

**FALAR PARA CURAR, OUVIR PARA APRENDER –  
NIKETCHE: UMA HISTÓRIA DE POLIGAMIA, DE PAULINA CHIZIANE**

**TALKING TO HEAL, LISTENING TO LEARN –  
NIKETCHE: UMA HISTÓRIA DE POLIGAMIA, DE PAULINA CHIZIANE**

**Eufrida Pereira da Silva**  
Universidade de Massachusetts

**RESUMO:**

Este artigo tem como objetivo analisar a oralidade como instrumento de aprendizagem no romance moçambicano *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane. Nossa pesquisa é investigar a oralidade, especificamente as “conversas de mulheres” que funcionam como instrumento pedagógico de aprendizagem e formação. Subordinadas aos padrões de uma sociedade patriarcal de histórico de violência, as mulheres do romance questionam a opressão tomando o significado da dança do *niketche* e da oralidade como ação afirmativa de subversão. Para este estudo, nós utilizamos os trabalhos de Leite (1998); Bakhtin (2003); Tettamanzu (2006); Irele (1990); Chabal (1994); Martins (2006).

**PALAVRAS-CHAVE:**

Literatura moçambicana, tradição oral, aprendizagem, vozes femininas

**ABSTRACT:**

*This paper aims at analyzing the oral tradition as a learning tool in the Mozambican novel Niketche: A History of Polygamy, by Paulina Chiziane. Our research investigates the oral tradition, specifically the “conversations of women” which serve as an educational tool for learning and training. Subordinate to the standards of a patriarchal history of violence, the women in the novel challenge the oppression by taking the meaning of the niketche dance and the oral tradition as an affirmative action for subversion. For this study, we used the works of Leite (1998); Bakhtin (2003); Tettamanzu (2006); Irele (1990); Chabal (1994); Martins (2006).*

**KEYWORDS:**

*Mozambican literature, oral tradition, learning, female’s voices*

Num breve relato que sintetiza o romance *Niketche*, Rami é uma mulher do Sul que possui escolaridade e nível social acima das demais mulheres do seu país. Casada há vinte anos com Tony, um alto funcionário da polícia de Maputo, Rami descobre os relacionamentos extraconjugais do marido e, por isso, intenta vingança com a participação das demais companheiras. Nas trocas de confissões como prática da oralidade, estas mulheres tomam consciência das experiências de subordinação e de violência às quais estão sujeitas nas tradições africanas. Ao dialogarem umas com as outras, essas cinco mulheres, dispersas por Moçambique, incorporam a realidade das muitas desigualdades da sociedade. Rami, esposa de Tony com casamento oficializado pela cultura monogâmica de herança

colonial portuguesa e católica, lidera o mulherio que passa a resistir a subordinação que as limitações sociais e econômicas de Moçambique lhes destinam. Unidas pela amizade e pelas “conversas”, essas mulheres buscam, nas tradições poligâmicas, comuns no Norte do país, o modo de refazer as suas identidades.

Nesta violenta sociedade de domínio cultural masculino e de colonização europeia portuguesa, em que se desenvolve o enredo, *Niketche* não se reduz essencialmente a uma estória de poligamia ou de vingança. Entre outros fatores, o romance retrata a diversidade cultural moçambicana, a fragmentação resultante da imposição da cultura do colonizador e o hibridismo entre as heranças recebidas dos portugueses e das tradições locais.

Para ilustrar esta representação de Moçambique fragmentada, ou seja, perpassada por diversas religiosidades e culturas, os corpos femininos aparecem disseminados pelas diferentes regiões do país: no Norte, há a Mauá e a Saly; no Centro-norte, Luísa; no Centro, Julieta; no Sul, Rami. Neste sentido, Ana Margarida Martins considera que a fragmentação do país está intimamente conectada com o contato de dominação cultural europeia que em última análise causou um impacto devastador na cultura do país (MARTINS, 2006, pp.69-85). Em linhas gerais, tendo em vista o histórico do país com o domínio colonial, a vida e o corpo dessas mulheres sintetizam a problemática da unidade, da dispersão e de reconstrução de Moçambique.

