

O SENTIDO SOCIAL DO LOBOLO NA FICÇÃO DE PAULINA CHIZIANE

Rosilda Alves Bezerra

Universidade Estadual da Paraíba/CAPES

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O LOBOLO E A POLIGAMIA
O lobolo faz parte da tradição do Sul de Moçambique. O referido costume resistente à ação colonial consiste em uma espécie de dote no qual a família da noiva recebe bens do noivo como forma de compensar a perda representada pelo casamento (Rita-Ferreira, 1975). Tal prática sintetiza o compromisso do matrimônio para garantir direitos e deveres entre o casal, além de obedecer a uma série de exigências associadas ao contexto social, cultural, político e religioso das famílias envolvidas (Cipire, 1996). No mesmo contexto, Paulo Granjo (2005) a partir da experiência de ter participado da cerimônia do lobolo de seu amigo Jaime, em Maputo, analisa que o lobolo é uma instituição mutável, sendo usada na atualidade como um antigo vocábulo para lidar com situações novas, ou seja, manteve o seu compromisso e a relação com a ancestralidade.

O lobolo, conforme é designado na África austral e no sul da África oriental, ficou registrado na antropologia como “bride wealth” ou “preço da noiva”. Nessa perspectiva, em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (2009) afirma que o lobolo é conhecido nos casamentos africanos, como “casamento por compra”. No entanto, adverte ao fato de que esse contrato social não deve ser visto como uma forma de compra propriamente dita, uma vez que: “[...] não será

nunca consumido, exceto ocasionalmente e parcialmente, para fins sacrificiais” (Lévi-Strauss, 2009: 509).

A poligamia praticada em algumas regiões do sul de Moçambique recebe críticas, principalmente por caracterizar um símbolo de desigualdade entre homem e mulher, além de gerar situações de desequilíbrio no usufruir de direitos constitucionalmente protegidos. Listam-se alguns argumentos a favor para que essa situação em torno da tradição persista: o fato de algumas mulheres não poderem ter filhos; uma segunda esposa permite a divisão dos serviços domésticos; o apoio entre mulheres no compartilhamento da educação dos filhos, entre outros. A partir dessa lista, os argumentos formulados na defesa do sistema poligâmico estão praticamente baseados nos interesses dos homens, e negam às mulheres alguns direitos humanos.

De acordo com Jacimara Santana (2009), cujas discussões giram em torno do lobolo na Revista *Tempo*, em Maputo, o posicionamento da Igreja, de estudantes e de intelectuais moçambicanos é favorável à extinção do lobolo na atualidade. A autora afirma que etnólogos, como Henri Junod e Rita-Ferreira, “ofereciam uma explicação sobre a importância e o significado dessa prática, valorizando o modelo ancestral de organização da sociedade, que, apesar de ter sofrido rupturas com a colonização, ainda mantinha suas continuidades” (Santana, 2009: 88). No entanto, é importante frisar o fato de que as descrições apresentadas nas referências das tradições do sul de Moçambique, por Henri Junod (1996 [1912]), por exemplo, são registradas no final do século XIX e primeiros anos do século XX, isto significa que há poucas relações com a realidade atual. Em *Usos e costumes dos Bantu*, Junod (1996 [1912]) destaca, no caso do sul de Moçambique, o lobolo como pagamento originalmente em gado bovino, principalmente nos contextos rurais.

No entanto, apesar da defesa dos etnólogos, a tradição do lobolo também foi atingida pelas mudanças impostas pela Frente para

Libertação de Moçambique (FRELIMO), que condenava a prática do lobolo na sociedade independente do país. A rejeição ao lobolo pela FRELIMO foi registrada na Revista *Tempo*:

Não posso mais lobolar-te ó Mulher Moçambicana! / Devo ajudar-te a livrar-te dos vestígios da sociedade tradicional / E dos vícios e hábitos da sociedade colonial portuguesa / Para melhor poderes engajar-te na revolução nacional / Achas que ainda deve continuar a ser minha escrava? Pensas que ainda deves ser instrumento de satisfação sexual? / Eu respondo negativamente por ti: Não! / Não! / Não ao lobolo!!! Não à venda degradante do teu corpo (Santana, 2009: 89).

Paulina Chiziane, nascida em Gaza, na vila Manjacaze, Moçambique, em depoimento no livro *Vozes moçambicanas*, de Patrick Chabal (1994), justifica o fato de que em Moçambique, como em qualquer parte de África, a representação da mulher deve ser mais bem analisada: “a sua situação, o tipo de oportunidade que ela tem na sociedade, o seu estatuto dentro da família e na sociedade, é algo que de facto merece ser visto e revisto porque as leis da tradição são muito pesadas para uma mulher” (Chabal, 1994: 298). A partir dessa reflexão, o nome de Chiziane nas literaturas africanas é vital, em um universo predominantemente masculino. Segundo Carmen Secco (2007: 392), “na maioria das literaturas, poucas foram as mulheres que conseguiram maior visibilidade para seus escritos”, e no caso dos países africanos de língua portuguesa, em particular, o período colonial quase não se tem registro de autoria feminina, assim como no período de luta de libertação nacional.

Diante desse contexto, na ficção de Chiziane, os dois aspetos culturais a serem analisados, lobolo e poligamia, são recorrentes. O lobolo é defendido como uma necessidade, principalmente nas zonas rurais, enquanto a poligamia é rejeitada e questionada, especial-

mente, no universo feminino. Alguns questionamentos são relevantes na investigação que traz o lobolo e a poligamia como os principais costumes do Sul de Moçambique. Diante de tal repetição em torno dessas questões nas obras de Chiziane, surgem alguns questionamentos: lobolo e poligamia representam apenas uma questão de gênero? Dizem respeito aos costumes e tradições? São práticas religiosas e culturais? Simbolizam os costumes da região sul moçambicana ou do país?

Os romances de Paulina Chiziane indicam, nessa perspectiva, as possibilidades de compreensão e de problematização referentes ao lobolo e à poligamia sob o ponto de vista das narradoras e protagonistas dos romances, que também assumem a posição de expositoras das experiências pessoais e coletivas. Tais narrativas trazem o registro das experiências de mulheres, que abordam questões não somente referentes ao lobolo, mas ao casamento, poligamia, família, separação, traição, feitiços e tradições, entre outros constantes em *Balada de amor ao vento* (1990); *O sétimo juramento* (2000); e *Niketche: uma história da poligamia* (2002).

