



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS  
DE LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA**

**ÉRICA ANTUNES PEREIRA**

**De missangas e catanas: a construção social do sujeito  
feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos,  
moçambicanos e são-tomenses**

**(análise de obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição  
Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte)**

**São Paulo  
2010**



**ÉRICA ANTUNES PEREIRA**

**De missangas e catanas: a construção social do sujeito  
feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos,  
moçambicanos e são-tomenses**

**(análise de obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição  
Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte)**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Estudos Comparados  
de Literaturas de Língua Portuguesa  
do Departamento de Letras Clássicas e  
Vernáculas da Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Univer-  
sidade de São Paulo, para a obtenção  
do título de Doutora em Letras.**

**Orientadora: Professora Doutora Tania  
Celestino de Macêdo.**

**São Paulo  
2010**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Imagem da capa: Vendedeira cabo-verdiana.

Fotografia de autoria de Érica Antunes Pereira, tirada na cidade da Praia, Ilha de Santiago, em Cabo Verde, no dia 08 de dezembro de 2009, e pertencente ao Grupo de Estudos Cabo-verdianos de Literatura e Cultura CNPq/USP, coordenado pela Professora Doutora Simone Caputo Gomes.

Catálogo na publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

PEREIRA, Érica Antunes.

De missangas e catanas: a construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses (análise de obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte). / Érica Antunes Pereira ; orientador: Tania Celestino de Macêdo. -- São Paulo, 2010.

270f.: il.

Tese (Doutorado) -- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Literatura de Expressão Portuguesa (África). I. Título. II. Macêdo, Tania Celestino de.

CDD 896

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Érica Antunes Pereira

De missangas e catanas: a construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses (análise de obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Aprovado em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

### Banca Examinadora:

Professor(a) Doutor(a): \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

*Das pessoas que me passam pela vida,  
três permanecem. Por isso, tanto quanto  
este trabalho, sou de vocês.*

*Esta tese também é de quem sabe que é:  
guia-guru-mestre, para sempre!*

## AGRADECIMENTOS

*À minha família, porto-seguro de todos os caminhos que escolhi seguir.*

*À Professora Doutora Tania Celestino de Macêdo, minha orientadora, pelos anos de convivência e contribuição para o meu crescimento científico e intelectual.*

*À Professora Doutora Simone Caputo Gomes, responsável direta pela minha formação na fase de doutoramento, pelo apoio incondicional.*

*À Professora Doutora Rejane Vecchia da Rocha e Silva, pela leitura atenta de meu trabalho quando do exame de qualificação.*

*À Professora Doutora Rita Chaves, sempre presente, pelas aulas que me levaram a tantos destinos.*

*Ao Professor Doutor Sérgio Paulo Adolfo, meu orientador no Mestrado, a quem sou eternamente grata por me iniciar no estudo das literaturas africanas de língua portuguesa.*

*Às Professoras Doutoradas Virgínia Maria Gonçalves, Maria Nazareth Soares Fonseca, Laura Cavalcante Padilha, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro Secco, Inocência Mata, Ana Mafalda Leite, de quem sou sempre aprendiz.*

*Às poetas Conceição Lima, Paula Tavares e Vera Duarte, sujeitos desta tese que tive o prazer e a alegria de conhecer.*

*À poeta Glória de Sant'Anna (in memoriam), pelo carinho ao me enviar todos os seus livros.*

*Ao Presidente da Biblioteca Nacional e do Livro de Cabo Verde, Joaquim Morais, por permitir-me o acesso a todo o acervo da instituição.*

*Aos amigos Alberto Oliveira Pinto, Antonio Aparecido Mantovani, Avani Souza Silva, Badou Koffi Robert, Carlos Subuhana, Cláudia Maria Fernandes Corrêa, Christina Bielinsky Ramalho, Cristina Amaral Maran, Débora Leite David, Dorothy Caputo Dill Gomes, Elisângela Aparecida da Rocha, Esther Rosado, Flávia Cristina Bandeca Biazetto, Flávia Merighi Valenciano, Genivaldo Rodrigues Sobrinho, Jaqueline Oliveira, Lisângela Daniele Peruzzo, Mailza Rodrigues Toledo e Souza, Maria Eduarda Lima Rodrigues, Maurício Rios, Mônica Luiza Socio Fernandes, Neuza Lima Rodrigues, Renato Mendes Alves, Rosely Zenker, Sandra Falcone e Sueli da Silva Saraiva, pelo partilhar de um tempo inesquecível.*

*Às secretárias do CELP, Creusa e Mari, e aos secretários da Pós-Graduação Dayane, Lina e Elias.*

*À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro para a realização da pesquisa que resultou nesta tese.*

## RESUMO

PEREIRA, É. A. **De missangas e catanas: a construção social do sujeito feminino nas poesias angolana, caboverdiana, moçambicana e são-tomense (análise das obras de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte)**. 2010. 270 f. Tese (Doutorado) FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

As angolanas Alda Lara e Paula Tavares, a cabo-verdiana Vera Duarte, a moçambicana Noémia de Sousa e as são-tomenses Alda Espírito Santo e Conceição Lima são as escritoras que melhor representam a poesia de autoria feminina em seus respectivos países e, embora pertençam a contextos socioeconômicos e culturais bastante diferentes, suas obras se aproximam tanto pela abordagem temática, quanto pela existência de um projeto de construção social do sujeito feminino. Assim, embasamo-nos, teoricamente, nos estudos – em especial os de Michel de Certeau (2005) e Maria Odila da Silva Leite Dias (1992; 1994; 1998) – em torno da hermenêutica do cotidiano feminino, a fim de demonstrar a importância dos papéis informais, das experiências vividas e da resistência das mulheres no processo de formação de suas subjetividades. Recorremos, ainda, a relatórios baseados em recenseamentos e a diversos documentos elaborados por organismos internacionais, a exemplo da ONU e da UNESCO, para estabelecer os pontos de contato entre a situação das mulheres e os contextos históricos-sociais em que estão elas inscritas, ou seja, Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Finalmente, aliando os aspectos teóricos e os contextuais, analisamos poemas contidos nas obras iniciais de cada uma das já referidas autoras – respectivamente, **Poemas** (1966), **Ritos de passagem** (1985), **Amanhã amadrigada** (1993), **Sangue negro** (2001), **É nosso o solo sagrado da terra** (1978) e **O útero da casa** (2004) – e procuramos demonstrar que as mulheres, muitas vezes portadoras de uma voz quase silenciosa e marcada pelas miudezas do cotidiano, inscrevem suas marcas na sociedade e têm o poder de (trans)formá-la e de transformar-se, decorrendo daí o título de nossa tese, **De missangas e catanas**, alusivo à simbologia da resistência empreendida por elas em favor do afloramento de suas subjetividades e do registro de suas historicidades.

**Palavras-Chave:** Estudos comparados, Literaturas africanas de língua portuguesa, Escrita de autoria feminina, Poesia, Hermenêutica do cotidiano feminino.

## ABSTRACT

PEREIRA, É. A. **Of beads and machetes**: the social construction of the feminine subject in Angolan, Cape Verdean, Mozambican and Santomean poetry (analysis of the works by Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares and Vera Duarte). 2010. 270 p. Thesis (Doctoral) – FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

The Angolan Alda Lara and Paula Tavares, the Cape Verdean Vera Duarte, the Mozambican Noémia de Sousa and the Santomean Alda Espírito Santo and Conceição Lima are the writers who best represent the poetry authored by women in their respective countries and, although belonging to very distinct socioeconomic and cultural contexts, their works approach both thematically and as a project of social construction of the female subject. Therefore, our work is based specially in the studies of Michel de Certeau (2005) and Maria Odila da Silva Leite Dias (1992, 1994, 1998) – concerning the hermeneutics of everyday life of women – in order to demonstrate the importance of informal roles, the experiences of women and the resistance in the formation of their subjectivities. We also recall the reports based on different censuses and documents prepared by international bodies such as the United Nations and UNESCO to establish points of contact between the situation of women and the social-historical contexts in which they are inscribed: Angola, Cape Verde, Mozambique and São Tome and Príncipe. Finally, combining the theoretical and contextual aspects, we analyzed poems contained in the initiation works of each of the aforementioned authors respectively - **Poemas** (1966), **Ritos de passagem** (1985), **Amanhã amadrugada** (1993), **Sangue negro** (2001), **É nosso o solo sagrado da terra** (1978) and **O útero da casa** (2004) – and we demonstrated that even though women often suffer from an almost silenced voice, marked by the offal of daily life, they inscribed their mark on society having the power of (trans)form it. Hence, this is the origin of the title of our thesis, **Of beads and machetes** which illustrates the symbols of resistance undertaken by the authors for the blossoming of their subjectivities and for the registering of their historicities.

**Key words:** Comparative studies, African Literatures in Portuguese, Writing of female authorship, Poetry, Everyday life feminine hermeneutics.

## LISTA DE SIGLAS

AAA – Associação Angolana de Advogadas

ACEP – Associação para a Cooperação entre Povos

AMEPCV – Associação de Mulheres Empresárias e Profissionais de Cabo Verde

AMJ – Associação Cabo-Verdiana de Mulheres Juristas

BM – Banco Mundial

CASGA – Comissão dos Assuntos Sociais, de Género e Ambientais

CEDAW – Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women

CNAM – Conselho Nacional para o Avanço da Mulher

COMUR – Comité da Mulher Rural

FAIMO – Frentes de Alta Intensidade de Mão-de-Obra

FIDH – Federação Internacional das Ligas dos Direitos Humanos

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

ICIEG – Instituto Cabo-Verdiano para a Igualdade e Equidade do Género

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

IM – Index Mundi

INE – Instituto Nacional de Estatística

INEFP – Instituto Nacional do Emprego e Formação Profissional

INSS – Instituto Nacional de Segurança Social

LIMA – Liga da Mulher Angolana

MCA – Millenium Challenge Account

MINFAMU – Ministério da Família e Promoção da Mulher

MITRAB – Ministério do Trabalho

MLSTP – Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe

MORABI – Associação de Apoio à Auto Promoção da Mulher no Desenvolvimento

ODM – Objetivos de Desenvolvimento do Milênio

OMA – Organização das Mulheres Angolanas

OMCV – Organização de Mulheres de Cabo Verde

OMS – Organização Mundial de Saúde

OMSD – Organização das Mulheres Social-Democratas

OMSTEP – Organização da Mulher de São Tomé e Príncipe

PAICV – Partido Africano para a Independência de Cabo Verde

PARPA – Plano Nacional de Redução da Pobreza Absoluta

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PSR – Physicians for Social Responsibility

REDEMEC – Rede de Mulheres Economistas

RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana

RGPH – Recenseamento Geral da População e da Habitação

RMP-CV – Rede de Mulheres Parlamentares

UN – United Nations

UNDP – United Nations Development Programme

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

VERDEFAM – Associação Cabo-Verdiana para a Proteção da Família

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – CONSTRUÇÃO SOCIAL DO SUJEITO FEMININO E HERMENÊUTICA DO COTIDIANO.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO 2 – ESCRITURA LITERÁRIA DE AUTORIA FEMININA, COTIDIANO E TRAJETÓRIA SOCIAL DAS MULHERES EM ANGOLA, CABO VERDE, MOÇAMBIQUE E SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE.....</b>	<b>61</b>
<b>2.1 Angola.....</b>	<b>70</b>
<b>2.2 Cabo Verde.....</b>	<b>80</b>
<b>2.3 Moçambique.....</b>	<b>91</b>
<b>2.4 São Tomé e Príncipe.....</b>	<b>102</b>
<b>CAPÍTULO 3 – DE MISSANGAS E CATANAS: A ASSUNÇÃO DE SUBJETIVIDADES FEMININAS EM HISTÓRIAS COTIDIANAS CRUZADAS.....</b>	<b>113</b>
<b>3.1 Submissões: barreiras e cercados.....</b>	<b>115</b>
<b>3.2 Encruzilhadas: entre o silêncio e o grito.....</b>	<b>135</b>
<b>3.3 Resistências: rasuras ao arcabouço patriacal.....</b>	<b>165</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>243</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>252</b>

## CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Só a podemos entender [a obra literária] fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra, em que tanto o velho ponto de vista que explicava pelos fatos externos, quanto o outro, norteado pela convicção de que a estrutura é independente, se combinam como momentos necessários do processo interpretativo. Sabemos ainda que o externo (no caso o social) importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno.

**Antonio Candido**

A presente tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo (USP) se articula com a pesquisa que desenvolvemos, durante o Mestrado, sob a orientação do Professor Doutor Sérgio Paulo Adolfo, na Universidade de Londrina (UEL), entre os anos de 2003 e 2005, e que resultou na dissertação intitulada **A expressão do erotismo nas poéticas de Adélia Prado e Paula Tavares**. Nesta, embora tenhamos nos detido com mais vagar na análise do erotismo, registramos uma grande confluência, sobretudo temática, nas obras das duas autoras, no que toca às singularidades do feminino.

Desde essa época, nosso interesse pela escritura de autoria feminina nas literaturas africanas de língua portuguesa tem sido crescente e, sem dúvida, a pesquisa realizada durante o Mestrado proporcionou as condições necessárias para que pudéssemos desenvolver o projeto de Doutorado cujo objetivo era analisar com maior profundidade a poesia das angolanas Alda Lara (Alda Pires Barreto de Lara e Albuquerque) e Paula Tavares (Ana Paula Ribeiro Tavares), da cabo-verdiana Vera Duarte (Vera Valentina Benrós de Melo Duarte Lobo de Pina), da moçambicana

Noémia de Sousa (Carolina Noémia Abranches de Sousa) e das são-tomenses Alda Espírito Santo (Alda Neves da Graça Espírito Santo) e Conceição Lima (Maria da Conceição Costa de Deus Lima), sob uma perspectiva que enfatizasse as representações do feminino sem descurar das questões sociais, nas sendas propostas por Theodor W. Adorno (2003) e Antonio Candido (2000), e das relativas à identidade, como constantes temático-estilísticas presentes nas obras dessas seis vozes que melhor permitem acompanhar o percurso da literatura escrita por mulheres em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Ainda que não entremos em pormenores a respeito da formação das jovens nações africanas de língua portuguesa, é importante mencionar que a literatura desempenhou papel fundamental em tal processo, ajudando a construir o que Benedict Anderson (1989) denominou “comunidade imaginada”, ou seja, a sociedade que vive uma imagem de comunhão e de auto-reconhecimento.

Para comprovar essa assertiva, lembremos, por exemplo, do engajamento literário característico dos anos precedentes à independência de cada um dos países africanos de língua portuguesa, demonstrando, na senda de Walter Benjamin (1992) e Edward Said (2005), que a função do escritor e/ou intelectual está atrelada à atitude crítica perante os poderes estabelecidos, ao compromisso com a verdade e à intervenção nos problemas sociais e políticos.

Tal engajamento sempre esteve ligado à questão da identidade, um contencioso fruto da colonização recente nesses países, e não foi uma exclusividade masculina; ao contrário, as mulheres também tiveram seu lugar na literatura e na luta pela libertação, casos da são-tomense Alda Espírito Santo e da moçambicana Noémia de Sousa, por exemplo. Nascidas em 1926, ambas se tornaram figuras exponenciais das literaturas africanas de língua portuguesa justamente por denunciarem a situação colonial em sua poesia desde o final dos anos 40, dando voz aos oprimidos.

A postura dessas autoras teve gênese nas injustiças sociais experimentadas por ambas desde muito cedo. Noémia de Sousa, por exemplo, herdou do pai, ainda em tenra idade, já que foi alfabetizada entre os quatro e os cinco anos, o gosto pela leitura. Aos oito, com a morte do pai, um alto funcionário público, a família teve de se adaptar à nova realidade financeira, mudando-se de residência e transferindo os filhos para a escola pública. Assim, a poeta começou a enxergar e a experimentar na pele as injustiças sociais, resultando daí a sua “tomada de consciência”, conforme relata em entrevista a Michel Laban (1998, p. 267-269):

E eu lembro-me de uma vez estar num autocarro, num *machimbombo*, como se chama lá [em Moçambique], a ler um livro e um ‘senhor’ troçar de mim. Foi uma coisa, eu era uma criança, devia ter para aí dez anos, que me chocou muito, tanto mais que se me dirigiu macaqueando a pronúncia do negro a falar português, com um forte sotaque, a insinuar que eu não sabia ler e que estava a fingir para mostrar aos brancos. Eu era uma miúda e ele chocou-me, está a ver? [...] Mesmo na igreja o negro tinha que ficar lá para trás, nos bancos de trás; nos autocarros, aquele banco corrido, assim de trás, era para eles, não podiam vir à frente. Nós éramos descendentes de colonos, nós mestiços tínhamos direito a ficar em qualquer lugar, mas eu via os outros lá atrás. Eu via a mulher grávida negra que ficava de pé e se não fosse um dos negros a dar-lhe o lugar ninguém lhe dava; mas a senhora branca que entrava, tinha logo, fosse quem fosse, alguém que se levantasse para lhe dar o lugar, grávida ou não grávida... (p. 268-269)

Também Alda Espírito Santo, em entrevista a Michel Laban (2002, p. 67), explica:

[...] eu cresci, durante uns oito anos, num colégio de freiras, no norte de Portugal, e só quando a minha mãe chegou a Portugal e nos levou – eu e a minha irmã – para Lisboa, encontrei um grupo de parentes e amigos africanos. Lá no Norte de Portugal havia poucos negros. Na rua diziam-nos: ‘Preta, mulata, nariz de macaca’ e por aí fora outras coisas disparatadas, mas felizmente nada disso me afectou. Depois é que tomamos contacto com o mundo, Tínhamos um primo chamado Arlindo Espírito Santo que andava à descoberta das pessoas! Ele é que nos levou o Mário de Andrade, o Agostinho Neto – todo o mundo com que entrámos em contacto. Foi toda uma descoberta que nos levou a tomar consciência de nós mesmos.

O sentimento de injustiça suscitado já na infância das duas autoras se acentuou com o correr dos anos e deu passagem, a partir do final da década de 40,

a uma poesia de luta em prol da libertação – lembrando que em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe a independência ocorreu somente em 1975 – que, em geral, aborda a questão da identidade nacional ao apelar para o coletivo. Outra situação que envolve Alda Espírito Santo e merece ser reportada é que, ao regressar de Lisboa, em 09 de janeiro de 1953, ou seja, pouco antes da ocorrência do famigerado Massacre de Batepá, passou a vivenciar a situação que fazia de São Tomé e Príncipe um “ambiente escaldante” (LABAN, 2002, p. 86), fato motivador para que a poeta escrevesse, às pressas, um artigo a respeito das injustiças sociais ocorridas em seu país e o enviasse, por meio de Palma Carlos<sup>1</sup>, a Portugal, com a recomendação de que o entregasse a Agostinho Neto, então estudante de Medicina<sup>2</sup>.

Este fato demonstra a organização e o entrosamento dos africanos que, na metrópole, reuniam-se e promoviam palestras tanto na Casa dos Estudantes do Império quanto no número 37 da Rua Actor Vale, a casa da Tia Andreza, como ficou conhecida a morada da família Espírito Santo, que, ao abrir as portas aos então jovens intelectuais, “permitiu a aproximação de gerações e a transmissão de um caldo de cultura em vias de se perder” (MOURÃO, 1997, p. 125). Isso porque o objetivo dos estudos junto ao Centro de Estudos Africanos, como passou a ser conhecido o grupo realizador das tertúlias, era

o retorno às fontes, a redescoberta do Eu africano, a reafirmação de assimilados que eles eram de facto, a tomada de consciência da total alienação, pelo facto de terem sido os poucos eleitos ‘portugalizados’ que conseguiram ultrapassar todas as barreiras e atingir a suprema etapa do ingresso nas universidades portuguesas (ROCHA, 2003, p. 89).

Difundiu-se, assim, o “discurso da diferença” característico da Negritude

---

<sup>1</sup> Manuel João da Palma Carlos era um advogado português que denunciou o massacre e, por isso, foi perseguido e preso.

<sup>2</sup> Após esse fato, Agostinho Neto, que mais tarde seria o primeiro presidente angolano, dedicou a Alda Espírito Santo o poema “Massacre em São Tomé” (NETO, 1979, p. 90).

africana de língua portuguesa e que, segundo Pires Laranjeira (1995, p. 17; 498), foi a “única corrente estético-literária que deu expressão ao homem negro considerado no seu conjunto e universalidade” naquele período. Alda Espírito Santo fez parte dessa geração e contribuiu quer para a (re)afirmação dos valores africanos<sup>3</sup>, quer como fomentadora da luta pela independência que começava a brotar.

Quanto à produção poética de Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa, embora constante em coletâneas e antologias da época ou fotocopiadas com frequência dos originais, só foi efetivamente publicada em livro muito mais tarde: **É nosso o solo sagrado da terra**, da primeira, em 1978, e **Sangue negro**, da segunda, em 2001, sagrando-se como única obra desta, já que, no ano seguinte, em 2002, deu-se o seu falecimento. Já Alda Espírito Santo, em 2006, por ocasião de seus 80 anos de idade<sup>4</sup>, publicou três novas obras: uma em poesia, **O coral das ilhas**, muito embora pouquíssima seja a produção recente, concentrando-se, de fato, os poemas, no período da pré-independência; e duas em prosa, **Cantos do solo sagrado** e **Mensagens do solo sagrado**, coletâneas de mensagens, palestras e discursos proferidos ao longo dos anos.

Mas se as produções de Alda Espírito Santo e de Noémia de Sousa possuem caráter emblemático quanto às questões sociais, a poesia da angolana Alda Lara, sem perder de vista a preocupação para com a sociedade e para com o clima de luta pela independência, dá passagem à subjetividade, insinuando não só a busca pela identidade nacional, como também pela feminina. Nascida em 1930 e prematuramente morta em 1962, tendo sua única obra, **Poemas**, sido publicada apenas em 1966 – póstuma, portanto –, Alda Lara, ao lado de Agostinho Neto

---

<sup>3</sup> Sobre a Negritude, diz Alda Espírito Santo: “A negritude era uma afirmação necessária porque os povos africanos eram tidos pelos outros como inferiores. Era necessário que os africanos tomassem consciência da sua identidade” (LABAN, 2002, p. 67).

<sup>4</sup> Alda Espírito Santo faleceu recentemente, em 9 de março de 2010.

(1922-1979), António Jacinto (1924-1991), Mário de Andrade (1928-1990) e Viriato da Cruz (1928-1973), participou do Movimento dos Novos Intelectuais de Angola que deu origem à revista **Mensagem**.