Segundo Ana Mafalda Leite, “no domínio da identificação com África (...) o corpo torna-se sinédoque do continente, erotizando e humanizando o espaço” (LEITE, 1998, p. 106). Leitura similar com relação ao corpo feminino africano e erótico, encontramos em Campos, que discute a atitude corpórea sexual feminina como possibilidade de devir. Segundo Campos, “*in all Chiziane’s books a transformation takes place in the women’s attitude towards their bodies and sexuality. From sites of oppression and humiliation they become possible sites of self-assertion and eventual regeneration*” (CAMPOS, 2004, p. 140).<sup>1</sup> Para exemplificar a tomada do corpo e da sexualidade, discutida por Campos, as cinco mulheres decidem “dança[r] o niketche só para ele” levando Tony a chorar (CHIZIANE, 2002, p. 160). Na tradição, o niketche é um tipo de “dança do amor, que as raparigas recém-iniciadas executam aos olhos do mundo, para afirmar que [são] mulheres.” (TETTAMANZY, 2006, p. 5). Segundo Ana Lúcia Tettamanzy, o mundo tomado pelo corpo e pelos sentidos surge em oposição à palavra escrita: “as palavras proferidas são sempre modificações de uma circunstância total, existencial, que sempre envolve o corpo”

(TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9). De outra sorte, a tradição cultural letrada do ocidente se depara com a África codificada por histórias orais e cantigas que traduzem costumes e tradições de um mundo mágico e cósmico. E, portanto, ilustrativa é a característica de povo cantador utilizada por Rami reforçando a identidade cultural do modo de ser do povo moçambicano como narrativa de nação. Rami afirma: “nessa coisa de cantar, tenho as minhas raízes. Sou de um povo cantador. Nesta terra canta-se na alegria e na dor. A vida é um grande canto. Canto e choro... Paro de chorar e volto ao espelho” (CHIZIANE, 2002, p. 17).

Por entre esta cantoria do povo moçambicano, com repetidas “paradas e voltas ao espelho”, existe uma elaboração simbólica da dor expressiva da mundividência feminina. A dor nos cantos e a sonoridade dos choros espelham a condição de ser mulher moçambicana emoldurada nos restritos limites e imposições de uma sociedade de domínio patriarcal. Nesta sociedade, onde o silêncio é resguardado às mulheres, percebemos, na produção textual de Chiziane, uma escrita de cisão que enche o silêncio histórico de oralidade e cantorias do povo. Todavia, segundo Padilha, a trajetória de mulheres produtoras textuais de Moçambique não foi uma tarefa fácil:

Encher de palavras o silêncio histórico, foi para elas uma árdua e difícil conquista. Mesmo depois da independência, quando as nações se constituíram como comunidades políticas imaginadas, o acesso das mulheres à condição de produtoras textuais não foi facilitado.

(PADILHA, 2002, p. 171)

Ao encher o silêncio nacional de palavras, o espelho e o canto em *Niketche* estabelecem a conexão entre a realidade presente e a memória histórica. De acordo com Tettamanzy, “as narrativas recolhidas da oralidade em África exprimem uma concepção encantada do mundo agregando motivos míticos e alegóricos” (TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9). Neste espaço encantado ou fantástico onde se realiza o presente e o passado mnemônico ou mítico, o espelho torna(-se) o lugar dialógico entre a oralidade africana e a realidade circundante, funcionando como um mecanismo de visualização e negação de culturas implicadas. Comparado a uma narrativa oral ou cantilena que hipnotiza, o espelho, para o qual a protagonista “para de chorar e se volta”, o encanta: “de quem será esta imagem que me *hipnotiza* e me *encanta*?” “ – Quem és tu? – pergunto eu.” (CHIZIANE, 2002, p.17; grifos nossos).

Entre cantos e espelhos, na perspectiva de Tettamanzy com respeito à celebração mística e encantada africana, o campo sonoro possui uma ação centralizadora, atingindo

os objetos localizados não somente à frente, mas em toda a sua volta, afetando o sentido humano do cosmos. “Para as culturas orais, o cosmos é um evento contínuo, com o homem em seu centro.” (TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9). As estórias e relatos orais constituem uma elaboração simbólica das culturas implicadas. São comuns na narrativa oral as cantorias, a repetição de frases, as danças, cujos papões embalados pelo disfarce sensorial são seduzidos e se esquecem da vítima. O sentido mágico da voz como exercício de sedução e encantamento auxilia na resolução de conflitos como forma de sobrevivência. “A presença da oralidade constitui, então, essencialmente, a corporeidade de que o século XXI se ressente. A arte da voz é capaz de criar outros mundos ao aproximar os corpos no momento da performance” (TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9).

Tettamanzy afirma que, no caso da narrativa oral, os relatos constituem uma elaboração simbólica da cultura e cita como exemplo “a retórica do encantamento [que] condensa exemplarmente a simultaneidade do histórico e do mítico, do sociológico e do alegórico, instâncias de que a tradição oral se serve para relatar acontecimentos da história local e formular moralidades.” (TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9). Assim, o sentido mágico da oralidade encantada na tradição africana, que mescla tradições de tempos perdidos, expõe, por outra via, as tensões históricas de uma cultura governada pelo domínio de códigos do Ocidente e o eu no mundo. E, ao levarmos em conta o passado histórico e o processo literário africano em construção, emergem os paradigmas binários da tradição escrita e oral, da modernidade e arcaísmo, da cultura e natureza, do civilizado e não civilizado, do rural e urbano. (TETTAMANZY, 2006, p. 2-6).