BALADA DE AMOR AO VENTO: O LOBOLO-CASAMENTO E O “VALOR” DA MULHER

Publicado em 1990, trata-se do primeiro romance de Paulina Chiziane. O enredo envereda-se por temas discutidos no universo do sul moçambicano, lobolo e poligamia, mas, principalmente, sobre a representação social e moral das mulheres. A narrativa, em primeira pessoa, é protagonizada pelos percalços do amor vivido entre Sarnau e Mwando, com ênfase no ponto de vista da narradora, uma vez que a voz de todas as personagens costuma intercalar-se com a opinião de Sarnau. A jovem é submetida a aceitar um casamento no qual não compartilha pelo esposo nenhuma afinidade, após uma decepção amorosa com o namorado de adolescência, Mwando. Avesso ao casa-

mento poligâmico, Mwando tem formação educacional jesuítica, e na impossibilidade de casar-se com Sarnau, cuja questão poligâmica não implica em impedimento, argumenta o motivo da rejeição: “Sarnau, o teu desejo não pode ser realizado. Nunca serás minha mulher, nem segunda, nem terceira, nem centésima. Eu sou Cristão e não aceito a poligamia”. (Chiziane, 1990: 19).

Nguila, herdeiro do trono dos Zucula e futuro rei de Manbone, passa a ser o noivo. Sarnau é loboloda e trocada por um número considerável de vacas. A doação das vacas à família da noiva compensa a sua saída e, portanto, sela oficialmente a união conjugal. Importante destacar o fato de que a mulher inserida nas comunidades africanas em discussão concretiza uma rentável e produtiva força de trabalho. Nos casamentos do sul de Moçambique, os objetos cedidos no ato do lobolo, segundo o etnólogo Rita-Ferreira (1975), variavam de acordo com o que existia em abundância dependendo da época. Para a família de Sarnau, o lobolo foi consumado por um número elevado de vacas, conforme as palavras proferidas pelo rei de Manbone aos espíritos e a família da noiva: “Defuntos dos Guiamba e dos Twalufo, a vossa filha é hoje lobolada. (...). O número de vacas com que é lobolada é tão elevado, coisa que nunca aconteceu desde os tempos dos nossos antepassados (Chiziane, 1990: 36).

A importância de oferecer o lobolo aos antepassados confere ao casal a garantia da cerimônia, ou seja, os espíritos das famílias envolvidas devem estar de acordo com as negociações, uma vez que representam os “sancionadores e guardiães da união”, cuja principal incumbência é a de proteger os noivos e os seus descendentes. Por isso, a impossibilidade de lobolar uma estrangeira, por exemplo, uma europeia, uma vez que seus antepassados estão distante para receber o lobolo (Granjo, 2005).

Balada de amor ao vento incorpora um enredo simples, no qual as personagens *Sarnau* e *Mwando* vivem uma complicada e tensa histó-

ria de amor. A problemática, que envolve a busca de uma identidade da narradora *Sarnau*, situa a narrativa numa sociedade moçambicana, em Gaza, onde engloba um mosaico de povos e de culturas, com infinidade de obstáculos enfrentados pelas mulheres, essencialmente, quando não conseguem adquirir um casamento. A narrativa, não somente legitima a tradição oral ao discutir os problemas vividos por Sarnau, como enfatiza os meios de sobrevivência feminina em uma região de várias etnias, línguas e culturas. O lamento de Sarnau ultrapassa a capacidade de permanecer em uma sociedade na qual o preço a ser pago por ser mulher concentra-se na aceitação de uma vida dominada pelas regras do patriarcalismo e a continuidade das tradições. Quebrar as regras patriarcais consiste em enfrentar toda uma tradição estabelecida.

Nesse aspecto, a narradora sai do plano da narração e passa a contar a história, ou seja, apropria-se da tradição oral para compartilhar com o leitor o sofrimento pelo qual já passaram as mães, tias e avós, em relação ao enlace matrimonial: “Fecharam-me há uma semana nesta palhota tão quente e dizem que me preparam para o matrimónio. Falam-me de amor com os olhos embaciados, falam da vida com os corações dilacerados, falam do homem pelas chagas deferidas no corpo e na alma durante séculos” (Chiziane, 1990: 43).

A mulher dessa sociedade moçambicana, que surge em *Balada de amor ao vento*, é aquela que está em volta de um casamento poligâmico, no qual apenas o marido é livre para casar com várias mulheres, pois os deveres estão marcados na trajetória feminina. Nesse contexto, Sarnau é a primeira esposa, considerada a mais importante. Ela está atrelada aos costumes de uma sociedade como forma de revitalização da tradição, ou seja, por mais paradoxal que seja a sua situação social segue submetida às tradições impostas por aquela cultura. À medida que deseja transformar-se, rumo a uma liberdade utópica, torna-se tão ambígua e paradoxal quanto o lugar onde vive. O que

ocorre com ela é o fator predominante de uma sociedade patriarcal, qual seja: a luta por um amor impossível por divergências culturais e exigências de costumes de seu povo. Por ser a primeira esposa do rei de Mambone, pertencente a uma tribo oriunda da província de Gaza, o ronga, deve servir de exemplo para as outras esposas que virão a partir do momento em que o tédio do casamento torna-se rotina do casal ou no ápice do envelhecimento. Suportar as adversidades e ser responsável por um lar harmonioso e afortunado nesta narrativa depende, exclusivamente, da esposa. Assim, o casamento representa para Sarnau, a liberdade da família e, paradoxalmente, a prisão no matrimônio, como pode ser observada na declaração das mulheres da família: “– Sarnau, o lar é um pilão e a mulher o cereal. Como o milho serás amassada, triturada, torturada, para fazer a felicidade da família. Como o milho suporta tudo, pois, esse é o preço da tua honra. [...]. Sarnau, minha Sarnau, partes agora para a escravatura” (Chiziane, 1990: 43).

A figura da mulher na literatura de Chiziane permanece aprisionada dentro de territórios patriarcais e delimitados pelo poder tradicional. O que esperar de uma jovem como *Sarnau*, quando toma para si a palavra e transforma-se em sujeito de seu próprio destino, numa sociedade onde a figura feminina é símbolo de submissão e subalternidade? As diversas experiências vividas pela jovem indicam os males do abandono e do preço pela independência. As imposições e as diferentes tradições nas quais são submetidas fazem com que Sarnau inverta a submissão ao sistema, porém não gera consequências positivas para a sua vida, como se o direito à felicidade não fosse permitido sem um casamento ou subordinação às ordens de um esposo assegurado e amparado pelos benefícios das tradições patriarcais.

