente a sua condição humana. A vida do colégio fez com que ele incorporasse a cultura e a vida cristãs. Viver e “pregar o evangelho, baptizar, cristianizar” era o seu sonho.

CAPÍTULO IV. Representação e estatuto da mulher em *Balada de Amor ao Vento*

4.1. Breves reflexões sobre a representação da mulher na literatura moçambicana

O universo feminino, que corporiza este romance, revela um passado que, de forma contínua e incisiva, se impõe como um problema não resolvido. Não obstante, Chiziane apresenta, com ousadia, uma mulher (Sarnau) protagonista que encara esse problema com frontalidade e coragem. Chiziane transforma as vivências quotidianas num motivo literário, associado à construção de um instrumento de tomada de consciência e de compreensão da realidade que cerca a mulher, representada por Sarnau, pelas conselheiras, por Sumbi, por Rindau, por Eni, por Phati, entre outras que a autora “cria” na sua escrita. Desta forma, e a partir deste romance, Chiziane convida-nos para uma releitura desse passado através do espaço literário e da sua reescrita. O passado aqui recriado não pode ser somente de Mambone ou de Mafala, dois cenários fortes desta narrativa, mas corresponde igualmente, de forma simbólica, a outros lugares, ao longo do vasto Moçambique, onde existem mulheres oprimidas e escravizadas pelos mesmos motivos desvendados por esta “contadora de histórias”. Paralelamente a esse passado e personagens, os aspectos sócio-culturais e históricos que neste romance se insinuam ajudam a orientar a maior parte das visões actuais sobre a realidade, às vezes míopes ou distraídas, relativamente à condição feminina em Moçambique. Daí, a persistente defesa da tese de que “o homem não foi feito para uma só mulher” e, ainda, que “As atitudes do homem, os seus caprichos, são mais inofensivos”, perpetuando a ideia de que “... o lar é um pilão e a mulher o seu cereal.”¹³

A representação da mulher na literatura moçambicana, em termos de fidelidade à realidade vivida e aos problemas existentes, é muito recente, mais ainda quando essa literatura defende a luta para a sua justa emancipação. Os críticos literários que têm estudado estas questões, nomeadamente a ausência da mulher moçambicana na arena literária, apontam como razões para esta evidência, em primeiro lugar, a colonização e a sua política educacional alienante; em segundo lugar, a literatura colonial, caracterizada

¹³ Estes enunciados podem ser visualizados ao longo do *Balada de Amor ao Vento*

maioritariamente por apresentar, nos seus textos, a representação de personagens africanas de forma lacunar, em detrimento das figuras europeias privilegiadas¹⁴.

Na nossa análise, parecem-nos ainda factores plausíveis de serem tidos em conta neste debate a falta de liberdade de expressão, por parte das escritoras, que podiam relatar de forma objectiva os problemas e as vivências especificamente femininos, denunciando as ideologias e tradições orientadoras da sociedade que veem a mulher como um ser sem autenticidade e sem nenhum direito, para além do dever de ser dona e responsável natural da casa.

Consta dos estudos realizados por Pires Laranjeira (1995), Fátima Mendonça (1988) e, ainda, actualmente, por Agostinho Goenha (2002)¹⁵, que a responsabilidade pela escrita na literatura em Moçambique foi da inteira chancela de descendentes e/ou portugueses, no seguimento do período colonial. Assim sendo, todo o conteúdo temático e referencial fazia alusão à terra e aos feitos do colonizador. Pode ler-se ainda nesses estudos, com ênfase para Goenha (2002), que somente no limiar do século XX é que alguns escritores de qualidade considerável, nomeadamente, Orlando Mendes, José Craveirinha, Noémia de Sousa começam a escrever em e sobre Moçambique. Estes escritores concentram as suas atenções e as suas temáticas, como seria de esperar, em tópicos como o colonialismo, a insegurança, a crueldade e o racismo. Como se pode depreender, as temáticas sobre os problemas específicos da mulher, não tiveram, nesse momento inicial e definidor da literatura moçambicana, a devida consideração e destaque, face à importância das questões mais globais.