A poesia de Alda Lara pode ser caracterizada “por uma intensa angolanidade implícita e, sobretudo, por um extremo amor e carinho, quase ternura, pelos outros” (ALBUQUERQUE, 1984, p. 04), em que o apego ao passado e à infância constitui um dos traços mais marcantes. No entanto, antes que se imagine tal fato como uma espécie de fuga do mundo real, reportamo-nos a Alfredo Bosi (2000, p. 181) para com ele afirmar que as remissões ao passado e à infância podem também revelar a resistência “à dor das contradições que a consciência vigilante não pode deixar de ver” no presente.

Observamos, assim, em **Poemas**, uma preferência pela primeira pessoa do singular e pelo emprego de imagens de evasão materializadas por verbos como “voltar” e “regressar”, substantivos como “saudades” ou pontos de exclamação e reticências, que, com muita probabilidade, indicam o que Alfredo Margarido (1980, p. 301) denomina de “sentimento de exílio”. Em outras palavras, a poeta, em razão de ter saído de Angola ainda muito cedo a fim de prosseguir os estudos em Portugal, “desconhece os elementos imediatos do real”, o que a faz recriar um universo que “não é um elemento de Angola, mas sim a *sua* Angola” (MARGARIDO, 1980, p. 303). De qualquer forma, esse argumento não retira da poesia de Alda Lara a marca da resistência, pois ela também pode ser “assegurada, em termos sociais, ali onde não fala conforme o gosto da sociedade, ali onde não comunica nada, mas sim onde o sujeito, alcançando a expressão feliz, chega a uma sintonia com a própria linguagem” (ADORNO, 2003, p. 74).

No tempo em que permanecia em Portugal, mais especificamente em 1952,

Alda Lara, na altura com 22 anos, estudava Medicina em Lisboa e, tal qual Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa, participava das atividades da Casa dos Estudantes do Império, divulgando, na metrópole, graças à sua notória habilidade para a declamação, a poesia dos países africanos de língua portuguesa, na altura denominados “províncias ultramarinas”. Nesse mesmo ano, em Angola, mais especificamente no Lubango, à época Sá da Bandeira, sua história se cruzaria com a daquela que poderia ser sua filha, Paula Tavares, e mal sabiam ambas que, num futuro próximo, seriam consideradas duas das maiores – ou mesmo as duas maiores – vozes da poesia de autoria feminina do país.

Na cidade natal de Paula Tavares, o Lubango, Alda Lara – a “menina de Benguela”, conforme palavras de seu marido Orlando de Albuquerque<sup>5</sup> –, fez seus estudos primários e parte dos liceais, partindo para Lisboa a fim de prosseguir-los. Ao concluir o curso de Medicina em Coimbra, regressou a Angola e, em Cambambe, na província de Cuanza-Norte, por ocasião de seu quarto parto, faleceu em 30 de janeiro de 1962. Paula Tavares, naquela altura, contava nove anos de idade e, vivendo no Lubango, em companhia da madrinha, participou – ainda que de modo indireto, pois que é pouco provável que tenha, de fato, presenciado o episódio – do momento em que a Câmara Municipal da então Sá da Bandeira instituiu o “Prémio Alda Lara para poesia” em homenagem póstuma à autora. O entrecruzamento biográfico se renova ainda outra vez, com a mudança de Paula do Lubango para Lisboa para continuar os estudos, no caso o curso de História iniciado na Faculdade de Letras do Lubango (atual ISCED-Lubango), posteriormente o Mestrado em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e o Doutorado em História e Antropologia sobre Angola.

Ao que tudo indica, os primeiros poemas de Alda Lara foram escritos em 1948,

---

<sup>5</sup> Orlando de Albuquerque, marido de Alda Lara, foi o responsável pela publicação de toda a obra poética da autora. Como tributo à esposa, escreveu o poema “Buganvílias para a menina de Benguela” e dedicou-lhe a obra **Cidade do Índico** (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963).

ano em que, ingressando na Faculdade de Medicina de Lisboa, já tinha planos de retornar a Angola para “realizar uma vasta acção social” e “organizar postos de Assistência gratuitos, cursos de puericultura e informação sanitária para as mulheres indígenas” (ERVEDOSA, 1974, p. 68). Essa preocupação social, se por um lado é louvável, pelo outro se mostra perpassada por alguns equívocos ideológicos, como os constantes de sua palestra intitulada “Os colonizadores do século XX”, que, publicada no primeiro número da **Mensagem**, em 1951, e com o propósito de dar as boas-vindas aos novos estudantes, imagina-os de volta a Angola, após a conclusão dos estudos, casados com moças da metrópole que seriam suas “auxiliares” na promoção de uma “maior civilização” dos “criados negros” (LARA, 1996, p. 8). Para Alda, portanto, o fato colonial é não só incontornável como quase oportuno, de modo que não é de nos espantarmos que, no mesmo texto, ela afirme que o papel das “raparigas africanas embora sendo importante não é primordial como o vosso”, cabendo àquelas a tarefa de acompanhar seus maridos, pois “em casos de domínio alguém tem que ser dominador, e as raparigas, neste caso, são quem se submete” (LARA, 1996, p. 8).

Nesse momento histórico – ou talvez por causa dele –, marcado pelo início da preocupação nacionalista que, alguns anos depois, em 1961, faria eclodir o processo de luta pela independência angolana, Alda Lara parece acatar a ideia da subalternidade feminina, vendo como características próprias ou naturais da mulher a gerência e/ou execução dos afazeres domésticos, a criação e educação dos filhos e até mesmo a satisfação das vontades do marido, iluminando, portanto, a teoria biológica que Simone de Beauvoir, em **O segundo sexo**, combatia furiosamente nessa mesma época. Mas antes de refutarmos por completo o pensamento de Alda Lara, devemos considerar as conjunturas socioeconômicas e políticas que norteavam a vida em Angola nos anos 40 e 50, como, por exemplo, o alto índice de

analfabetismo da população (estimado em mais de 95%)<sup>6</sup> e a submissão dos colonizados ao trabalho forçado – o chamado “contrato” – para atender as necessidades da metrópole, sem falar nas precárias condições de moradia, saúde e alimentação. Todos esses aspectos, somados à imposição, por parte dos colonizadores, de uma cultura eurocêntrica regida pelo patriarcado, se não justificam, pelo menos suavizam as palavras da autora na referida palestra de boas-vindas dedicada aos estudantes africanos que chegavam a Lisboa.

Assim, herdeira de seu tempo, Alda Lara revela, em sua produção poética, o gosto pela forma fixa, metrificada e rimada, que aparece com alguma frequência ao longo de sua obra, na maior parte tematicamente imersa no cotidiano, valorizando “os papéis informais, as improvisações” e apreendendo o sujeito poético “como parte do mundo” (DIAS, 1994, p. 374), daí também a preferência pelo emprego da primeira pessoa do singular.

Em sua única obra, **Poemas**, publicada *post mortem* em 1966, contam-se vinte e oito poemas no que foi denominado “Livro Primeiro”, organizado pela autora e que comporia, de fato, o seu primeiro livro publicado, não fosse o seu precoce falecimento. Assim, quando da efetiva edição, **Poemas** saiu com uma segunda parte, “Livro Segundo”, em que Orlando de Albuquerque, viúvo de Alda Lara e organizador da obra, acrescentou mais cinquenta e nove poemas e, mais tarde, ainda outros cinco inéditos que passaram a constituir uma terceira parte, “Poemas Inéditos”. Especificamente a respeito do “Livro Primeiro” – que é o que nos interessa, considerando a vontade da autora de publicá-lo em separado, como obra iniciática –, está ele estruturado em três divisas: uma sem título (com dez poemas), outra denominada “Momento” (com quatorze poemas) e a terceira chamada

---

<sup>6</sup> Atualmente, a taxa de analfabetismo está estimada em 38% (IM, 2009).

“Anúncio” (com quatro poemas).

Percorrendo as esferas identitárias, tal qual Alda Lara já preconizava desde o final dos anos 40, Paula Tavares, nascida em 1952, deu lugar a uma poesia contornada pela feminilidade desde a sua primeira obra, **Ritos de passagem**, publicada em 1985, e que, desde o título, aponta para a diferença. A respeito desta obra, composta por vinte e quatro poemas organizados em três cadernos (“De cheiro macio ao tacto”, “Navegação circular” e “Cerimónias de passagem”) precedidos do poema “Cerimónia de passagem”, Inocência Mata (2009, p. 77) afirma:

**Ritos de passagem** foca o quotidiano da mulher, mas expõe os limites desse quotidiano e quebrando códigos de uma tradição que a confina a um silêncio feito de esperas. O quotidiano que aparece na poesia de Paula Tavares remete para a reivindicação da liberdade do *eu* e não do *nós* (como na poesia anterior, tanto de autoria masculina quanto feminina), uma vez que é diferenciado, não sendo evocações de qualquer trabalho, mas aqueles que a sociedade restringe à mulher.

De 1985, ano da publicação de **Ritos de passagem**, até o presente, seguiram-se mais quatro publicações em poesia – **O lago da lua** (1999), **Dizes-me coisas amargas como os frutos** (2001), **Ex-votos** (2003) e **Manual para amantes desesperados** (2007) – e três em prosa – **O sangue da buganvília** (1998), **A cabeça de Salomé** (2004) e **Os olhos do homem que chorava no rio** (2005, em co-autoria com Manuel Jorge Marmelo) –, o que demonstra a fecundidade dessa voz feminina que, irrompida do silêncio, já não se permite mais calar.

Se o momento histórico é outro e, por isso mesmo, não mais tão intensamente ligado a uma escrita educativa e voltada para a exaltação nacionalista como a que encontramos no período da pré-independência, novas configurações poéticas são percebidas e, no caso de Paula Tavares, elas se prendem à temática do feminino e suas representações, ao mesmo tempo em que se libertam das formas fixas, das rimas e das métricas. É provável que esta seja, além de um projeto

estético de tensão entre o passado e o futuro, uma estratégia para anunciar – ou, se assim se preferir, prenunciar – a situação da mulher na sociedade, fazendo valer o princípio da isonomia previsto constitucionalmente em todos os países de língua oficial portuguesa.

Esta autora, além de abordar uma enorme variedade de temas, demonstra, ao resgatar a memória e a tradição de seu povo (em especial das etnias do sul de Angola), reconhecer com clareza o papel que lhe cabe perante a sociedade angolana enquanto intelectual. Em entrevista concedida a Michel Laban (1991, p. 850), afirma:

Para lá de todas essas interrogações que a sociedade em geral me provocava, a situação da mulher em particular chamou-me a atenção desde sempre: a situação da mulher na sociedade africana, da mulher em torno da qual tudo girava e que, ao mesmo tempo, parecia um ser nada importante em relação a essa mesma sociedade.

De fato, Paula Tavares se posiciona como sujeito da enunciação para, em sua poesia, articular novas formas de identidade, problematizando o modo como as mulheres têm sido tradicionalmente percebidas pela sociedade angolana e se valendo da simbologia e de imagens focalizadas, na maioria das vezes, na vida cotidiana.

A preocupação com a questão da subjetividade, sobretudo a feminina, é também uma constante nas poesias da cabo-verdiana Vera Duarte e da são-tomense Conceição Lima.

Nascida no Mindelo, na Ilha de São Vicente, em Cabo Verde, Vera Duarte publicou sua primeira obra, **Amanhã amadrugada**, em 1993. Estruturalmente, esta se apresenta em quatro Cadernos (“15 momentos de um longo poema dedicado ao amor”, “Exercícios poéticos”, “Poemas de bloqueio – e de amor e ausência” e “de quando se soltaram as amarras”) e é composta por um total de 15 momentos (Caderno I), 10 exercícios poéticos (Caderno II) e 34 poemas (Cadernos III e IV), todos organizados em obediência a uma ordem cronológica regressiva, fato que, de acordo com Alberto

Carvalho (2010, p. 23), faz com que o livro ganhe “forma simbólica ao chamar ao *incipit* o tempo próximo (1985), ponto de partida crono-lógica para o ‘*Amanhã*’ proposto em título”. A respeito deste, a poeta, em entrevista a nós concedida em dezembro de 2009<sup>7</sup>, relata que a escolha do título, **Amanhã amadrugada**,

tem muito a ver com a época histórica em que foi escrito, como a dizer que é um país mesmo no comecinho. É quando o dia começa, mas muito no início do dia; não é o raiar do dia, é antes do raiar do dia. Foi um pouco essa ideia que eu quis transmitir no livro, aquilo que a gente está a começar a construir. É o antes do início da madrugada. É um pouco a linha do novo, do que vai nascer: desde a mais pequena terra, a primeira luzinha que vem.

Assim, como bem reflete Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 196-197),

A rasura das fronteiras já se presentifica no título da obra, um explícito jogo de possibilidades sígnicas, quando se pensa a incorporação/desincorporação, tanto do artigo definido feminino (*a*), quanto do morfema indicador deste mesmo feminino (igualmente *a*). Assim: será o advérbio *amanhã*? Será o substantivo *a manhã*? Será o adjetivo *amadrugada*, ou o substantivo *a madrugada*? E vai por aí, cabendo ao receptor escolher o rumo a tomar no tapete ou no gramado onde pisará para poder, ele mesmo, entrar no jogo de amarelinha da produção de sentido...

**Amanhã amadrugada**, de fato, é uma obra que prima pela inovação, inserindo, no panorama literário cabo-verdiano, uma ruptura aos gêneros literários à medida que são apresentados os poemas em prosa, constantes dos dois primeiros Cadernos. Nesse sentido, afirma Maria do Carmo Sepúlveda (2000, p. 335):

Sua escritura é a representação legítima da ruptura com as regras estabelecidas que demarcam fronteiras entre prosa e poesia. Vera poetisa o texto sem se preocupar com sua estrutura física – estende suas palavras sobre a folha em branco, atenta para a beleza que delas irradia e ‘descuidada’ com o desenho por elas formado.

O pioneirismo de Vera Duarte não se atém à literatura, sua atuação no contexto social é marcante, sagrando-se como a primeira mulher a entrar para a

---

<sup>7</sup> A entrevista foi realizada em duas etapas, sendo a primeira na Praia (Ilha de Santiago, Cabo Verde), no dia 9 de dezembro de 2009, e a segunda no Mindelo (Ilha de São Vicente, Cabo Verde), no dia 14 de dezembro de 2009. O roteiro foi elaborado por Cláudia Maria Fernandes Corrêa e Érica Antunes Pereira (esta com estadia custeada pela FAPESP – bolsa de Doutorado), com supervisão da Professora Doutora Simone Caputo Gomes, coordenadora do Grupo de Estudos Cabo-verdianos de Literatura e Cultura CNPq/USP. O material está em fase de preparação para publicação.

carreira da Magistratura em Cabo Verde, a atuar como Juíza Conselheira no Supremo Tribunal de Justiça do país e a participar da Comissão Africana para o Direito do Homem e dos Povos. Assim, a atuação enquanto profissional do Direito, principalmente em defesa das mulheres cabo-verdianas – de quem se considera, inclusive, uma “intérprete” –, alia-se ao gosto pela escrita, tomada também como “uma forma de a mulher lutar”, como afirma na já referida entrevista:

É uma personagem muito rica e não é em vão que dizemos que, em Cabo Verde, estamos por viver praticamente um matriarcado, porque a mulher está na luta, vai a todas as lutas, a todos os campos de batalha, e apanha, mas levanta-se e vai outra vez; penso que isso lhe dá uma força muito grande. E é por isso que, numa determinada altura, a escrita também apareceu como uma forma de a mulher lutar; além de ser uma manifestação artística, é também uma forma de a mulher lutar. Andamos muitos anos a dizer ‘a mulher é um ser igual’, portanto temos que fazer de tudo para que isso aconteça também na prática. De alguma forma, temos conseguido, o processo tem andado, mas à custa de muitos sacrifícios da mulher. Acho que é uma personagem interessante a mulher cabo-verdiana. É uma mulher de luta.

Além de **Amanhã amadrugada**, Vera Duarte publicou outras quatro obras, sendo **O arquipélago da paixão** (2001) e **Preces e súplicas ou os cânticos da desesperança** (2005) em poesia, **A candidata** (2003) em prosa e **Construindo a utopia: temas e conferências sobre Direitos Humanos** (2007) uma coletânea de intervenções feitas pela autora ao longo de sua carreira jurídica. As mulheres, em suas obras, ocupam sempre uma posição de destaque, sendo-lhes por Vera Duarte realçados as lutas, os desejos e as subjetividades no contexto cabo-verdiano.

Encerrando o rol das autoras cujas obra compõem o *corpus* desta tese, apresentamos a são-tomense Conceição Lima – a mais jovem entre as poetisas referidas –, que, embora tenha apenas dois livros publicados até o momento – **O útero da casa**, em 2004, e **A dolorosa raiz do micondó**, em 2006, ambos em poesia –, já é considerada um dos maiores nomes da poesia de São Tomé e Príncipe na contemporaneidade. É, aliás, o seu pequeno país um dos temas que

mais lhe são caros, ao lado de outros como laços familiares e acontecimentos históricos (grandiosos ou corriqueiros), na maioria das vezes, abordados com base no cotidiano feminino e na experiência vivida.

Na trilha teórica da leitura hermenêutica do microssocial proposta por Maria Odila Leite da Silva Dias para os textos literários que expressam novas subjetividades femininas (DIAS, 1994, p. 382), podemos examinar a obra poética de Conceição Lima com base no conceito de diferença e na obliteração de um sujeito masculino universal em detrimento de uma pluralidade de centros e perspectivas baseadas na micro-história da mulher (DIAS, 1998, p. 237 e 258). Nesse sentido, cabe destacar a quantidade de poemas escritos em primeira pessoa – com ênfase para a do singular –, a preferência pelos verbos de ação quando o tempo empregado é o presente e pelos verbos de ligação quando o presente e o passado oscilam –, bem como alguns dados biográficos que não raro aparecem entremeados ao longo dos versos, para veicular experiências vividas, caso de “Pantufu” (2006, p. 37-40):

Em Santana nasci  
No Budo-Budo brinquei  
Em São João da Vargem cresci.

Longe de confundir criatura e criação, temos nessa estrofe inicial uma indicação biográfica verdadeira: Conceição Lima, de fato, nasceu em Santana, no distrito de Cantagalo, em 8 de dezembro de 1961, e, como no poema, brincou e cresceu na ilha de São Tomé, deixando o país somente na década de 80, quando foi para Portugal estudar Jornalismo. Em seguida, mudou-se para Londres, onde obteve licenciatura em Estudos Afro-Portugueses e Brasileiros pelo King’s College de Londres e tornou-se Mestre em Estudos Africanos, com especialização em Governos e Políticas em África, pela School of Oriental and African Studies (SOAS) de Londres. Lá, trabalhou como jornalista e produtora dos serviços de língua portuguesa na BBC e, em São Tomé e Príncipe, exerceu cargos de direção na rádio,

televisão e imprensa escrita, tendo fundado, em 1993, o extinto semanário independente de que foi diretora, **O país hoje**.

Com dezenas de poemas espalhados em periódicos e antologias de diversos países, inclusive do Brasil, só em 2004 é que Conceição Lima publicou o seu primeiro livro, **O útero da casa**, composto por vinte e oito poemas, quantidade que Inocência Mata (2004, p. 12), na apresentação à obra, associa com o número de anos passados desde a independência do país, em 12 de julho de 1975<sup>8</sup>, para afirmar que aqueles,

num plano reflexivo, constroem o relato de uma geração, metonímia de um segmento narrativo no relato da nação, [cujo] sujeito enunciador combina lembranças de um tempo político e reúne esparsos elos do passado nacional para lhe conferir uma iluminura projectiva, pelo viés da movimentação afectiva e intimista.

Nesse sentido, o título da obra é bastante significativo: tanto o útero – a casa primeira de todos nós – quanto a casa são espaços que remetem ao interior e, portanto, ao plano privado, característico de uma dicção cotidiana e feminina; no entanto, o espaço público também é compreendido à medida que ao termo “casa” é associada a ideia de pátria, nação ou Estado, fato que, partindo da leitura de Maria Odila Leite da Silva Dias (1998, p. 230-234), pode ser considerado uma “política do cotidiano”, ou seja, busca-se também a dissolução das dualidades – natureza e cultura, público e privado, sujeito e objeto, entre outras – e, com isso, “a inserção dos sujeitos históricos no conjunto das relações de poder”.

Como já afirmamos alhures, a questão das identidades é uma constante nas produções culturais dos países de língua portuguesa que, por razões históricas, têm como herança de uma colonização recente um contencioso. Atendo-nos à poesia das seis autoras reportadas, cujas vozes são as que melhor permitem acompanhar o

---

<sup>8</sup> Para o estabelecimento desta relação, Inocência Mata valeu-se da data da organização da obra e não da data de publicação da mesma.

percurso da literatura escrita por mulheres em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe, podemos dizer que, no caso de Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa, há uma transparente preocupação social que, vinculando-se de modo tão indiscutível ao contexto histórico, torna evidente um projeto de busca pela identidade nacional.

No entanto, ainda que o olhar de ambas não se volte explicitamente para um discurso que se centre sobre questões femininas, com ele tomamos contato em não raras oportunidades, muitas delas com toques de erotismo. Esse olhar feminino aparece inclusive na produção literária de Alda Espírito Santo, embora esta seja uma autora que muito raramente deixa claro um eu singular, o que implica afirmar que seus poemas não costumam realçar uma única mulher, mas algumas ou muitas delas que, normalmente, dão passagem às suas aflições.

Alda Lara, apesar de pertencer à mesma geração de Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa e de não deixar de apontar para as questões sociais, opta por uma poesia de cunho mais subjetivo, num projeto que transita entre a identidade nacional e uma singularidade expressa em identidade feminina. Em outras palavras, surge uma espécie de conflito entre os valores coletivo e individual que se manifesta tanto pelo desejo de igualdade e justiça social (uma consciência exterior) quanto pela busca da alteridade feminina (uma consciência interna), indispensáveis para a constituição do sujeito.

Mas é na poesia de Conceição Lima, Paula Tavares e Vera Duarte que a singularidade feminina se adensa. A explicação para isso pode recair mesmo sobre o contexto histórico: se, antes, era necessário criar uma identidade nacional, estas autoras, pertencentes à chamada novíssima geração de escritores e que começam a publicar a partir da segunda metade da década de 1980, preocupam-se também

com a “diferença” feminina no meio social. Desta forma, a busca por uma identidade *suis generis*, pela identidade feminina, tomou o corpo e o lugar da nação ou, para utilizarmos uma expressão de Maria Nazareth Soares Fonseca (2000, p. 225), fez do corpo “o corpo feminino da nação”.