Para Spivak (2014), é mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina.

“Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, 2014: 85). Desse modo, ocorre uma espécie de duplicidade contrastante da personagem *Sarnau*, que, apesar de ter um marido polígamo, a exclusão cultural de seu meio a força aceitar as diferenças abissais e injustas entre homens e mulheres.

Na tradição moçambicana, segundo o etnólogo Rita-Ferreira (1975), o lobolo representava uma cerimônia que legitimava uma união conjugal, extremamente tradicional. A família do noivo apresentava com o que possuía de melhor, uma forma de retribuir o fato da noiva ter sido devidamente educada. No caso específico de Sarnau, as vacas recebidas concretizam a garantia de outros lobolos, condições para a prosperidade e continuidade de seu grupo familiar, algo que a jovem interpreta como uma compensação: “Vou agora pertencer à outra família, mas fiquem estas vacas que me substituem. Que estas vacas lobolem mais almas, que aumentem o número da nossa família, que tragam esposas para este lar de modo que nunca falte água, nem milho, nem lume” (Chiziane, 1990: 43). Assim, o fato do lobolo ter sido pago em troca de vacas servirá para a retomada do argumento utilizado por Lévi-Strauss (2009): o “casamento por compra” é um processo de “reinvestimento”. Ou seja, no caso de Sarnau, o seu lobolo (vacas) podem ser reinvestido no aumento da família, com as mulheres e filhos gerados a partir dessas uniões.

Em outro contexto está inserido o personagem Mwando. Dividido entre a defesa da esposa Simba, uma mulher cristã e aceita pela família do noivo, que fora educado em escolas Jesuítas, e a rejeição dos familiares e mais velhos da aldeia, cujo pagamento do lobolo não garantiu o cumprimento das obrigações domésticas destinadas à esposa. Aqui, a tradição é evocada de um modo particular: a esposa

de Mwando recusa-se a realizar os afazeres domésticos, geralmente destinados às mulheres, motivo de desagrado e ofensa aos familiares do noivo. As advertências dos “guardiães das leis da tribo das ilustres tradições, legadas pelos antepassados, moderadores da conduta da comunidade” (Chiziane, 1990: 63) são exemplos da autoridade patriarcal, que obrigam ao jovem esposo buscar soluções para os problemas de ordem social causadas no casamento. As atitudes de Simba, esposa de Mwando, são consideradas desrespeitosas para as leis locais onde o casal está inserido. Ou seja, o mau desempenho doméstico transforma-se em assunto público, pois o marido torna-se alvo das críticas da sua comunidade.

Conforme os questionamentos dos guardiães, o fato de cozinhar e lavar para a esposa significa em Mwando um sinal de fraqueza, a falta de domínio sobre a mulher e uma desmoralização masculina, principalmente se a esposa recebeu a honra de ter sido lobolada: “Mulher lobolada tem obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste. Deve parir filhos, de preferência varões, para engrandecer o nome da família. Se o rendimento não alcança o desejável, nada há a fazer senão devolver a mulher à sua origem, recolher as vacas e recomeçar o negócio com outra família. (Chiziane, 1990: 63). Relevante frisar que a narrativa se passa na parte sul moçambicana, em Gaza, região patriarcal e extremamente machista.

Os caminhos de Mwando e Sarnau voltam a ser cruzados, após discussões em torno do lobolo-casamento com seus respectivos cônjuges. Novamente enfrentam problemas que envolvem as questões culturais e sociais e, fatalmente, a carga de responsabilidade pelo fracasso torna-se problema dela, em uma luta constante para vencer a própria situação social. Envolvido, por engano, por uma mulher comprometida com um soldado, o novo romance de Mwando resultará em sua deportação para Angola, onde passará quinze anos a trabalhar nas plantações de cana e café. Sarnau consegue superar

determinadas situações, apesar da ausência de Mwando, que mais uma vez fracassa no apoio, e mostra o caráter de homem imaturo e egoísta. Durante esse período, o filho de Sarnau e Mwando, gerado enquanto ela era rainha, é coroado, após a morte do rei de Manbone, o presumível pai.

O retorno de Mwando, após anos aprisionado em trabalho forçado nas plantações de cana e café, transforma-se no anseio pelo perdão de Sarnau. Esta, ao exigir um pagamento em troca do sexo, provoca a revolta de Mwando que acusa os homens de terem transformado-a em prostituta. A resposta de Sarnau baseia-se na constatação dos fatos em torno da devolução do valor do lobolo que foi obrigada a pagar ao primeiro marido: “Tu fizeste mais do que todos os outros. Raptaste-me do meu mundo e traíste-me. Lutei sozinha, juntei dinheiro para comprar as trinta e seis vacas do meu lobolo e devolver ao Nguila, meu primeiro marido”. (Chiziane, 1990: 142).

O valor do lobolo devolvido ao primeiro marido consiste na quantia equivalente ao pagamento pelo sofrimento do abandono e da traição de Mwando. Ou seja, Mwando deve a Sarnau uma dívida de vinte e quatro casamentos, o valor cobrado pelo preço da sua honra. Mwando considera o valor da dívida uma brincadeira de Sarnau, porém, a soma da matemática do *lobolo* faz sentido quando explicada pela jovem:

– (...) O meu lobolo foi com trinta e seis vacas novas e virgens. Com as vacas do meu lobolo, os meus dois irmão casaram seis mulheres. Os irmãos das minhas seis cunhadas usaram o mesmo gado para casarem as suas esposas, e por aí adiante. Só as vacas do meu lobolo fizeram outros vinte e quatro lobolos. Tiraste-me do lar, abandonaste-me, tive que lutar sozinha para devolver as trinta e seis vacas, pois se não o fizesse, todas seriam recolhidas em cada família, o que significa vinte e quatro divórcios. (Chiziane, 1990: 144).

