

LIT Ibéricas
Estudios de literatura iberorrománica
Beiträge zur iberoromanischen Literaturwissenschaft
Estudos de literatura ibero-românica

A colecção *LIT Ibéricas* apresenta um vasto panorama da investigação actual dedicada às literaturas em línguas ibero-românicas, dentro e fora da Península Ibérica. Com monografias, edições e volumes colectivos, oferece uma selecção de estudos cujo leque parte das épocas clássicas e chega até às culturas ibéricas e latinoamericanas de hoje.

Os editores

Tobias Brandenberger (Universität Göttingen), Albrecht Buschmann (Universität Rostock) e Marco Kunz (Université de Lausanne) são professores catedráticos de literaturas hispánicas/ibero-românicas.

O estudo de redes femininas históricas encontra-se ainda numa fase embrionária, particularmente no que diz respeito ao espaço lusófono. As contribuições aqui reunidas procuram preencher esta lacuna através de estudos de caso fundamentados em fontes por vezes inéditas assim como em documentos até agora nunca examinados sob a óptica da construção de redes e das questões de género. Elaborando uma variedade de propostas metodológicas, o presente volume oferece um panorama amplo das possibilidades de (re)pensar o papel desempenhado por mulheres na formação e na transformação de redes culturais.

Dimitri Almeida é docente de cultura francesa e portuguesa na Universidade de Göttingen.

Vanda Anastácio é professora associada de literatura e cultura portuguesa na Universidade de Lisboa.

María Dolores Martos Pérez é professora auxiliar de literatura espanhola na UNED (Madrid).

LIT
www.lit-verlag.de

978-3-643-13899-6



9 783643 138996

Dimitri Almeida, Vanda Anastácio, María Dolores Martos Pérez (Hg.)

Mulheres em rede / Mujeres en red

Convergências lusófonas



LIT

Mulheres em rede / Mujeres en red

Dimitri Almeida, Vanda Anastácio, María Dolores Martos Pérez (Hg.)

LIT Ibéricas 13

LIT

Redes de mulheres em famílias poligâmicas africanas entre submissão e subversão: *Things Fall Apart* de Chinua Achebe, *Xala* de Ousmane Sembène e *Niketche* de Paulina Chiziane¹

Doris Wieser
Universidade de Lisboa

Introdução

Neste ensaio analisa-se o funcionamento de famílias poligâmicas como redes ego-centradas em três romances africanos de diferentes momentos históricos: o grande clássico da literatura nigeriana, *Things Fall Apart* (1958), de Chinua Achebe, *Xala* (1973), do autor senegalês Ousmane Sembène, e *Niketche* (2002), um também já clássico contemporâneo da escritora moçambicana Paulina Chiziane. Especial ênfase será prestada ao romance de Chiziane, servindo os outros dois como passos prévios necessários para a compreensão do potencial renovador do último. O romance de Achebe retrata o período imediatamente anterior à chegada do colonialismo efetivo (finais do século XIX) e os primeiros tempos de ocupação britânica numa zona rural da Nigéria. O romance de Sembène desenrola-se por volta de 1970, uma década depois da independência do Senegal da França. Já o romance de Chiziane conta uma história mais atual, ambientada aproximadamente no ano 2000, trinta e cinco anos depois da independência do país. Estas três obras abordam, na ficção, o funcionamento da poligamia em determinados momentos históricos e contextos sociais, o seu sentido para produção e reprodução em zonas rurais, sua degradação paulatina devida às transformações sociais que vão acontecendo, em parte, por imposição colonial, e o seu esvaziamento semântico e funcional em contextos urbanos. De acordo com as questões levantadas pelos organizadores deste volume, abordarei no fim em que medida, nestes romances, as redes de mulheres contribuem ou não para

¹ A pedido da autora, o artigo segue as normas do novo acordo ortográfico.

o intercâmbio cultural entre diferentes culturas, saberes e religiões dentro dos seus respectivos países.

A leitura dos romances inspira-se livremente na análise de redes ego-centradas, um método que trabalha com representações gráficas de redes sociais (veja-se p. ex. Jansen 2006 e Herz 2012). Na sociologia, este método é baseado em estudos quantitativos levados a cabo através de questionários. Por isso, a sua aplicação aos estudos literários é limitada e pode ser executada apenas de forma indireta e criativa. Portanto, neste ensaio serão aproveitados apenas os seguintes conceitos e parâmetros: Redes sociais são representadas a partir de um *ego*, o *ator focal*, e da caracterização das suas relações com outros atores. A qualidade destas relações pode ser determinada com os seguintes parâmetros: densidade, heterogeneidade, multidimensionalidade e permeabilidade. A densidade permite avaliar a frequência de contato e a proximidade (emocional ou profissional) dos atores. Uma maior heterogeneidade dos atores (oriundos p. ex. de diferentes regiões e etnias) permite-lhes um maior acesso a informação, e a saberes culturais. O grau da multidimensionalidade (ou multiplexidade) informa sobre a diversificação das funções que os atores desempenham na rede. Por fim, a permeabilidade diz respeito à frequência de intercâmbio com atores de outras redes.

Partindo da imagem de uma *rede ego-centrada*, abrem-se pelo menos duas possibilidades de aplicação aos textos ficcionais: Primeiro: pode-se fixar como *ego* ou *ator focal* a personagem a partir de cuja perspectiva é narrada a história (o narrador homo- ou autodiegético, ou a personagem focalizada internamente por um narrador heterodiegético). Segundo: pode-se aplicar um critério hierárquico fixando como *ator focal* aquela pessoa que está no topo da rede social, neste caso da família poligâmica patrilinear: o homem. Nesta segunda leitura, é possível determinar também um subcentro de poder: a primeira esposa como *atriz focal* da sub-rede feminina (o círculo mais estrito das mulheres e crianças). Esta análise permite chegar a algumas conclusões relativamente ao impulso conferido por mulheres no dinamismo dos processos transculturais, entre «tradição

Redes de mulheres em famílias poligâmicas africanas entre submissão e subversão africana» e «modernidade ocidental»,² entre o espaço rural e urbano, e entre diferentes culturas africanas.

Algumas bases culturais da poligamia

A poligamia³ é uma forma de organização familiar amplamente difundida na África (mas não só), embora não sempre aceite pela lei dos Estados modernos. Hoje em dia, em muitos dos Estados africanos modernos cuja população é islâmica na sua maioria, a poligamia é legal, embora as leis apresentem algumas diferenças. Nos estados federais do Norte da Nigéria, dominado pelo islão, têm-se estabelecido nas últimas duas décadas várias legislações para a poligamia, que admite o casamento de um homem com até quatro mulheres, de acordo com a sharia. No Senegal, no primeiro casamento, o homem tem direito a escolher a monogamia ou a poligamia, escolha vigente para toda a vida, mas não sempre respeitada na prática (Ross 2008: 83).⁴ Pelo contrário, em Moçambique, a poligamia não é legal, visto que a influência cristã é a dominante. Porém, a poligamia não é apenas uma prática cultural islâmica. É muito difundida em todas as sociedades africanas, independentemente da religião. A diferença consiste em que os mais influenciados pelo cristianismo a proíbem, e os mais influenciados pelo islão a autorizam.