Orlando Mendes, romancista inequivocamente moçambicano, na perspectiva de Laranjeira (1995), escreve, em *Portagem*, sobre a discriminação racial numa articulação dos poemas de Noémia de Sousa e de José Craveirinha. Ao escrever no género romance e na perspectiva neo-realista, pensamos que esta teria sido uma oportunidade para se ter debruçado sobre as relações de poder entre o homem e a mulher, como uma forma de se aproximar de um dos problemas concretos da sociedade dos anos de 60 e de 70, período em que estes escritores se empenharam fortemente na produção literária. Por isso, referimos anteriormente que um dos factores para a não representação da mulher na literatura inicial em Moçambique estava ligado à falta de liberdade de expressão, sobretudo, no que diz respeito à mulher.

¹⁴ cf. Laranjeira, Pires. *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Edições Afrontamento. Porto. 1995, pág. 502.

¹⁵ Laranjeira, Pires. 1995, p. 256; Goenha, Agostinho. 2002, p. 13; Mendonça, Fátima. 1988, p. 53.

Desta feita, e não tendo havido um enfoque anterior dos problemas especificamente femininos, a presença da figura feminina na literatura moçambicana, de modo particular na escrita de Chiziane, surge, como podemos ler na citação que se segue, com o propósito de procurar um espaço destinado à existência da mulher em Moçambique, tal como Nascimento afirma: “A escolha de personagens femininas não é arbitrária nos textos de Chiziane. Ela privilegia a mulher como forma de reivindicar, de identificar outra sensibilidade, outra percepção do real, para a exteriorização dos seus sentimentos e de seus lugares na sociedade” (Nascimento, s/d: 4).

A opção pelas personagens femininas, como protagonistas e narradoras, por Chiziane, como se pode ler em Nascimento, vem dar-nos essa outra forma de ver o “caso feminino” com maior especificidade.

Ao falar do papel desempenhado pela personagem numa determinada obra literária, Calane da Silva, ao prefaciar a obra de Goenha, intitulada *A Função Simbólica da Personagem, em Portagem de Orlando Mendes e A Estranha Aventura de Guilherme de Melo*, conclui que este ensaísta moçambicano “consegue descortinar as narrativas no sentido de mostrar-nos que as personagens têm uma função simbólica e que essa simbologia permite várias leituras e que, aí sim, poderão ser de lamento mas também de denúncia de um sistema.”

Com base nas conclusões de Calane da Silva, a incorporação, em *Balada de Amor ao Vento*, de personagens-tipo, ou seja que representam uma classe social, um modo de ser e de estar, Chiziane pretende desvendar vivências reprimidas de muitas mulheres que, coagidas a viver no anonimato, tal como a protagonista da história, sabem que “Há muitas mulheres que vivem assim”,¹⁶ e vêm finalmente os seus problemas apresentados com a “advocacia” e a “chancela” de uma mulher. Neste contexto, não deixa de ser verdade que a função simbólica das mulheres-personagens no romance em estudo seja a de denunciar a posição social subalterna que lhes é reservada. Contudo, pode também ser verdade que, por outro lado, a essa posição de denúncia se junte a da “resistência” da mulher à sua condição submissa junto do próprio público feminino, uma vez que, em *Balada de Amor ao Vento*, uma das funções que as anciãs desempenham é justamente a de servirem de replicadoras das ideologias que ainda hoje escravizam a mulher. A título de exemplo, vejamos os conselhos dados a Sarnau quando esta assume o casamento¹⁷. Veja-se ainda o

¹⁶ Chiziane, 2010: p.12

¹⁷ “Sarnau, ama o teu homem com todo o teu coração. A partir do momento em que te casas pertences a um só rei até ao fim dos teus dias. As atitudes dos homens, os seus caprichos, são mais inofensivos que os feitos

posicionamento da sua sogra¹⁸, quando Sarnau observa o seu esposo (Nguila) em flagrante, mantendo relações sexuais com outra mulher.