Historicamente, houve uma contribuição da política colonial de assimilação para a descaracterização dos valores ancestrais das culturas locais e, neste sentido, valorizar a oralidade é “uma forma de manifestar uma recuperação simbólica desse estado civilizacional anterior à introdução da escrita” (TETTAMANZY, 2006, pp. 5-9), o que funcionaria como uma reposição desses valores em detrimento da cultura hegemônica. “Valorizar [a tradição oral] é uma forma de conhecer e respeitar, reaver, talvez, contributos importantes para a recriação e reformulação de uma cultura nacional” (LEITE, 1998, p. 90). Reforçando esta discussão, o registro da realidade africana se dá através da “oratura”, cuja concepção abrange um fundo moralizador, pedagógico, comunitário, social e de costumes. A estratégia africana de formação literária tem na

tradição oral não somente uma maneira de se relacionar com o resto do mundo, mas também uma forma de revelação e busca de seu “ethos”, que ocorre através de registros linguísticos, temáticos, genológicos e culturais (LEITE, 1998, p. 44).

Na busca de seu “ethos”, Rami, ao desenvolver um tipo de “oratura” pedagógica com as companheiras de Tony, se comove com a problemática comum às mulheres de seu país que suportam o peso do abandono, do desprezo, das atribulações na criação dos filhos, das humilhações e da violência. Assim, restituir a dignidade das companheiras significa muito mais que partilhar deliberadamente o “seu” Tony. Ao recuperar a tradição, “aprendendo” com a cantoria ou com os terapêuticos encontros de trocas de experiências, elas descobrem a força da amizade, resgatando a capacidade de acreditarem em si mesmas. Nessa comunidade imaginada e fraterna de mulheres, que espalhada pelo mundo sobrevive como massa disforme e invisível, essas companheiras enfrentam semelhante condição de subalternidade dentro e fora das fronteiras de Moçambique. Por isso, se torna emblemática a pergunta ao espelho: “espelho meu, existe neste mundo mulher mais triste do que eu? – Há. Há milhões em todo o mundo” (CHIZIANE, 2002, p. 247).

Ao considerarmos esta discussão, parece estranho à sociedade monogâmica que uma mulher venha dividir o seu marido com outras quatro companheiras como quem divide estórias. Todavia, esta foi a atitude de Rami. Numa sociedade onde paira o abandono de mulheres e de crianças, esta esposa toma pelo avesso a tradição. A exemplo disso, Rami, casada e “com aliança no dedo” segundo os preceitos coloniais monogâmicos e católicos, compreende que seria uma atitude profundamente desumana condenar a filharada e as demais esposas de Tony ao restante do contingente miserável do país. Nesta sociedade em que abunda o “re-arranjo” das estruturas coloniais em contato com as tradições herdadas, a poligamia passa a ser encarada como alternativa ao desamparo de mulheres com histórico de vida marcado pela cultura de exclusão e tragédia da opressão colonial que inclui, neste contexto, as consequências da guerra. A par disso, a “socialização” de Tony é compreendida por Rami como necessária, numa sociedade onde os homens ocupam o “cimo do monte.”

Para além disso, no âmbito privado do cotidiano das mulheres em *Niketche*, a opressão do colonialismo parece ser a força aterradora pela qual a tradição encontra eco, impondo um modo de ser subalterno em relação às mulheres. Lembramos que há na

questão da supremacia masculina que reina no país, as marcas históricas da colonização e da descolonização. Historicamente, os acontecimentos da guerra contribuíram para a trágica realidade de homens mutilados e mortos, para além de muitos emigrados. Para aqueles que sobreviveram a estas injunções, contam ainda com a força da tradição que concebe aos homens uma supremacia sobre uma prole de mulheres e filhos. É, portanto, exemplar a fala da própria sogra de Rami nesta questão que expressa com fidelidade a ordenação masculina em Moçambique: “O meu Tony, ao lobolar cinco mulheres, subiu ao cimo do monte. Ele é a estrela que brilha no alto e como tal deve ser tratado. E tu, Rami, és a primeira. És o pilar desta família. Todas estas mulheres giram a tua volta e de devem obediência. Ordena-as” (CHIZIANE, 2002, p. 65). Todavia, ao invés de “ordená-las” como sugere a sogra, Rami faz com que as mulheres narrem, emocionem e se entristeçam com a experiência partilhada, reforçando, sobretudo, os laços de aprendizagem como formação. Eis o relato:

Quando o movimento declina, as mulheres sentam-se e roda, comem a refeição do dia e falam de amor. Um amor transformado em ódio, em raiva, em desespero, em trauma. Fui violada sexualmente aos oito anos pelo meu padrasto, diz uma. O teu caso foi melhor que o meu. Fui violada aos dez anos pelo meu verdadeiro pai. Ganhei infecções e perdi o útero. Não tenho filhos, não posso ter [...]. Eu levava muita pancada, diz outra. Ele trancava-me no quarto com meus filhos e dormia com outras no quarto ao lado.