Tradicionalmente, nas culturas africanas patrilineares, a poligamia obedece a princípios que resumirei a seguir com base em estudos sobre a Nigéria (Falola 2001), o Senegal (Ross 2008) e Moçambique (Ndege 2007 e

² Usarei estes termos sempre entre aspas porque o discurso sobre «tradição» e «modernidade» tem um fundamento (neo)colonialista que relega as culturas africanas à inferioridade ao mesmo tempo que invisibiliza que a suposta «modernidade» ocidental está ela própria repleta de tradições.

³ O termo poligamia designa um casamento entre várias pessoas. A forma mais corrente da poligamia é a poliginia, a união entre um homem e duas ou várias mulheres. De acordo com o emprego mais comum do termo, usarei neste ensaio poligamia no sentido de poliginia. O contrário, a união entre uma mulher e dois ou mais homens, denomina-se poliandria.

⁴ Para dar mais um exemplo, no Quênia a situação é mais polémica. Em março de 2014 foi aprovada uma lei que permite aos homens casados casarem-se com mais mulheres, sem limitação de número e sem o dever de pedir a autorização à primeira esposa. Para manifestar o seu protesto, as deputadas, em minoria em relação aos seus colegas masculinos, saíram do parlamento (BBC 2014a e 2014b).

Arnfred 2014). Porém, há variações nos costumes, rituais e práticas quotidianas dependendo da comunidade cultural. O foco deste ensaio não é, no entanto, o conjunto das diferenças, mas sim a base partilhada destas culturas que permite comparar os três romances.

A poligamia é uma organização familiar e social muito difundida entre as sociedades rurais africanas (mas não só) que vivem da agricultura de subsistência. Neste contexto, a mortalidade infantil costuma ser bastante elevada. Visto que a procriação é a garantia de sobrevivência da comunidade, ter filhos transforma-se num dos objetivos mais importantes da vida das pessoas. Nas sociedades patrilineares, a poligamia permite ao homem ter mais descendentes, diminuindo o risco de ter uma (só) mulher infértil e aumentando o número de crianças. Assim, a probabilidade de sobrevivência de pelo menos alguns dos filhos até a idade adulta torna-se mais alta. Também o argumento económico é central. As coesposas trabalham principalmente na produção agrícola e assim criam uma base importante da sobrevivência da família. Neste trabalho, a distribuição de tarefas entre as mulheres garante que, no caso de doença de alguma delas, outras possam assumir as suas tarefas e tomar conta dos seus filhos. A família poligâmica tradicional também protege as mulheres e as crianças na medida em que assegura a sua integração no clã, e na linhagem, ao contrário do que acontece com mulheres solteiras com crianças de pai desconhecido ou não assumido (Ndege 2007: 80).

Embora esteja baseado no respeito mútuo entre os géneros, as tarefas de cada género são claramente demarcadas: as mulheres ocupam-se da agricultura, da cozinha e das crianças; os homens da caça, da construção de casas, das decisões políticas da comunidade e, em caso de guerras, dos combates. A poligamia tradicional priva as mulheres, mas também os homens, embora em escala menor, de certas liberdades. O casamento é negociado entre a família da mulher e o noivo, não sendo considerado um assunto entre duas pessoas, mas entre duas famílias ou comunidades alargadas que, deste modo, se tornam parentes com o objetivo de potenciar o seu poder e a sua influência (Arnfred 2014: 69). Portanto, julgar a poligamia africana a partir da perspectiva do conceito ocidental (e recente) do amor romântico leva inevitavelmente a mal-entendidos.

Outro mal-entendido comum é a questão do dote: Nas culturas poligâmicas patrilineares é muito comum que a família do noivo dê um dote à família da noiva (chamado *lobolo* na região sul da África), muitas vezes em forma de gado com marcas nas orelhas que o determinam para este uso específico. Também pode consistir em outros bens como sementes ou búzios (*cowries*), dependendo da região. Depois, a mulher deixa a sua família de origem e muda-se para a aldeia do homem (virilocalidade). Ngede (2007), Arnfred (2014) e Falola (2001) sublinham que a leitura ocidental de que se trata de uma compra da mulher e portanto da transformação da mulher em moeda de troca é errônea. Nas culturas africanas este dote é entendido de outras formas: como uma compensação para a família da noiva pela perda da mão-de-obra (Ndege 2007: 80), um sinal da nova e intensificada relação entre os dois grupos de famílias que acarreta o benefício de receber ajuda e a responsabilidade de ajudar, um reconhecimento positivo do grande valor da mulher para a continuidade da comunidade (Arnfred 2014: 71-75) e símbolo da prosperidade da família do homem bem como o anúncio da oficialização da união (Falola 2001: 121). Em Moçambique, o gado de orelhas marcadas depois pode ser utilizado para que um dos filhos da família possa, por sua vez, lobolar uma mulher de outra família. Mesmo assim, em circunstâncias concretas, este costume acaba por restringir a liberdade da mulher, visto que se ela quiser separar-se do marido, a sua família ou ela própria tem que devolver o dote (eventualmente já utilizado para outro lobolo) e muitas vezes entra em problemas económicos por isso.

A liberdade da mulher também é restringida pelo relacionamento altamente hierárquico entre esposo e esposa: a mulher deve obedecer incondicionalmente ao marido. Especialmente no início do casamento deve obedecer também aos seus sogros e trabalhar na casa deles (Arnfred 2014: 68). Os filhos pertencem à família do homem e, se a mulher decidir separar-se, não tem direito a levá-los consigo (Arnaldo 2004: 145). No caso da morte do marido, um dos seus irmãos é herdeiro das viúvas (um tipo de levirato, em Moçambique chamado *kutchinga*), criando-se assim uma situação em que por um lado se evita a pobreza ou a marginalização da mulher, e por outro, em situações concretas, pode privá-la de escolha.

Outro mecanismo de desigualdade é o facto de certas atividades, certos alimentos, espaços e rituais serem restringidos aos homens.

Contudo, o homem poligâmico também tem responsabilidades e obrigações que, até certo ponto, protegem a mulher do excesso de poder do homem: O homem não pode casar com outra mulher se economicamente não é capaz de sustentá-la. Portanto, casamentos poligâmicos geralmente são contraídos por homens prósperos com posições elevadas como curandeiros ou régulos (Ndege 2007: 80). Tradicionalmente, a primeira esposa desempenha uma função privilegiada, tendo o direito de veto quando o esposo quer casar com outra, mas também o direito de sugerir uma segunda mulher ao marido para depois poder partilhar o árduo trabalho de campo com a coesposa – muitas vezes uma irmã mais nova ou uma prima. O filho primogénito da primeira mulher é considerado o herdeiro dos bens da família. As outras mulheres têm que subordinar-se à primeira (chamada *nkonsikazi* em Moçambique). Além disso, o homem tem que respeitar a "escala conjugal", isto é: Não pode ficar com uma ou outra mulher *ad libitum*, mas transita de casa em casa de acordo com uma agenda estabelecida (Arnfred 2014: 77). Desta forma evitam-se ciúmes excessivos e injustiças emocionais e/ou materiais.