Nesta linha de análise, a representação da mulher moçambicana e dos seus problemas, na perspectiva da comunicação literária, será cada vez mais significativa, caso os escritores e escritoras em Moçambique assumam e reconheçam o seu envolvimento na situação social contemporânea. Ainda a este respeito, Rosário (1996) destaca que

Os autores são indivíduos que devem, naturalmente, pertencer ao universo social cujo código semiótico permite que a sua relação com o interior da colectividade seja a de mútuo reconhecimento. Quer isto dizer que o escritor reconhece-se na obra que escreve e no universo fictício que criou da mesma maneira que o seu público imediato neles se reconhece. A passagem para o universo não deve pressupor desprezo ou a anulação dessa comunhão particularizada, como a primeira instância da comunicação literária. (Rosário, 1996: 79)

A autora de *Balada de Amor ao Vento* revela a sua “cumplicidade” e envolvimento com o universo feminino que recria sem subterfúgios, incluindo as mulheres na visão crítica que apresenta aos leitores. Na Revista *Testemunho*, Chiziane debruça-se sobre a sua condição de mulher, falando na primeira pessoa, e revela a sua relação com o interior desse universo, quando diz:

Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas ideias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade. Dentro de mim, qualquer coisa me faz pensar que a nossa sorte seria diferente se Deus fosse mulher. (Chiziane, 2013: 200)¹⁹

das ondas no mar calmo. Não liguês importância às amantes que tem; respeita as concubinas do teu senhor, elas serão tuas irmãs mais novas e todas se unirão à volta do mesmo amor” (Chiziane, 2010: 44).

¹⁸ “- Sarnau, é o teu marido, volta para casa. Sorri para ele, Sê boazinha, faz tudo o que ele desejar, demonstra a tua superioridade sobre essa cadela com quem acaba de dormir. Até amanhã, filha. Dorme em paz” (Chiziane, 2010: 57).

¹⁹ “Eu, Mulher... Por uma nova visão do Mundo”. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF. Vol. 5 nº 10 Abril de 2013. [Disponível em: <http://www.uff.br/revistaabril/revista10/014Paulina%20chiziane.pdf>]

Estas afirmações confirmam a relação existente entre a escritora e o universo feminino, reconhecido enquanto colectividade que, também ela, é fonte de opressão. No romance em análise, as ideologias que proporcionam a opressão da mulher são difundidas no seio da família, da religião e da cultura/tradição, ou seja, não são oriundas de estruturas exteriores/externas, mas do seu meio natural, do seu contexto e enquadramento, o que lhes aumenta a importância e agrava as consequências.

4.2. Os vários estatutos da mulher em Balada de Amor ao Vento.

“Foi em Mambone, saudosa terra residente nas margens do rio Save, que aprendi a amar a vida e os homens.

Foi por esse amor que me perdi, para encontrar-me aqui, nesta Mafalala de casas tristes, paraíso da miséria...” (Chiziane, 2010: 11).

Este fragmento que consta do primeiro capítulo do romance em análise é uma narração elíptica e/ou a sinopse de toda a história desta obra literária. O trecho mostra-nos Sarnau, subentendida no verbo aprender. Indica-nos o lugar onde se desenvolveu a história de amor entre ela e Mwando que aqui surge representado pelos homens. Há ainda a apresentação implícita das circunstâncias que a levam a encontrar-se em Mafalala e, finalmente, o que, de modo particular, significa Mafalala para Sarnau.

Com base nestas ideias, o amor impõe-se como um pretexto e um *leitmotiv* para os vários estatutos da mulher apresentados ao logo deste romance. Ainda por esse motivo e, de forma paralela, na mesma perspectiva de *Niketche – uma história de poligamia*, visto que neste romance a poligamia é o pretexto, *Balada de Amor ao Vento*, romance em análise, é uma história de amor pelo facto de Chiziane incorporar o amor como ponto de partida para, de forma “cartográfica”, apresentar o panorama social, político e cultural de Moçambique. Os golpes que a terra, em silêncio, sofre devem-se ao amor à vida (a toda a espécie de ser vivo na terra) e aos homens (de forma particular ao ser humano de sexo masculino), surgindo daí a natureza como a resultante.