Conseqüentemente, podemos encontrar, por exemplo, em suas obras, tanto um sujeito poético que, ao se aperceber da submissão que lhe é imposta, rebela-se e impõe sua vontade: “Hoje levantei-me cedo/ pinte de tacula e água fria/ o corpo aceso/ não bato a manteiga/ não ponho o cinto/ VOU/ para o sul saltar o cercado” (TAVARES, 1985, p. 30), quanto um sujeito que deixa claro o seu projeto da busca pela identidade feminina à medida que reconhece a si próprio no outro: “Em ti me projecto/ para decifrar o sonho/ o começo e a conseqüência/ Em ti me firmo/ para rasgar sobre o pranto/ o grito da imanência” (LIMA, 2004, p. 27). Ou, como em poemas de Vera Duarte, um sujeito feminino que teoriza sobre o significado de uma escritura feminina, de certos comportamentos ainda revestidos da introjeção de pré-conceitos patriarcais, ou de resistências explícitas na luta e na rebeldia que constroem a liberdade.

Uma das justificativas de nossa tese é a necessidade de deslindar a maneira e as circunstâncias em que ocorre uma passagem – os “ritos de passagem”, para retomarmos a primeira obra de Paula Tavares – da busca pela identidade nacional para a maior preocupação com as identidades ou subjetividades femininas – o que explica o título escolhido para o trabalho “De missangas<sup>9</sup> e catanas” – na poesia das seis autoras que melhor representam as literaturas africanas de língua portuguesa de autoria feminina, especificamente as de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Como ponto de partida, adotamos a citação de Cecil Jeanine

---

<sup>9</sup> Ao invés de “miçanga”, como está dicionarizada a palavra no Brasil, optamos por “missanga”, forma mais próxima do *kimbundu* (*musanga*, no singular, e *misanga*, no plural) e adotada por Óscar Ribas em sua obra *Ilundu* (Luanda: UEA, 1989).

Albert Zinani (2006, p. 51) que elucida o ponto de contato entre as questões da identidade, da representação e da sociedade:

A identidade não é um elemento colocado *a priori*. Ela se estrutura através da interação do sujeito com a sociedade, evidenciando-se essa interação por meio das práticas sociais, as quais lhe conferem um caráter polifônico. Como produto de interações, a identidade se organiza através de um sistema de representações, daí sua relação com o simbólico, pois, tal como a realidade, a identidade é uma construção simbólica.

Diante dessa assertiva, nossa tese se justifica também porque, ainda que conhecidas, grande parte das autoras não tem contado entre nós com uma fortuna crítica que focalize as suas produções poéticas de maneira mais complexa, sobretudo no que concerne às representações sociais do feminino. É importante ainda esclarecer que, embora existam algumas proximidades no tocante às datas de publicação de poemas e/ou obras e pudéssemos pensar em uma relação genética entre os mesmos, não é essa a perspectiva que adotaremos, e sim a confluência das questões da representação social do feminino e dos cotidianos das mulheres na poesia de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte.

Objetivamos realizar uma leitura comparativa entre os processos poéticos das autoras citadas partir da focalização das representações sociais do feminino nos respectivos contextos de produção, na senda teórica da hermenêutica do cotidiano, na qual pontifica Michel de Certeau, mas numa visada feminista operada, sobretudo, por Maria Odila Leita da Silva Dias e Rachel Soihet.

Para trabalhar o *corpus* selecionado, sob esta perspectiva teórica, foi necessário recorrer a uma série de categorias que nos pudessem apoiar na fundamentação de conceitos como identidade, identidade cultural e identidades femininas. Neste caso, os estudos de Zygmunt Bauman (**Identidade**, 2005), Stuart Hall (**A identidade cultural na pós-modernidade**, 2005), Manuel Castells (**O poder da identidade**,

2006) e Josênia Antunes Vieira (“A identidade da mulher na modernidade”, 2006)<sup>10</sup> contribuíram para iluminar a compreensão acerca daquele núcleo conceitual. A categoria gênero afigurou-se também como uma das bases do estudo dos cotidianos femininos e, no que toca a esta temática, buscamos subsídios a ensaios de Joan Scott (**Gênero: Uma categoria útil para análise histórica**, 1991), Judith Butler (**Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**, 2008), Andréa Lisly Gonçalves (**História e gênero**, 2006), Teresa de Lauretis (“A tecnologia do gênero”, 1994), Margareth Rago (“Epistemologia feminista: gênero e história”, 1998).

Para pesquisar a relação entre feminino e diferença, a relação e diferenciação entre os sexos e algumas abordagens feministas, recorreremos a propostas teóricas de Rosiska Darcy de Oliveira (**O elogio da diferença: o feminino emergente**, 1999), Roger Chartier (“Différences entre lês sexes et domination symbolique”, 1993) e Elaine Showalter (“Feminism and literature”, 1990, e “A crítica feminista no território selvagem”, 1994). Com Michelle Perrot (**As mulheres ou os silêncios da história**, 2005) e Eni Puccinelli Orlandi (**As formas do silêncio: o movimento dos sentidos**, 2007), perscrutamos o silêncio da história das mulheres, e com Maria Lúcia Rocha-Coutinho (**Tecendo por detrás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares**, 1994), investigamos as relações familiares com base nos papéis exercidos por mulheres.

No exame dos respectivos cotidianos femininos a partir de textos literários, consideramos como apriorística aos demais estudos teóricos a relação proposta por Antonio Candido entre literatura e sociedade (**Literatura e sociedade**, 2000) e, sob um solo plantado por Michel de Certeau (**A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**, 2005a), Lucy Giard e Pierre Mayol (**A invenção do cotidiano: 2. Morar**,

---

<sup>10</sup> O artigo parece-nos importante por focar especificamente a “identidade da mulher”.

**cozinhar**, 2005b), buscamos examinar a poesia de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte sob a óptica de uma hermenêutica dos cotidianos expostos em suas produções, considerando o papel destes na construção das historicidades femininas.

Aprofundando o constructo proposto por Michel de Certeau, Lucy Giard e Pierre Mayol, procuraremos examinar as produções literárias citadas sob uma perspectiva historicista, com Agnes Heller (**O cotidiano e a história**, 2008), e (pós)feminista, com apoio de Maria Odila Leite da Silva Dias (“Teoria e método dos Estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”, 1992; “Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças”, 1994; “Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea”, 1998), Cecil Jeanine Zinani (**Literatura e gênero: a construção da identidade feminina**, 2006) e Rachel Soihet (“História, mulheres, gênero: contribuições para um debate”, 1997), buscando detectar a assunção de novas subjetividades femininas com o auxílio de novos arcabouços teóricos construídos por mulheres.

Para melhor estabelecer a relação entre o aparato teórico, os textos literários e os contextos em que foram produzidos, buscamos suporte, para traçar as trajetórias das mulheres em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe, aos relatórios da ONU, UNESCO, Institutos Nacionais de Estatística dos países referidos e respectivos recenseamentos, que se configuraram como ferramentas indispensáveis para a recolha de dados sobre a situação social das mulheres e os mecanismos que têm contribuído para a sua emancipação e para a equidade de gênero.

Especificamente, em Angola, os **Dados geográficos da República de Angola** (online) fornecidos pelo Instituto Nacional de Segurança Social, a **Avaliação**

da **implementação da Plataforma de Acção de Beijing** (2009), realizada pelo Ministério da Família e da Promoção da Mulher da República de Angola e o **Relatório Nacional nº 2 – Projecto Decisões para Toda a Vida relativo ao ODM3: Visão geral do trabalho e emprego das mulheres em Angola**, proposto por Marteen Van Klaveren (2009), trarão importantes subsídios para examinar a representação social das mulheres nas obras de Alda Lara e Paula Tavares.

Em Cabo Verde, os estudos de Margarida Lopes Borges (**Crianças e adolescentes em situação de rua na cidade de Porto Novo - Cabo Verde e suas estratégias de sobrevivência**, 2007), Simone Caputo Gomes (**Cabo Verde: literatura em chão de cultura**, 2008), Eurídice Furtado Monteiro (**Mulheres, democracia e desafios pós-coloniais: uma análise da participação política das mulheres em Cabo Verde**, 2009) e Carlos Sangreman Proença (**A exclusão social em Cabo Verde: uma abordagem preliminar**, 2005) aprofundarão as questões relativas à situação social das mulheres e à representação feminina na literatura.

Para o estudo da situação social das mulheres moçambicanas e de sua participação na construção do país, buscamos auxílio em trabalhos como os de Eugénia Rodriguez Blanco e Maira Hari Domingos (**Tradição, cultura e género nos programas de desenvolvimento**, 2008) e de Valdemir Zamparoni ("A morada do homem e o mundo da mulher: trabalho, género e raça numa sociedade colonial", 2000, e "As 'escravas perpétuas' & o 'ensino prático': raça, género e educação no Moçambique Colonial", 2002) e no relatório **Direitos de Mulher no Moçambique: dever de terminar práticas ilegais** (2007), da Federação Internacional das Ligas dos Direitos Humanos.

No caso de São Tomé e Príncipe, recorreremos a Arlindo Manuel Caldeira (**Mulheres, sexualidade e casamento no arquipélago de S. Tomé e Príncipe:**

**séculos XV a XVIII**, 1997) e Isabel Castro Henriques (**São Tomé e Príncipe: a invenção de uma sociedade**, 2000).

Pretendemos, ainda, identificar como e em que medida o fazer poético dessas autoras africanas de língua portuguesa, realizado em diferentes momentos históricos e em diferentes contextos, é capaz de apontar grandes momentos da passagem de histórias de submissão a posicionamentos de resistência, ou seja, um percurso que leva as mulheres dos seus cotidianos de “missangas” (de miudezas) às ações em que julgam necessário o uso simbólico das “catanas” em prol da defesa de identidades nacionais e/ou femininas. Observe-se que este é um filão que se tem revelado bastante produtivo nas literaturas africanas de língua portuguesa e pretendemos verticalizá-lo mais.

Para atingirmos os objetivos da nossa tese, optamos por analisar oito poemas inclusos nas obras iniciais de cada uma das autoras eleitas a fim de discutir como se dão as representações do feminino por mulheres e em que medida essas representações se associam às questões sociais nos respectivos contextos. Com isso, pretendemos demonstrar que as produções poéticas de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte se enquadram tanto nos eixos poéticos do “fazer” ligado à identidade nacional, quanto do do “ser-estar”/“fazer” ligados às identidades femininas.

Outrossim, cabe também ressaltar que a situação social das mulheres angolanas, cabo-verdianas, moçambicanas e são-tomenses, sobretudo no período da pré-independência, quase não era invocada e, quando isso acontecia, o ponto de observação normalmente partia de um sujeito masculino, não sendo difícil constatar que, naquela época e mesmo na atualidade, as escritoras, como afirma Inocência Mata (2007, p. 421) “constituem um grupo privilegiado tanto em termos de classe e

socioculturais quanto por causa do domínio da escrita, que ainda é um poder em África” e faz dessas mulheres “porta-vozes deste segmento da sociedade”.

Tal asserção é tão verdadeira que, de acordo com a pesquisa realizada por Laura Cavalcante Padilha (2007, p. 475) acerca da publicação de poemas de autoria feminina em algumas antologias africanas<sup>11</sup>, depreende-se um total de “31 poetas angolanos; 6 santomenses e 57 moçambicanos nomeados, além de dois desconhecidos. No conjunto assim formado, há 11 poetisas”, a saber: Lília da Fonseca, Alda Lara e Ermelinda Xavier, de Angola; Maria Manuela Margarido e Alda Espírito Santo, de São Tomé e Príncipe; e Irene Gil, Noémia de Sousa (que também aparece sob o pseudônimo Vera Micaia), Ana Pereira Nascimento, Anunciação Prudente, Glória de Sant’Anna e Marília Santos, de Moçambique.

No caso de Cabo Verde, não incluso nessa panorâmica, a pesquisa de Simone Caputo Gomes (2008, p. 2,) que vai da **Antologia da Ficção Caboverdiana** organizada por Baltasar Lopes, em 1960, com 100% de escritores homens, aos dois volumes de entrevistas, organizados por Michel Laban (**Encontros com escritores**, 1992), com autores que constituiriam o cânone cabo-verdiano – destacando-se “uma solitária Orlanda Amarílis” (Ibidem) ao lado de vinte e quatro escritores homens –, demonstra que a diferença é pouca.

Entre as poetisas referidas no *corpus* de nossa tese, com produção literária iniciada no final da década de 1940, a angolana Alda Lara, a moçambicana Noémia de Sousa e a são-tomense Alda Espírito Santo se firmaram como vozes de formação da poesia de autoria feminina em seus países e, como veremos a seguir, suas trajetórias se cruzam, em vários pontos, com as da angolana Paula Tavares,

---

<sup>11</sup> De acordo com a pesquisadora, foram analisadas as seguintes antologias: **No Reino de Caliban e 50 poetas africanos** (organizadas por Manuel Ferreira), **Antologia temática de poesia africana** (organizada por Mário Pinto de Andrade) e **Antologias de poesia CEI-1951/1963** (editadas pela Associação Casa dos Estudantes do Império).

da cabo-verdiana Vera Duarte e da são-tomense Conceição Lima, poetisas contemporâneas que se vêm destacando no macrossistema de língua portuguesa.

Quanto à metodologia de apresentação do texto da tese, optamos por dividi-lo em três capítulos (a par das considerações introdutórias e conclusivas), dispostos conforme descrito a seguir.

No primeiro capítulo, intitulado **Construção social do sujeito feminino e hermenêutica do cotidiano**, tomaremos como divisa a postulação de Michel de Certeau, que dignifica o cotidiano como matéria de literatura e outras artes e recorreremos a um arsenal teórico que se apóia na hermenêutica do cotidiano e na história dos aspectos concretos (micro-história) da vida das mulheres nas sociedades contemporâneas como estratégias a analisar processos de construção de subjetividades. Desta forma, prepararemos um arcabouço teórico que nos permita, mais adiante (num segundo capítulo), delimitar lugares, situações, posições relativas ao grupo social ou às mulheres a serem estudadas no conjunto de sociedades em transformação, como propõe (Maria Odila Leite da Silva Dias (“Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças”, 1994, p. 376-377).

O estudo do cotidiano levado a cabo pelas mais recentes correntes feministas, com ênfase na historicidade e na diferença, foi a estratégia teórica eleita para abordagem dos textos poéticos do *corpus* definido. Para acompanhar a construção de novas subjetividades em poemas de autoria feminina, destacaremos a importância dos papéis informais, das experiências vividas e da resistência das mulheres. Com o objetivo de captar subjetividades plurais, a hermenêutica do cotidiano justifica-se como arcabouço eficaz para revelar universos femininos sob uma perspectiva crítica da cultura e da metafísica tradicional empenhada em

transcender dualidades (como público e privado, razão e emoção, cultura e natureza, masculino e feminino) e desconstruir conceitos genéricos e permanentes, perspectivas lineares e categorias abstratas.

O segundo capítulo da tese, **Escritura de autoria feminina, cotidiano e trajetória social das mulheres em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe**, trata da questão das identidades femininas nos respectivos contextos e de como, no bojo da emancipação social e política das mulheres, surge a literatura de autoria feminina.

Partindo do âmbito mundial (Relatório UNICEF 2006) para descrever a situação das mulheres na óptica da igualdade de gênero, e percorrendo documentos que enfocam os Objetivos para o Desenvolvimento do Milênio na África Subsaariana e a Convenção para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW), colhemos dados que nos possibilitarão ter uma visão macro da trajetória social das mulheres nos países africanos em que as autoras produziram; num segundo momento, relataremos como se delineiam as trajetórias específicas das mulheres angolanas, cabo-verdianas, moçambicanas e são-tomenses, com apoio de materiais de pesquisa que contextualizem os seu cotidianos.

Com base na análise hermenêutica de seus dia a dias, será possível acompanhar a assunção de novas identidades sociais ou subjetividades e de novos sistemas de representação cultural compatíveis com as experiências vividas por essas mulheres.

No capítulo três, **De missangas e catanas: assunção de subjetividades femininas em histórias cotidianas cruzadas**, procuramos ressaltar, na análise dos poemas, as formas de submissão da mulher nos países em que as autoras produziram suas obras inaugurais e como suas vozes denunciam as barreiras

impostas à emancipação feminina. Mapeamos ainda textos em que resistências começam a se esboçar (poemas que denominamos “de encruzilhada”) e, finalmente, em gradação crescente de intervenção, destacamos poemas em que se instauram rasuras e recusas ao jugo patriarcal, enfatizando, nas abordagens, as variadas formas de resistência feminina nos contextos respectivos.

Esperamos que nosso trabalho contribua para aprofundar os estudos até aqui realizados tanto sobre a história das mulheres quanto sobre a literatura produzida por mulheres, e, mais especificamente, sobre as obras das autoras eleitas para, concebendo seus textos literários como obras de arte e como documentos históricos, iluminar mais e dignificar a contribuição cotidiana feminina para o desenvolvimento de seus países, nomeadamente Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

## CAPÍTULO 1

### CONSTRUÇÃO SOCIAL DO SUJEITO FEMININO E HERMENÊUTICA DO COTIDIANO

O dia-a-dia se acha semeado de maravilhas, espuma tão brilhante [...] como a dos escritores ou dos artistas. Sem nome próprio, todas as espécies de linguagens dão lugar a essas festas efêmeras que surgem, desaparecem e tornam a surgir.

**Michel de Certeau**

Na atualidade, a crítica feminista e a abordagem do cotidiano desenvolvem-se no âmbito da ampla crítica cultural, teórica, epistemológica, em dialogismo com a Hermenêutica, a Psicanálise, o Desconstrutivismo, entre outros ramos do conhecimento.

Essa crise de referenciais é, como esclarece Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 66), uma das marcas de um sistema mundial em transição, dominado por um complexo movimento entre processos de globalização e de localização. Trilhando a mesma linha de pensamento e referindo-se especificamente ao final do século XX, o historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 25) sintetiza:

No fim deste século [XX], pela primeira vez, tornou-se possível ver como pode ser um mundo em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel, em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos. Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo aonde deve levar-nos, nossa viagem.

À luz dessa dinâmica, podem ser examinadas questões que permeiam a abordagem das identidades na relação com o cotidiano, uma vez que as políticas implícitas nos modelos de desenvolvimento global impactam de modo decisivo as realidades locais.

Os estudos sobre o cotidiano desenvolvem-se no interior de um conjunto de transformações ocorridas no final do século XX: a revolução tecnológica alterou o modo de produção capitalista, resultando no incremento do processo de globalização nascido com o próprio capitalismo (GORENDER, 1997, p. 311), e que consiste num sistema global de obliteração ou “con-formação da diferença” (HALL, 2003, p. 59).

Na virada para o século XXI, “as verdades, os limites, as noções sobre o sujeito alteraram-se profundamente [...]; a construção social da subjetividade das mulheres” (VIEIRA, 2005, p. 210) vai fazer parte de um processo maior, de construção da identidade do sujeito contemporâneo.

No bojo das transformações em que se insere o estudo do cotidiano – mais adiante o explicitaremos –, os estudos feministas na atualidade também começam a recusar verdades universais como o “sujeito da história”<sup>12</sup>, o “eterno feminino” ou a “essência feminina”, denominações que se confundiam com a Natureza ou tornavam as mulheres aprisionadas no espaço doméstico e nas tarefas femininas tradicionais. Os estudos feministas, na contemporaneidade, optam pelo elogio da diferença sem hierarquia, por arcabouços teóricos relativistas e contingentes que valorizem os papéis informais, visíveis apenas através do enfoque do cotidiano das mulheres, “para reivindicar sua presença e seu impacto em todas as esferas e dimensões da vida social” (OLIVEIRA, 1999, p. 109-110), em contextos determinados.

Assim, tanto a categoria do sujeito universal da História – macho, branco<sup>13</sup>, civilizado do Primeiro Mundo e em posição de comando – quanto a categoria

---

<sup>12</sup> Joan Scott (1992, p. 86) condenava a insuficiência desta categoria como “figura universal” pelo fato de os historiadores esquecerem a participação das mulheres nos acontecimentos históricos consagrados.

<sup>13</sup> A eleição do homem branco como sujeito da História deixava de lado, segundo Scott (1992, p. 86), pelo menos metade da humanidade. Se considerarmos que aproximadamente metade da população é constituída por mulheres, logo chegaremos à conclusão de que a soma delas com a população dos homens negros, por exemplo, superará a metade da humanidade.

universal do feminino passam a ser desacreditadas, para que se privilegie o aspecto relacional das identidades de gênero (GONÇALVES, 2006, p. 69).

Sobre esse *Zeitgeist* (espírito da época) de crise do pensamento iluminista, David Harvey (2002, p. 293) assim define a acumulação flexível gerada pelo novo regime de acumulação pós-industrial:

A crise de superacumulação iniciada no final dos anos 60, e que chegou ao auge em 1973, gerou exatamente esse resultado. A experiência do tempo e do espaço se transformou, a confiança na associação entre juízos científicos e morais ruiu, a estética triunfou sobre a ética como foco primário de preocupação intelectual e social, as imagens dominaram as narrativas, a efemeridade e a fragmentação assumiram precedência sobre verdades eternas e sobre a política unificada e as explicações deixaram o âmbito dos fundamentos materiais e político-econômicos e passaram para a consideração de práticas políticas e culturais autônomas.

Para Zygmunt Bauman, o pensamento pós-moderno promoveu um desmantelamento de categorias universais, “dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual” (BAUMAN, 2003, p. 47). O projeto da modernidade, epistemologicamente estruturado sob o signo da ordem para suprimir o acaso e a contingência, tornou-se insuficiente diante dessas novas circunstâncias.

Uma “insegurança epistemológica” (SANTOS, 1987) ou crise das certezas e dos arcabouços teóricos que as sustentavam, segundo nos informa Boaventura de Sousa Santos, materializa-se em constructos científicos relativistas, que procuram interagir com outros tipos de conhecimento, inclusive do senso comum, para responder a lacunas anteriormente não resolvidas.

No final da década de 1960, a confluência de uma série de acontecimentos que culminaram nos protestos de maio de 1968, na França, deu visibilidade a movimentos reivindicatórios de grupos como estudantes, operários, negros,

mulheres (Elaine Showalter se refere a uma “esquerda cultural”<sup>14</sup>, a partir da posição de minorias, na qual o feminismo contemporâneo se insere e encontra possibilidades abertas) e homossexuais, em consonância com protestos contra a Guerra do Vietnã e contra as ditaduras militares na América Latina. No bojo dessas transformações políticas e culturais, abriram-se discussões decisivas no âmbito das Ciências Sociais, o que levou à necessidade de novos constructos teóricos para a análise e interpretação da realidade social.