Graças a todos estes mecanismos de proteção, antes de sofrer a influência cultural do Ocidente, em regra geral, a poligamia não era encarada pelas mulheres como um problema. Era antes uma forma de companheirismo e de suporte entre mulheres da mesma família, sobretudo em situações de ausências do homem. Por esta razão, Arnfred alerta para a condenação (neo)colonial da poligamia:

Actually it is a macho-fixed way of thinking that brings Westerners/Europeans to automatically suppose that two wives to the same man must by nature be rivals to his favors. Why should they? It might as well be the husband having a hard time faced with two women. (Arnfred 2014: 78)

A par deste sistema poligâmico patrilinear, em várias regiões da África existem (ou existiam) culturas matrilineares em que os filhos pertencem à linhagem da mulher, como é o caso dos macua, maconde e yao no Norte

de Moçambique.⁵ Nas culturas matrilineares a poligamia é menos frequente,⁶ visto que a sede da família costuma ser a aldeia da mulher (uxorilocalidade) onde o homem constrói uma casa ao pé da casa dos sogros, mas onde não pode introduzir outra mulher com tanta facilidade. Além disso, o pagamento de um dote não é necessário, e em caso de separação, os filhos permanecem com a mulher. Por isso, o divórcio é mais fácil e mais frequente nas culturas matrilineares do que nas patrilineares (Arnaldo 2004: 144-161). Em vez de um casamento cerimonioso existe o costume do *pette*: O homem tem que trabalhar durante um ano na família da noiva para que os seus sogros possam verificar que trabalha bem. Só depois do nascimento do primeiro filho o casal pode mudar-se para outro sítio. Neste sistema, a paternidade biológica não é relevante, visto que os filhos pertencem à linhagem da mulher. Portanto, os homens não exercem autoridade sobre os seus próprios filhos, mas sim sobre os seus sobrinhos, as crianças das suas irmãs. Embora as mulheres estejam no centro da organização da família e da continuação da linhagem, inclusivamente nas culturas matrilineares os homens exercem a autoridade política nos clãs (Arnfred 2014: 95s.). Os líderes também podem quebrar a regra da uxorilocalidade e congregar várias esposas ao seu redor. Contudo, para os outros homens a única forma de casar com várias mulheres era a prática da «poligamia errante». Vivendo cada uma das esposas na aldeia da família dela, o homem passa alguns dias em cada lugar ajudando no trabalho de campo (*machamba*). Neste sistema, não existe o conceito de primeira esposa. Todas as mulheres têm os mesmos direitos e o homem a obrigação de tratá-las por igual. No entanto, este tipo de poligamia não acarreta nenhum benefício para as mulheres, preferindo elas a monogamia (Arnfred 2014: 97). As culturas matrilineares do norte de Moçambique estão sob ameaça de serem suplantadas pelas patrilineares cuja influência tem vindo a aumentar pela sua convivência com valores

⁵ Não farei referências às culturas matrilineares na Nigéria e no Senegal, porque não aparecem nos romances.

⁶ Para o ano 1997 Arnaldo (2004: 153) chegou à seguinte estatística referente às mulheres moçambicanas vivendo em uniões poligâmicas segundo a etnia: sena/ndau (40%) e tsonga (28%), ambas patrilineares; macua (22%), lomwe/chuabo (15%), ambas matrilineares; e 20% para os restantes grupos menores, mistos.

Doris Wieser

patriarcais herdados do colonialismo, mas também pela influência do islão.

Poligamia na aurora do colonialismo: *Things Fall Apart* (1958)

Em *Things fall apart* a poligamia não constitui o foco de interesse. É apenas um elemento do contexto social em que se desenrola a história que põe em causa uma série de costumes e valores tanto da cultura igbo patrilinear como da cultura cristã. A história é apresentada por um narrador heterodiegético onisciente que assume na maior parte da narração a perspetiva do protagonista: Okonkwo. Na primeira parte do livro, Okonkwo vive numa aldeia numa situação pré-colonial em que as tradições tribais continuam intactas. Já na segunda parte, chegam missionários cristãos causando uma série de conflitos, sem que Okonkwo perca a fé na sobrevivência da sua cultura. No entanto, na terceira e última parte, o herói perde o apoio das pessoas da aldeia, na sua maioria convertidas ao cristianismo. Dá-se por vencido porque "tudo se desmorona", e suicida-se.

Okonkwo possui atributos que são tradicionalmente interpretados como masculinos: é ambicioso, forte, corajoso, disciplinado e severo. É vencedor no campeonato de luta corpo a corpo, matou vários homens nas guerras com aldeias vizinhas. Ambiciona ser um dos líderes da comunidade ultrapassando a posição social do pai Unoka, que foi, segundo Okonkwo, um homem pobre, brando e covarde. De facto, o medo de ser comparado ao pai é a origem da sua ambição excessiva. Okonkwo é casado com três mulheres e tem um total de onze filhos. Cada uma tem a sua própria casa dentro do mesmo recinto na aldeia de Okonwo (virilocalidade). Estas casas estão agrupadas em forma de meia-lua ao redor do *obi*, a casa do homem, que forma o centro, tendo, a primeira esposa os tradicionais privilégios sobre as outras. Para Okonkwo a importância das esposas não se mede pelas suas características individuais e seu amor por elas, mas pela sua função nesta rede social que consiste em aumentar o prestígio do homem ganhando títulos.

No entanto, se por um lado Okonkwo respeita as regras poligâmicas tradicionais (como a «escala conjugal»), por outro excede-se em violência. Bate nas mulheres, que vivem num medo constante, e é criticado por isso:

Okonkwo ruled his household with a heavy hand. His wives, especially the youngest, lived in perpetual fear of his fiery temper, and so did his little children. Perhaps down in his heart Okonkwo was not a cruel man. But his whole life was dominated by fear, the fear of failure and of weakness. (Achebe 2000: 9)

Porém, ninguém intervém. A sociedade patrilinear, patriarcal e poligâmica dos igbo é caracterizada neste romance como uma comunidade que não mostra preocupação pelo sofrimento das mulheres, só indiferença (Strong-Leek 2010: 76). Sendo «só» mulheres nem as personagens nem o narrador consideram estes acontecimentos como sérios assuntos de convivência da comunidade.

Okonkwo interessa-se pelos seus filhos, mas o seu relacionamento com eles é impregnado pela severidade paterna que não mostra carinho e que põe o seu prestígio social acima de tudo. Contudo, seu filho primogénito, Nwoye, o mais importante descendente para a reputação e continuação da família, é uma decepção: é tímido e medroso e apresenta características classificadas como femininas. Finalmente, converte-se ao cristianismo para fugir à severidade do pai e Okonkwo, sempre fiel aos seus princípios, expulsa-o da família. Por outro lado, o patriarca lamenta repetidas vezes que a filha corajosa (Ezinma) da sua segunda mulher não seja menino. Devido às suas ambições sociais, não consegue simplesmente amar a filha na sua condição de mulher. Okonkwo, além disso, acolhe no seio da sua família por três anos um rapaz de nome Ikemefuna que foi enviado da aldeia vizinha em reparação de um crime. Quando o conselho dos mais-velhos decide sacrificá-lo, Okonkwo é quem o mata, apesar de ser aconselhado a não fazê-lo, por querer dar testemunho da sua virilidade. Em todos estes casos, o seu sentimento paterno é castrado pelas suas ambições excessivamente viris.