Para Sarnau, a vida humilhante, em que se viu obrigada a prostituir-se para garantir a sobrevivência rendeu dissabores. Já amadurecida, com uma vida dedicada ao trabalho e com dois filhos para criar, conseguiu possuir uma casa, montou um negócio e juntou algum dinheiro. A luta pela sobrevivência e a solidão a fortaleceram. Com o retorno do amor de juventude, ao argumentar que os filhos precisavam de um pai, mesmo com todas as decepções causadas no passado, o retorno do amado representa para Sarnau não uma vitória, mas a constatação de ter sido vencida e perdida: “E eu preciso de um homem, e deste homem que está aqui ao meu lado. Venceu-me. Atacou-me com a arma que extermina todas as fêmeas do mundo. Colocou-se ao lado dos filhos, fez a guerra e venceu” (Chiziane, 1990: 149).

O SÉTIMO JURAMENTO: OS PARÂMETROS TRADICIONAIS DO LOBOLO-CASAMENTO

Publicado no ano de 2000, ou seja, dez anos após *Balada de amor ao vento*, *O sétimo juramento*, nas palavras de Leite (2013: 204), trata-se de “uma história de luta entre o mal e o bem, em que as personagens não oscilam em ambiguidades comportamentais, definindo-se pelas suas acções, tal como nos contos maravilhosos; no final, o agente do mal é castigado e triunfa o bem”. Pelo fato dessa narrativa construir um enredo no qual focaliza a presença de um protagonista masculino (no caso, anti-herói), David, envolvido com magia “negra”, com o propósito de salvar os negócios e a ganância empresarial, também adiciona ao objetivo de obter poder e ter sorte no amor.

As personagens femininas são essenciais na construção desta narrativa na qual David está inserido: Vera, a esposa; Cláudia, secretária e amante (depois será a terceira esposa de David); Lúcia, a tia e dono do bordel, onde David mantém um caso com a prostituta Mimi (posteriormente sua segunda esposa) e, por fim, e não menos impor-

tante, está a mãe, a mulher que desvenderá os mistérios da feitiçaria ao filho, além de garantir-lhe a proteção.

O romance narrado em terceira pessoa envereda-se pela discussão em torno do lobolo-casamento, cujo capítulo dezoito dedica-se a descrever seus vários significados: “Lobolo, do vocabulário *bantu*, tem uma miríade de significados. Como palavra, inspira a dignidade, unidade, aliança e prestígio; Lobolo, como palavra e como acto, foi sempre mal entendido, e por isso combatido” (Chiziane, 2000: 90).

No contexto tradicional, o *lobolo* simboliza e legitima o enlace matrimonial. A crítica imposta por sujeitos contrários da ação do *lobolo* é de que os bens envolvidos possuem o mesmo carácter imperialista e capitalista. Os bens materiais servem para justificar o reconhecimento pela orientação relacionada aos deveres domésticos e o fato da noiva preservar a virgindade até o casamento dentro dos parâmetros tradicionais. Em *O sétimo juramento*, a prática do casamento ancestral negociada através do lobolo significa uma espécie de compensação e não um “dote”, nem tampouco um “preço de compra”, e nesta perspectiva, em termos legais, regulariza a transferência dos filhos da esposa para o grupo familiar do marido, conforme considerações de Rita-Ferreira (1975).

Um fator evidenciado na narrativa é a pretensiosa dignificação do lobolo para uma mulher: “Todas as mulheres gostam do lobolo porque dignifica. Dá estatuto. Prestigia. Porque no dia do lobolo-casamento, a mulher sai da invisibilidade, do anonimato, e se torna o centro das atenções, rainha uma vez na vida (Chiziane, 2000: 90). A narradora, ao destacar que “todas as mulheres gostam do lobolo porque dignifica”, enfatiza que tal acordo garante à esposa e aos filhos a manutenção e bem-estar assumidos pelo esposo e sua família. Ou seja, os filhos gerados pelo casal agregam-se à família de quem havia pago o *lobolo*, que significa casamento, por isso é considerado “um contrato de desigualdade e injustiça, em que o homem jura domi-

nar a mulher, e a mulher jura subordinar-se e obedecer até ao fim de seus dias” (Chiziane, 2000: 90). Nesse contexto, a autora sugere uma rasura nessa “dignidade” advinda do lobolo pela mulher.

A narradora considera o lobolo-casamento uma espécie de “adeus à vida e à alegria” (Chiziane, 2000: 90). Há no discurso uma mescla de amargor e desabafo do que o casamento simboliza. O paradoxo existente envereda para o fato do lobolo dignificar e engrandecer a mulher, por um lado, mas por outro, também pode ser compreendido como uma prisão, “um contrato de desigualdade”, ou seja, não é somente o lobolo que condena a mulher ao mundo da prisão, mas tudo o que existe em torno dessa prática.

Nas primeiras experiências realizadas em torno do lobolo, uma polêmica instaurou-se: cabia ao grupo familiar da mulher, comprovada esterilidade, encontrar uma substituta para a família que havia lobolado uma outra esposa para a procriação. Esse aspecto demonstra como a esterilidade feminina representa um desagravo. Neste sentido, o valor do lobolo recuperado com a quebra de contrato finalizava o anseio da riqueza familiar outrora ameaçado pela ausência dos filhos. No entanto, podia-se “lobolar viúvas ricas, com filhos já casados e vivendo em terras distante”, isto é, a continuação da viúva no grupo familiar do marido, por exemplo, somente foi permitida, após uma reformulação da tradição do lobolo. (cf. Cipire, 1992). Outro aspecto tradicional diz respeito ao mundo dos espíritos: “lobolo é uma confirmação de fé ao serviço dos mortos. Homem casado com mulher espírita lobola duas vezes. Paga pelo corpo e paga pelo espírito, para ganhar o estatuto de marido absoluto, tanto no plano físico como no espiritual (Chiziane, 2000: 91).

Nesse sentido, do mundo dos espíritos ou na separação inexistente entre vivos e mortes, segundo a tradição *bantu*, ao comparar o lobolo com a cerimônia “mhamba”, a narradora apresenta uma espécie de culto religioso com função pertinente na vida social de uma

comunidade, onde a ação dos antepassados é reverenciada através da *mhamba*: “Lobolo é *mhamba*, união entre vivos e mortos, os deuses maiores e menores”. Nesta cerimônia da *mhamba* são contemplados dois significados: 1.º) lembrar os defuntos; 2.º) executar sacrifícios. A primeira homenageia as pessoas que já faleceram de uma família. A segunda cerimônia, a de sacrifício, acontece quando a família passa por alguma fatalidade ou está permeada por conflitos. Os principais problemas destacados estão em torno da infertilidade, brigas pelo poder, produção ou colheita ruim, doenças na família, entre outros, conforme considerações de Junod (1995). Entretanto, o *lobolo* enquanto *mhamba* apresentado no romance funciona como uma cerimônia religiosa representada na sua segunda vertente: “executar sacrifícios”: “Nesta sociedade em decadência, tudo se vende: a força humana, o sexo, os filhos e as filhas. De cerimônia religiosa e social, o lobolo depressa passou para um pequeno negócio, por vezes selvagem (Chiziane, 2000: 92).