Prestigiados pensadores, como Jean-Paul Sartre, Henry Lefebvre, Jean Baudrillard, Pierre Bordieu, Jürgen Habermas, Mikhail Bakhtine, Gilles Deleuze e Felix Guattari, voltaram suas atenções para o estudo do cotidiano como fonte histórica. Dessa forma, a documentação, que antes se referia ao evento e ao seu produtor, agora se voltaria para o campo econômico-social e diria respeito “à vida cotidiana das massas anônimas, à sua vida produtiva, à sua vida comercial, ao seu consumo, às suas crenças, às suas diversas formas de vida social” (REIS, 1994, p. 126), podendo ser obtida por meio de fontes arqueológicas, pictográficas, iconográficas, fotográficas, cinematográficas, orais, pois o objetivo era vencer as lacunas e silêncios da história oficial.

É preciso lembrar, aliás, que o silêncio, mesmo que indiretamente observável, também pode adquirir um caráter documental, pois, como explica Eni Puccinelli Orlandi, “ele não é o vazio, mesmo do ponto de vista da percepção: nós o sentimos, ele está lá (no sorriso da Gioconda, no amarelo de Van Gogh, nas grandes extensões, nas pausas)” e só se mostra “por fissuras, rupturas, falhas” (2007, p. 45).

No caso do silêncio e da invisibilidade de que se revestiram durante tanto tempo as identidades femininas, essas estratégias de exclusão das mulheres podem

---

<sup>14</sup> SHOWALTER, 1990, p. 180.

ser explicadas pelo fato de os pais dos princípios da tradição liberal, Hegel e Rousseau, considerarem a sua natureza como “biológica” (para Diderot, a mulher é comandada por seu útero<sup>15</sup>) o que as reduzia a “incapazes” de consciência política e de exercer a cidadania, dada a sua emocionalidade, diretamente vinculada à comunidade familiar, em virtude do desempenho dos papéis de esposas e mães.

A Revolução Francesa, apesar de ter propiciado algum avanço na questão da igualdade entre os sexos (mesmo considerando-se os preconceitos há pouco referidos), representa um dos momentos de uma história silenciada que negou importância e participação das mulheres no processo revolucionário, reiterando uma ideia de omissão e passividade das mulheres na construção das democracias.

Contra essas concepções que reforçam a dicotomia de que o espaço público (das decisões e do poder) é reservado aos homens e o espaço privado (doméstico) é o mundo das mulheres, levantaram-se pesquisadoras feministas, como Michelle Perrot (1998, p. 10):

Para os homens, o público e o político, seu santuário. Para as mulheres, o privado e seu coração, a casa. Afinal, esse poder sobre os costumes não é o essencial? Os homens são, na verdade, os senhores do privado e, em especial da família, instância fundamental, cristal da sociedade civil, que eles governam, e representam, dispostos a delegar às mulheres a gestão do cotidiano.

É justamente neste campo, que lhes é repressiva e preconceituosamente “destinado”, que a atuação das mulheres rasurará o quadro de referências que lhes tem sido imposto: o cotidiano.

E a hermenêutica feminista do cotidiano utilizará os documentos informais para dar visibilidade à “voz do silêncio”, suposto silêncio ou estratégico silêncio, na verdade. Maria Odila Leite da Silva Dias afirma que, ao analisar os documentos

---

<sup>15</sup> Em carta a Sophie Volland, datada de 29 de agosto de 1762. O útero e sua emocionalidade restringiriam a vida das mulheres à dor e à servidão, segundo Diderot, *apud* BADINTER, 1991, p. 26. Para Freud, a histeria era reservada às mulheres, já que *hysterion*, em grego, significa útero.

informais, o investigador deve estar atento à identificação da ideologia dominante, para que assim possa interpretar as entrelinhas e recolher indícios e vestígios de modos de ser [das mulheres] em sociedade (DIAS, 1998, p. 251). A pesquisadora refere-se ainda a depoimentos contidos em processos criminais, inclusive aqueles cujas testemunhas são analfabetas, e que podem revelar traços da vida socioeconômica e cultural, valorizando justamente os papéis informais que, na maioria das vezes postos à margem e sujeitos à opressão, tanto interessam a uma hermenêutica do cotidiano.

Esta, porém, não está isenta de complexidades.

Milton Santos (2004, p. 126) afirma que o mundo cotidiano abriga uma produção ilimitada de racionalidades, constituindo-se por uma heterogeneidade criadora. Agnes Heller (2008, p. 32), para definir a vida cotidiana, emprega a mesma qualificação: heterogênea. Desta forma, o cotidiano se revela plural, híbrido e complexo; a unicidade sugerida pela ideia de repetição dos atos cotidianos, na verdade, é ilusória, porque suas ocorrências acabam por instituir sentidos diversos. Edwiges Zaccur (2003, p. 180) acrescenta que “o que aparentemente se repete, no próprio processo de repetição, tanto se reitera como se recria, produz iterâncias realimentadoras, por menores que sejam as alterações, por acréscimo ou desgaste”.

Aprofundando a discussão, Norberto Guarinello propõe que o cotidiano apresenta dualidades temporais complementares: o repetitivo e o transformador, o duradouro e o instantâneo, o banal e o excepcional. Não se reduz, portanto, a apenas uma esfera da vida, pois compreende “a tensão entre a ordem e o movimento, entre a estrutura e a ação” (GUARINELLO, 2004, p. 25-26).

A complexidade do cotidiano traduz-se, em síntese, para além dessas tensões, naquilo que Agnes Heller chamou de “heterogêneo” (2008, p. 32) por

englobar os mais diversos aspectos da vida, como as relações familiares e de trabalho, a vida privada, as sensibilidades, o descanso e o lazer, as relações de gênero, de etnia e a construção das identidades.

Na década de 1970, contribuições teóricas fundamentais se voltam para o estudo do mecanismo como as forças conservadoras hegemônicas se reproduzem no tecido social e para a dinâmica de acomodação/resistência (individual e coletiva) perante elas: **História e cotidiano** (1970), de Agnes Heller; **A revolução urbana** (1970), de Henri Lefebvre; e os artigos “Manières de faire et pratiques quotidiennes” e “Pratiques culinaires: une mémoire”, de Michel de Certeau e Luce Giard (1978), parte dos resultados de uma pesquisa desenvolvida entre 1974 e 1978, e que originou a publicação, em 1980, de **A invenção do cotidiano**, volumes 1 e 2.

Henri Lefebvre, em **Critique de la quotidienne II: fondements d’une sociologie de la quotidienneté** (1991), preceitua que o domínio do espaço é fonte de poder social sobre a vida cotidiana e se articula a outras formas de poder social. Para ele, o cotidiano é o produto histórico mais próximo do ser humano, constituindo-se como instrumento para a abordagem empírica do real e como forma de mediação entre particular e universal. O foco no cotidiano é base para a compreensão dos processos estruturantes das relações sociais mais amplas.

Agnes Heller, mais enfaticamente, assevera que o cotidiano é a raiz e sustenta tudo o que se lhe sobrepõe: “a vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico” (HELLER, 2008, p. 34). Para a referida pensadora, o cotidiano pode ser o ponto de partida da interpretação histórica se encarado como diretamente relacionado com a história social e cultural e sob novas modalidades metodológicas, tendo como contraponto a história política oficial (que selecionava acontecimentos históricos excepcionais).

Confluindo com as propostas de Henri Lefebvre e Milton Santos já expostas, Agnes Heller considera que o cotidiano constitui-se, também, como campo aberto a ações inovadoras e saberes criativos. Para a pesquisadora, a vida cotidiana é o “fermento” secreto da história, pois é nela que ocorre a “revolução invisível” tramada por todos os homens no processo de evolução social.

Michel de Certeau (1994; 1996)<sup>16</sup>, por sua vez, afirma que, a partir da análise da vida cotidiana, é possível perceber e interpretar os movimentos de resistência ante as forças hegemônicas de reprodução e de controle social. Certeau sublinha os meios de inventar o cotidiano ao escapar dos modelos de consumo impostos, subvertendo as representações (e construindo micro-história) a partir de dentro do discurso dominante. Ressalte-se que, no caso da construção da identidade da mulher como proposta pelas teorias feministas atuais, a desconstrução do discurso masculino a partir da rasura de seus pressupostos (também a partir de dentro) justifica-se pelo forte poder que ele ainda exerce em virtude de sua estabilização<sup>17</sup> por longo tempo. Lembramos Simone de Beauvoir (2000, p. 10), que afirmava: “A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo”.

Em **A invenção do cotidiano**, Michel de Certeau retoma as ideias de Michel Foucault (2006) sobre a microfísica do poder e os espaços de controle na vida social moderna e dá visibilidade às táticas populares relacionadas ao cotidiano – habitar, circular, falar, ler, ir às compras, cozinhar – nas operações e usos individuais, que implicam “operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento” (HARVEY, 2002, p. 41).

---

<sup>16</sup> Datas da primeira edição de **A invenção do cotidiano**, volumes 1 e 2, publicada no Brasil, pela Editora Vozes. Usamos as edições de 2005.

<sup>17</sup> Josênia Antunes Vieira (2005, p. 223) esclarece que são “difíceis e lentas as mudanças sociais referentes à identidade das mulheres, pois cada alteração deve desconstruir processos históricos de séculos de preconceitos e de crenças, solidamente estratificados no seio da sociedade”.

Andréa Lisly Gonçalves, sobre a categoria “resistência” das mulheres, qualifica-a como “lenta, surda, quase invisível, restrita a determinados espaços (mas nem por isso menos politizados), em geral contraposta a uma ubíqua dominação masculina” (GONÇALVES, 2006, p. 72).

Michel de Certeau (2005a, p. 100-101) assim define a tática cotidiana de resistência ou de reinvenção do cotidiano:

é o movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’(...), e no espaço por ele controlado. (...) Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Ai vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco.

Assim, as reflexões de Agnes Heller, Henri Lefebvre e Michel de Certeau trazem contribuições definitivas para a reflexão sobre a constituição dos sujeitos sociais com base no cotidiano, que, como campo de estudo, dá visibilidade ao entrecruzamento de processos macro e microsociais e recoloca o indivíduo e a coletividade no centro do acontecer histórico.

As tradições, as identidades e as representações constituem a concretização dos saberes sobre o cotidiano. É no cotidiano (entendido como cotidiano-com-os-outros<sup>18</sup>) que o ser humano vive as identidades, numa rede simbólica de sentidos de pertencimento como classe, gênero, grupo, etnias, nacionalidades. Para Sandra Jatahy Pesavento (2003, p. 89), essas representações sociais constituem formas concretas de encenação do cotidiano.

Unindo pontas, retomamos a proposição de Agnes Heller de que é na vida

---

<sup>18</sup> "Mil maneiras de jogar/defazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracteriza a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não terem um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Têm que ‘fazer com’" (CERTEAU, 1996, p. 79).

cotidiana que ocorre a “revolução invisível” e enlaçamo-la às lacunas e silêncios sobre a ação das mulheres que a história oficial tem insistido em invisibilizar, para propor, com Maria Odila Leite da Silva Dias e Rachel Soihet, uma hermenêutica do cotidiano feminino que nos possibilite acompanhar a construção social do sujeito feminino nas obras literárias que nos propomos a examinar e em seus respectivos contextos.

Sobre as identidades das mulheres ou o processo de construção social das mulheres como sujeitos, cabe uma pausa para breve reflexão teórica.

Preconiza Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 96-97) que:

A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder.

Ademais, a discussão sujeito/identidade associa-se à reflexão sobre as mudanças históricas que, segundo Stuart Hall (2003; 2005), são inseparáveis das mudanças relacionadas às estruturas sociais. Acrescenta Anthony Giddens que, “para o bem ou para o mal, somos impelidos rumo a uma nova ordem global que ninguém compreende plenamente, mas cujos efeitos se fazem sentir sobre todos nós: a globalização (GIDDENS, 2000, p. 5).

Assim, instituições e indivíduos, pressionados por modelos das esferas societária e global, negociam constantemente suas identidades por meio da mediação discursiva.

Quanto ao mecanismo de estruturação, o processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos (semelhantes aos dos mecanismos discursivos e lingüísticos nos quais se sustenta): fixação e estabilização; subversão e desestabilização.

A identidade tende para a fixação, assim como a linguagem, mas sempre escapa a este movimento, comprovando a impossibilidade de uma fixação. As

identidades nacionais, por exemplo, para seu estabelecimento, tendem a ser encaradas sob essencialismos culturais, enquanto as identidades de gênero, quando se quer ratificar a dominação masculina, são fixadas por parâmetros naturais, biológicos (SILVA, p. 84).

Mas, segundo Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 131), a crítica teórica contemporânea se encarrega de revelar o que escapa e impossibilita esses mecanismos de fixação. Para ele, a construção identitária das mulheres, mesmo que se forje em processo, realiza-se em descompasso com a mudança global.

Stuart Hall, ao definir o que entende por identidades culturais, associa-as aos sistemas de representação e acrescenta que estes são sempre sujeitos a mudanças: “identidades culturais são aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2005, p. 8).

A identidade cultural nacional, para Stuart Hall, é um sistema simbólico, que preside tanto as ações humanas quanto a concepção de si em uma “comunidade imaginada”, com vista à homogeneização e enquadramento político no Estado Nação, que se ergue sob as categorias do uno-indivisível, da continuidade, da intemporalidade, do mito fundacional, da perpetuação das heranças e, por conseguinte, da eliminação do múltiplo, da diferença, da cultura do colonizado em detrimento da do colonizador.

Contudo, Stuart Hall refere o deslocamento e a desintegração das identidades nacionais na pós-modernidade, acentuando que novas identidades, híbridas<sup>19</sup>, emergem, com base nas categorias da diferença e da alteridade (HALL, 2005, p. 89).

---

<sup>19</sup> O hibridismo, para Homi Bhabha, é uma ameaça à autoridade cultural e colonial, subvertendo o conceito de origem ou identidade pura da autoridade dominante, através da ambivalência criada pela negação, variação, repetição e deslocamento. O hibridismo transgride todo o projeto do discurso dominante e exige o reconhecimento da diferença (BHABHA, 2003).

Constatando também a fragmentação do sujeito contemporâneo, Zygmunt Bauman complementa que, pela falência do Estado e das instituições de referência do sujeito, pelo processo de globalização, pelo neo-liberalismo e, em consequência desses, a liberdade e/ou insegurança deste “mundo líquido”, os sujeitos posicionam-se à deriva, num mundo em transformação incessante. A questão da identidade, assim, sintetiza-se nos termos abertura e movimento, no esforço contínuo de associação a grupos “igualmente móveis e velozes que procuramos, construímos e tentamos manter juntos por um momento, mas não há muito tempo” (BAUMAN, 2005, p. 26).

Desta forma, é possível concluir, com Zygmunt Bauman, que a crise das grandes certezas e dos referenciais teóricos que as sustentavam, denominada por ele de “insegurança epistemológica”, gerará, na corrente pós-feminista intitulada “hermenêutica do cotidiano”, uma certeza: a de que a desmitificação das correntes historiográficas herdeiras do iluminismo pela emergência da história das mulheres permitiu a discussão das identidades femininas com base na recusa das noções de “essência feminina” e de “sujeito universal feminino”.

Rachel Soihet (1997, p. 112), em “História, mulheres, gênero: contribuições para um debate”, assinala que:

Divergência de posições, debates, controvérsias, este é o quadro hoje da história das mulheres; quadro que se afigura dos mais promissores e que coincide com a diversidade de correntes presentes na historiografia atual.

A introdução da categoria “diferença” e dos vetores classe, raça, etnia e sexualidade no debate feminista acarretou a impossibilidade de considerar-se uma identidade única para as mulheres, em favor da historicidade e da transitoriedade do conhecimento dos valores culturais em processo de transformação no tempo, como enfatiza Maria Odila Leite da Silva Dias (1992, p. 39).

Dessa maneira, de acordo com Rosiska Darcy de Oliveira (1999, p. 109), a revalorização da diferença não enfraquece a luta por igualdade de oportunidades para as mulheres, mas a redefine.

A partir da década de 1960 cresce, na historiografia (concomitantemente à valorização do cotidiano como categoria de análise), um movimento crítico do racionalismo abstrato e Maria Odila Leite da Silva Dias (1992, p. 43-44) assinala o desdobramento deste movimento em várias correntes, como o revisionismo neomarxista, a Escola de Frankfurt, a história das mentalidades, as linhas do discurso da desconstrução de Derrida e Foucault, que permitem relativizar o conhecimento histórico no tempo e em situações, tornando mais factível a integração da experiência social das mulheres, tecida a partir de retalhos do cotidiano e não de painéis de grandes feitos.

As correntes revisionistas marxistas preocupam-se em resgatar identidades coletivas de grupos excluídos, pluralizando os objetos históricos e alçando as mulheres – antes marginalizadas dos estudos históricos, como propunha Mary Beard – “à condição de objeto e sujeito da história” (SOIHET, 1997, p. 99).

Na década de 1970, “em oposição à história ‘miserabilista’ (PERROT, 1987) – na qual se sucederam ‘mulheres espancadas, enganadas, humilhadas, violentadas, sub-remuneradas, abandonadas, loucas e enfermas’ – emergiu a mulher rebelde” (SOIHET, 1997, p. 100). Algumas abordagens realizadas por Michelle Perrot (1998) e Natalie Zemon Davis (1990) exploram este perfil, mas Rachel Soihet considera necessário ainda superar a dicotomia vitimização/sucesso nas abordagens teóricas, investigando os campos em que há maior participação feminina, para abarcar as dimensões de sua historicidade. Como define Margareth Rago ” (1998, p. 36), trata-se também de uma “história contada no registro feminino, por vozes femininas que

se assumem como sujeitos da experiência.

Cecil Zinani (2006, p. 66) adverte que, “para discutir a formação do sujeito e da subjetividade feminina”, é necessário

construir uma fundamentação teórica através da desconstrução da teoria androcêntrica. A nova formulação proposta, além de questionar as estruturas teóricas vigentes, precisa estabelecer modelos interpretativos que dêem conta não só da experiência feminina, mas de uma abordagem de aspectos que a mulher considera relevantes e que marquem sua posição como sujeito gendrado.<sup>20</sup>

Teresa de Lauretis, quando trabalha com a tecnologia de gênero, na senda de Foucault<sup>21</sup>, propõe uma sexualidade feminina que fuja à projeção masculina (recusando o ideário androcêntrico e a história das mulheres escrita pelos homens), assim como que se busque captar a realidade social com base na conscientização de gênero: “a construção do gênero é o produto e o processo tanto da representação quanto da auto-representação” (LAURETIS, 1994, p. 217).

Ainda na década de 1970, o conceito de “gênero” vai dar suporte às experiências femininas, com ênfase no aspecto relacional entre mulheres e homens. Descoberta relevante da Antropologia, durante as décadas, a categoria “gênero” tem sido uma contribuição importante para a leitura hermenêutica feminista. A Nova História a elegerá como uma das categorias de análise das desigualdades de poder<sup>22</sup>, em conjugação com mais dois eixos, raça e classe. Para tanto, a rejeição de outra oposição fixa – “masculino versus feminino” – será desconstruída pela historicização das experiências sociais que constroem os gêneros.

---

<sup>20</sup> Gendrado, de *gender* (gênero). O termo *gender* é usado para tratar do nível simbólico das relações homem/mulher. Segundo Joan Scott (1991), gênero é uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres, com base nas diferenças entre os sexos.

<sup>21</sup> Para Foucault (2006), o gênero é o conjunto de efeitos produzidos em corpos (e não uma propriedade dos corpos), comportamentos e relações sociais, por meio do desdobramento de uma complexa tecnologia política.

<sup>22</sup> Cf. Foucault, 2006, o Poder não existe como objeto natural: as relações de poder são práticas sociais constituídas historicamente.

A inclusão do gênero como elemento da análise científica decorreu da revisão do conceito de ciência no palco de debates acerca dos critérios de cientificidade que se constituiu no século XX. O critério de demarcação entre ciência e não ciência, proposto pelo Círculo de Viena, que priorizava os aspectos lógicos sobre todos os demais, seria a existência de um método – o indutivo – baseado na verificação das teorias mediante observação e experimentos.

As críticas ao modelo do Círculo de Viena, encabeçadas por Karl Popper, contestavam a lógica do método indutivo e os princípios apriorísticos.

A presença de mulheres nas universidades contribuiu muito também para colocar sob suspeita esse constructo “racional-positivista”, com base na asserção de Pierre Bourdieu de que o campo científico é um espaço de disputa constante pela autoridade científica. Ao defender a legitimidade do instrumental de gênero e da história das mulheres como objeto de investigação científica, as pesquisadoras marcam sua originalidade para um acréscimo de recursos ao repertório canônico. A suspeita hermenêutica, como estratégia de subversão, é a postura assumida a serviço de uma ciência “libertária” (PEREIRA, 2005, p. 148).

Para as feministas, a falibilidade daquele discurso científico era um *parti pris* e sua opção metodológica residia em desconstruir as epistemologias consagradas, propondo outras categorias analíticas: o cotidiano como lugar das relações (relegado pela ciência de visada androcêntrica), a vivência como experiências que marcam o corpo e a sexualidade, e a emoção como categoria rasurada pelo positivismo (OLIVEIRA, 2008, p. 238).

Dessa forma, novas questões científicas e novas formas de abordagem vieram à baila. Fontes documentais produzidas no espaço privado, como biografias, cartas e diários, demonstravam uma riqueza heurística pouco explorada pelas

abordagens tradicionais.

O próprio feminismo foi se metamorfoseando, passando do “feminismo da igualdade” – redutor porque buscava incorporar as experiências das mulheres no modelo normatizador de ciência iluminista, anulando as diferenças de gênero – ao “feminismo da diferença”.

Rachel Soihet, a propósito da análise dos usos do gênero para justificar posições de poder, lembra que Joan Scott, em 1991, já propunha este procedimento como possibilidade de tornar “as mulheres visíveis como participantes ativas e estabelecer uma distância analítica entre a linguagem aparentemente fixada do passado e a [nossa própria] terminologia” feminista (SOIHET, 1997, p. 104).

Outras historiadoras enfatizarão essa abordagem, ao tomar como objetos de pesquisa as mulheres como agentes históricos nos domínios em que sua participação é mais evidente, como o privado e o cotidiano, à diferença dos historiadores de linha positivista, que se atinham à investigação de participações somente no espaço público (o que contribuía para a invisibilidade da atuação feminina).