Quanto ao funcionamento da sub-rede das mulheres (e das crianças), não está no foco de interesse do narrador. Powell Wolfe (2010: 169) critica a ausência de uma verdadeira preocupação pela questão das mulheres nos romances históricos de Achebe: "[...] Achebe essentially writes polygyny

off as a nonissue – it is not something that he is particularly interested in or considers to be much of a problem".⁷ Apenas mostra que as coesposas se ajudam entre elas e não há referências a conflitos, ciúmes ou rivalidades. O relacionamento hierárquico entre a primeira mulher (a *atriz focal* da sub-rede) e as outras, apenas é mencionado em escassas ocasiões. Neste romance, a poligamia não é posta em causa. O sistema familiar de produção e reprodução ainda está a funcionar bem porque as estruturas sociais pré-coloniais apenas se encontram na aurora do colonialismo que levará a profundas transformações e conflitos culturais. Em *Things Fall Apart* é denunciado antes o excesso de ambição e de violência de Okonkwo, além de uma série de outros costumes dos igbo – p. ex. o abandono de gémeos recém-nascidos no bosque – que Okonkwo não se atreve a questionar, mas sim o seu amigo Obierika.

O romance narra vários episódios da vida dos aldeões que permitem observar muitas das regras tradicionais da poligamia, sobretudo aquelas que possibilitam ao homem exercer autoridade sobre as mulheres. Outros elementos, também existentes na cultura igbo, que realçam as funções espirituais e políticas das mulheres bem como o seu poder económico não são parte desta narração que, basicamente, é uma história sobre homens. Ohadike (2010: xxviii) realça que as mulheres igbo estavam organizadas em associações e controlavam certas esferas da vida pública, sobretudo os cultos e oráculos, como é o caso da sacerdotisa do oráculo da terra no romance. Mas também podiam chegar a uma posição elevada através do comércio, da agricultura e da produção de tecidos, e, em certas zonas, mulheres prósperas até podiam casar com outras mulheres, sendo aparentemente o critério da prosperidade mais importante do que o critério do género. Contudo, no romance, as mulheres estão excluídas da vida pública e política, e a mediação entre as culturas igbo e cristã decorre unicamente através de alguns homens. A posição severa de Okonkwo, a par da falta de empatia e esforço dos missionários em compreender a cultura alheia, bem como a imposição das regras ocidentais (e coloniais), são os temas principais deste romance em que certos elementos de ambas as

⁷ Powell Wolfe mostra que no segundo romance do autor, *Arrow of God* (1964), as coesposas da família poligâmica retratada estão em constante conflito, mas isto não é encarado como um problema sério.

culturas (a africana e a ocidental) são postas em causa devido a sua recusa a um verdadeiro diálogo.

Aplicando os parâmetros da análise de redes ego-centradas, pode-se resumir que a sub-rede das coesposas e crianças neste romance apresenta: uma grande densidade pelo convívio da família no mesmo espaço, uma grande homogeneidade porque todos os membros da família são da mesma aldeia, e uma tendência à unidimensionalidade visto que as funções das mulheres não excedem as tradicionais e, por último, um mínimo grau de permeabilidade estando as esposas obrigadas à fidelidade e excluídas da vida pública. Este diagnóstico sofrerá significativas mudanças no romance *Xala* de Ousmane Sembène.

Poligamia comercializada: *Xala* (1973)

Xala, romance jocoso, também é contado na terceira pessoa, mas o narrador onisciente serve-se da focalização interna para, de modo mais equilibrado, evidenciar várias personagens. Mesmo assim, incide com mais frequência no ponto de vista do *ator focal* da rede da família poligâmica: El Hadji Abdou Kader Bèye, o primeiro presidente da Câmara de Indústria e Comércio no Senegal independente, rico, muçulmano e poligâmico, já com duas mulheres e onze filhos. É um típico representante das novas elites da pós-independência que ambicionam ocupar os espaços deixados pelos antigos colonizadores, não menos egoístas e gananciosos que estes. O romance centra-se no terceiro matrimónio que El Hadji contrai aos 50 anos com uma jovem de apenas 19 anos. No novo contexto social e político, a poligamia transforma-se num negócio para ambas as partes: O homem rico «compra» o amor de uma jovem virgem e assim aumenta o seu prestígio social. Em contrapartida, num modelo muito similar ao da família ocidental no contexto capitalista e patriarcal da modernidade, a noiva (e os seus familiares) tiram proveito deste casamento na medida em que usufruem da riqueza do homem. Os sentimentos da noiva não entram neste cálculo, apesar de ela gostar de um homem da sua idade. Tsabedze sublinha:

the marriage reveals, among other things, that human relations are commercialized, a practice that has become part and parcel of the general misuse of power and

Doris Wieser

money inherent in the modern capitalist conditions of neo-colonial Africa.
(Tsabedze 1994: 102)

Contudo, este matrimónio provoca na noite de núpcias uma impotência sexual prolongada, o *xala*, resultado de um suposto feitiço. O *xala*, que se transforma em *leitmotiv* do romance, aparece por um lado como castigo pela cobiça e a conduta desrespeitosa de El Hadji, por outro também pode ser lida, de acordo com Tsabedze (1994: 107), como uma infertilidade espiritual e moral desta nova elite. Preocupado pela sua reputação e o seu prestígio, El Hadji procura vários feiticeiros para curar-se, descuida os negócios e entra em falência. A sua segunda e terceira esposa deixam-no. É curado finalmente por um mendigo, que quer vingar-se por injustiças perpetradas no passado: El Hadji tinha-o despossado injustamente da sua terra. Junto com os seus companheiros, o mendigo invade a casa de El Hadji, e humilha-o cuspiendo sobre ele.

Ao contrário de *Things Fall Apart*, aqui as mulheres já não vivem no mesmo recinto, mas em bairros diferentes de Dakar, havendo menos contato entre elas e os seus filhos. As duas primeiras mulheres quase não se falam, considerando-se rivais, corroídas pela dor e pelo ciúme. Esta situação urbana também constitui um maior desafio para o homem que tem que transitar de uma casa à outra, de acordo com a «escala conjugal», não possuindo uma casa própria (como o *obi* de Okonkwo). É exposto a uma maior pressão económica e emocional, deparando-se em cada escala com uma mulher exigente que lhe pede sexo e dinheiro. De facto, a imagem negativa da mulher interesseira está muito presente.

Ao casar-se com uma terceira mulher, El Hadji tem que construir uma terceira casa (onde esta viverá com a tia) e ampliar a sua «escala conjugal», o que aumenta a avidez e os ciúmes das outras mulheres (sobretudo da segunda). Algumas das regras da poligamia não são respeitadas – ele não passa o mesmo tempo em cada casa e não fornece o mesmo suporte económico a todas – o que suscita queixas por parte das mulheres. Num dado momento, El Hadji entra num estado de stresse tão grande que resolve dormir num hotel. Tudo isto evidencia que no contexto urbano e capitalista é cada vez mais difícil para o homem gerir a poligamia.