Para Leite (2013: 81), “o diálogo com os espíritos em *O sétimo juramento* é uma outra forma de repudiar a voz narrativa, de tirar ilações sobre comportamento; estas vozes ausentes e interporias podem convocar sabedoria, ensinamento, respeito, ou o inverso, medo, submissão, desregramento”. Tal fato pode significar que a narradora assuma uma postura contraditória, uma vez que aceita determinados confrontos, ora os recusa com veemência. Nesse sentido, os valores animistas, feitiçarias e o *lobolo* são retomados por grande parte da população, independente de terem sido considerados práticas tabus censuradas e condenadas pelo sistema colonial.

O sétimo juramento destaca todos os aspectos aqui inseridos como parte de um comportamento sociocultural vigente durante o processo revolucionário moçambicano. O espaço da narrativa também está localizado na região de Monbane, outrora pertencente à província de Inhambane, sendo agora território do Sofala. Nesse caso, o

referido território concebe a fama de ser o local de feiticeiros, principalmente daqueles cujo pronunciamento do nome gera um tabu, pois eles representam nesta cultura a total resistência à cultura europeia. Ou seja, o mesmo espaço explorado em *Balada de amor ao vento* e *O sétimo juramento* servirá de cenário para o desenvolvimento da narrativa de *Niketché, uma história da poligamia*, cujo enredo é desenvolvido no reino de Monbane, a região de feiticeiros, sendo a poligamia o centro das discussões.

NIKETCHÉ: UMA HISTÓRIA DA POLIGAMIA: LOBOLO E SUBVERSÃO
Publicado em 2002, neste romance o tema do lobolo volta a ser discutido. Apesar de o tema da poligamia ser o núcleo motivador da narrativa em primeira pessoa, o pagamento do lobolo surge como uma forma de vingança por parte de Rami (mulher da etnia *tsonga*, do sul de Moçambique). A subjetividade e o drama existencial da personagem Rami servem como fios condutores na proposta de subversão, ao descobrir a poligamia do marido Tony, um alto funcionário da polícia da capital, após vinte anos de casamento. O fato de Tony manter outras mulheres e filhos na região norte de Moçambique, a primeira reação de Rami concentra-se na revolta de ter sido traída, sendo a poligamia considerada a causa perversa dessa traição: “Açam que eu devo abraçar a poligamia, e pôr-me aos gritos de urras e vivas e salves, só para preservar o nome emprestado? Acham que devo dizer sim à poligamia só para preservar este pedaço de chão onde repousam os meus pés?” (Chiziane, 2002: 79).

A partir de vários argumentos sobre a necessidade da poligamia na sociedade, principalmente pelas mulheres idosas, as justificativas destacam que a poligamia no lar possibilita continuar nele de modo seguro, ter a proteção de um homem, poder criar os filhos sem a miséria e o desespero experienciados pelas mães solteiras e viúvas, vítimas de um certo abandono. No entanto, Rami subverte e descolo-

niza o pensamento, uma vez que seus questionamentos sobre a poligamia trazem definições de aprisionamento, ansiedade, abandono: “um uivo solitário à lua cheia. Viver a madrugada na ansiedade ou no esquecimento. (...). Drená-lo até se tornar sólido e seco como uma pedra, para matar o amor e extirpar a dor quando o teu homem dorme com outra, mesmo ao teu lado” (Chiziane, 2002: 93). Ou seja, desperdiçar a energia para tentar conquistar o homem a cada dia e permanecer nos ditames patriarcais para garantir uma morada. Para Rami, a poligamia representa: “uma procissão de esposas, cada uma com seu petisco para alimentar o senhor. (...) É seres espancada a cada dia pelo mal que fizeste, por aquele que não fizeste, por aquele que pensaste em fazer, ou por aquele que um dia vais pensar cometer. (Chiziane, 2002: 94).

Um dos pontos centrais do romance consiste no questionamento da personagem Rami em relação à prática dos homens terem várias mulheres e a ironia utilizada ao interpelar ao divino uma explicação plausível sobre a natureza da poligamia. Os pedidos a Deus conclamam o envio de um novo Moisés para que este possa escrever a nova Bíblia, isto é, um discurso irônico no qual exige uma explicação sobre os homens e o exercício da poligamia. O questionamento parte do fato de ser a poligamia considerada natureza e destino: “Se a poligamia é natureza e destino, por favor, meu Deus, manda um novo Moisés escrever a nova bíblia com um Adão e tantas Evas que pilam, esfregam, cozinham, massajam e lavam os pés de Adão, assim em turnos” (Chiziane, 2002: 95).

A ironia utilizada por Rami carrega o rancor e a revolta das mulheres conceberem o mundo da poligamia como proibição, seja por ciúmes, pecado da carne, pois o sexo somente pode ser consumado para a reprodução. As dores físicas e espirituais são constantes nesta narrativa, pois como relata a narradora Rami: “pode falar dos

castigos, das dores, do sofrimento, que essa linguagem as mulheres conhecem bem” (Chiziane, 2002: 95).

O diálogo com Deus reproduz um discurso que demonstra a dependência da mulher, apesar de sugerir de modo irônico, a libertação de uma deusa, estafada de preparar vinhos, hóstia na cozinha celestial, desde o princípio do mundo. “Se não existe nenhuma deusa – meu Deus, perdoa-me: –, com tantas mulheres que o mundo tem por que não fica com umas tantas dúzias?” (Chiziane, 2002: 96). Segundo Leite (2013), a poligamia transformou-se em algo abusivo, devido “a forma perversa como a foi adulterada na sociedade urbana, não se respeitando os direitos que as mulheres tinham na sociedade tradicional” (Leite, 2013: 76).