(CHIZIANE, 2002, p. 119)

Nesta sociedade de absolutismo masculino, aprender ouvindo as histórias das companheiras parece atitude por demais corriqueira. Todavia, é nesta “oratura” densa de sentimentos e emoções e vivificada por histórias e situações de Moçambique que a produção literária de Chiziane coloca em xeque as conceituações etnocêntricas em torno da língua escrita Ocidental como modelo único de instância de poder e cultura. Segundo Martins, “*Chiziane’s declaration deconstructs, in Derridean terms, the relationship between language, power and culture, upon which authority in the colonial discourse is based, denouncing Western ethnocentric conceptualizations of writing*” (MARTINS, 2006, p. 72).<sup>2</sup> Ao considerar a oralidade como instrumento dominante de comunicação em África, e por isso com uma disposição particular da imaginação<sup>3</sup>, Chiziane declara: “não gosto da palavra escrita que não se pode ‘ouvir’” (CHABAL, 1994, p. 300). Com tal enfrentamento, ao questionar preceitos da escrita Ocidental, Chiziane toma a África pelo peso da sua própria tradição, devolvendo à escrita uma literatura oral, “oratura” para ser ouvida e imaginada. Mesmo porque Chiziane, em *Balada de amor ao vento*

(1990), se considera “contadora de estórias e não romancista.” Para Martins, “num esforço de resistir à subordinação, a autora engaja num tipo de escrita dupla que enreda as forças pedagógicas e performativas dos discursos nacionais” (MARTINS, 2006, pp. 69-85).<sup>4</sup> Eis a clivagem com a qual a sua escrita se liberta da repetição herdada pelo colonialismo.

Um exemplo da força das mulheres moçambicanas resistindo aos empecilhos sociais é ilustrada pela voz de Maria em *Niketche*. Expulsa de sua casa pelos familiares após engravidar do homem de seus sonhos, esta mulher corajosamente crê na possibilidade de sua reconstrução: “amarrei a capulana bem firme, com o bebê bem seguro nas costas, jurei: os empecilhos que obstam a minha estrada serão removidos pela minha mão” (CHIZIANE, 2002, p. 363). Um processo de “tornar-se” como ação performativa se evidencia na superação dos limites sociais impostos a estas moçambicanas. Podemos, a esta altura, relacionar a produção literária de Chiziane, de confluências discursivas de vozes femininas, como romance formativo ou *Bildungsroman*.<sup>5</sup>

Em *Niketche*, Rami, no primeiro encontro com Julieta, se acerca da tradição da autoridade de esposa. No entanto, esta autoridade só lhe é referendada, pelos sucessivos encontros e conversas, quando uma aprendizagem transformadora é efetivada através de uma oralidade como prática educativa. Não nos esqueçamos que Rami se intitula como uma “contadora de sua estória” e, contando e ouvindo estórias, as companheiras de Tony se libertam. A exemplo desse processo performático, Mauá relembra a Tony os duros contingentes que atingiram a sua vida, ressaltando as limitações sócio-econômicas do seu passado: “recolheste-me no monte de lixo e aproximaste-me da Rami, que me deu as lições da vida e me fez nascer outra vez” (CHIZIANE, 2002, p. 324). No romance formativo, a ação formadora do tempo influi na manifestação do antes e do depois das personagens, elucidando os degraus de desenvolvimento quanto à compreensão de si e do mundo. Esse processo que faz “nascer outra vez” pode ser identificado no romance com relação às esposas de Tony que se consideravam rivais. Rivais inimigas, transformadas em boas amigas, elas caminham unidas em busca da superação das limitações econômicas e sociais. Tal como característico do *Bildungsroman*, a ação performativa da personagem trabalha na superação da sua trajetória de vida.