El Hadji também quebra as regras da poligamia tradicional não pedindo a autorização da primeira esposa para casar-se outra vez e, desta forma, desrespeita os sentimentos e o direito dela. Os ciúmes e as exigências das mulheres são encarados por El Hadji como um estorvo enfadonho, resultado do caráter feminino e não das suas arbitrariedades, dentro e fora das relações com as suas esposas. A primeira esposa fecha-se em casa, entristecida, tentando manter desta forma a sua dignidade perante a sociedade e os filhos. No entanto, a segunda tenta tirar proveito da situação exigindo cada vez mais dinheiro e atenção ao esposo. Não usufruindo do privilégio da primeira mulher, e tendo deixado de ser a mais jovem e a mais amada, ambiciona recuperar a sua posição.

Só uma das filhas da primeira esposa, Rama, se atreve a confrontar o pai. No dia do terceiro casamento, Rama desafia-o pronunciando-se contra o casamento. Apesar de El Hadji ser muito menos violento que Okonkwo, aqui, reage violentamente com uma bofetada. Na nova geração de mulheres, representada por Rama, observa-se portanto uma crescente recusa da poligamia bem como uma crescente atitude confrontativa. Curiosamente, mais tarde, o protagonista lembra-se do desafio da filha lamentando que não é rapaz: "Dommage qu'elle soit une fille ! D'un garçon, il aurait fait quelqu'un" (Sembène 1973: 127), partilhando assim outra característica com Okonkwo, a de não conseguir amar a filha plenamente devido ao seu género. Contudo, em geral, a relação do pai com os filhos também muda no contexto urbano. O contato é menos intenso e é dominado por questões económicas.

Curiosamente, o terceiro casamento de El Hadji é fruto de uma intriga urdida por uma mulher: a ávida tia (*Badiène*) da rapariga, para quem um homem é sobretudo uma fonte de dinheiro e de estatuto social. El Hadji aceita casar-se com a jovem para não deixar dúvidas sobre a sua virilidade. A tia consegue o seu objetivo desafiando a sua masculinidade:

La Badiène narguait, défiait l'homme : « Tu as peur de tes femmes ! Ce sont tes femmes qui décident, portent les pantalons chez toi ? Pourquoi ne viens-tu pas nous voir ? Ahan ! Pourquoi ? » Orgueilleux, piqué au vif, son honneur d'authentique Africain froissé, El Hadji Abdou Kader Bèye se devait de relever ce défi : « Jamais, se disait-il, une femme ne lui dicterait sa conduite. » (Sembène 1973: 18)

Esta mulher caracterizada negativamente como interesseira, não tem plena consciência da sua posição subordinada e do potencial que poderia acarretar uma solidarização entre as várias mulheres dentro de uma relação poligâmica. Apenas tenta tirar proveito dentro do sistema estabelecido, sem ambicionar mudar as regras do jogo. É ela mesma doutrinada pelo sistema capitalista e patriarcal e perpetua-o «vendendo» a sua sobrinha. A proteção e o cuidado deram lugar, no meio urbano capitalista, à ambição desmesurada e à inveja.

As esposas de El Hadji são muito mais individualizadas que as de Okonkwo. Além disso, a primeira mulher (*awa*) constitui um elemento potencialmente heterogéneo: tendo sido criada numa família cristã, converteu-se ao islão para poder casar com El Hadji por amor, e só aceitou posteriormente a poligamia por força maior. Portanto, embora vivendo entre duas culturas, ela não se transforma em mediadora cultural. Curvase, também ela, ao jugo patriarcal, mantendo-se no entanto como a mais sensata entre as várias mulheres que povoam a trama.

Para concluir, a sub-rede das mulheres nesta família poligâmica perde densidade no contexto urbano e conseqüentemente é menos solidária e mais dominada por sentimentos negativos como ciúme e inveja. Se bem que se torna mais heterogênea através da mulher convertida ao islão, esta heterogeneidade não é aproveitada para uma mediação transcultural, visto que a mulher convertida, embora não goste, acaba por aceitar a poligamia. A filha, que recusa a poligamia e advoga a monogamia, também não chega a ser uma mediadora cultural no sentido estrito, substituindo apenas um modelo por outro, ambos patriarcais. Além disso, o grau da dimensionalidade das relações diminui nesta rede: As funções das mulheres reduzem-se – já não se dedicam à agricultura ou ao comércio, só a ser mães e amantes – e a dependência económica do homem aumenta. O cuidado mútuo é substituído pela aversão mútua. Estas mulheres ainda estão longe de compreender as vantagens que acarretaria a solidarização entre elas. A desagregação geográfica da família permite potencialmente uma maior permeabilidade da rede social porque o homem é cada vez menos capaz de exercer o seu controlo. Contudo, as mulheres desta região da África, tinham, em tempos pré-coloniais, mais poder. Desempenhavam funções na corte como custódias das propriedades, dominavam o

comércio e assumiam tarefas espirituais na função de sacerdotisas (Ross 2008: 87-89).

Poligamia reivindicativa: *Niketche* (2002)

Por último, analisarei como o funcionamento da família poligâmica evoluiu em *Niketche*. A história é contada na primeira pessoa a partir da perspectiva de Rami, casada legalmente com Tony – uma importante modificação em relação aos narradores heterodiegéticos dos romances anteriores. O contexto sociopolítico em Moçambique também é outro: a poligamia não é permitida legalmente, apenas aceite socialmente. Contudo, Tony, comandante de polícia, homem com dinheiro e poder, não se adapta às normas previstas pelo Estado moçambicano moderno: o casamento monogâmico. Tem várias amantes e vários filhos. Quando Rami se dá conta da envergadura da infidelidade de Tony, solidariza-se com as quatro amantes, e faz com que o marido as lobre, de acordo com a tradição das culturas patrilineares do Sul de Moçambique às quais ela pertence. Mas mesmo com cinco mulheres e 17 filhos, Tony continua a ser infiel, desrespeita a «escala conjugal», começa uma relação com uma sexta mulher e vai de férias com uma sétima. Finalmente, as suas cinco esposas decidem deixá-lo casando-se com outros homens. Tony termina humilhado e volta a casa da sua mãe.

Niketche retrata uma situação cultural em que o significado tradicional do lobolo e o funcionamento da poligamia foram quebrados e deturpados. Se o dote antigamente consistia em gado marcado nas orelhas para este uso específico, no decorrer da segunda metade do século XIX, com a intensificação do colonialismo português, foi substituído muitas vezes por dinheiro. As vacas das orelhas marcadas não podiam ser vendidas, mas sim usadas para outras transações de lobolo pela família que as recebia. Contudo, não acontece o mesmo com o dinheiro. Por esta razão Arnfred (2014: 82) se refere à comercialização do lobolo, um desenvolvimento semelhante ao que se apresenta em *Xala*. Também em Moçambique, o lobolo adquiriu a qualidade de preço, e a transação a qualidade de compra. O dinheiro do lobolo não é marcado e assim pode ser usado para a compra de qualquer outro bem. Com a influência do

colonialismo e do cristianismo, o lobolo tornou-se cada vez mais caro também pela necessidade de responder adicionalmente aos costumes cristãos de comprar alianças e outras prendas. Foi perdendo, portanto, o seu significado de intercâmbio e de respeito mútuo entre as famílias.