Sendo a narração neste romance em primeira pessoa, Sarnau, ao reproduzir o discurso de sua filha sobre a comparação da mulher com a terra, fá-lo em discurso indirecto livre, facto que cria efeitos específicos na comunicação: ela identifica-se com as ideias da filha. Com efeito, os diferentes estatutos da mulher que nos são apresentados no romance fazem referência à mulher como mãe, esposa e/ou rainha, escrava e/ou serva, como ilustra a

passagem seguinte: “... o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha” (Chiziane, 2010: 43).

Para além destes estatutos impostos à mulher ao longo da narrativa, há que ter em conta a forma como ela suporta os sofrimentos e vicissitudes por que passa. Por isso, Sarnau, de forma coincidente e coerente, procura associar a mulher a um ente não humano que pauta a sua conduta pelo silêncio e pela submissão: a terra, esse elemento que traduz com expressividade o discurso metafórico de Sarnau. Veja-se a comparação de contornos metafóricos: “a terra é a mãe da natureza e tudo suporta para parir a vida. Como a mulher” (Chiziane, 2010: 12), ou, ainda, “Os golpes da vida a mulher suporta no silêncio da terra” (Chiziane, 2010: 12). A comparação da mulher com a terra não nos é apresentada, no romance, apenas pelo discurso de Sarnau. O herdeiro do trono dos Zucula, Nguila, após o casamento recente com Sarnau, reclama do atraso da mulher no desempenho do papel de mãe, a fim de parir a vida, quando afirma: “– Sarnau, pareces ser uma machamba difícil. Já faz tempo que semeio em ti e não vejo resultado. Com a outra foi tão diferente. Bastou uma sementeira e germinou logo” (Chiziane, 2010: 58).

Ainda na mesma citação, há que ter em conta dois aspectos distintos, o primeiro relacionado com o papel da mulher, sobretudo da esposa real, que se reduz à sua função reprodutora, de simples “repositório” para gerar filhos, com a intenção de garantir a sucessão do rei. O segundo aspecto, é a humilhação que a mulher sofre quando Nguila exhibe, de forma machista, o seu poder viril face à mulher, ao revelar frontalmente as suas relações amorosas com outras mulheres. Com efeito, estamos, mais uma vez, perante uma das ideologias difundidas na sociedade em que estes nubentes vivem, visto que “o melhor homem é mais desejado (...) o homem não foi feito para uma só mulher” (Chiziane, 2010: 43-44).

A mulher, entendida como terra, suporta tudo para dar felicidade a sua família, aos seus filhos e ao marido. Por exemplo, perante a aceitação do lobolo dos Zucula, Sarnau dá felicidade ao pai, a mãe, aos avós até aos defuntos, quando, no acto do seu compromisso de lobolo com ajuda da tia, diz: “ – Meu pai, minha mãe, meus avós e todos os defuntos. Aceitai esta oferta, esta humilhação, que é o testemunho da minha partida. Vou agora pertencer a outra família, mas ficam estas vacas que me substituem” (Chiziane, 2010: 39). Pelo contrário, parece-nos que em nenhum momento a mulher consegue sentir a retribuição dessa doação, visto que toda a narração é percorrida por momentos infelizes e de dor, e, por isso, a narrativa de Sarnau questiona, de acordo com Freitas, a “Perda de

virgindade, desilusão amorosa, casamento polígamo, violência contra a mulher, adultério, prostituição, fome, pobreza, crenças tradicionais, catolicismo” (Freitas, 2012: 48).

Sarnau, na tentativa de aprender a amar a vida e os homens, precipitou-se para a desilusão amorosa com Mwando. Tendo tido a sorte de ganhar o amor, num casamento segundo os ditames da tradição, foi traída pelo sistema poligâmico, e nele sofre as sevícias corporais e psicológicas do regime. Quando, finalmente, alcançou uma saída, aguardava-a a prostituição e as “doenças vergonhosas” que a conduziram à debilidade física. Sarnau passou fome e ficou pobre, tal como, em primeira pessoa, afirma: “Vendo no mercado, vendendo também o coração, as lágrimas, e tudo o que tinha de mais sagrado já vendi para sobreviver” (Chiziane, 2010: 143). Por isso, Sarnau, tendo como interlocutor o amor à vida, afirma, finalmente, o que significou na sua existência: “ – Tu foste para mim vida, angústia, pesadelo. Cantei para ti baladas de amor ao vento eras para mim o amor e eu o teu sal” (Chiziane, 2010: 145), frase que é retomada como o título deste romance tão emblemático da literatura moçambicana contemporânea.