A figura feminina é diretamente afetada pelos códigos sociais que, segundo uma das amantes de Tony, oriunda do norte moçambicano, enfatiza o fato de que o povo da região Sul se deixou colonizar pelos europeus e os padres que combatiam as práticas tradicionais. Para Saly, não há problemas com a poligamia, pois são as mulheres sulistas que a repudiam, uma vez que considera as nortenhas mais livres. Este argumento também é reforçado por Mauá, outra amante de Tony, que critica a subalternidade das mulheres sulistas, destacando que a convivência com alguém perdura enquanto existir a felicidade. Ou seja, diferente das mulheres sulistas, submetidas em casamentos de aparência, as nortenhas orgulham-se de possuir a mesma liberdade dos homens. Na comparação entre as regiões Norte e Sul da sociedade moçambicana, as representantes do Norte constataam que a região Sul é habitada por “mulheres nostálgicas. Dementes. Fantasma. No Sul as mulheres são exiladas no seu próprio mundo, condenadas a morrer sem saber o que é amor e vida” (Chiziane, 2002: 17).

Os depoimentos das mulheres do Norte são contrastantes em relação ao comportamento das sulistas. No caso de Tony, a escolha por uma esposa sulista, em um casamento-lobolo, somente justifica

a formação do seu harém extraconjugal com as nortenhas, que aceitam a poligamia e desconhecem a prática do lobolo. Assim, o marido polígamo goza dos prazeres extraconjugais, sem a preocupação em assumir legalmente as outras mulheres, libertos das obrigações financeiras. Para Leite (2013: 76), há um confronto com a leitura pós-colonial e por outro, “a indagação do papel da mulher, numa sociedade eminentemente falocrática e prepotente, em que o feminino, passivo e subserviente, está sujeito a todas as formas de exploração, sem consciência de direito ou vontade”.

As normas tradicionais e os preceitos da poligamia, juntamente com o *lobolo*, são conhecidos às nortenhas, amantes de Tony, especialmente no capítulo dezassete ao destacar o ciclo dos lobolos para as novas esposas: “O ciclo do lobolos começou com a Ju. Foi com dinheiro e não com gado. Lobolou-se a mãe, com muito dinheiro, num lobolo-casamento. As crianças foram legalmente reconhecidas, mas não tinham sido apresentadas aos espíritos da família”. (Chiziane, 2002: 124-25). Tal aspecto merece destaque, uma vez que os filhos passam a fazer parte da família do marido. “O lobolo da Lu e dos filhos representa um ato de lobolo-perfilha, tal procedimento significa uma forma de legitimar os filhos que nasceram fora das regras de uma família polígama”. (Chiziane, 2002: 126).

No universo poligâmico, Tony vive com várias mulheres, funciona como necessidade viril, traço de uma aparente masculinidade. A posição que Tony ocupa desperta a ironia usada por Rami ao criticar o marido de ter conseguido algo impossível para o país garantir a unidade nacional: “Mas nós já somos uma variação, em línguas, em hábitos, em culturas. Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional” (Chiziane, 2002: 161). Ou seja, na construção da diegese, as “esposas” de Tony têm origem em cada parte diferente do país: Rami (ronga), Julieta (changana), Luiza (sena),

Saly (maconde), e Mauá (macua). Cada uma representa uma satisfação diferenciada para ele, segundo as palavras do marido: “A Mauá é seu franguinho; Saly é boa de cozinha; A Luiza é boa de corpo e enfeita-se com arte; A Julieta é o seu monumento de erro e perdão, e a que tinha mais possibilidade de uma carreira promissora. A Rami, a primeira e única casada, “a mãe, rainha, amiga e alicerce” (Chiziane, 2002: 138-39). Nesse sentido, Laranjeira tece as seguintes considerações em relação à emancipação que Rami compreende em sua autoanálise:

Quando a protagonista se autoanalisa, define a situação feminina e compartilha os seus dissabores, aprende também ela a arte da compreensão, distinguindo as diferenças entre as mulheres senas, tsongas, macuas, ou macondes, pelo modo como vivem e trabalham, se enfeitam e comportam para enfeitar os homens, que escasseiam. O ódio transmuta-se em aceitação: ‘o país cheio de mães solteiras’ (Laranjeira, 2002: 21).

Tony identifica-se como um homem machista pela necessidade de afirmar sua virilidade, no entanto, não deixa de ser um homem imaturo e inseguro, que precisa usar as mulheres para representar o poder, além da dependência emocional materna. Tal situação coaduna-se com o argumento de Simone de Beauvoir ao enfatizar: “a história nos mostrou que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos, desde os primeiros tempos do patriarcado; julgaram útil manter a mulher em estado de dependência; seus códigos estabeleceram-se contra ela; e assim foi que ela se constituiu concretamente como Outro” (Beauvoir, 1980: 179).

O discurso de Beauvoir (1980) remete ao episódio na ficção no qual as mulheres de Tony o trancam no quarto e exigem que faça sexo com elas. A exposição desse caso aos familiares o transforma em vítima das mulheres. A atitude da exposição com a finalidade de

proteção e de angariação de aliados torna-se um ponto-chave para mostrar a desunião das outras mulheres, que não são as esposas, mas fazem parte da família. Para Inocência Mata, “Paulina Chiziane nomeia o lugar incômodo da mulher em relação ao casamento, ao adultério, à poligamia, enfim, a situação feminina numa posição em que os limites da mulher estão traçados com as margens das proibições”. (Mata, 2000: 137).

O comportamento da personagem Tony assegura a permanência do controle entre as mulheres, que não percebem o desmoronamento de suas vidas. A união entre as esposas garantirá o direito ao lobolo das nortenhas, para as quais tal condição social era desconhecida: “As nortenhas espantaram-se. Essa história de lobolo era nova para elas. Queriam dizer não por ser contra os seus costumes culturais. Mas envolve dinheiro e muito dinheiro. Dinheiro para os pais, dinheiro para elas, e para os filhos” (Chiziane, 2002: 124-125).

O lobolo e a poligamia representam duas situações sociais que ainda hoje são praticadas em algumas regiões de Moçambique. No romance de Chiziane, para se vingar do marido, Rami faz com que ele assuma todas as amantes, por meio do lobolo-casamento garantindo segurança material às mulheres e aos filhos das nortenhas. No entanto, a atitude de Rami indica apenas um ciclo que conviverá com as mulheres, saber que cada uma terá possibilidade de gerir a própria vida e a dos filhos, porém a dificuldade em livrar-se da tradição e dos costumes opressores simbolizam uma batalha eterna.