A introdução do trabalho assalariado, nomeadamente nas minas do Rand na África do Sul, levou a outra transformação significativa nos anos 1930 e 1940. Os homens jovens podiam ganhar eles próprios o dinheiro suficiente para lobolar uma mulher. Já não dependiam da família ou da sorte de ter uma irmã que foi lobolada anteriormente. Este novo lobolo criou liberdades para os homens. Porém, as mulheres loboladas nestas condições já não podiam usufruir da convivência e do apoio da família alargada do homem e muitas vezes dependiam só do marido (Arnfred 2014: 85). A comercialização do lobolo também incrementou a ideia do homem de ter o direito de tratar a mulher como se fosse propriedade dele. Desta forma o lobolo transformou-se paulatinamente em instrumento de dominação masculina em detrimento do respeito mútuo entre os géneros. Tradicionalmente, antes das mudanças provocadas pelo colonialismo, as relações de género eram muito menos individualizadas. A organização da vida social regia-se por relações entre dois grupos, homens e mulheres, e não entre dois indivíduos. A intimidade entre homem e mulher não era considerado um aspeto central da convivência. No entanto, a imposição do pensamento ocidental, os valores cristãos, o individualismo e o conceito do amor baseado na exclusividade de sentimentos para com uma só pessoa mudaram este sistema radicalmente, promovendo a ideia da família nuclear cujo pilar é o homem (Arnfred 2014: 86).

A poligamia surge como uma organização socioeconómica de sociedades agrícolas autossuficientes. Em contextos urbanos, no estado moderno que não a reconhece por lei e promove o ideal da família nuclear, a poligamia deixa de desempenhar a sua função, mas não desaparece, visto que se trata de uma prática cultural profundamente interiorizada e amplamente inter-relacionada com um grande número de outros aspetos socioculturais como p. ex. a educação das crianças, a partilha do trabalho, a organização das casas e conceitos específicos de amor, cuidado, responsabilidade, entre outros. A poligamia, no entanto, adquire outras

características nos contextos para os quais ela não foi concebida. As possibilidades de viver da agricultura colaborativa são muito limitadas nas cidades e portanto a dependência da mulher agricultora do homem assalariado aumenta, ao mesmo tempo que a dependência do homem da mulher diminui. Esta nova liberdade do homem faz com que esteja menos disposto a assumir as responsabilidades tradicionais de chefe de família poligâmica.

Na sequência destas transformações, a poligamia é suplantada pelo chamado «amantismo» que consiste em que um homem casado tem uma ou várias amantes e filhos «ilegítimos» que vivem em casas separadas. Arnfred, que parte de entrevistas efetuadas em Maputo no ano 1982, afirma que muitas vezes as mulheres que vivem nesta situação pedem ao marido que as apresente à esposa (e também às outras amantes) para assim oficializar o seu relacionamento pelo menos informalmente. Noutros casos, estas mulheres sentem ciúmes e tratam as outras com hostilidade, constelação que se assemelha mais ao modelo ocidental do homem casado com amante(s) do que à poligamia tradicional africana. Arnfred resume:

In the 'polygamy of the city' there is no shared daily life and no work relation between the wives. They do not live together; they do not help each other. They may know (of) each other, but only indirectly, through the husband. They are not related as closely and importantly as are co-wives in the countryside, and thus the main advantage of polygamy seen from the women's point of view, has gone. [...] In marriage at least you do have certain guarantees: lobolo has been paid, divorce must be negotiated by the families. But in relations of amantismo the husband is bound by nothing. Any day he may disappear, leaving the 'second wife'/amante alone with kids and everything. (Arnfred 2014: 89)

Niketche retrata o conflito entre a suposta "modernidade" ocidental, herdada do colonialismo, e a "tradição" ancestral africana, bem como entre as culturas patrilineares do sul e as matrilineares do norte. A ação é situada no presente (no início do século XXI) e focaliza as dificuldades de Moçambique em reencontrar-se culturalmente nas primeiras décadas de Independência. A política da FRELIMO no início dos anos 1980 ambicionava homogeneizar e modernizar o país seguindo o ideal do homem novo socialista. Nesta empreitada distanciou-se das chamadas "tradições" africanas com *slogans* como "*abaixo poligamia; abaixo ritos de iniciação; viva o*

Doris Wieser

Presidente Samora Moises Machel; a luta continua" (Arnfred 2014: 90-91, itálicos no original). A própria FRELIMO (mal)interpretou o lobolo e a poligamia como mecanismos da opressão da mulher, sem ter em conta que este não era o seu significado pré-colonial, mas sim a sua versão desfigurada pela influência ocidental. Contudo, a política não conseguiu erradicar estas práticas que, além do mais, se estenderam parcialmente às culturas matrilineares do Norte espalhando assim a dominação masculina onde ela não existia.

O ator focal da rede social neste romance, Tony, não abdica dos privilégios patriarcais. Segundo ele, as mulheres devem-lhe respeito e obediência, não ouvindo as suas opiniões nem conversando com a sua esposa sobre a possibilidade de ter outras relações. Visto a partir de uma perspetiva tradicional africana, ele está a corromper as regras da família poligâmica. Visto a partir da monogamia cristã, também está a corromper as regras porque comete um adultério múltiplo. A institucionalização da monogamia permite que o homem poligâmico não respeite as regras da poligamia, já que esta não existe oficialmente. Assim, o homem movimenta-se num espaço de liberdade descontrolada, não sofrendo nenhum tipo de sanção. Juri Jakob observa: "A poligamia urbana é antes de mais nada adultério, e não-forma social, ou seja: a negação de uma organização social" (Jakob 2014: 109).

Niketche é, como *Xala*, uma história de poligamia urbana. As cinco mulheres vivem em bairros distintos, cada uma na sua própria casa com os filhos. Em comparação com *Xala* o contato entre o homem e os filhos diminui consideravelmente até ao ponto de Tony confessar: "Nem sei como esses filhos nasceram ou cresceram. Nunca acompanhei as mães à maternidade, nunca os peguei ao colo, são tantos que até lhes troco nomes" (Chiziane 2002: 330). Concentrado no seu poder, seu estatuto social e no seu prazer egoísta, o interesse pelos filhos é quase inexistente. Em comparação com *Things Fall Apart* e *Xala*, em que vários filhos são elementos chaves da diegese, em *Niketche* entram em cena só como número: 17!