Corrente historiográfica dominante a partir do século XIX, o Positivismo propunha uma visão da História como processo linear, retilíneo, causal, inteligível pelo modo racional, operando uma dupla exclusão das mulheres: vedava-lhes a possibilidade de atuarem como historiadoras, como ressaltava Georges Duby, assim como não lhes atribuía protagonismo histórico, já que restringia o público e o político ao mundo masculino (GONÇALVES, 2006, p.52).

Alinhando-se a Maria Odila Leite da Silva Dias, Rachel Soihet (1997, p. 108) considera que:

A abertura dos historiadores para papéis informais, visíveis apenas através do enfoque do cotidiano, constitui-se no recurso possível para [...] obter pistas que possibilitem a reconstrução da experiência concreta das mulheres em sociedade.

Roger Chartier complementa a discussão acerca da diferenciação das experiências sociais masculinas e femininas, aconselhando que se coloque em foco “os usos diferenciados de modelos culturais comuns aos dois sexos” (CHARTIER, 1993, p. 1007), identificando os mecanismos que representam a divisão social dos papéis como natural e biológica.

Esclarece ainda o estudioso que a aceitação de determinados cânones pelas mulheres pode constituir um recurso que lhes permita deslocar ou subverter a relação de dominação, ou seja, promover à dominação masculina fissuras que nascem no interior do consentimento e configuram uma resistência que se apropria dos instrumentos simbólicos do dominador.

A este respeito, Maria Lúcia Rocha-Coutinho, em sua obra de significativo título – **Tecendo por detrás dos panos** –, começa por questionar dicotomias como público *versus* privado, opressão masculina *versus* submissão feminina, que adjetiva como reducionistas e vitimizadoras, por elidirem “as formas especiais e silenciosas de articular sua resistência” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 19) e exercer pressões importantes na vida social dos grupos a que pertencem. Dentro do espaço do lar, por exemplo, a recusa a refeições e a sexo, os mexericos, o controle de informações são estratégias femininas resistentes ao poder doméstico masculino (Ibidem, p. 20).

Refere ainda a pesquisadora que foi com o surgimento da sociedade industrial que as mulheres se viram reduzidas aos papéis de mães e esposas, sendo confinadas à esfera doméstica e à maternidade como programa político. A transição da família feudal para a burguesa, como construção social,

pontua traços-chaves que vão desde as relações de produção até a constituição de subjetividades, em que se acentuam a intimidade, a individualidade, as identidades pessoais e o uso de nomes e sobrenomes particularizados [...], ao mesmo tempo que os domínios público e privado [...] se instalam [...] reestruturando tanto seus territórios como sua significações (Ibidem, p. 27-28).

Não podemos esquecer que “é na família que a identidade da mulher e do homem recebe as primeiras programações culturais, pois é nela que se constroem diversos tipos de relações, de comportamentos e de condicionamentos culturais e sociais” (VIEIRA, 2005, p. 224). O aprendizado dos rituais de beleza ( vaidade feminina que varia na razão do deleite masculino) e de violência imprime-se desde cedo, pela pedagogia familiar do Ocidente, nos cotidianos das meninas e dos meninos, respectivamente (Ibidem, p. 255). Também o ditado: “dos homens, a rua; das mulheres, a casa”.

Da transição da família feudal para a burguesa surgirá, então, um novo tipo de contrato matrimonial – o matrimônio por amor – e a Revolução Sentimental do Século XVII (terminologia de Shorter) dará lugar ao amor materno, ao amor conjugal e ao sentimento doméstico de intimidade, sendo a família um lugar de afeição, que se recentrará agora em torno da mulher-mãe.

Para garantir este quadro, instalar-se-á um “dispositivo de sexualidade” que zele pela pureza das mulheres, assexualizando-as e fragilizando-as como seres que necessitam da proteção masculina. Um novo discurso, consoante com as funções sociais de esposa e mãe, centradas no espaço doméstico, consolidará a “natureza feminina” como “frágil, emotiva, dependente, instintivamente maternal e sexualmente passiva” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 31).

A “família extensa” feudal (marido, esposa, filhos, serviçais, parentes, agregados), em que funções domésticas e sociais se mesclavam para a conservação dos bens, dá lugar, na era industrial, a uma diferenciação daquelas funções, iniciando-se a separação de dois âmbitos do cotidiano dos sujeitos: o público e o privado.

A família passa a ser o espaço da intimidade e apenas unidade de consumo, já que a produção agora se dá fora dela. E cabe ao homem, nesse contexto, o papel

produtor; à mulher, é reservado o papel reprodutor. O trabalho doméstico, apesar de constituir uma das formas de trabalho social, passa a ser considerado como não-trabalho e a mulher, como dona-de-casa. O espaço público, dominado pelos homens, é vedado às mulheres, confinando-as a uma marginalidade social e a um mundo subalterno.

Assim, a naturalização da diferença entre os sexos, nesse contexto, estende-se na naturalização da divisão entre os espaços público e privado, restritos a racionalidades opostas. A partir da demarcação dos dois setores, diferenças biológicas serão avocadas pelo discurso social para explicar e manter as diferenças sociais e profissionais e para eleger o espaço público como masculino, com maior poder e prestígio social, o que justificaria a ausência feminina dos centros de poder e decisão.

Para Rocha-Coutinho, a mulher-Eva (ou a bruxa de potência orgástica queimada entre os séculos XV e XVIII) dá lugar agora à santificada Maria comedida e indulgente, cujas ambições ficam restritas aos limites do lar, “governada em última instância pelo seu útero” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 44).

Esta violência simbólica ou sacralização de funções, vigente a partir do século XVIII e que se expande no século XIX, torna invisível a regulação dos desejos femininos pela regulação de seus papéis. As mulheres são alijadas de postos de comando social e suas necessidades subordinam-se às da casa, da família. Discursos científicos, filosóficos, políticos e religiosos hegemônicos primam por essencializar esta “condição feminina” em estereótipo de gênero, construção discursiva ou elaboração simbólica inserida num projeto totalizador que a hermenêutica do cotidiano feminino, como investigação da historicidade das mulheres, encarregar-se-á de desmontar, estilhaçando a redoma que as enclausura.

“O estudo das relações de gênero caminha no sentido de documentar as

diferenças culturais, de nuançá-las”, na ótica de uma hermenêutica feminista do cotidiano (DIAS, 1994, p. 373). A abordagem renunciará a categorias abstratas como nacionalidade, progresso, para reinvesti-las, revisá-las, encarando-as enquanto processos históricos. E aqui cabe a advertência de Judith Butler (2008, p. 33): “A crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo”.

A hermenêutica feminista do cotidiano recorrerá, ainda, à interdisciplinaridade para captar a heterogeneidade do cotidiano das mulheres e, neste aspecto, nossa pesquisa se apoia também na proposta de Antonio Candido (2000, p. 9), segundo a qual “uma crítica que se queira integral deixará de ser unilateralmente sociológica, psicológica ou lingüística, para utilizar livremente os elementos capazes de conduzirem a uma interpretação coerente”.

Nessa senda, a hermenêutica do cotidiano busca “historicizar aspectos concretos da vida de todos os dias dos seres humanos” (DIAS, p. 374). Conjugado a uma visada feminista, esse campo do conhecimento histórico-antropológico objetiva delimitar “o lugar, a situação, a posição relativa do grupo social ou mulheres a serem estudadas no conjunto de uma certa sociedade” (Ibidem, p. 376).

Torna-se imprescindível, então, a temporalização dos conceitos, sua contextualização histórica, considerando o processo de transformação dos valores culturais. Nesse sentido, a hermenêutica feminista do cotidiano, como a concebe Maria Odila Leite da Silva Dias, contribui para “mostrar a diversidade e fluidez das relações de gênero e dos conceitos relativos aos papéis femininos tidos como universais”, promovendo posturas por vezes iconoclastas e que “exorcizam mitos ou dogmas que se pretendem de validade universal” (Ibidem, p. 378) e desvendando

possibilidades futuras de mudança nas representações estereotipadas das relações de gênero e nas representações do feminino.

Para tanto, em seu viés feminista, a crítica torna-se “contextual, histórica e relativista” (Ibidem, p. 375), no sentido de apreender a experiência vivida pelas mulheres nas sociedades em transformação, com base no cotidiano que aponta para “papéis informais, para o provisório e o improvisado, em geral para o vivido, o concreto e o não dito, sobretudo quando confrontado com regras, valores herdados e papéis prescritos” (Ibidem, p. 377).

A inovação da teoria feminista de desbravamento do cotidiano na perspectiva histórica vem, em suma, contrapor-se aos valores culturais de dominação, que ajudaram a erigir uma “história fálica”, como propunha Joan Scott (1992, p. 80).

A hermenêutica do cotidiano e a história dos aspectos concretos da vida das mulheres nas sociedades contemporâneas constituem um apoio teórico que nos possibilita estratégias de análise dos processos históricos de construção das subjetividades. Trata-se de um estudo transdisciplinar do cotidiano levado a cabo pelas mais recentes correntes feministas (e que despertou, a partir dos anos 60, a atenção de pensadores europeus como Henry Lefebvre, Jean Beaudrillard, Pierre Bourdieu, Agnes Heller, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Mikhail Bakhtine, Gianni Vattimo, Gilles Deleuze e Felix Guattari), imprime ênfase à historicidade e à diferença, com o objetivo de captar subjetividades plurais.

Michel Foucault (2006), por exemplo, em sua análise dos poderes, oferece fundamentos à história das mulheres, na observação dos micropoderes, suas ramificações, estratégias minúsculas que percorrem a casa, as formas de consentimento e de resistência, formais e informais.

Como crítica da cultura e da metafísica tradicional, a hermenêutica feminista

do cotidiano consiste no esforço de transcender dualidades (como público e privado, razão e emoção, cultura e natureza, masculino e feminino) e desconstruir conceitos genéricos e permanentes, perspectivas lineares e categorias abstratas, colocando inclusive sob suspeita a identificação do gênero com um dos pólos das dualidades anteriormente referidas (por exemplo, feminino e privado, masculino e público).

Para Josênia Antunes Vieira (2005, p. 235-236), no que diz respeito à identidade da mulher,

qualquer mudança deverá começar pela quebra dos padrões discursivos e pela desnaturalização das crenças e dos comportamentos verbais presentes no discurso masculino sobre a mulher [...]. Há que transformar o discurso masculino de opressão em discurso de respeito a uma nova mulher.

A experiência social das mulheres na História inscreve-se a partir de seus cotidianos (os sótãos da história ou arquivos privados, segundo Perrot, 2005, p. 35) e não de grandes marcos (DIAS, 1992, p. 43-44). Portanto, importa examinar, com base na micro-história, as relações entre sujeito e sociedade – relações de gênero, história das organizações familiares, formação das classes sociais –, em movimento, no tempo. Novos horizontes possíveis de análise se abrirão com a pesquisa da “urdidura de inter-relações entre o microsocial e sua integração nos panoramas mais globais da cultura”, como nos esclarece Maria Odila Leite da Silva Dias (Idem, 1998, p. 243).

Na trilha de Walter Benjamin, procurar-se-á demonstrar como o histórico aparece como ruptura ou fissura do processo de continuidade, captando indícios, vestígios de singularidades “em relação a uma totalidade sempre evasiva e ausente” (Ibidem, p. 244). Papéis informais – ao invés de normativos – serão vislumbrados e interpretados por entre as linhas de documentos ou discursos produzidos pela ideologia dominante, dando visibilidade, por meio de um processo hermenêutico de desvendamento do silenciado e do oculto, pela memória do privado (PERROT, 2005, p. 39), às realidades sociais de sujeitos oprimidos, ausentes da história narrada pelas elites.

Podemos associar a memória das mulheres, com base em Michelle Perrot, à oralidade africana, porque “a memória das mulheres é verbo. Está ligada à oralidade das sociedades tradicionais que lhe confiavam a missão de contadora da comunidade da aldeia” (Ibidem, p. 40).

As dissonâncias percebidas em discursos de resistência à hegemonia do poder serão examinadas com relação a forças de transformação que permitem a fala de sujeitos anônimos e silenciados no passado. Assim, estratégias de sobrevivência à margem do processo de dominação subentendem a historicidade de práticas ou de papéis informais improvisados que o pesquisador buscará levantar enquanto transgressores do que se entende como lei ou sistema.

Gilles Deleuze e Félix Guattari denominam “micropolítica das fronteiras” aos fenômenos que, na órbita da politização do cotidiano e/ou das relações de gênero, movimentam-se fora dos padrões previstos pelo sistema de controle social. Assim, o cotidiano constitui, na contemporaneidade, uma área de estudos voltada para a apreensão das diferenças. Daí, examinar as fissuras à dominação masculina que nascem no interior do consentimento ou que incorporam os discursos de sujeição significa buscar formas de reapropriação ou de desvio dos instrumentos simbólicos utilizados pelo dominador.

Em síntese, fundamentar a análise na categoria (relacional) “gênero” e no enfoque do cotidiano equivale a considerá-los como recursos para a reconstrução da experiência concreta das mulheres em determinada sociedade, com o objetivo de transpor o silêncio e a invisibilidade a que o discurso histórico de hegemonia masculina (androcentrismo) as reduziu.

A hermenêutica do cotidiano, ao pugnar pela dissolução das dualidades a fim de reconstruir historicamente valores apagados ou silenciados, aponta para uma

possível desmistificação dos estereótipos a partir da apreensão das experiências vividas e, portanto, apresenta-se como o instrumental teórico eficiente para acompanhar a representação e a atuação das mulheres na literatura e nas sociedades de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. De acordo com Maria Odila Leite da Silva Dias (1994, p. 379),

a hermenêutica dos estudos feministas dirige o olhar do pesquisador(a) para a apreensão das diferenças, para o exercício de documentação das especificidades dos papéis femininos. Propicia uma atividade de escrutínio crítico, no sentido de desvendar, no cotidiano das sociedades contemporâneas, as possibilidades de áreas de resistência, de improvisação, de papéis sociais alternativos, complementares, nuançados, a descobrir outros focos de estudo, de modo a desvendar possibilidades futuras de eventuais mudanças na representação estereotipada das relações de gênero.

Em outras palavras, à medida que se volta para a análise dos papéis informais em determinada sociedade, a hermenêutica do cotidiano prega uma atitude iconoclasta que rejeita as totalidades universais – em geral hegemônicas – e assume o perspectivismo como forma de apreensão da experiência vivida; esta, porém, não se dá a ler empiricamente, mas pela via “da desconstrução de idealidades abstratas e do entrecruzar de pormenores concretos com o exercício de historicização de conceitos-chave para a história da mulher como os de classe social, etnia, cidadania” (Ibidem, p. 379).

Retomando Michel de Certeau (2005b, p. 31) – “O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível...” –, as historiadoras tornam visível o “sem nome”, o “rumor sem qualidade”, o “minúsculo”, o “vivido” e, ao conceder-lhe o estatuto de objeto científico, metamorfoseiam o “banal cotidiano”, sob a visada feminista, n’ “o dia-a-dia [...] semeado de maravilhas, espuma tão brilhante [...] como a dos escritores ou dos artistas” com que procuraremos dialogar. Subversão tática silenciosa, tecida por apropriações e ressignificações imprevisíveis, incontrolláveis, operadas por “microrresistências” que fundam “microliberdades” face ao sistema dominante e uniformizante.

## CAPÍTULO 2

### ESCRITURA LITERÁRIA DE AUTORIA FEMININA, COTIDIANO E TRAJETÓRIA SOCIAL DAS MULHERES EM ANGOLA, CABO VERDE, MOÇAMBIQUE E SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

Nas soluções que encontrar para a convivência entre os sexos, a sociedade estará desenhando seu próprio perfil e redefinindo o destino do feminino e do masculino. Essa incógnita contém uma dose suficiente de angústia para que ninguém que pense esse desenho de futuro deixe de reconhecer a gravidade dos gestos que o modelam.

**Rosiska Darcy de Oliveira**

Caminhando para os trinta e seis anos de independência, Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe somam, juntos, mais de 40 milhões de pessoas<sup>23</sup> e têm em comum o fato de estarem situados no continente africano e de possuírem como língua oficial a portuguesa, herança do histórico fato de terem sido, durante séculos, colônias do Império Português. A introdução de hábitos e costumes europeus abalou a tradição étnico-lingüística e sociocultural desses quatro países africanos que, subjugados<sup>24</sup>, tiveram de se adaptar aos novos tempos e, ainda que sempre revelassem grande resistência ao sistema colonial, algumas mudanças de

---

<sup>23</sup> Segundo as estimativas mais recentes, as populações de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe perfazem, respectivamente, o total de 18.915.437, 529.474, 20.854.100 e 157.847 habitantes. (Fontes: Instituto Nacional de Segurança Social da República de Angola; Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde; Instituto Nacional de Estatística de Moçambique; Instituto Nacional de Estatística de São Tomé e Príncipe).

<sup>24</sup> Nos casos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, embora as ilhas fossem desabitadas à época do achamento, a afirmação que fizemos se torna válida se considerarmos que, além dos colonizadores portugueses, a população foi constituída por escravos trazidos da Costa da Guiné. Isso ocorreu porque as posições geográficas dos arquipélagos eram estratégicas para estabelecê-los como pontos de escala dos navios portugueses, o que lhes facilitava a exploração da costa africana e do caminho para as Índias, além do tráfico de escravos. Em Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe (menos neste, pela presença dos “angolares”), portanto, formaram-se povos mestiços que talvez por essa característica não tenham travado guerras civis após a independência, ao contrário de Angola e Moçambique.

valores foram profundas, dentre elas, a instituição da patrilinearidade, responsável pelo enfraquecimento da atuação feminina em tais sociedades.

Antes do advento colonialista, vigorava, na maior parte da África subsaariana, o sistema sociopolítico matrilinear, caracterizado pela ancestralidade a partir da figura materna e pelo direito da mulher à herança e à propriedade. É certo que a gerência e a disposição do patrimônio, em tal conjuntura, não cabiam às mulheres, e sim aos seus irmãos, e que a responsabilidade pela criação dos filhos e pela realização das tarefas domésticas era feminina; no entanto, o exercício do trabalho agrícola economicamente significativo aliado à capacidade gerativa e à maternidade, que representava o acréscimo da força de trabalho e da riqueza do grupo, garantiam-lhes desenvoltura e equilíbrio de poder em relação aos homens, encarregados de funções como a caça, a pesca e a guerra.

O discurso colonial estereotipou e objetificou o colonizado à medida que lhe inculcou a ideia da existência de “raças” mais aptas e melhores que outras; fosse pela cor ou pela classe social, o colonizado era sempre visto como primitivo e sua imagem se opunha à do colonizador, racional, democrático e civilizado (cf. MEMMI, 1989).

Quanto à mulher, além de sofrer os efeitos da colonização, foi também exposta ao regime patriarcal que a relegou a uma condição ainda pior, a de duplamente colonizada, pois, conforme afirma Thomas Bonnici (2005, p. 229), a ideologia subjacente consistia “na junção das noções *metrópole* e *patriarcalismo*, que estavam empenhadas em impor a civilização europeia ao resto do mundo”.

Na verdade, podemos afirmar que as mulheres africanas são alvo de uma tripla colonização, porque acrescentamos às duas formas destacadas a colonização estrangeira, exercida por meio “das lógicas neocoloniais e do capitalismo neoliberal,

promovido sobretudo pelos países centrais” (MONTEIRO, 2009, p. 167).

Consideradas, portanto, pelo discurso machista estereotipado, fracas, sensíveis, delicadas e inadequadas para o trabalho porque “incapazes de entender certos assuntos, de tomar decisões sérias” (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 30), as mulheres eram equiparadas às crianças e, sob um falso manto protetor, mantidas longe da esfera pública, um privilégio masculino no contexto patriarcal-colonialista, neocolonialista e neoliberal acima aludido.

Conseqüentemente, o seu papel econômico se tornou irrelevante e as tarefas domésticas passaram a ser vistas como um não-trabalho, reforçando a condição de subalternidade e provocando o apagamento das mulheres do meio social: elas não teriam direito a salário e a qualquer vantagem laborativa (férias, descanso semanal, aposentadoria) e sua atuação, limitada ao âmbito familiar, seria quase sempre isolada, desprovida da cooperação do marido ou dos filhos, o que as levaria, na dicção de Maria Lúcia Rocha-Coutinho, “a ser e a viver para os outros e não para si mesmas” (1994, p. 33), negando-se como pessoas e cidadãs.

Trata-se de uma “naturalização” da desigualdade entre os gêneros, fruto da hegemonia patriarcalista que se ampara na maternidade para justificar o lugar da mulher como reprodutora e não (mais) como produtora na sociedade.

Essa teoria biológica, recusada no século XX, entre outros, por Simone de Beauvoir (2000, p. 9) na conhecida assertiva de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, deu origem à referida dicotomia dos espaços em público (masculino) e privado (feminino), cujos reflexos perduram até a atualidade e podem ser comprovados pelo número de mulheres que ocupam, por exemplo, cargos de relevância nos atuais governos angolano, cabo-verdiano, moçambicano e são-tomense, correspondente a, na melhor das hipóteses, 35,9% do total de

membros<sup>25</sup>.

Não obstante, o relatório **Situação Mundial da Infância – Mulheres e crianças: o duplo dividendo da igualdade de gênero** (UNICEF, 2006, p. 9)

constata que:

Apesar da desigualdade de gênero arraigada, o status da mulher melhorou nas três últimas décadas. O aumento da conscientização com relação a práticas e conseqüências da discriminação – inclusive de violência física e sexual, mutilação/corte genital feminino (M/CGF), número desproporcional de mulheres afetadas pelo HIV/AIDS e analfabetismo de mulheres, entre outras – favoreceu maior demanda por mudanças por meio da promoção de reformas sociais e de legislação, os proponentes da igualdade de gênero.

As perspectivas são animadoras também segundo o Sumário Executivo do UNIFEM (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher) 2009, que descreve o “Progresso das mulheres do mundo 2008/2009”. No que toca a gênero e responsabilização, refere o documento: “o aumento do nível de responsabilização para com as mulheres começa pelo aumento do número de mulheres no processo de tomada de decisões, mas não pode parar por aí. Requer mandatos mais sólidos, indicadores de desempenho mais claros, melhores incentivos e esforços contínuos de representação e defesa, em suma, boa governação”. E complementa o Sumário: “Há mais mulheres no governo do que jamais houve”.

Entregues às funções domésticas e à criação dos filhos, as mulheres ficaram, por muito tempo, expostas a um discurso determinado a inferiorizá-las e a afastá-las dos centros de poder que, marcados pela racionalidade, inteligência e eficácia, seriam contrários à afetividade e à intimidade tradutora do suposto mundo feminino.