Conclusões

O estudo da representação literária dos factores que condicionam a posição da mulher em *Balada de Amor ao Vento*, romance de estreia da escritora moçambicana Paulina Chiziane, realizado através de uma leitura atenta do mesmo e dos estudos teóricos sobre esta temática, revelou que algumas autoras moçambicanas, nomeadamente Noémia de Sousa, Lília Momplé, entre outros antropólogos e historiadores debruçaram-se sobre a mulher, suas vivências e aspirações no contexto de relações entre homens e mulheres, em relações de poder e ainda no âmbito da colonização. Porém, Chiziane, de forma inovadora, aborda a temática da mulher através da “criação” de personagens femininas que actuam como protagonistas, revelando e problematizando os problemas peculiarmente femininos a partir de pontos de vista originais, nomeadamente o das vítimas da opressão.

Este estudo mostrou que a condição sócio-histórica e política precária da mulher remontam a épocas mais antigas e que as relações sociais entre mulheres e homens sempre deram vantagem ao sexo masculino em detrimento do feminino. Os valores da cultura e as práticas rituais penalizam, geralmente, a posição da mulher nas sociedades em que esses ritos se registam. De forma mais ou menos implícita, em eventos onde são praticados rituais tradicionais, quer na iniciação de jovens na vida adulta, quer na educação matrimonial, a mulher desempenha a função de difusora de ideologias que, geralmente, visam perpetuar a submissão feminina face ao homem.

Estando os valores tradicionais profundamente enraizados na realidade moçambicana, a leitura do romance facilitou a percepção de que, apesar da modalidade de casamento, sobretudo a poligamia, se apresentar como um problema que afecta negativamente a mulher, esta é vista como um valor cultural defendido por muitos homens e algumas mulheres neste regime, ainda que tenham o amor de um marido partilhado, vêm o casamento poligâmico como uma forma de fazer com que as crianças não fiquem desamparadas, tenham um pai presente e um abrigo para morar. Daí, talvez, a falta de vontade em classificar a poligamia como um mal a eliminar nas sociedades moçambicanas. Assim, a leitura deste romance mostrou como algumas práticas culturais são causas da posição inferiorizada da mulher, sobretudo as que favorecem a posição de poder do homem.

É por isso que, não obstante o estatuto reconhecido à mulher como mãe e esposa, e até como mãe natureza, associada metaforicamente à terra, ela não é capaz de construir a sua identidade e posicionar-se na sociedade com um papel similar ao do homem.

Nesta medida, é ainda mais significativa a publicação da obra literária *Balada de Amor ao Vento*, uma vez que surge com uma dupla e complementar missão, por um lado, ao recriar literariamente os problemas com que as mulheres se deparam, desperta consciências, por outro, convoca mulheres e homens para a luta com vista à emancipação feminina, pois essa não será atingida sem o envolvimento de ambos os géneros.