Tomemos outros exemplos: “escuto a história desta, a história daquela.” E adiante: “então pergunto: tu, concha quebrada ...” “Ah!, responde, eu sou aquela...” “E tu, querida canibal, tens tido carne suficiente?” (CHIZIANE, 2002, p. 186). Se a escrita assume um caráter de permanência física, isolamento e alienação, segundo Abiola Irele, a oralidade caracteriza-se pela presença de um falante e um ouvinte dividindo um mesmo espaço e intimidade (IRELE, 1998, p. 25). Com base nisso, percebemos, neste trecho, o processo educativo construído numa performance dialógica de vozes, as quais se manifestam, de modo fluido e intimista, por meio dos verbos “escuto,” “pergunto” e “responde”. Nota-se, assim, que a linguagem se constitui como o lugar de construção da subjetividade social. A este propósito de busca de uma comunicação educativa que transmite segurança e compreensão, Rami, desiludida, procura a mãe para “conversar”: “tenho uma vontade enorme de conversar com alguém que me compreende. Que me ama e me escuta. A minha mãe” (CHIZIANE, 2002, p. 191).

Vimos que a oralidade, enquanto ação performativa, funciona como instrumento pedagógico de aprendizagem, “lição de vida” para a transformação; por isso, a ênfase em “educar”, ser “reeducada” e “aprender”. No entanto, emblemática é a inquietação de viver na tradição e libertar-se dela. Viver na tradição moçambicana implica, sobretudo, “aprender” com a tradição e, por isso, a figura central mnemônica e compreensiva da mãe. Aqui, a protagonista ouve de sua mãe um relato que implica a formação de uma consciência feminina: “Ela conta-me a história toda.” Nesta estória, o marido havia espancado a esposa por ter comido a moela de uma galinha e lhe ordenara: “Volta para casa da tua mãe para ser *reeducada*, disse ele.” E, continuando: “*recordo a minha professora e compreendo* a fantástica mensagem de tirania escondida dentro da moela de galinha” (CHIZIANE, 2002, p. 102; itálicos nossos).

Recordar para educar seria o tipo de mecanismo que a protagonista utiliza para construir a aprendizagem. Testemunhar e contar a tirania, partindo da “ideologia” da opressora educação, por exemplo, diz respeito ao processo de ensino que cava na memória as experiências individuais repetidas na pulsação da história nacional. São “histórias antigas” que narram sobre a nação que Rami busca nos testemunhos das companheiras de Tony:

Conversamos, lavando também as nossas mágoas. A memória cava histórias antigas, histórias do ciclo vital. A Ju relata coisas da sua infância... A Lu

conta-nos as histórias da sua aldeia. Diz que aprendeu com as outras mulheres que a vida de uma mulher é agradar. Agradar até morrer.

(CHIZIANE, 2002, p. 161)

Vimos que o viver em África emerge do diálogo, e é através dele que a protagonista desenvolve uma aprendizagem no sentido de compreensão do “Eu” no mundo. Podemos dizer que o processo de aprendizagem, cuja ignição parte de uma “conversa” dividida no espaço de intimidade, resulta na apreensão de Moçambique como recordação e redefinição, assimilação e clivagem, aceitação e rejeição do universo ideológico e social da nação. Ju, Rami, Lu ou Tony constituem vozes que deslocam o enfileiramento do monolinguismo. Por isso, fazendo frente ao discurso de Rami, Tony declara: “no lugar de *educares* as outras esposas, instigas a atitudes maldosas. Tenho que acabar com isso” (CHIZIANE, 2002, p. 165; itálicos nossos).

Para Bakhtin, o romance de orientação centrífuga envolve uma pluralidade discursiva que questiona e relativiza o monolinguismo. Destarte, no plurilinguismo, todos os pontos de vista concorrem em intenções, e as múltiplas vozes interagem numa polifonia sem necessidade de qualquer subordinação a uma voz única (BAKHTIN, 1982, p. 276). Nessa discussão, inicialmente Rami questiona a sua condição de mulher na sociedade africana: “É viver na margem do mundo e caminhar sozinha por ser ímpar. Como Eva” (CHIZIANE, 2002, p. 161). Em seguida, irrompe uma segunda voz dando uma outra faceta à condição feminina nas tradições africanas. “ – Bendita a hora em que Deus me fez mulher... ” (CHIZIANE, 2002, p. 181). Dito isto, Rami interpreta a sua caminhada na perspectiva da aprendizagem como mulher transformada: “hoje tenho orgulho de ser mulher. Só hoje é que aprendi que dentro de mim resides tu, que és o coração do mundo. Por que te ignorei todo este tempo? Mas por que é que só hoje aprendi esta lição?” (CHIZIANE, 2002, p.190). Segundo Tettamanzy, a oralidade promove o resgate sociológico, histórico e cultural e mescla acontecimentos verídicos “com tramas, nomenclaturas e simbologias de antigas tradições, assimiladas localmente” perscrutando um trajeto de construção em torno dela (TETTAMANZY, 2006, p. 4). Nesta perspectiva, consideramos a afirmação de Leite no seguinte aspecto: “o passado institui-se como uma referência insubstituível, à qual a comunidade vai buscar a inspiração para a sua conduta no presente, bem como o exemplo para a explicação dos fenômenos com que depara” (LEITE, 1998, p. 91).