---

<sup>25</sup> Para o nosso levantamento de dados, consideramos os cargos de Ministra de Estado, Deputada e Governadora de Província. Moçambique tem o maior número de mulheres no Poder, correspondente a 35,9% do total de membros: 08 Ministras (de um total de 28), 94 Deputadas (de um total de 250) e 02 Governadoras (de um total de 11). Em Angola, as mulheres somam 12,9% do total de membros: 07 Ministras (de um total de 31), 33 Deputadas (de um total de 268) e 01 Governadora (de um total de 18). Em Cabo Verde, por sua vez, as mulheres somam 24,1% do total de membros: 08 Ministras (de um total de 15) e 13 Deputadas (de um total de 72). São Tomé e Príncipe tem o pior índice, com 11,4% de mulheres no Poder: 05 Ministras (de um total de 13), 03 Deputadas (de um total de 55) e nenhuma Governadora. Dados atualizados até 31 de dezembro de 2009.

Esse processo de *outremização* (cf. SPIVAK, 1985; 1994)<sup>26</sup>, visando o esvaziamento social da mulher, determinou também a adoção, pela ordem do patriarcado, de um suposto valor universal (ou “essência feminina”) que a obrigou a se manter confinada, silenciada e sempre à margem da História, nitidamente dominada pelo setor público e, portanto, pelos homens, que tinham – e, de certa forma, continuam tendo – a hegemonia.

John Stuart Mill, na obra **A sujeição das mulheres**, considera que a subjugação de um sexo ao outro tem constituído “um dos principais obstáculos ao progresso humano” e, quanto aos direitos das mulheres, declara a “continuidade da escravidão primitiva na medida em que as mulheres eram [são] privadas de quaisquer direitos” (MILL, 2006, p. 11).

Michelle Perrot (2005, p. 9), na introdução de **As mulheres ou os silêncios da história**, ressalta que

a irrupção de uma presença e de uma fala femininas em locais que lhes eram até então proibidos, ou pouco familiares, é uma inovação do século 19 que muda o horizonte sonoro. Subsistem, no entanto, muitas zonas mudas e, no que se refere ao passado, um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da História, este relato que, por muito tempo, ‘esqueceu’ as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas estivessem fora do tempo, ou ao menos fora do acontecimento. No início era o Verbo, mas o Verbo era Deus, e Homem.

O silêncio convém à posição “secundária e subordinada” atribuída às mulheres e é “um mandamento reiterado através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e pelos manuais de comportamento” (Ibidem). No entanto, sussurros e murmúrios correm pelas casas – espaço privado e patriarcalmente limitador – e acabam por ganhar os vilarejos e cidades, preenchendo as lacunas da História e, afinal, amplificando-se em gritos de rebeldia e revolta.

---

<sup>26</sup> De acordo com Spivak, *outremização* é o processo pelo qual o discurso imperial fabrica o “outro”, de modo que este seja tomado como excluído ou sujeito dominado pelo discurso de poder.

Cabe considerar que, como esclarece Michelle Perrot, as mulheres “não estão sozinhas neste silêncio profundo. Ele envolve o continente perdido das vidas tragadas pelo esquecimento em que se aniquila a massa da humanidade. Mas ele pesa fortemente sobre elas, em razão da desigualdade dos sexos” (Ibidem, p. 11). A África, especialmente a África negra, certamente faz parte de um imaginário branco europeu hegemônico que a insere neste “continente perdido”.

No que diz respeito aos espaços-foco da nossa pesquisa, a inferiorização das mulheres é notória quando analisamos as concretizações de cada um dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM) na África Subsaariana, segundo uma perspectiva de gênero: 8 em cada 10 mulheres trabalhadoras ocupam empregos vulneráveis; 57% das crianças que não freqüentam a escola são do sexo feminino; 1 em cada 5 membros do parlamento, no panorama mundial, são mulheres; a probabilidade de uma criança do sexo feminino morrer antes de alcançar o seu quinto aniversário é mais elevada; 1 em cada 4 mulheres que morrem em consequência da gravidez e do parto poderia ser salva com acesso eficaz a métodos de contracepção; 3 em cada 5 adultos que vivem com HIV são mulheres; a responsabilidade das mulheres pelo abastecimento de água coincide com o difícil acesso, que lhes impõe uma carga pesada de tempo; é necessário criar uma parceria global para o desenvolvimento relativo à igualdade de gênero.<sup>27</sup>

Segundo o relatório UNICEF 2007 (2006, p. 9) já citado,

a divisão desigual do trabalho doméstico, que obriga meninas e mulheres a caminhar muitos quilômetros para buscar água e recolher lenha, ou a distribuição desigual dos recursos da família – como dar às meninas menos alimentos ou cuidados médicos – são exemplos de formas sutis de desigualdade. Com frequência, essas formas arraigadas de discriminação mantêm na pobreza indivíduos, famílias e sociedades, e comprometem o desenvolvimento econômico,

---

27 Estas informações foram extraídas do Sumário Executivo sobre o progresso das mulheres do mundo 2008/2009, UNIFEM.

político e social dos países Para que a pobreza seja superada, é preciso antes eliminar a desigualdade de gênero.

Certamente, em várias partes do mundo, uma menina nascida em 2010 provavelmente terá um futuro mais promissor que o de uma menina nascida em 1979, quando a CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women) foi adotada.

Em nossos dias, grupos de mulheres na África subsaariana desafiam o predomínio masculino nas tomadas de decisões na comunidade. Em Moçambique, organizações de mulheres estão lutando contra a discriminação e contestando a Lei da Terra de 1997, que lhes nega o direito à posse e à venda de terras; em Angola, a AAA (Associação Angolana de Advogadas) conduziu uma campanha nacional por reformas legais para proteger os direitos da mulher (UNICEF, 2006, p. 32-33).

Inserida nesse contexto mundial de trajetória social e política das mulheres, a escritura literária de autoria feminina ou os textos literários produzidos por mulheres angolanas, cabo-verdianas, moçambicanas e são-tomenses começam a proliferar a partir, sobretudo, da década de 1970, quando chegam ao auge os movimentos de libertação das então colônias submetidas ao domínio português.

Conforme declara Antonio Candido (2000, p. 19), “a literatura é também um produto social, exprimindo condições de cada civilização em que ocorre”. No mesmo sentido, e também para apoiar a nossa metodologia de análise, acrescentamos, com Theodor Adorno (2003, p. 66), que a referência ao social não tem por objetivo “levar para fora da obra de arte, mas sim levar mais fundo para dentro” das obras literárias selecionadas, entendendo o social também como um dos “fundamentos da sua qualidade”. Buscaremos entrever nelas, como “obras de arte [...], sua grandeza [...] em deixar falar aquilo que a ideologia esconde” (Ibidem, p. 68).

Buscaremos, pois, sintetizar a entrada das escritoras num cânone literário até

então de dominância masculina e a relação dessa práxis com a trajetória social e a emancipação das mulheres em cada um desses países.

Peter Berger e Thomas Luckmann (2007, p. 39), em **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**, destacam que, "entre as múltiplas realidades, há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana", que "impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa".

Nosso propósito é, a partir do recorte da vida cotidiana das mulheres nos contextos de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe e das estratégias de consentimento e de resistência das mulheres aos discursos patriarcais hegemônicos, desvendar o papel e a importância da literatura de autoria feminina na expressão de vozes e atos condenados por longo tempo ao silêncio e à invisibilidade.

Nessa linha de pensamento, lembramos que Stuart Hall (2005, p. 7), discutindo a questão da identidade na teoria social, afirma que

as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. A assim chamada 'crise de identidade' é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Da assunção da micro-história a partir dos cotidianos das mulheres, nos contextos delineados, emergirão novas identidades sociais e culturais (como sistemas de representação cultural), as quais colocarão em questão os constructos e estereótipos estabelecidos num passado que se esforça por persistir para além do presente.

As paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, como esclarece Stuart Hall (2005, p. 9), "no passado tinham

fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais”, com a mudança estrutural que tem transformado as sociedades modernas desde o final do século XX, fragmentam-se, transformando-se e também às identidades pessoais. Segundo Hall, “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Ibidem, p. 13).

Também por este motivo optamos por analisar como as identidades femininas se constroem, em processo, nos contextos das obras literárias que selecionamos para o *corpus* da pesquisa, buscando demonstrar como se produzem estas novas subjetividades.

Elaine Showalter (1994) já se posicionava, ao lado de várias outras feministas, como Susan Gubar, a favor da delimitação de um território para as mulheres dentro da literatura e da história literária, contribuindo decisivamente para uma revisão do cânone com a releitura crítica da historiografia tradicional e com o resgate de autoras e obras.<sup>28</sup>

Nossa pesquisa tem como um dos seus propósitos principais dar visibilidade à contribuição das obras produzidas por mulheres oriundas da África de língua portuguesa para as séries literárias de seus respectivos países, na relação com os cotidianos e as historicidades femininas neles construídos, conforme trataremos a seguir.

---

<sup>28</sup> A essa crítica feminista, Elaine Showalter denomina “ginocêntrica”, cuja primeira tarefa “deve ser a de delinear o *locus* cultural preciso da identidade literária feminina e a de descrever as forças que dividem um campo cultural individual das escritoras”, além de “situar as escritoras com respeito às variáveis da cultura literária, tais como os modos de produção e distribuição/ as relações entre autor e público, as relações entre arte de elite e arte popular, e as hierarquias de gênero” (SHOWALTER, 1994, p. 51).

## 2.1 Angola

E entre mim, e a outra margem,  
esta terrível viagem.  
Este rio caudaloso, imundo,  
sujo de todos os calhaus,  
que nele vomitou o mundo...  
Entre mim e a outra margem,  
o rio...

**Alda Lara**

A República de Angola, localizada na costa atlântica sul da África Ocidental, tornou-se independente de Portugal em 11 de novembro de 1975 e possui dezoito províncias<sup>29</sup> – sendo, atualmente, apenas uma, Luanda, governada por mulher – distribuídas numa área total de 1.246.700 km<sup>2</sup>. São faladas – além da portuguesa, que é a oficial –, cerca de vinte línguas nacionais, das quais se destacam o *kikongo* (norte), o *kimbundu* (centro-norte), o *kwanyama* (sul), o *mbunda* (sul), o *tchokwe* (leste) e o *umbundu* (centro-sul).

Apesar da riqueza de recursos naturais, caracterizada por grandes reservas hídricas, vastos recursos marítimos, boa quantidade de terras aráveis (mesmo considerando a impossibilidade de cultivo em áreas tomadas pelas minas terrestres) e gigantescas jazidas de petróleo e diamantes, seu desfrute foi adiado por mais de trinta anos devido à luta pela libertação – de 1961 a 1974 – e, depois, à longa guerra civil entre o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA)<sup>30</sup>, que, apesar das inúmeras tentativas, a exemplo das rubricas dos

---

<sup>29</sup> Em ordem alfabética, são elas: Bengo, Benguela, Bié, Cabinda, Kuando-Kubango, Kwanza-Norte, Kwanza-Sul, Cunene, Huambo, Huíla, Luanda, Lunda-Norte, Lunda-Sul, Malanje, Moxico, Namibe, Uíge e Zaire.

<sup>30</sup> O MPLA, a UNITA e a FNLA foram movimentos políticos de luta pela independência angolana que depois se transformaram em partidos políticos.

Acordos de Bicesse em 1991 e do Protocolo de Lusaka em 1994, só foi efetivamente encerrada em 2002.

Na verdade, ainda na atualidade, apesar de todo o potencial econômico angolano, o país permanece mal classificado no *ranking* dos 182 que compõem o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), ocupando o 143º lugar em 2009<sup>31</sup>. A pobreza, em Angola, incide sobre 70% da população (IM, 2009), ou seja, mais de 13 milhões de pessoas<sup>32</sup> têm, em média, um nível de consumo mensal inferior a 2 dólares americanos diários. As mulheres representam a maioria da população pobre angolana, fato comprovado pelo cálculo de aproximadamente 31% do total de agregados familiares (29% em zonas urbanas e 33% em zonas rurais) serem chefiados por elas (IM, 2009), situação decorrente do abandono, da deslocação e da morte de muitos homens durante o período de guerra civil<sup>33</sup>. De fato, não existe ainda estabelecida uma política assistencial para tais famílias, que em geral só podem contar com o auxílio da comunidade para o cultivo da terra ou para a prestação de alimentos.

Assim, como garantia de sua sobrevivência e de sua família, as mulheres

---

<sup>31</sup> O IDH angolano, em 2009, foi 0,564.

<sup>32</sup> Em 2005, as Nações Unidas estimaram em 16.090.000 o número de habitantes em Angola, sendo 8.160.000 mulheres e 7.930.000 homens, o que corresponde a 103 mulheres por 100 homens (UN, 2007), mas a estimativa mais recente é de 18.915.437 habitantes (INSS, 2010). É preciso sublinhar que, na atual situação angolana, existem elevados números de refugiados que regressam ao país e nascimentos frequentemente não registrados, de modo que a contagem da população continua a ser extremamente difícil e, conseqüentemente, inexata.

<sup>33</sup> No período da pré-independência, a marginalização das mulheres foi muito contundente, pois, além das situações referidas, a tradição angolana já as excluía da participação em cargos administrativos e da nomeação ou designação para funções de soba (chefes de sanzalas), cuja elegibilidade recaía aos assimilados. De acordo com Brazão Mazula (1995), o assimilado era uma “figura intermediária entre o ‘indígena’ e o ‘cidadão’, um porta-voz e divulgador da ideologia [colonial portuguesa], no seu meio igualmente indígena. Estava moldado para se sentir superior aos seus semelhantes ‘indígenas’ mas sempre complexado na frente do ‘branco’”. Assim, para que o indivíduo se tornasse um assimilado, deveria atender alguns requisitos: “1- saber ler, escrever e falar português; 2- ter meios suficientes para sustentar a família; 3- ter bom comportamento; 4- ter a necessária educação e hábitos individuais e sociais de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal; 5- fazer um requerimento à autoridade administrativa da área, que o levará ao governador do distrito para ser aprovado” (MONDLANE, 1975, p. 46).

participam de atividades setoriais informais – caso do pequeno comércio –, o que representa um sério desafio cultural no tocante às relações de gênero no lar, pois nas famílias cujos homens estão ausentes, as mulheres desenvolvem novas competências e assumem novas funções, o que lhes proporciona um novo estatuto: além de cuidar e disciplinar as crianças, tornam-se responsáveis por tarefas que seriam destinadas aos indivíduos do sexo masculino, como a construção e reparo das casas, a contatação de líderes da comunidade e de funcionários governamentais e o desempenho de obrigações religiosas e sociais (VAN KLAVEREN, 2009).

As referidas alterações na relação de gênero aumentaram invariavelmente a carga de trabalho das mulheres, que laboram, em média, de 10 a 15 horas por dia contra 8 a 10 horas diárias para os homens (IM, 2009). Embora ambos possam trabalhar ativamente na agricultura, são costumeiramente as mulheres as responsáveis pela venda dos produtos agrícolas e bebidas locais nos mercados e pela criação de pequenos animais – cabras e galinhas, por exemplo – em volta da casa, cabendo aos homens a caça de animais selvagens. Nas comunidades piscatórias, por sua vez, os homens são encarregados de capturar o peixe, ao passo que as mulheres são responsáveis pela sua preparação e venda.

Na maioria das situações, as mulheres efetuam quase todo o trabalho doméstico – limpeza da casa, busca de água e lenha, preparação das refeições, cuidados com os filhos –, sendo os homens mais atuantes na vida pública, participando em comissões de projetos, partidos políticos e administração local. A participação das mulheres no governo local é mínima, pois as dificuldades de tempo, os níveis mais baixos de educação e o analfabetismo<sup>34</sup> as impedem de competir, em pé de igualdade no campo da política, bem como operam como limitadores de

---

<sup>34</sup> A taxa de alfabetização dos indivíduos com idades compreendidas entre os 15-24 anos é de 72%, sendo 84% para homens e 63% para mulheres, o que revela um fosso considerável na relação de gênero (IM, 2009).

oportunidades da participação em empregos formais e contribuem para a maior dificuldade de as mulheres se expressarem em português, tornando-as mais dependentes dos homens. Dessa forma, podemos afirmar que o processo de educação das mulheres está ligado às ações relativas à extinção da pobreza, pois à medida que elas são formadas, alfabetizadas, educadas e locadas em postos de trabalho, possibilita-se a sua inserção na vida econômica e social do país de forma equilibrada na perspectiva do gênero.

As famílias angolanas são frequentemente numerosas, compostas por seis a oito membros (IM, 2009), e a pressão psicológica e econômica para ter muitos filhos é bastante forte, de modo que a fertilidade das mulheres constitui um valor importante na sociedade. Por tal razão, não é novidade que, em 2009, as mulheres com idades compreendidas entre 15 e 49 anos deram à luz, em média, 6,12 filhos, a segunda maior taxa de fertilidade do mundo (IM, 2009), e que, atualmente, até os 16 anos de idade, cerca de 20% de todas as mulheres angolanas estão ou estiveram grávidas e até aos 20 cerca de 70% já tiveram pelo menos um filho (OMS, 2008).

Quanto à esperança de vida, em 2009 foi estimada em 38,2 anos, sendo 39,2 para as mulheres e 37,2 para os homens, números baixos até para os padrões africanos (UNDP, 2009). Considerando a população total, a idade média é de 18 anos – bastante jovem, portanto –, tanto para homens quanto para mulheres (UN, 2007).

Na área da saúde, a malária é a maior causa individual de mortalidade infantil, assim como de adultos, e a elevada mortalidade materna também constitui outro motivo de preocupação. As principais causas desta situação são a má condição dos serviços de saúde, a má alimentação – relacionada com a elevada percentagem das despesas dos agregados familiares com a alimentação –, a falta de acesso a fontes de água seguras e a falta de saneamento básico (OMS, 2008).

Se, em 1970, apenas 14% da população angolana vivia nas zonas urbanas, esse fato se modificou bastante – atualmente, o percentual é de cerca de 57%, um dos mais elevados do mundo (UN, 2007) – devido à migração durante os períodos de luta pela independência e de guerra civil. Na maioria das vezes, os homens migram sozinhos em busca de emprego e, mais tarde, mandam buscar a família ou constituem novos lares, abandonando o primeiro.

A poligamia, embora culturalmente aceita e praticada em Angola<sup>35</sup>, raramente é referida em estudos socioeconômicos. Muitas mulheres, devido à escassez e morte de homens em consequência da guerra, acham difícil casar ou voltar a casar, especialmente se sofreram violação durante o conflito, contraíram doenças sexualmente transmissíveis ou engravidaram. Nesse sentido, é de se observar que elas são mais vulneráveis à infecção por HIV/SIDA que os homens<sup>36</sup>, não só por razões biológicas, mas também pela sua posição subalterna na sociedade.

Nessa senda, a poligamia, a fraca posição de escolha no que diz respeito às relações sexuais, os níveis mais baixos de educação, as limitadas condições econômicas decorrentes da menor oportunidade de conseguir informação e o uso da prostituição como estratégia econômica fazem com que as mulheres sejam postas numa situação altamente precária em relação aos indivíduos do sexo masculino. Um reflexo de tal aspecto é a grande incidência de violência física e/ou psicológica contra as mulheres, que, em geral, apesar de sofrerem injustiças – como, por exemplo, serem incomodadas por agentes da polícia, postas para fora de casa pelos maridos que arranjam novas esposas ou até mesmo abusadas sexualmente –,

---

<sup>35</sup> Oficialmente, de acordo com a lei estatal, a poligamia não é permitida, mas tornou-se extraordinariamente comum por toda Angola e em todos os níveis econômicos. Se o marido não está satisfeito com o desempenho ou o apoio da esposa, é comum bater-lhe ou arrumar outra mulher.

<sup>36</sup> De acordo com a **Avaliação da implementação da Plataforma de Acção de Beijing** (2009), em Angola, cerca de 207.879 pessoas – 2,1% da população geral – vivem com HIV/SIDA e, desse total, 104.314 são mulheres.

pouco recorrem ao sistema jurídico angolano porque, em sua maioria, ignoram os meios para fazê-lo.

Uma das causas da violência baseada no gênero, em Angola, é a falta de recursos decorrente da longa guerra civil que assolou o país, ou seja, o número de pessoas deslocadas, desempregadas ou empobrecidas contribui para aumentar a delinquência, daí afirmar-se que a violência da guerra comanda, de certa forma, a crescente violência na rua e nos lares.

É importante observar que, apesar de a incidência da violência doméstica ser alta, em parte é apoiada ou protegida por atitudes institucionais e culturais, pois em Angola coexistem dois sistemas jurídicos – o direito estatutário (civil) e o direito consuetudinário –, ao abrigo dos quais os homens dispõem de certos direitos para exercer autoridade sobre a mulher e as filhas. Assim, as mulheres pobres de agregados familiares e comunidades sujeitas a grandes pressões e dificuldades são especialmente vulneráveis à violência sexual, à violação e ao espancamento, situação que pode ser agravada por homens retornados traumatizados pela guerra. Ainda no que se refere à coexistência dos sistemas jurídicos, é de se notar que os bens familiares são, na maior parte das vezes, considerados propriedade dos chefes masculinos das famílias, do mesmo modo que a herança costuma beneficiar os parentes masculinos do falecido, deixando as viúvas numa situação particularmente vulnerável (UN, 2007). A Lei Agrária de 1992, por outro lado, dá às mulheres e aos homens direitos iguais de uso da terra, mas, na prática, a falta de poder de reivindicação e de voz por parte das mulheres faz com que a distribuição de terras siga quase sempre as regras tradicionais.

Do mesmo modo – e principalmente –, a Lei Constitucional prevê o princípio da isonomia no art. 18, fato que favorece, pelo menos em tese, a inserção das

mulheres em todos os setores da vida nacional, mesmo naqueles vistos como tradicionalmente masculinos, caso do petrolífero, do industrial e do de transportes<sup>37</sup>. Já na esfera política, a Lei dos Partidos Políticos obriga a todos os partidos que observem, em seus Estatutos, a inclusão do princípio da igualdade de gênero e representação por sexo não inferior a 30%.