Se no início do romance a densidade na sub-rede das mulheres e crianças é nula – porque as mulheres não se conhecem – no decorrer da narração adquire força. No início Rami está corroída pelos ciúmes, considera as

outras mulheres como rivais, e até as ataca fisicamente. No entanto, num longo processo autorreflexivo acompanhado por extensos diálogos com as outras mulheres dá-se conta de que é melhor solidarizar-se. Assim as mulheres reivindicam o direito que a tradição lhes confere: Exigem legitimidade através do lobolo transformando o homem, contra a sua vontade, em polígamo. Rami reflexiona:

[Poligamia] É uma só família com várias mulheres e um homem, uma unidade, portanto. No caso do Tony são várias famílias dispersas com um só homem. Não é poligamia coisa nenhuma, mas uma imitação grotesca de um sistema que mal domina. (Chiziane 2002: 96)

Assim Tony parece perder a liberdade e entrar num sistema de regras definidas pela certidão de lobolo – uma inovação introduzida pelas suas esposas por falta da possibilidade de adquirir um documento legal do Estado. Embora esta tradição não esteja baseada na igualdade de géneros, neste momento liberta as mulheres de uma situação pior, a "não-forma social": "Destruímos o manto da invisibilidade, celebremos. Obrigámos o Tony a reconhecer publicamente o que fazia secretamente" (Chiziane 2002: 111). Segundo Arnfred, as mulheres do Sul de Moçambique interpretam o lobolo como uma valorização da mulher e a falta do lobolo como desvalorização. Inclusivamente, a falta de lobolo tem consequências para as filhas que, não tendo pai, são tratadas como presas fáceis que não precisam ser loboladas, só seduzidas (Arnfred 2014: 76).

Mas mesmo assim, Tony continua a não cumprir as regras tradicionais da poligamia e as mulheres confrontam-no despindo-se todas e dançando o *niketche*, um baile macua com o qual as raparigas recém-iniciadas se apresentam como mulheres à comunidade. Indo ainda mais longe, elas convidam-no a uma orgia sexual. Tony não consegue responder a este desafio e foge, tal como El Hadji, atingido por uma repentina impotência sexual, o *xala*. *Niketche* ridiculiza, assim, os homens que praticam o «amantismo» sentindo-se capazes de lidar com qualquer número de mulheres unicamente quando as enganam, mas são incapazes de lidar com o consenso.

As mulheres de *Niketche* formam, portanto, uma sub-rede solidária e subversiva com uma *atriz focal* que empreende uma busca pela sua liberdade e pela identidade cultural do seu país. As mulheres não só

conseguem confrontar o homem, mas também conseguem levar a cabo uma complexa mediação entre a cultura africana e a europeia, combinando casamento cristão com lobolo, e entre as diferentes culturas de Moçambique. Em comparação com as redes sociais em *Things Fall Apart* (em que todas as mulheres são da mesma tribo) e *Xala* (em que a mulher cristã convertida ao islão aceita a sharia), agora temos uma verdadeira heterogeneidade de atrizes. Moçambique apresenta uma grande variedade cultural, contrastando-se sobretudo as sociedades matriarcais do Norte com as patriarcais do Sul e uma complexa mistura no Centro. As mulheres de Tony representam o país inteiro: Rami e Julieta vem de comunidades patrilineares do sul (ronga e changana), Luísa vem do centro do país, da Zambézia, pertencendo à cultura sena que por um lado é patrilinear e por outro não pratica o lobolo. Saly e Mauá vêm de culturas matrilineares (maconde e macua). As últimas duas amantes não loboladas aumentam a diversidade cultural, porém não formam parte da rede solidária das coesposas. Trata-se de uma mulata de nome Eva, e de uma desconhecida, talvez francesa, de nome Gaby. Como último recurso, para desfazerem-se do marido que lhes causou tantos pesares, as esposas decidem procurar-lhe uma nova mulher: Saluá do Niassa, da etnia nhaja. A narradora ironiza: "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).

Mas quem realmente põe em prática esta "unidade nacional", não é Tony nem a FRELIMO. São as mulheres que debatem sobre a sua situação e desta forma trocam saberes culturais e enriquecem a sua vida, prestando-se apoio e cuidando umas das outras. Mas ainda antes disto, Rami procura ajuda noutra parte. Consulta uma "conselheira amorosa" (Chiziane 2002: 34) macua que lhe fala dos ritos de iniciação do Norte. Também as histórias de poligamia contadas pela Tia Maria, vigésima quinta esposa de um rei, ajudam a ampliar o seu conhecimento cultural, começando a compreender que a poligamia não estava tão estreitamente ligada à opressão da mulher como a apresenta o discurso ocidental. A Tia Maria explica:

Eram famílias verdadeiras, onde havia democracia social. Cada mulher tinha a sua casa, seus filhos e suas propriedades. Tínhamos o nosso órgão – a assembleia das esposas do rei – onde discutíamos a divisão de trabalho. (Chiziane 2002: 73)

Um dos elementos mais libertadores para Rami é a descoberta que as mulheres tinham direito a um assistente conjugal caso o homem não as satisfizesse sexualmente. Resgatando este costume, Rami começa a partilhar o amante de Luísa, formando assim outra sub-sub-rede onde nada se esconde e o cuidado prestado pelos amantes é recíproco.

O resgate cultural dos costumes matrilineares bem como dos costumes patrilineares mais antigos é tanto mais importante quanto a FRELIMO tentou deslegitimar as tradições africanas apostando numa união nacional. Ana Mafalda Leite sublinha que "A narradora [...] mais do que defender os valores tradicionais da poligamia [...] defende um percurso de tomada de consciência do estado de dependência do mundo feminino" (Leite 2013: 180). Sem dúvida, as conversas entre as coesposas são prova do desejo de promover esta "tomada de consciência". Porém, em certa medida, a narradora defende os valores tradicionais da poligamia, não aqueles já deturpados e corrompidos pela «modernidade» ocidental, mas os mais antigos como o respeito e o apreço mútuos entre os géneros. Em *Niketche*, o olhar é o de uma narradora, saída da pena de uma mulher, que na narrativa atribui mais espaço e mais voz ao mundo das mulheres e onde estas reinventam uma sociedade mais justa e fruto de várias contribuições. A própria escritora sublinha numa entrevista que as mulheres moçambicanas perderam certos direitos no colonialismo patriarcal, agora difíceis de recuperar.

Hoje, as mulheres moçambicanas exigem direitos de coisas que já tinham e perderam por receber um sistema sem analisar em profundidade as coisas. Claro, tratando-se de uma situação colonial não tínhamos muita chance. Mas as culturas africanas têm muito a dar ainda para o desenvolvimento do mundo. Para mim, que vivi entre as macuas, quando olho para as lutas feministas do mundo, eu digo-me: "Mas nós tínhamos isso". E os movimentos feministas, mesmo em Moçambique, quando lutam pelos direitos da mulher usam o modelo europeu, e não vão buscar experiências práticas provenientes da nossa própria cultura. (Wieser 2015: 280)

Para resumir, e voltando aos parâmetros da análise de redes ego-centradas, a sub-rede social feminina apresentada em *Niketche*, apesar de carecer de densidade no início, torna-se tão forte como em *Things Fall Apart* em que as mulheres vivem lado ao lado. As mulheres, embora morem em

bairros diferentes de Maputo, mantêm um contato muito próximo e formam uma rede solidária, fazendo comércio juntas e recuperando, assim, a partilha do trabalho de campo das coesposas em contextos rurais. A solidariedade também se expressa a nível sentimental nas conversas sobre a sua dor e os seus ciúmes. A sub-rede das mulheres, neste romance, é também mais heterogénea permitindo às mulheres acesso a vários saberes culturais e transformando-as em mediadoras culturais não só entre a africanidade e a ocidentalidade, mas também e sobretudo entre as culturas patrilineares e matrilineares e os diferentes grupos étnicos dentro do mesmo país. Só este diálogo transcultural lhes permite traçar um plano de «salvação» em conjunto. A complexidade da rede também aumenta, visto que as mulheres não são só coesposas do mesmo homem reduzidas à função de ser mães e cuidadoras do homem e dos filhos, tornando-se também sócias no trabalho e amigas. Por último, a permeabilidade da sub-rede das mulheres agora é muito maior, não só porque no contexto urbano é logisticamente impossível ao homem controlá-las meticulosamente, mas também porque recorrendo a uma tradição que ao mesmo tempo se assemelha as formas de conjugalidade moderna, Rami e Luísa partilham um amante, formando assim uma rede de poliamor, onde prima a transparência entre os amantes.