As múltiplas vozes de resgate sociológico e histórico cultural emergem no processo de aprendizagem partindo de uma “conversa” no sentido ontológico que contribui a construção das identidades. Bakhtin, ao discutir o romance de educação, *Bildungsroman*, afirma que a evolução da humanidade está intimamente ligada à evolução histórica do mundo, refletindo em si mesmo uma formação. Isto equivale dizer que “a imagem do homem em devir perde seu caráter privado e desemboca na esfera espaçosa da existência histórica” (BAKHTIN, 2003, pp. 239-40).

Acerca dessa existência histórica para além da fronteira da África, na entrevista em *Vozes moçambicanas*, Paulina Chiziane afirma que “as leis da tradição são muito pesadas para uma mulher” e que a sua mensagem no livro é uma “espécie de denúncia, é um protesto” (CHABAL, 1994, p. 298). Todavia, Adelto Gonçalves, considerando as condições da mulher na realidade em África, afirma que o feminismo presente na obra de Chiziane, ao denunciar o sofrimento das mulheres africanas, não desafia o estatuto da mulher moçambicana, porque “a dita civilização branca já levou tanto sofrimento à África que qualquer ideia, mesmo emoldurada por valores humanitários, sempre é recebida com desconfiança.” (GONÇALVES, 2011, p. 2). Acrescenta a isso que “o grito de Paulina dificilmente será ouvido ou compartilhado pelas mulheres de Moçambique, pois os escritores africanos escrevem para o leitor branco de fora de seus países que pode comprar seus livros...” (GONÇALVES, 2011, p. 2). Estamos considerando aí os problemas de alto índice de analfabetismo e baixo nível socioeconômico nos países africanos de língua portuguesa que contribuem para a limitação das tiragens dos livros (GONÇALVES, 2011, p. 2). De qualquer forma, ao analisarmos a tradição oral num sentido performativo do “vir a ser” para a literatura africana, consideramos que a “oratura” desenvolvida por Chiziane tem o seu papel transformador. Em relação ao olhar do mundo para as literaturas africanas, Salinas Portugal afirma que a crítica européia,

(...) por via de regra, move-se entre uma visão antropológica e a desesperada tentativa de uma sistematização acadêmica, certamente redutora, que arrume no museu os monumentos literários que a oralidade nos transmitiu sem repararem (nem repararmos) na resistência desses textos a uma coisificação que seria, de facto, a sua morte. (PORTUGAL, 1999, p. 37)

Literatura de denúncia, protesto, para Leite, há na produção literária africana uma constante partilha de um sentido de identidade. Leite discute as mudanças

temáticas experimentadas na produção africana desde os nacionalismos culturais até ao movimento da negritude, em que as reformulações e reclamos de uso das línguas nacionais contestam o uso das línguas de colonização segundo um processo de ruptura: “nota-se uma tentativa constante de partilha de um sentido de identidade, perante as rupturas que o colonialismo determinou na psique africana” (LEITE, 1998, p. 44). Nesta direção, emblemática é a afirmação de Paulina Chiziane com respeito à língua do colonizador na psique africana: “nem uma expressão de amor, nem uma expressão de amargura, nada que se pareça, não pode ser em português” (CHABAL, 1994, p. 300). Portanto, no processo de apropriar e rejeitar a influência da língua do colonizador, o romance *Niketche* adota o seguinte interseccionismo linguístico como diversificação de registro:

Pergunto-lhes se são felizes com o seu destino. Cada uma me conta histórias intermináveis de magias de amor com makangas, xithumwas, wasso-wasso, sais, ervas, mezinhas, fumo de tabaco, canabbis, vassouras, garrafas, mentol, só para fazer um homem perder a cabeça por ela”.

(CHIZIANE, 2002, p. 186)

Notamos, portanto, a presença de legados culturais, através de uma recriação sintática, que adota no registro escrito uma textualidade oral; tal recriação linguística forma um hibridismo, resultante de heranças tanto do colonizador, como do colonizado. Segundo Leite, no caso das literaturas africanas de língua portuguesa, a língua se fez como instrumento de intermediação cultural, remetendo a uma dupla ambivalência das representações em que o colonizado é afetado assim como o colonizador o é. Para além disso, a assimilação da língua portuguesa pelo colonizado encontrou “maneiras próprias de dialogar com as ‘tradições,’ intertextualizando-as, obtusamente, no corpo linguístico” (LEITE, 1998, pp. 18-21). A língua se reestrutura como intermediação e negociação de culturas e “implica num alargamento do *corpus*, capaz de incluir outra textualidade como proposição de uma visão de mundo” (LEITE, 1998, p. 11). Para ilustrar este debate no romance, o tio de Rami “fala de cultura, aculturação, inculturação, miscigenação, idiosincrasia, cosmogonia, concomitância, renascença negra...” (CHIZIANE, 2002, p. 110).