Referências bibliográficas

1. ARIAS, Maria. A Libertação da Mulher. Publicações Alfa. Rio de Janeiro, 1979
2. BERNARDI, Bernardo. Introdução aos Estudos Etno-linguísticos. Edições 70, Lisboa, 2007
3. CEIA, Carlos. A construção do romance. Edições Almedina. SA. Coimbra, 2007
4. CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. 2ª Edição. EDUSC. São Paulo, 2002
5. DAHL, Tove Stang. O Direito das Mulheres. Uma introdução a teoria do direito. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1993
6. DANTAS, Luciana Neuma Silva M. Meira. Identidade da Mulher moçambicana nas obras de Noémia de Sousa e de Paulina Chiziane. Tese de Mestrado em Literatura e Interculturalidade, Campira Grande-PB, 2011
1. CHIZIANE, Paulina. Balada de Amor ao Vento. 5ª. Edição. Ndjira. Maputo, 2010
2. _____. Niketche. 6ª. Edição. Ndjira. Maputo, 2009
3. _____. “Eu, Mulher ... Por uma nova visão do Mundo”. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF. Vol. 5 nº 10 Abril de 2013. Disponível em: <http://www.uff.br/revistaabril/revista10/014Paulina%20chiziane.pdf>
4. CIPIRE, Felizardo. A Educação Tradicional em Moçambique. 2ª ed. Publicações Emedil, Maputo, 1996
7. CRAVEIRINHA, José. O Folclore Moçambicano e as suas Tendências. 1ª Edição, Alcance Editores, Maputo, 2009
8. FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de. A Condição Feminina em Balada de Amor ao Vento, de Paulina Chiziane. UFPB-João Pessoa. Tese de Doutorado. 2012 Disponível em www.ccpm.pt/paulina.htm
9. JUNOD, Henri A. Usos e Costumes dos Bantos. (Tomo I: vida social), Arquivo Histórico de Moçambique. Maputo, 1996
10. LARANJEIRA, Pires. A Negritude Africana de Língua Portuguesa. Edições Afrontamento. Porto, 1995
11. LINTON, Ralph. O Homem - Uma introdução à Antropologia. Martins Fontes, São Paulo, 2000

12. LOFORTE, Ana Maria. Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique. Maputo, 2003
- MARTINEZ, Francisco Lerma. O Povo Macua e a sua Cultura. 3ª edição. Maputo, 2009
13. MAHUMANE, Jonas Alberto. Representações e percepções sobre crenças e tradições religiosas no sul de Moçambique: O caso das igrejas zione. Mestrado em Antropologia Social e Cultural, Universidade de Lisboa ICS. 2008
14. NASCIMENTO, Luciana Alberto. (s/d) Mulheres de Moçambique: Impressões Subversivas no Romance Niketche de Paulina Chiziane. http://ppgel.com.br/Anexos/Revista%20Athena/Primeiro%20N%C3%BAmero/Luciana_Nascimento.pdf acedido no dia 9/10/2013
15. PIROTTI, António. Apologia do Intercultural. 1ª Edição. Secretariado Coordenador dos Progressos de Educação Multicultural-Ministério de Educação, Lisboa, 1997
16. RIVIÈRE, Claude. Introdução à Antropologia. Edições 70, Portugal, 1995
17. ROSARIO, Lourenço do. Singularidades – Estudos Africanos. 1ª edição. Edições Universitárias Lusófonas. Lisboa.1996
18. SANTOS, Carina Faustino. A Escrita Feminina e a Guerra Colonial. Vega. Lisboa, 2003
19. SAUNA, Eduardo Mouzinho. Introdução à Cultura Teve. Reflexões sócio-culturais sobre o povo Teve em Manica. Seminário Filosófico Interdiocesano “Santo Agostinho”. Matola, 1999
20. SILIYA, Carlos Jorge. Ensaio sobre cultura em Moçambique. CEGRAF. Maputo, 1996
21. SILVA, Maria Beatriz Nizza da e COVA, Anne (org.). Estudos Sobre Mulheres. Universidade Aberta. CEMPRI. Lisboa, 1998
22. SOUSA, Maria R. de e VICENTE, Ana (coord.). Plataforma de Acção Quarta Conferência Mundial das Nações Unidas Sobre as Mulheres. Pequim, 1995. Portugal, 1997
23. WARNIER, Jean-Pierre. A Mundialização da Cultura. 2ª edição, Editorial Notícias. Lisboa, 2002
24. ZEBALLOS, Ivanna M. Arizcurinaga. Importância Actual da Apwiyamwene no Âmbito Tradicional e Político. Diname E.E. Nampula, 2008
25. ZIMBA, Benigna. Mulheres Invisíveis: Género e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720-1830, Lisboa, 2003