O Código da Família e a política de Planeamento Familiar para Mulheres são iniciativas promovidas pela Organização das Mulheres Angolanas (OMA) na década de 1980 e representam algumas das mais importantes realizações para a integração de questões de gênero na agenda do governo. O Código da Família estabelece a igualdade entre os cônjuges em todos os aspectos da vida familiar<sup>38</sup>, incluindo as questões relativas à propriedade e à herança. Todavia, na prática, a legislação não está em sintonia com a realidade social e cultural do país, de modo que a lei muitas vezes não chega a ser executada (UN, 2007). O próprio Código da Família, por exemplo, não é conhecido por grande parte das mulheres e por isso elas têm pouca ou nenhuma ideia do sistema formal, sendo frequentemente adotadas práticas costumeiras para rituais e regras como o casamento, a poligamia e a herança.

A respeito da herança, o direito positivo habilita a viúva a herdar do marido a casa, mas, segundo a lei tradicional, ela está à mercê da família do marido, que escolhe entre autorizar ou não a manutenção dos bens pela viúva. No passado, o costume era a família do marido assumir o controle dos bens para apoiar a viúva; hoje, no entanto, considerando a situação de pobreza e carência da sociedade angolana, esse caráter protetivo muitas vezes tem sido desconsiderado, ficando a mulher sem casa e destituída dos bens.

---

<sup>37</sup> O art. 18 da Lei Constitucional determina: “Todos os cidadãos são iguais perante a lei e gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção da sua cor, raça, etnia, sexo, lugar de nascimento, religião, ideologia, grau de instrução, condição económica ou social.”

<sup>38</sup> O art. 29 da Lei Constitucional prevê: “O homem e a mulher são iguais no seio da família, gozando dos mesmos direitos e cabendo-lhes os mesmos deveres.”

Com relação ao divórcio, os direitos dele advindos só foram positivados para os casamentos sancionados oficialmente, o que reflete uma situação de desamparo legal para a mulher que viva em união de fato. Felizmente, o direito à prestação de alimentos à prole não é ofendido em razão do casamento não oficializado.

Assim, ainda que o colapso da coexistência de sistemas jurídicos afete potencialmente todos os cidadãos, as consequências para as mulheres são mais dramáticas, pois quando o sistema legal positivo não funciona, surgem sempre fontes alternativas de proteção, como a resolução das disputas por via da força (a autotutela) ou pelos métodos tradicionais (o direito consuetudinário). Os membros da sociedade que não têm armas e têm pouca força física, nomeadamente mulheres e crianças, portanto, necessitam de especial proteção da lei.

Preocupado com tal problema, Angola ratificou, em novembro de 2008, o Protocolo da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos referente aos Direitos das Mulheres em África e aderiu ao Protocolo Facultativo das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres. Além dessa iniciativa, desde 1997 está em atividade o Ministério da Família e Promoção da Mulher (MINFAMU), que, embora vise proporcionar um espaço político para as questões relativas às mulheres, conta com apenas 0,8% do orçamento do governo, não dispondo de pessoal suficiente. O Fundo das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) tem apoiado o Ministério para que este incremente a sua capacidade de compreender e promover os direitos da mulher e as questões de gênero, quer com discussões com o governo local, quer colaborando com o Instituto Nacional de Estatística (INE) para introdução de métodos de obtenção de dados separados por sexo.

Por sua vez, o Comité da Mulher Rural (COMUR), criado em 1992 e operante

em Luanda e nas províncias do Bengo, Kuanza-Sul e Huambo, é a única associação nacional de base rural que tem apenas a mulher como objetivo, distribuindo sementes e fertilizantes e apoiando atividades geradoras de rendimentos, mesmo que seus impactos não sejam muito visíveis porque relatórios não são publicados.

No campo das Organizações Não-Governamentais, duas das mais importantes organizações de defesa da mulher – a Organização das Mulheres Angolanas (OMA) e a Liga da Mulher Angolana (LIMA) – têm suas raízes na Rede Mulher (Rede Mulher/Angola), que proporciona um fórum para todas as organizações de mulheres trabalharem em conjunto através de divisórias políticas e religiosas, em direção aos objetivos comuns de igualdade e equidade de gênero.

Quanto à cultura, mais especificamente a literatura, “poucas foram as mulheres que conseguiram uma maior visibilidade para seus escritos. Em Angola, também existiu o silêncio em relação à produção literária feminina, principalmente no período colonial e durante as lutas libertárias” (SECCO, 2007, p. 392). No entanto, no contexto da pré-independência, vários são os nomes aduzidos por Tony Simões da Silva na lista “Women writing Africa: a bibliography of lusophone women writers”, disponível na internet: Alda Lara, Amélia Erse, Amélia Veiga, Branca Mourinho, Emilia de Sousa Costa, Ermelinda Pereira Xavier, Guilhermina Azeredo, Honorinda Cerveira, Iolanda Balboa, Jane Walter, Ligia Salema, Lília da Fonseca, Linda Martins, Luisa Pinto Leite, Maria Angela Pires, Maria Archer, Maria Beatriz Fonseca, Maria Bernadete, Maria da Conceição Figueiredo, Maria da Luz Monteiro Macedo, Maria da Soledade Montenegro, Maria de Deus Matos e Melo, Maria do Carmo Marcelino, Maria Eugénia Lima, Maria Eugénia Neto, Maria Isabel Duarte de Almeida Lupi, Maria Joana Couto, Maria Lígia Guterres, Maria Manuela Cerqueira, Maria Ondina Braga, Maria Perpétua da Silva, Maria Teresa Galveias, Nita Lupi, Silvia Maria Vieira,

Sofia da Costa Moura, Sofia Serra e Moura, Teresa Nolasco e Virgínia Vitorino.

Apesar de a lista ser razoavelmente extensa, é certo que poucos nomes permanecem no cânone literário angolano. Entre eles, podemos fazer referência a Ermelinda Pereira Xavier e Lília da Fonseca, que, de acordo com Maria Nazareth Soares Fonseca (2007, p. 495),

destacam-se entre os poetas incluídos na recuperação da produção produzida em diferentes períodos da década de 1940 e que se fez representar na **Antologia dos novos poetas de Angola**, publicada em Luanda, provavelmente em 1950, pelo Departamento Cultural da Associação dos Naturais de Angola.

Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 165), por sua vez, lembra que, no vol. II da antologia **No reino de Caliban**, organizada Manuel Ferreira, entre os cinquenta e três escritores angolanos apresentados, apenas seis são mulheres: Alda Lara (que também publica na revista **Mensagem**), Amélia Veiga (autora de poemas publicados na revista **Cultura**), Ermelinda Xavier, Lília da Fonseca, Manuela de Abreu e Maria Eugénia Lima.

No período pós-independência, antologias e obras publicadas individualmente revelaram nomes – alguns, hoje, bastante conhecidos – como os de Alice Palmira, Amélia Dalomba, Ana Branco, Ana de Santana, Ana Major, Ana Maria de Fátima dos Santos Pereira, Anánaz Kanguimbo, Angelina Neves, Carla Queiroz, Cássia Patrícia Mesquita do Carmo, Cecília Ndanhakukua, Cremilde de Lima, Deolinda Rodrigues, Dya Kasembe, Elis Cruz, Gabriela Antunes, Isabel Ferreira, Juliana Coimbra Gongolo, Leila dos Anjos, Lisa Castel, Manuela de Abreu, Maria Alexandre Dáskalos, Maria Celestina Fernandes, Maria do Carmo, Maria de Sousa Gouveia, Maria Eugénia Neto, Maria Filomena Cabral, Maria H. F. Lima, Maria Manuela Freire, Mariza Ryder, Paula Tavares, Rosalina Pombal e Teresa Maria de Jesus Haller.

Escolhemos, para nossa pesquisa, as obras iniciais de duas poetisas cujos

nomes marcaram suas gerações de modo inquestionável: **Poemas**, de Alda Lara<sup>39</sup>, e **Ritos de passagem**, de Paula Tavares. Nosso intuito é analisar em que medida a história e a experiência vivida e manifestada pelo cotidiano se apresentam na escritura dessas autoras e rasuram o discurso masculino.

## 2.2 Cabo Verde

Até que um dia  
farta já dos voos rasantes  
que planam sem ousar  
me arme de um hino revolucionário  
e parta...  
em direcção a uma madrugada diferente

**Vera Duarte**

Com 4.033 km<sup>2</sup>, Cabo Verde é um arquipélago formado por dez ilhas – nove delas habitadas – e alguns ilhéus, todos de origem vulcânica, e está localizado na costa ocidental da África. Apesar de, por muitos anos, ter atravessado grandes dificuldades pelo fato de possuir uma economia marcadamente agrícola em terras secas, necessitando contar com divisas provenientes da população emigrada, Cabo Verde, hoje, é considerado o segundo país africano em boa governação<sup>40</sup> e passou, recentemente, a ser classificado como País de Desenvolvimento Humano Médio desde 2008, com índice (IDH) de 0,708 pontos<sup>41</sup>.

Em 2009, foi reputado, pelo instituto americano de pesquisa Heritage

<sup>39</sup> No caso de **Poemas**, analisaremos somente o “Livro Primeiro”, que, segundo afirma Orlando de Albuquerque ao apresentar a obra, compreende “todos os poemas que nesse distante ano de 1961 Alda me entregou, para que, com eles, organizasse um volume e segundo o esboço de esquema que ela conjuntamente me forneceu” (In: LARA, s.d., p. 7)

<sup>40</sup> Segundo a mais recente avaliação sobre Governação Africana (Índice Ibrahim de Governação Africana, tabela de 2007), Cabo Verde ocupa o segundo lugar, com índice 78,01. O primeiro lugar é ocupado por Maurício, com índice 82,83. São Tomé e Príncipe ocupa o décimo lugar, com índice 60,23, Moçambique o 26º, com índice 52,38, e Angola o 42º lugar, com índice 41,02.

<sup>41</sup> O IDH de Angola é 0,564, o de Moçambique é 0,402 e o de São Tomé e Príncipe é 0,651.

Foundation e pelo Wall Street Journal, o primeiro país da África Ocidental economicamente mais livre e o sétimo da África Subsaariana.

O arquipélago foi o único país do mundo, até agora, eleito para concorrer a um segundo pacto de financiamento do programa Millenium Challenge Account (MCA) do Governo americano, e receberá, neste segundo pacote de financiamento, prováveis 300 a 400 milhões de dólares americanos. Esta decisão inédita da administração do MCA levou em consideração o êxito de Cabo Verde com o financiamento obtido no âmbito do primeiro pacote (110 milhões de dólares), que permitiu ao arquipélago a concretização de vários projetos na área de infraestruturação (estradas, pontes, portos), modernização da agricultura e formação de recursos humanos, acelerando consideravelmente o processo de desenvolvimento do país.

Sua população, de cerca de 529.474 pessoas (INE, 2009), caracteriza-se por ser jovem, com mortalidade relativamente baixa (6,22 para 1.000 habitantes) e fecundidade média (3,07 por mulher). Quanto à proporção entre mulheres e homens à nascença, existe quase uma paridade, com uma discreta elevação no número de mulheres (257.882 mulheres para 241.914 homens, segundo o censo de 2008, INE).

A população de Cabo Verde aumentou consideravelmente ao longo dos anos de 1900, 1960-2008, excetuando o período compreendido entre 1940 a 1950, que registrou uma diminuição da população residente na ordem de 31.000 pessoas, justificada pelas grandes fomes e secas dos anos quarenta.

Tanto no meio urbano quanto no meio rural, é maior a presença feminina, embora seja mais acentuada neste. Os agregados monoparentais predominam, com uma tendência para o aumento dos agregados chefiados por mulheres, cujo índice de pobreza é maior que o das famílias chefiadas por homens. Das famílias chefiadas

por mulheres (33,5%), cerca de 30% se situam abaixo da linha da pobreza e cerca de 15%, dentre as famílias muito pobres.

Quanto à definição de pobreza, ressalte-se que a ONU, após a cimeira de Copenhague, em 1995, oficializou uma definição de pobreza absoluta como situação caracterizada por uma grave privação das necessidades humanas básicas, incluindo a alimentação, água potável, equipamento de saneamento básico, saúde, alojamento, educação e informação. A concepção multidimensional da pobreza define-se como incapacidade de atingir patamares: 1- econômicos, como consumo, e ativos, como chave para a segurança alimentar, bem-estar material e status social; 2- humanos, como saúde, educação, nutrição, água potável e habitação; 3- políticos, no campo dos direitos humanos; 4- socioculturais, como participação comunitária; 5- de proteção, como segurança e capacidade de sair da pobreza (cf. SANGREMAN<sup>42</sup>, 2009, p. 17). Em 2000, o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) acrescenta a esses itens o conceito de governação. Simone Caputo Gomes (2008, p. 276), sobre a relação pobreza-mulher em Cabo Verde, esclarece:

O Plano Nacional de Luta contra a Pobreza, elegendo a mulher como destinatário privilegiado, destaca os seguintes eixos: promoção da integração das mulheres pobres nos circuitos econômicos; reforço da capacidade da mulher em desenvolver microempresas e atividades geradoras de rendimento, através da formação e informação; promoção do acesso da mulher aos meios produtivos e a outros recursos pelo microcrédito; ações para melhorar a competitividade da mulher e das jovens, em especial, no mercado de trabalho, através de adequada educação e formação profissional.

No que diz respeito a outros indicadores de gênero, quanto ao número de filhos por mulher, a média vem baixando aceleradamente: 4 filhos a menos que em 1980 (2 filhos em média, a partir de 2005). A esperança de vida à nascença é de 76

---

<sup>42</sup> A pesquisa de Carlos Sangreman (2009) sobre a exclusão social em Cabo Verde, desenvolvida para a ACEP (Associação para a Cooperação entre Povos), relaciona, de uma forma inovadora no campo acadêmico, o tema da exclusão social à pobreza num Cabo Verde de exitosa transição de um nível mais baixo de desenvolvimento para outro mais alto.

anos para mulheres e 69 para homens (cf. INE, ICIEG, ONU, 2008).

Relativamente a novos casos de infecção por HIV na década, temos a proporção de 61% para as mulheres e 39% para os homens. Embora a taxa de alfabetização seja alta (76,6%) com relação aos países africanos irmãos de língua portuguesa, à razão de 73% de mulheres alfabetizadas para 87% dos homens, o analfabetismo continua a afetar principalmente as mulheres (cf. INE, ICIEG, ONU, 2008).

As práticas de violência doméstica ainda são comuns por parte do marido e dizem respeito à agressão física, psicológica e a uma carga horária mais sobrecarregada para as mulheres, que trabalham dentro e fora do lar.

Assim, mesmo tendo dado grandes passos na sua emancipação, como adiante veremos, ainda persistem situações de discriminação e subalternização – caso da violência doméstica – que funcionam como entraves ao exercício de pleno direito e cidadania das mulheres cabo-verdianas.

No que toca ao emprego, as principais áreas de atividade econômica no país são a agricultura e a pesca, o comércio e a construção civil. As mulheres estão sobrerrepresentadas na área do emprego doméstico, bem como no comércio, na educação e indústria extrativa, enquanto os homens estão sobrerrepresentados na construção, na indústria transformadora e eletricidade, nos serviços às empresas e nos transportes e comunicações.

Interessante se faz a análise dos dados sobre controle do salário da mulher e sobre tomada de decisões familiares, com proporções bem maiores para as mulheres (INE, 2005). No caso do primeiro indicador, 70% das mulheres casadas ou com união estável decidem sozinhas, contra 20% dos maridos e 2% de decisão conjunta; e 92% das não-casadas decidem sozinhas, face a 3% de controle masculino e 2% de controle conjunto. No caso da tomada de decisões no seio do

agregado familiar, as mulheres têm a última palavra quanto à própria saúde (63%), grandes compras (52%), compras diárias (58%), visita a familiares (62%) e que tipos de alimento cozinhar (62%).

À diferença deste controle do espaço privado, no espaço público, apesar dos progressos, a predominância masculina nos órgãos é maciça.

Cabo Verde, relativamente ao tema da equidade de gênero, tem alcançado um desenvolvimento considerável em virtude de uma série de mecanismos institucionais, planos de governo e organizações da sociedade civil voltados para a consecução daquele objetivo do milênio.

O Instituto Cabo-verdiano de Igualdade e Equidade de Gênero (ICIEG), criado em 1994, é o órgão governamental encarregado de promover a igualdade e equidade de gênero em todas as esferas de atividade do país, com ações de informação, sensibilização e capacitação de funcionários da administração pública e de organizações não-governamentais, além da sociedade em geral, quanto à igualdade de direitos e oportunidades.

No âmbito da sociedade civil, foi criada, em 1981, a Organização de Mulheres de Cabo Verde (OMCV), como organização de massas do Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV), composta por muitas mulheres que participaram ativamente no processo de libertação. Esta organização contribuiu significativamente para a introdução da política de planejamento familiar, para a aplicação de políticas de integração da mulher no desenvolvimento, para a produção de legislações que se destinassem a proteger os direitos das mulheres (a exemplo do Código de Família e da Lei de Despenalização do Aborto), assim como para a redução do analfabetismo feminino.

A OMCV, na sua revista, incentivou ainda o surgimento e a sedimentação da

produção literária de autoria feminina, dela participando várias escritoras que hoje pontificam o cenário intelectual e político cabo-verdiano, como Vera Duarte.

Com a instituição do pluripartidarismo, a partir de 1991, as organizações da sociedade civil que objetivavam combater as desigualdades existentes nas relações de gênero proliferaram, com destaque para a Associação de Apoio à Auto Promoção da Mulher no Desenvolvimento (MORABI, em 1992), a Associação Cabo-verdiana para a Proteção da Família (VERDEFAM, em 1995), a Associação de Mulheres Empresárias e Profissionais de Cabo Verde (AMEPCV, em 1999), a Associação Cabo-Verdiana de Mulheres Juristas (AMJ, em 2001), a Rede de Mulheres Parlamentares (RMP-CV, em 2002) e a Rede de Mulheres Economistas (REDEMEC, em 2003).

Também o Plano Nacional para a Igualdade e Equidade de Género 2005-2011 constitui um instrumento governamental que define as estratégias e medidas a implementar para promover a equidade e a igualdade de gênero, ao traçar medidas de correção dos desequilíbrios sociais baseados nos estereótipos sexistas no intuito de promover a justiça social.

O referido Plano, que está sendo desenvolvido no país, tem como objetivos:

- 1- desenvolver oportunidades iguais para mulheres e homens no acesso e permanência no mercado de emprego, que levem ao aumento do rendimento das mulheres e contribuam para a diminuição da pobreza, sobretudo no que toca às mulheres chefes-de-família;
- 2- promover o espaço escolar como local privilegiado de socialização positiva em matéria de gênero;
- 3- melhorar a qualidade dos serviços de saúde, considerando aspectos específicos da saúde de mulheres e de homens;
- 4- aprofundar o conhecimento sobre a violência contra as mulheres e adotar medidas para a diminuição da incidência de atos de violência contra estas;
- 5- impulsionar a igualdade e a equidade de gênero em todas as instâncias de poder;
- 6- fomentar uma

cultura de boas práticas nas relações de gênero através dos órgãos de informação.

O relatório **Mulheres e Homens em Cabo Verde: Factos e Números 2008**, elaborado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), em conjunto com o Instituto Cabo-Verdiano para a Igualdade e Equidade do Gênero (ICIEG) e as Nações Unidas (ONU), traça um panorama com importantes indicadores sobre a evolução da situação das mulheres no país, não esquecendo que o gênero é uma categoria relacional e, portanto, analisando essa trajetória na relação com a situação social dos homens cabo-verdianos. Historiando a evolução da situação das mulheres no país, o relatório do INE destaca inúmeros marcos e informações relevantes para a compreensão da gradativa inserção das mulheres cabo-verdianas na vida política e intelectual da nação. Acompanhemos o percurso:

De 1462 a 1856: as mulheres escravas constituíam uma reserva reprodutora, já que o fruto do seu ventre era propriedade do amo e objeto de produção; a célula familiar básica era constituída por mãe e filhos, com descendência baseada na linha feminina.

De 1905 a 1949: nos períodos de seca intensa e, conseqüentemente, de fome, as autoridades entregavam a cada mãe 1,5 litros de milho, enquanto a cada homem entregavam apenas 1 litro desse produto; o motivo da diferenciação era o reconhecimento de que a mulher garantia a sobrevivência familiar.

De 1963 a 1974: há participação das mulheres na luta de libertação e nas mais diversas atividades que possibilitavam o funcionamento dos jardins infantis, das escolas, dos hospitais, dos serviços burocráticos e do setor de telecomunicações.

A emancipação das mulheres em Cabo Verde vitalizou-se com a luta de libertação da Guiné e de Cabo Verde, que favoreceu a contestação tanto do domínio

colonial quanto o questionamento das leis patriarcais, que as inferiorizavam.

No período de 1975 a 1990, por exemplo, houve: 1- a entrada em funcionamento do Programa Materno Infantil e de Planeamento Familiar (1977); 2- a ratificação das Convenções 100 e 111 da OIT, que estabelecem, respectivamente, o princípio geral de igualdade de remuneração entre homens e mulheres para o mesmo tipo de trabalho e a não discriminação no emprego em função do sexo (1979); 3- a primeira Constituição da República, que estabelece, no artigo 25º, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, sem distinção de sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica (1980); 4- a assinatura, por Cabo Verde, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, da ONU (1980); 5- a integração de uma mulher, pela primeira vez, no Parlamento (1980); 6- a criação da Organização de Mulheres de Cabo Verde (OMCV) (1981); e 7- a regulamentação da despenalização do aborto (1987).

Os anos de 1991 a 2008 foram marcados, no que se refere às mulheres, pelos seguintes fatos: 1- houve o primeiro governo integrado por mulheres (1991); 2- a Constituição da República reconheceu a situação da discriminação da mulher e atribuiu ao Estado o dever de velar pela eliminação das condições dessa discriminação e de assegurar a proteção dos seus direitos (1992); 3- criação do Instituto da Condição Feminina, para assegurar os direitos das mulheres (1994); 4- elaboração do primeiro Plano de Ação Nacional de Promoção da Mulher 1996- 2000 (1996); 5- o Código Civil - Livro da Família conferiu a ambos cônjuges igualdade de direitos e deveres na família, consagrou a união de fato e a igualdade legal dos filhos nascidos dentro ou fora casamento (1997); 6- o Código Eleitoral estabeleceu que as listas propostas às eleições devem conter

uma representação equilibrada entre ambos os sexos (1999); 7- no censo da população, o emprego doméstico e as atividades informais passaram a ser considerados atividades econômicas produtivas (2000); 8- o Código Penal definiu a violência doméstica<sup>43</sup>, considerada um crime semi-público, punível com penas de 1 a 4 anos de privação de liberdade (2004); 9- elaboração do Plano Nacional de Igualdade e Equidade de Género 2005-2011 (2005); 10- apresentação do “Relatório Inicial de Cabo Verde” perante o Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres, após 25 anos da ratificação da Convenção, no decorrer da 36ª Sessão da ONU (2006); 11- criação da Rede Inter-Institucional de Atendimento às Vítimas de Violência Doméstica e dos funcionamento os Gabinetes de Apoio às Vitimas de Violência Doméstica (2006); 12- elaboração do Plano Nacional de Combate contra a Violência Baseada no Gênero 2007-2009 (2007); 13- Cabo Verde passa a ser o segundo país do mundo a ter um governo com uma configuração paritária (2008).