“Cultura, aculturação ou inculturação”, nos dizeres de Chiziane, podem ser interpretadas como uma forma da aderência e recusa à norma padrão de um idioma trazido de fora. A este propósito, as “conversas de mulheres” tomadas pela diferença

cultural refletem uma aprendizagem às avessas. Estas “conversas” resistem tanto às ideologias coloniais quanto à tradição local.

### Considerações Finais:

Este trabalho procurou discutir a tradição oral como instrumento pedagógico para a aprendizagem no romance *Niketche: uma história de poligamia* de Paulina Chiziane. Ao fim deste, podemos dizer que a oralidade como tradição nos escritos africanos de Chiziane ultrapassa a interpretação modesta de “contar estória.” A oralidade se entrelaça com a complexidade das questões africanas no âmbito da cultura local e suas tradições, assim como abarca a influência da cultura colonial. Esta confluência nos escritos de Chiziane revela um modo de ser, de estar, de ver e de falar do mundo pela percepção do corpo e sentidos. Muito mais que “oralizar” valores, a oralidade como traço da escrita de Chiziane, reflete uma realidade histórica do país. Podemos dizer que na perspectiva cultural e ficcional da realidade histórica em África, a narrativa das cinco mulheres de Tony revela uma experiência individual e coletiva que retrata mulheres em luta para fora das fronteiras de Moçambique. Na construção de novos significados sociais, encontramos no romance de *Niketche* o processo performativo das personagens no sentido moral, psicológico, cultural e sócio-econômico de mulheres em trajetórias de luta numa base ambígua de valores que ilustram o sentido de modernidade.

(parágrafo colocado por mim)Observamos, em *Niketche*, uma nação descentrada e fragmentada entre língua, cultura e religião, profissão de fé de imposição colonial e costumes locais, sociedade matriarcal e patriarcal, Marxismo e Capitalismo, homem e mulher, casamento e adultério, expressão em língua portuguesa escrita e tradição oral, poligamia e monogamia, sobre a África e não para a África, mundo moderno e tradição cultural, passado e presente, mãe e filha, memória e esquecimento entre outros. Como bem apontou Stuart Hall em relação à modernidade, o fluxo de povos e cultura não regulado inaugura um processo de minorias que pertence a um movimento transnacional. Suas conexões múltiplas e laterais disseminam a diferença cultural em todo o globo e marcam o fim da “modernidade” definida, fixa e centrada em termos ocidentais de homogeneização cultural; uma modernidade com capacidade de subverter, traduzir e negociar. Sem emanar de um único centro, as modernidades estão por toda

parte (HALL, 2011, pp. 45-47). Representando a discussão de Hall com relação à modernidade, o romance cita as diferenças culturais que tomaram conta do país: “mas nós já somos uma variação, em línguas, em hábitos, em culturas. Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro...” (CHIZIANE, 2002, p. 161).

Ainda com respeito a capacidade desses povos em subverter, traduzir e negociar a cultura, segundo Martins, “Chiziane *re-arranges the desires* (Spivak’s concept) of both women and men by re-organizing the hidden polygamous relations of her husband” (MARTINS, 2006, pp. 69-85).<sup>6</sup> Tais referências como “re-arranjo,” “re-organização,” “redefinição,” “reestruturação,” “rearticulação” dizem respeito a um processo de aprendizagem de Rami que refaz, na tradição, uma escapatória contra a opressão. Assim, esta rearticulação do “desejo” não trata apenas de recuperar uma oralidade em risco, mas de reestruturar a vida das mulheres moçambicanas com consciência missionária, considerando o peso da própria tradição. Por isso é significativa a passagem em que Rami durante “dias e dias procura ouvir a voz da consciência” (CHIZIANE, 2002, p. 63).

E, embora Rami, como heroína, cumpra uma trajetória de formação, modificando também a vida das companheiras de Tony, ela não “fala” sozinha. O romance constitui-se, no modo bakhtiniano, de uma linguagem viva e inacabada, composto de múltiplas vozes que retratam a vida cotidiana das mulheres moçambicanas, mas que, simultaneamente, simbolizam a coletânea das diversas histórias de mulheres de dentro e fora da África. Eis a natureza desta “oratura” que emerge como dupla e descentralizada e, contada pelo mundo, a palavra surge contaminada pela perspectiva do Outro. A presença da tradição oral na literatura africana funciona como instrumento de aprendizagem, e o “contar de histórias” abrange múltiplas visões de uma realidade em construção sujeita a invenções, reiterações, questões históricas e culturais que apontam rupturas e dilemas da África. O romance resgata o passado assim como relata a problemática do presente. Nesta “oratura” carregada de um passado com crenças, mitos e cultura, Chiziane resiste à “escrita por cima” encobridora da história da África: “povo africano, povo nu,” como diria a autora (CHIZIANE, 2002, p. 148). Em suma, a interação da oralidade e o questionamento dialógico da realidade se entrelaçam de modo contínuo em múltiplas vozes, marcando aqui o compromisso da escritora com o projeto de uma literatura nacional voltada para a conscientização da sonoridade conflituosa da