Um episódio significativo destaca a união de Rami com as outras mulheres em busca de uma independência inicial, por meio do trabalho informal. Este lugar também configura-se em um espaço coletivo, onde torna-se possível compreender o cotidiano das outras mulheres, no qual compartilham, principalmente, os relatos sobre variados tipos de violência: desde a que foi violada sexualmente aos oito anos pelo padrasto; outra que sofreu a mesma violência aos

dez anos pelo próprio pai, até a que foi violada por cinco homens, durante a guerra civil. As revelações de torturas, espancamentos, infecções no útero, estupros, entre outras perversidades são relatos que Rami comove-se e sensibiliza-se, pois, de uma certa forma, compreende aquele universo.

Nesse sentido, Rami sai de seu mundo interior para perceber o sofrimento de outras companheiras, e com isso consegue promover a “subversão da identidade”, conforme defende Butler (2003). Vem à tona a decisão de fazer o marido lobolar as cinco mulheres, ou seja, no seu entendimento, força o marido a assumir as responsabilidades do casamento; para a sogra, a mesma atitude objetiva colocar o filho em uma posição privilegiada perante a sociedade, como enfatiza a orgulhosa mãe, ao situar Rami como pilar da família, a quem todas as outras esposas devem obediência: “– O meu Tony, ao lobolar cinco mulheres, subiu ao cimo do monte – diz a minha sogra. – Ele é a estrela que brilha no alto e como tal deve ser tratado. E tu, Rami, és a primeira” (Chiziane, 2002: 125).

Segundo Granjo (2005), ao ser lobolada a mulher não necessita de um tempo longo para ter o reconhecimento social, pois as suas qualidades serão reconhecidas, especialmente pela responsabilidade que assume perante aos antepassados e aos familiares. Dessa forma, o que representa o triunfo para a sogra, em Rami, a reação não parece confortável. Acredita ter assumido uma postura correta perante as amantes, todas vítimas de uma sociedade opressora, onde buscará conviver com a diversidade cultural e social entre as regiões.

O destino de Rami passa por outros percalços, precisamente quando o marido, Tony, é dado como morto, o que acarreta à primeira esposa toda a sorte de sofrimento e humilhação, dessa vez submetida a outra tradição: o ritual do *kutchinga*. Diferente do que representa a dança *niketche*, “sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade” (Chiziane, 2002: 211), o ritual do *kutchinga* é dança

da posse e da propriedade masculina. Isso significa que Rami, após decretada a morte de Tony, oito dias após o funeral do marido, passa a dormir com o cunhado, Levy, que tem o direito de ficar com as esposas e propriedades do morto.

Posteriormente, duas mulheres de Tony descobrem que tal morte não existiu, e que Rami e as mulheres foram vítimas de uma trama. Com o retorno do marido vem também a promessa da vingança de todos que usurparam de seus bens e familiares, inclusive da própria mãe e do irmão, Levy. Nesse contexto, a confissão de Tony a primeira esposa, no que diz respeito ao desconhecimento sobre o sofrimento das mulheres, serve apenas para culpar as tradições do sistema e o cruel mundo dos homens: “Rami, eu já morri, assassinado pela tradição. Acabo de provar que dentro da humanidade vocês mulheres não são gente, são simples condenadas a viver nas margens do mundo” (Chiziane, 2002: 228).

Tony, ao considerar desumano o que ocorreu com a esposa, na acusação da sociedade de “cultura assassina”, e por ter a família seguido o ritual de raparem a cabeça de Rami para o suposto funeral, demonstra seu declínio e remorso, porém tais sentimentos não o livram da culpa. Por ser mulher, Rami não pôde reconhecer o corpo do morto; por ser mulher submeteu-se a dormir com o irmão do marido; e não podendo lutar contra o sistema instituído torna-se vítima da violência patriarcal.

A justificativa de Tony em consequência da poligamia sustenta um argumento tradicional. O sadismo é identificado em diversos momentos da narrativa. Ele não considera violência o fato de espancar uma mulher. A propósito de ter espancado uma das esposas, a Luíza, assume que fez isso por carinho, para educá-la e fazer com que se habitue às mesmas práticas das mulheres da região Sul, consideradas mais submissas. Entretanto, é perceptível que o faz também como forma de reafirmar o seu poder. A consciência em relação ao cuidado

com a mulher, ou a suposta revolta do marido contra as tradições que oprimem as mulheres, não passam de um discurso vazio, uma vez que a violência por parte do marido era uma constante, ao narrar o espancamento pelo qual passa a Lu, “que teve um parto prematuro por causa da pancada do choque do desgosto” (Chiziane, 2002: 282). Expulsa de casa por Tony, a Lu pode contar com a solidariedade de Rami, a primeira esposa.

A narrativa também destaca que em algumas regiões do país moçambicano, principalmente na parte sul de Gaza, as mulheres tendem a aderir à cultura da resignação e do silêncio, ou seja a uma educação que elas aprenderam com as mães e, consequentemente, as suas mães também herderam das progenitoras. É o que a narradora aborda sobre o comportamento submisso feminino que existe “desde os tempos sem memória” (Chiziane, 2002: 254). O depoimento de Tony é um exemplo nítido dessa repressão e da violência contra a mulher, quando comenta que as mulheres antigas eram melhores que as de hoje, que se espantam com um simples açoite: “Nunca maltratei a Lu, bati nela algumas vezes, apenas para manifestar o meu carinho. Também te bati algumas vezes, mas tu ainda estás aí, não me abandonaste para lugar nenhum” (Chiziane, 2002: 282-283).

Os comentários irônicos do marido são motivos para as reflexões de Rami, que percebe a violência instaurada a partir do exemplo da Lu, e depois pela própria sogra, sempre espancada pelo sogro, mas que nunca abandonou o lar. Esse testemunho faz com que a memória de Rami seja retomada a partir das histórias de sofrimento pelas quais foram massacradas mulheres, como a mãe e a avó, vítimas da violência exercida pelos maridos, que as consideravam “mulheres-tambor”: “Tu não bates na tua mulher? Bate nela, bate, para entrares na dança da vida. Bate nela a tua angústia, a tua dor, a tua alegria, bate nela, bate. E quando ela gritar, tu suspiras em orgasmo pleno: ah, minha mulher, meu tambor!” (Chiziane, 2002: 302-03).