Conclusões

Embora o romance de Achebe coloque em causa tanto algumas das tradições africanas como a chegada acelerada da cultura e religião europeia e cristã, não põe em causa o poder patriarcal dentro da família poligâmica, mas sim o seu excesso e a sua inflexibilidade. As mulheres neste romance não tentam, nem conseguiriam ser mediadoras culturais, dominadas pelo medo do esposo violento e excluídas das decisões políticas do clã. A posição subordinada das mulheres não é encarada pelo narrador masculino como um problema e a violência exercida na família serve para desenhar o caráter duro e violento de Okonkwo.

Xala, de Ousmane Sembène, já mostra, num contexto urbano, a corrupção do sistema tradicional através da sua comercialização. O narrador ridiculariza o insucesso do protagonista poligâmico, denuncia o egoísmo das

suas ambições económicas e sociais, mas não retrata ainda mulheres plenamente conscientes do seu estado de dependência injusta. As mulheres de *Xala* são antes criticadas por serem interesseiras procurando maneiras de usufruir também, à sua maneira, do xadrez do poder patriarcal. O romance insinua que a próxima geração de mulheres procurará ser mais independente recusando a poligamia e, para bem ou para mal, abraçando a monogamia.

Indo ainda mais longe, Paulina Chiziane apresenta-nos uma sociedade em que o poder tradicional está profundamente desagregado, quer porque o *ator focal* masculino se sente livre das obrigações tradicionais, quer porque a *atriz focal* feminina decide, numa atitude feminista, confrontá-lo e exigir não só os seus direitos, mas também os das outras esposas, vindas de diferentes regiões do país, e transformando elementos culturais de diversas origens em armas da sua rebeldia. É o romance que maior preocupação mostra pela questão das mulheres e que a retrata com mais consciência e profundidade histórica e cultural. O teor do romance é um apelo às mulheres para que tomem consciência dos seus direitos, um apelo aos estados, para que entendam a necessidade da mediação cultural, e um apelo à sociedade inteira para que leve a sério a questão da igualdade entre os géneros. Fiquem as palavras da Luísa, segunda esposa de Tony, como final moralizante: "As mulheres, de mãos dadas, podem mudar o mundo" (Chiziane 2002: 289).

Referências bibliográficas

- Achebe, Chinua (2000): *Things Fall Apart*. (Expanded edition with notes). Oxford, Heinemann Educational Publishers (African Writers Series).
- Arnaldo, Carlos (2004): «Ethnicity and Marriage Patterns in Mozambique». *African Population Studies* 19 (1), pp. 143-164.
- Arnfred, Signe (2014): *Sexuality & Gender Politics in Mozambique. Rethinking Gender in Africa*. Suffolk, James Curry/ The Nordic Africa Institute.
- BBC News (2014a): «Kenyan polygamy law: Female MPs storm out of parliament». 21-III-2014, <<http://www.bbc.com/news/world-africa-26681580>> (consultado 15-VI-2016).

Doris Wieser

- BBC News (2014b): «President Uhuru Kenyatta signs Kenya polygamy law». 29-IV-2014, <<http://www.bbc.com/news/world-africa-27206590>> (consultado 15-VI-2016).
- Chiziane, Paulina (2002): *Niketche*. Lisboa: Caminho.
- Falola, Toyin (2001): *Culture and Customs of Nigeria*. Westport, Connecticut/ London. Greenwood Press.
- Herz, Andreas (2012): «Ego-zentrierte Netzwerkanalysen zur Erforschung von Sozialräumen». *Sozialraum.de* 2. <<http://www.sozialraum.de/ego-zentrierte-netzwerk-analysen-zur-erforschung-von-sozialraeumen.php>> (consultado 15-VI-2016).
- Jakob, Juri (2014): «A Poligamia no contexto urbano – Niketche de Paulina Chiziane, uma alegoria da modernização?» Begenat-Neuschäfer, Anne; Quintale, Flavio (eds.): *Voices femininas de África*. Frankfurt a.M., Peter Lang, pp. 103-113.
- Jansen, Dorothea (2006): *Einführung in die Netzwerkanalyse: Grundlagen, Methoden, Forschungsbeispiele*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Leite, Ana Mafalda (2013): «Paulina Chiziane: romance de costumes, histórias morais». Leite, Ana Mafalda: *Ensaio sobre Literaturas Africanas*. Maputo, Alcance Editores, pp. 179-192.
- Ndege, George O. (2007): *Culture and Customs of Mozambique*. Westport, Connecticut/ London, Greenwood Press.
- Ohadike, Don C. (2010): «Igbo Culture and History». Achebe, Chinua (2000): *Things Fall Apart*. (Expanded edition with notes). Oxford, Heinemann Educational Publishers (African Writers Series), pp. xix-xlix.
- Powell Wolfe, Andrea (2010): «Problematizing Polygyny in the Historical Novels of Chinua Achebe: The Role of the Western Feminist Scholar». Bloom, Harold (ed.): *Chinua Achebe's Things Fall Apart*. (Bloom's Modern Critical Interpretations). New York, Blooms Literary Criticism, pp. 153-175.
- Ross, Eric (2008): *Culture and Customs of Senegal*. Westport, Connecticut/ London, Greenwood Press.
- Sembène, Ousmane (1973): *Xala*. Paris: Présence Africaine.
- Strong-Leek, Linda (2010): «Women Play a Key Role in the Community Depicted in *Things Fall Apart*». Hawker, Louise (ed.): *Colonialism in Chinua Achebe's Things Fall Apart*. Farmington Hills, Greenhaven Press, pp. 71-79.
- Tsabadze, Clara (1994): *African Independence from Francophone and Anglophone Voices. A Comparative Study of the Post-Independence Novels by Ngugi and Sembène*. New York, Peter Lang.
- Wieser, Doris (2015): «'Os anjos de Deus são brancos até hoje'. Entrevista a Paulina Chiziane». Rodrigues-Moura, Enrique; Wieser, Doris (ed.) (2015): *Identidades em Movimento. Construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Frankfurt a. M., TFM (Biblioteca Luso-Brasileira 28), pp. 271-294.