África. E, se o “homem é bicho sonoro” (2002, p. 43), Chiziane bem faz valer a dança do *Niketche*, repercutindo os sons da África, para o mundo contar, ouvir e cantar: “ – E a tia não reage?” “ – Para quê? Deixa lá o mundo falar!” (CHIZIANE, 2002, p. 77).

#### NOTAS:

1 Tradução nossa: Em todos os livros de Chiziane uma transformação ocorre na atitude das mulheres com relação aos seus corpos e sexualidade. Ao invés de lugares de opressão e humilhação, os seus corpos se transformam em lugares possíveis de auto afirmação e regeneração.”

2 Tradução nossa: “A declaração de Chiziane desconstrói, em termos derridianos, a relação entre linguagem, poder e cultura, ao qual a autoridade no discurso colonial está baseada, denunciando conceituações etnocêntricas Ocidentais de escrita.”

3 Este pensamento é desenvolvido por Abiola Irele nos seguintes termos: “orality is still the dominant mode of communication on the continent, and it determines a particular disposition of the imagination of a different order from that conditioned by literacy” (IRELE, 1990, p. 31). Tradução nossa: Oralidade é ainda o modo dominante de comunicação na continente, e isso determina uma disposição particular da imaginação de uma ordem diferente condicionada daquela pela alfabetização.”

4 Do original em inglês: “In an effort to resist subordination, the author engages in a kind of double writing that entangles the pedagogical and performative forces of national discourses” (MARTINS, 2006, p.69-85).

5 A tradição do ‘Bildungsroman’ começa com o *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe, publicado na Alemanha entre 1794 e 1796. . . . O termo alemão “Bildung” tem o sentido de formação, educação, cultura ou processo de civilização, e em português “Bildungsroman” seria traduzido como “romance de aprendizagem”, “de formação”, ou “de desenvolvimento” (PINTO, 1990, p. 9).

6 Tradução nossa: “Ela re-organiza os desejos (conceito de Spivak) de ambos homens e mulheres pela re-organização das relações poligâmicas escondidas do marido.”

#### REFERÊNCIAS:

BAKHTIN, M. M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1982.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CAMPOS, Sandra. “Corporeal Identity: Representations of Female Sexuality and the Body in the Novels of Paulina Chiziane.” *Sexual/Textual Empires: Gender and Marginality in Lusophone African Literature*. Eds. Hilary Owen and Phillip Rothwell. Lusophone Series 2. Bristol: University of Bristol Press, 2004, pp.137-54.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. 3. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

GONÇALVES, Adelto. “O feminismo negro de Paulina Chiziane.” *Jornal de Poesia*. Disponível em: [http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2004/06/o\\_feminismo\\_neg.html](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2004/06/o_feminismo_neg.html) Acesso em: 14 fev. 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/19728726/Hall-S-2003-Da-diaspora-identidades-e-mediaco-es-culturais-apresentacao-pp-911> Acesso em: 17 abr. 2011.

IRELE, Abiola. *The African Experience in Literature and Ideology*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1998.

MACIEL, Cármem. “Língua Portuguesa: diversidades literárias – o caso das literaturas africanas.” *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, pp. 1-18, set. 2004.

MARTINS, Ana Margarida Dias. “The Whip of Love: Decolonising the Imposition of Authority in Paulina Chiziane’s *Niketche: uma história de poligamia*.” *The Journal of Pan African Studies*, vol. 1, n. 3, pp. 69-85, mar. 2006.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literatura afro-luso-brasileira*. Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

PATRICK, Chabal. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

PINTO, Cristina Ferreira. *O bildungsroman feminino: quatro exemplos brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

PORTUGAL, Salinas Francisco. *Entre Próspero e Caliban: literaturas africanas de língua portuguesa*. Galiza: Edicións Laiovento, 1999.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. “Meus pensamentos são todos sensações: corpo e voz nas narrativas orais africanas.” *Revista Boitatá*, n. 2, pp. 1-10, jul./dez. 2006.

**Recebido em 10 de junho de 2011 e aprovado em 30 de setembro de 2011.**