Nesse processo de autoanálise, a arrogância inicial de Tony, somente tem respaldo enquanto é jovem e viril, pois o desfecho de sua história o situa no aniquilamento sofrido na velhice e, principalmente, pela perda da virilidade, o pior dos castigos para o homem machista e polígamo. O sujeito masculino assume o papel do agente perpetuador de uma lógica cultural machista, pois foi educado a repetir os ditames patriarcais inseridos no sistema social.

A partir dos efeitos sociais da violência pelos quais a mulher é a principal vítima, Cipire (1992) explica de que forma ocorre a função dos ritos de iniciação feminina em *A educação tradicional em Moçambique*: “a formação de mulheres dóceis, obedientes, que mesmo quando humilhadas e desumanamente tratadas continuam a sorrir”. No entanto, ao tratar da posição do homem, o autor destaca que a sua principal função é: “dominar a mulher e a impor-se perante ela” (Cipire, 1992: 27). Nesse contexto, quase todas as personagens femininas nos romances de Chiziane parecem estar direcionadas à subserviência masculina, conforme as informações de Cipire (1992: 31): “ensina-se a jovem a obedecer ao marido, a nunca lhe responder de má vontade, a ter sempre água quente preparada para as abulações quando ele regressa a casa e a agradar sexualmente o marido”. Há, dessa forma, uma nítida hipocrisia social, pois em muitas comunidades africanas, a mulher é vista como a geradora da humanidade, o tratamento que recebem não condiz com o discurso apresentado. Nesse caso, conforme a análise de Cipire (1992: 35), “a mulher é rainha do mundo, mas forasteira da autoridade”.

Diante deste contexto, as obras aqui analisadas de Paulina Chiziane, que demonstram a ação social do lobolo e da poligamia, em algumas sociedades na região de Moçambique, tendem para uma busca de justiça e igualdade. É ingenuidade acreditar que tal fator pode ser resolvido através da inversão de valores tradicionais. Na atualidade moçambicana, o lobolo ainda é utilizado em algumas

comunidades. Paulo Granjo (2005) explica que essa prática favoreceu ao universo masculino, argumento abordado anteriormente por Junod (1996 [1912]). A manutenção dessa prática diz respeito ao processo de afirmação do grupo social masculino e na garantia da descendência de seus antepassados. Assim, de acordo com as considerações de Laranjeira conforme acontece em *Niketche*, a obra de Paulina Chiziane:

Por emergir em um meio tradicionalmente dominado pelos homens, a sua criação literária impôs-se pela perspectiva feminina, conseguindo o efeito de captar as contradições do processo social e político do seu país, ao escalpelizar o lugar da mulher moçambicana no choque entre a tradição rural (por exemplo, da poligamia masculina) e a modernidade urbana (Laranjeira, 2013: 335).

Portanto, a possibilidade de uma via em que não seja necessária a presença das figuras do dominado ou dominador pode simbolizar um caminho para a discussão em prol de um discurso que ultrapasse a hegemonia à qual às mulheres são submetidas. Na mesma proporção que as personagens femininas, nos três romances, construíram, uma consciência a partir da experiência de serem vítimas de uma sociedade opressora, buscam pelo reconhecimento e por empoderamento. Assim, refletem sobre as suas situações, apesar da constante marginalização feminina inscrita em uma realidade falocêntrica presente em diversas comunidades patriarcais, não somente nas africanas.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone (1980). *O segundo sexo*. São Paulo: Difel.
- BUTLER, Judith (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHIZIANE, Paulina (1990). *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Caminho.

- CHIZIANE, Paulina (2000). *O sétimo juramento*. Lisboa: Caminho.
- CHIZIANE, Paulina (2002). *Niketche: uma história da poligamia*. Lisboa: Caminho.
- CHABAL, Patrick (1994). *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega.
- CIPIRE, Felizardo (1992). *A educação tradicional em Moçambique*. Maputo: Publicações Emedil.
- GRANJO, Paulo (2005). *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo de Letras.
- HONWANA, Alcinda (2002). *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia.
- JUNOD, Henrique A. (1996) *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Tomo I. [1912]
- LARANJEIRA, Pires (2002). *Paulina Chiziane – O polígono polígamo*. Jornal de Letras, Artes e Ideias, n. 839, p. 21, 27 nov.
- LARANJEIRA, Pires (2013). “Chiziane – uma escrita impressa no feminino”. In: MIRANDA, Maria Geralda de. SECCO, Carmem Lúcia Tindó (Orgs.). *Paulina Chiziane: vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Appris.
- LEITE, Ana Mafalda (2013). *Literaturas africanas e formações pós-coloniais*. Biblioteca Nacional de Portugal: Edições Colibri.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2009). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Editora Vozes.
- MATA, Inocência (2001). *O sétimo juramento de Paulina Chiziane: uma alegoria sobre o preço do poder*. In: *Scripta*. Belo Horizonte, v. 4. n. 8, p. 187-191.
- RITA-FERREIRA, Antonio (1975). *Povos de Moçambique: história e cultura*. Porto: Afrontamento.
- SANTANA, Jacimara, Sousa (2009). *Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento)*. *Revista de História*, 1, 2 pp. 82-98.

- SECCO, Carmen Lucia (2007). Mãos femininas e gestos de poesia. In MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante, *A mulher em África – Vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Editora Colibri. pp. 391-403.
- SPIVAK, Gayatri Chakravort (2010). *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Almeida, Marços Feitosa e André Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

ABSTRACT

In Paulina Chiziane's fiction two aspects of Mozambique's, cultural traditions are recurrent: the lobolo and polygamy. The first one is defended as necessary, especially in the rural zones, while the second is rejected and questioned, mainly within the female universe. This reading intends to problematize the ways these traditional practices are represented in this African novelist's fiction.

Keywords: Lobola, polygamy, Mozambique.

RESUMO

Na ficção de Paulina Chiziane, dois aspectos da tradição cultural em Moçambique, lobolo e poligamia, são recorrentes. O lobolo é defendido como uma necessidade, principalmente nas zonas rurais, enquanto a poligamia é rejeitada e questionada, especialmente, no universo feminino. Pretende-se, nesta leitura, problematizar as formas como essas práticas tradicionais são representadas na ficção da romancista africana.

Palavras-chave: Lobolo, poligamia, Moçambique.