Como indicadores importantes, o relatório do INE ressalta aumentos na taxa de atividade entre as mulheres, na proporção de mulheres no poder executivo, no número de mulheres no parlamento, na taxa líquida de escolarização feminina no ensino básico (95%) e na taxa líquida de escolarização feminina no ensino secundário (64%).

Hoje, em Cabo Verde, segundo ressalta a pesquisadora Simone Caputo Gomes (2008, p. 274),

a mulher passa a acumular tarefas e papéis que ultrapassam a condição de mulher-mãe, lançando-se de forma mais efetiva no espaço público. Atualmente, já encontramos em Cabo Verde mulheres trabalhando na estiva, na construção civil, nas forças de segurança pública, na venda de água em chafarizes, na produção

---

<sup>43</sup> Segundo o relatório do INE de 2009, 1 em cada 5 mulheres sofreu pelo menos um episódio de violência doméstica nos últimos 12 meses, incluindo violência física (16%), emocional (14%) e sexual (4%). A quase totalidade das mulheres agredidas refere ter sofrido mais de um tipo de violência.

agrícola, na pecuária, nos trabalhos em estradas \_ redutos considerados anteriormente como masculinos \_ lado a lado ao desempenho de serviços de doméstica, servente (97% de mulheres nas FAIMO), vendedora de pescado ou de hortícolas, cabeleireira, costureira, bordadeira, doceira, considerados tradicionalmente como trabalhos femininos. Nos setores da indústria de confecções, de calçados, extrativa e de conserva de peixes a mulher representa o maior volume de mão-de-obra, apesar da importância reduzida dessas indústrias no PIB (11%). Quanto a cargos de decisão, a presença da mulher ressalta nas atividades de serviços (comércio, hotelaria, restauração), indústria extrativa, serviços sociais e coletivos.

Pelo quadro exposto, e ainda que considerando todas as dificuldades econômicas e sociais que compuseram a sua história, justifica-se, em Cabo Verde, a quantidade aumentada de mulheres escritoras<sup>44</sup> com relação à produção de autoria feminina dos demais países africanos de língua oficial portuguesa, fato que, certamente, também possa ser relacionado com a acelerada evolução (pós-independência) a país de desenvolvimento médio e de excelente qualidade de governação. De acordo com os dados levantados neste item, podemos inferir que tal progressão é proporcional às ações afirmativas, tanto governamentais quanto privadas, relativas à qualificação e emancipação feminina.

No que diz respeito à produção literária, é possível acompanhar essa acelerada trajetória a partir das considerações de Simone Caputo Gomes (2008, p. 279-284):

Antónia Gertrudes Pusich (São Nicolau, 1805-1883), referida por Manuel Ferreira como um dos primeiros autores africanos lusófonos a publicar e alcançar prestígio nos meios literários (lisboetas), começa a compor a galeria de escritoras que vai mudar o 'rosto' do cânone cabo-verdiano, marcadamente masculino.

Seguem-lhe, em produção, as poetas Maria Luísa de Sena Barcelos (ou Africana) e Gertrudes Ferreira Lima (Humilde Camponesa), que com ela participam no **Almanach de Lembranças Luso-brasileiro** (1851-1932), e ainda Sílvia Crato

---

<sup>44</sup> Quanto à quantidade de produção e de percentual de inserção das autoras no cânone literário.

Monteiro, Yolanda Morazzo (1928), no **Suplemento Cultural**. No século XX,

algumas com tímidas tentativas na **Revista Mujer** (da OMCV), outras com textos antologiadados em **Canto liberto** (1981) e **Mirabilis: de veias ao sol** (1991) ou com livro próprio, Alice Wahnnon Ferro (1940, São Vicente), Alícia Borges (1966, São Vicente), Ana Julia Monteiro de Macedo Sança (1947, Santiago), Arcília Barreto (1945, São Vicente), Dina Salústio (Bernardina Oliveira, 1941, Santo Antão), Eleana Lima (1965, São Vicente), Eunice Borges, Lara Araújo (ou Madalena Tavares, 1951, Sal), Lúdia do Rosário (1961, São Nicolau), Luísa Chantre (1964, Sal), MG'Nela (Helena Regina R. M. Teófilo, 1959, São Vicente), Manuela Fonseca, Margarida Moreira, Maria Guilhermina, Maria José da Cunha (Ilha Brava), Maria Lúdia do Rosário (1961, São Nicolau), Nely (1964, Santo Antão), Paula Martins (1957, Santiago) e Vera Duarte (1952, São Vicente) dão continuidade à tarefa de construir um discurso poético feminino em Cabo Verde” (GOMES, 2008, p. 279).

Na prosa, Orlanda Amarílis (1924, Santiago, única autora cabo-verdiana entrevistada na coletânea organizada por Michel Laban, entre uma plêiade masculina), Leopoldina Barreto (1937, São Nicolau), Maria Helena Spencer (1938, São Vicente), Maria Margarida Mascarenhas (1938, São Vicente), Ivone Aída (São Vicente), Fátima Bettencourt (1938, Santo Antão), Dina Salústio (1941, Santo Antão), Vera Duarte (1952, São Vicente)<sup>45</sup> traçam o desenho da trajetória de mulheres cabo-verdianas que constroem o cotidiano da casa à pátria (casa maior), chegando a uma contundência nunca antes vista em território literário cabo-verdiano (a não ser a de Luís Romano, quando se debruça sobre o drama da fome pela seca prolongada, em **Famintos**).

Em nossa pesquisa, buscaremos observar como Vera Duarte se insere entre “as escritoras [que] colocam em ação, em seus textos, a mulher cabo-verdiana, seja como protagonista, coadjuvante ou figurante de destaque, documentando a historicidade da participação feminina na construção e no desenvolvimento do país”, como ressalta Simone Caputo Gomes (2008, p. 284). Para tanto, examinaremos como enfoca o cotidiano crioulo sob uma ótica feminina, dando visibilidade e voz às

---

<sup>45</sup> Dados referidos por GOMES, 2008, p. 280-283.

mulheres cabo-verdianas e qualificando a sua importância para a assunção e sedimentação de novas identidades femininas no arquipélago e para a construção da identidade cultural cabo-verdiana na negociação entre o local, o nacional e o global.

### 2.3 Moçambique

Esvazia-me os olhos e condena-me à escuridão eterna...  
 – que eu, mais do que nunca,  
 dos limos da alma,  
 me erguerei lúcida, bramindo contra tudo:  
 Basta! Basta! Basta!

**Noémia de Sousa**

Independente de Portugal desde 25 de junho de 1975, a República de Moçambique está localizada na costa oriental da África Austral, possui área total de 799.380 km<sup>2</sup> e, em suas onze províncias<sup>46</sup>, são faladas, além da portuguesa, que é a oficial, cerca de vinte línguas nacionais.<sup>47</sup> Até 1990, o país foi governado por um regime de orientação marxista-leninista, que instaurou um sistema de partido único.

Poucos anos após a independência, iniciou-se uma guerra de agressão dirigida pelos regimes racistas da Rodésia e da África do Sul, que ganhou dinâmicas internas, congregando o descontentamento social na base e transformando-se numa guerra civil que causou enormes danos humanos e materiais, criando feridas e traumas individuais e coletivos que provavelmente só serão ultrapassados daqui a algumas gerações.

---

<sup>46</sup> Em ordem alfabética, são elas: Cabo Delgado, Gaza, Inhambane, Manica, Maputo, Nampula, Niassa, Sofala, Tete e Zambézia, mais a cidade de Maputo, que tem estatuto de província e governador provincial. Apenas Maputo e a cidade de Maputo são, atualmente, governadas por mulheres.

<sup>47</sup> *Cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisena, cisenga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde, kimwani, macua, memane, suaíli, suazi, xichangana, xironga, xitswa, zulu*, entre outras.

Com a Constituição de 1990, estabeleceu-se o multipartidarismo e, dois anos depois, deram-se os acordos de paz, para, em 1994, realizarem-se as primeiras eleições multipartidárias, presidenciais e legislativas. Desde essa época, as associações econômicas e políticas foram legalizadas e houve a elaboração da lei da imprensa, garantindo à população a liberdade de associação, de expressão e de intervenção política, o que permitiu o aprofundamento do sistema democrático e o surgimento, por via de consequência, de associações civis femininas com o objetivo de lutar pelos direitos das mulheres.

Em decorrência de todo esse processo de assentamento histórico-político, os indicadores sociais apontam, até hoje, para uma pobreza acirrada<sup>48</sup>, que atinge pelo menos a metade de seus 20.854.100 habitantes (INE, 2008), sendo a esperança de vida ao nascer bastante baixa, apenas 49,9 anos para as mulheres (INE, 2008).<sup>49</sup>

Do total de pessoas que compõem a população moçambicana, 51,6% são mulheres (INE, 2008) e, portanto, constituem uma maioria que, em relação aos homens, sofre ainda mais, pois é vítima tanto da discriminação contra os segmentos pobres e vulneráveis da sociedade, quanto da discriminação resultante da desigualdade de gênero, fato que se intensifica sobretudo na zona rural, composta por 68,5% da população geral (INE, 2008).

Apesar da dedicação e dos esforços desenvolvidos pelo Governo – lembrando que este, como referimos no início deste capítulo, conta com considerável participação feminina entre seus membros<sup>50</sup> – e pela sociedade civil com vista à garantia da igualdade das relações de gênero, ainda é tido como

---

<sup>48</sup> O IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) de Moçambique é 0,402, o que lhe confere o 172º lugar entre 182 países avaliados (UNDP, 2009).

<sup>49</sup> Para os homens, o número cai para 46,1 anos.

<sup>50</sup> Em Moçambique, os dois partidos majoritários, FRELIMO e RENAMO, estabeleceram o sistema de cotas (30%) mínimas para a participação feminina no Parlamento e no Governo. No entanto, como se trata de um acordo entre os partidos, a situação é totalmente reversível, sendo necessária a elaboração de uma legislação especial a fim de sacramentar tal prática.

insuficiente o progresso no melhoramento da vida das mulheres. É certo que o Estado moçambicano demonstra preocupação em responder à agenda internacional à medida que incorpora os instrumentos ratificados internacionalmente na legislação interna, caso da CEDAW (em 1993), da Plataforma de Ação de Beijing (em 1995) e dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), e que resultaram na adoção de medidas internas, como: 1- a criação do Ministério da Mulher e da Ação Social, do Conselho Nacional do Avanço da Mulher e dos Gabinetes de Atendimento à Mulher e à Criança; 2- a elaboração do Plano Nacional para o Avanço da Mulher e do Plano Nacional de Combate à Violência Doméstica; 3- a Política Nacional de Gênero; 4- o Grupo de Coordenação de Gênero; e 5- a institucionalização da Conferência Nacional da Mulher e Gênero com realização a cada dois anos.

A disposição política, no que toca às questões de gênero, é ainda comprovada pela incorporação da sua perspectiva no Plano Nacional de Redução da Pobreza Absoluta (PARPA), com a participação das organizações da sociedade civil – caso do Fórum Mulher – e a criação de pontos focais nas instituições públicas.

Na área legislativa, muitos benefícios foram conquistados, a começar pela Constituição da República, que estabelece a igualdade de gênero em todas as áreas da sociedade e proíbe qualquer forma de discriminação, passando pela revisão de leis como a Lei de Trabalho e culminando com a adoção da Lei de Família e da Lei de Terras. No entanto, essas novas leis, na prática, não têm sido suficientemente implementadas.

O art. 36 da Constituição da República de Moçambique, por exemplo, que estabelece o Princípio da igualdade do gênero<sup>51</sup>, é criticado, entre outros, por Eugenia Rodríguez Blanco e Maira Hari Domingos (2008, p. 29), porque trata de forma superficial as práticas tradicionais que afetam o exercício dos direitos das mulheres:

---

<sup>51</sup> O art. 36 da Constituição da República de Moçambique assim dispõe: “O homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural” (REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE).

Percorrendo o texto da Constituição da República nota-se uma preocupação em manter os valores tradicionais e incentivar sua continuidade, através de actos artísticos culturais. Não se menciona a tradição e a cultura associada ao exercício dos direitos pelas mulheres. Também nenhuma referência se faz às práticas tradicionais, como o *Lobolo*, a Poligamia, ou o *Kupita Fufa* ou *Kutchinga* (cerimónias de purificação das viúvas).

A Lei de Família dispõe sobre o casamento tradicional em seu art. 25, mas não menciona o aspecto monetário do dote, o *lobolo*<sup>52</sup>. O mesmo diploma legal dispõe, no art. 16, que o casamento é monogâmico, mas, considerando que o casamento tradicional pode ser juridicamente validado mediante transcrição e registro, é comum os homens praticarem a poligamia, mantendo mais de uma mulher em nome da religião, da tradição ou de um suposto apoio social às mulheres pelo fato de estas superarem em número os indivíduos do sexo masculino.

Outra crítica é que, embora os casamentos prematuros sejam vetados pelo art. 30 da Lei de Família<sup>53</sup>, eles continuam difundidos, sobretudo nas zonas rurais, sendo as meninas, muitas vezes, retiradas da escola para o casamento e, posteriormente, proibidas pelos maridos de voltar às salas de aula. A elevada taxa de casamentos prematuros (segundo o Ministério de Educação e Cultura, 21% das meninas casaram aos quinze anos de idade em 2004) causa o elevado número de gravidezes, em sua maioria indesejadas: 24% das mulheres entre 15 e 19 anos de idade já possuem dois filhos e, no total, esse grupo é responsável por 13,4% de todas as gravidezes em Moçambique (INE, 2008). A taxa de fertilidade é de 5,2 filhos por mulher e a mortalidade materna, em Moçambique, é um outro grave problema de saúde, com um índice – um dos mais altos do mundo – que, de acordo

---

<sup>52</sup> O *lobolo* é parte integrante dos procedimentos matrimoniais, constituindo uma espécie de compensação pela perda, por parte da família da noiva, da força de trabalho de uma de suas mulheres, principal agente do trabalho agrícola e de reprodução social. Assim, conforme afirma Henri Alexandre Junod (1974, p. 266), “o primeiro grupo adquire novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez pela aquisição doutra mulher”.

<sup>53</sup> No art. 30, 1, “a”, da Lei de Família, é vedado o casamento de pessoas com “idade inferior a dezoito anos”.

com dados do Ministério da Saúde, equivale a 480 mortes maternas para cada mil nascimentos (FIDH, 2007).

Além desses aspectos negativos relacionando os casamentos prematuros com a maternidade, o fato de as mulheres deixarem a escola muito cedo, sem concluir o ensino secundário, compromete a sua presença especialmente nas instituições de formação de professores, quer como estudante, quer como formadora ou gestora. O mesmo acontece em relação ao ensino superior. Todas estas situações contribuem para que se faça sentir a sua fraca presença no setor da educação, o que contribui para a prevalência da falsa ideia de que os homens são mais capazes. A educação, vale ressaltar, é uma das melhores ilustrações da forma como se processa a exclusão social; na altura da independência nacional (1975), por exemplo, os índices de analfabetismo atingiam 93% do total da população, caindo para 51,9% em 2006 (INE, 2008), sendo, deste percentual, 66,7% mulheres.

Por outro lado, é preciso fazer alguma justiça à Lei de Família, que contemplou um amplo leque de direitos relativos à igualdade entre mulheres e homens na relação conjugal e na família em geral, como a definição da noção de família (art. 1º), dos deveres da família (art. 4º), das modalidades de casamento (art. 16, 1)<sup>54</sup>, do reconhecimento da união de fato (arts. 202 e 203), dos alimentos devidos à mãe solteira que cria sozinha os filhos (art. 425, 1)<sup>55</sup>, entre outros. Sem dúvida, um dos grandes avanços foi instituir a violência doméstica como fundamento para o divórcio, embora a Lei Penal tenha ainda de definir o conceito de violência doméstica.

No entanto, critica-se que, apesar do reconhecimento da união de fato (arts. 202 e 203) pela Lei de Família, esta forma de união – maioritária em Moçambique –

---

<sup>54</sup> Segundo o art. 16, 1, da Lei de Família, o casamento pode ser “civil, religioso ou tradicional”.

<sup>55</sup> O art. 425, 1, da Lei de Família prevê: “O pai não unido por matrimónio é obrigado a prestar alimentos à mãe do seu filho, desde a data do estabelecimento da paternidade e pelo período que vai desde o início da gravidez até o fim do primeiro ano de vida do filho”.

não serve como impedimento para contrair matrimônio. Assim, o reconhecimento da união de fato para efeitos de partilha de bens fica problemático no caso em que um dos cônjuges contraia matrimônio sem antes ser declarada a união estável prévia e procedido o acordo para a partilha.

Quanto ao direito à herança e ao uso e aproveitamento da terra, está ele salvaguardado pela Lei de Terras, e pode ser requerido por homens e por mulheres. Sem dúvida, é uma proteção importante sobretudo para elas, pois, ainda que em Moçambique a terra seja propriedade do Estado, esta, tradicionalmente, nos sistemas de parentesco patrilinear e matrilinear, é herdada pelos homens. A implementação da lei, portanto, permite que as mulheres usufruam da terra, por via de herança, de forma paritária.

Outro grupo bastante frágil na sociedade moçambicana é o das viúvas, em grande número – 0,9% do total da população (INE, 2003) – devido à guerra civil, que ceifou a vida de muitos homens, e à alta incidência de HIV/SIDA em jovens adultos do sexo masculino. Quanto a elas, o relatório **Direitos de Mulher no Moçambique: dever de terminar práticas ilegais**, elaborado pela Federação Internacional das Ligas dos Direitos Humanos (FIDH, 2007, p. 10), expõe que

Não é dado apoio às viúvas da guerra, nenhum serviço de cuidados ou reabilitação é dado às mulheres que sofreram específicos tipos de violência sexual durante os períodos de conflito. As autoridades aparentam terem lavado as mãos nesta área, deixando à sociedade no seu todo e às associações em particular a tarefa de cuidar deste específico grupo de mulheres vulneráveis. Em geral, as violações aos direitos das viúvas são raramente reparadas embora a lei teoricamente proteja as viúvas.

Nessa senda, é, ainda, de se ressaltar que os lares geridos por mulheres são os que têm a maior taxa de pobreza extrema e, com relação à epidemia do HIV/SIDA, que atinge 16% da população total<sup>56</sup> (BM, 2008), Moçambique tem a face

---

<sup>56</sup> Em torno de 3,3 milhões de pessoas.

da mulher: a prevalência entre mulheres no grupo de 15-24 anos é 2,5 vezes mais alta que entre os homens. Baseado na prevalência vírus entre mulheres grávidas em cuidados pré-natais, a taxa de HIV/SIDA para 15-49 anos de idade aumentou de 14% em 2001 para 16% em 2007.

Quanto ao Direito Comercial, até 2005 continha alguns dispositivos claramente inconstitucionais, pois vigorava o Código de 1888 e, portanto, não albergava o princípio da igualdade de gênero, mas tal discrepância, pelo menos em abstrato, já foi sanada, de modo que o exercício de qualquer atividade comercial é paritário entre homens e mulheres.

Também o Código Penal, em vigor desde 1886, vem sofrendo uma minuciosa revisão com o objetivo de atender ao princípio constitucional da igualdade de gênero, e entre as possíveis alterações, devem constar: 1- a tipificação da violação conjugal como crime; 2- a tipificação do assédio sexual (até ao momento só existe como crime na esfera laboral); 3- a tipificação do incesto; 4- a tipificação do tráfico humano como crime e o reconhecimento da sua dimensão interna, conforme a definição legal internacional; 5- a descriminalização do aborto; e 6- o reconhecimento da violência doméstica contra as mulheres e a sua classificação como crime público.

A Lei do Trabalho, nº 8/98, de 20 de julho, por sua vez, define os princípios gerais e estabelece o regime aplicável às relações individuais e coletivas de trabalho, salvaguardando a igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres, a remuneração em função da quantidade e qualidade do trabalho prestado, a proteção, a segurança e a higiene no trabalho, a assistência médica e medicamentosa e a previdência social. Estabelece ainda o direito à livre associação e o direito à negociação coletiva e, nos arts. 73 a 76, os direitos especiais das mulheres trabalhadoras, a proteção da maternidade e a proteção da sua dignidade.

Em termos de acesso ao emprego, ainda não existem instrumentos que permitam monitorar efetivamente o acesso das mulheres àquele. Em caso de candidatos ao emprego com igual qualificação, a primazia costuma ser dada ao homem, sob a alegação de que as mulheres são menos produtivas devido às constantes ausências em razão de sua função reprodutiva e de assistência aos filhos. Alguns dados do Ministério do Trabalho mostram que, num total de mais de 19 milhões de habitantes, dos quais 10 milhões em idade laboral, ao longo de 2005 apenas 14.956 pessoas se inscreveram nos centros do INEFP (Instituto Nacional do Emprego e Formação Profissional), e somente 19,4% destas eram mulheres. Foram recebidas 4.688 ofertas de emprego, das quais 11,6% destinadas a mulheres, e das 2.918 colocações efetuadas, apenas 12,3% envolveram as mulheres (MITRAB, 2005).

Como se pode abstrair, a situação das mulheres, em Moçambique, dadas as conjunturas socioeconômicas e culturais, sempre foi muito difícil, mas isso não impediu Florinda Rego de publicar, em outubro de 1913, o artigo “Questões sociais: a Mulher” no jornal **O Africano**, fundado pelos irmãos José e João Albasini<sup>57</sup> em 1909 e com edição em português e ronga. De tal texto destacamos o seguinte trecho:

Desde sempre, o homem, director espiritual da mulher, exerce sobre esta uma acção opressiva e tirânica, não a educando nunca na sã moral, mas pervertendo-a e impondo-lhe ditatorialmente missão contrária à que devia ser a de toda a mulher livre e consciente. A imposição referida, porém, longe, mas muito de beneficiar o ditador e carrasco, ao mesmo tempo perde-o; perde-nos, dizendo melhor! [...] O egoísmo ferino do macho-homem entronou-o e fê-lo senhor absoluto da sua fêmea, da sua vítima, que por seu lado o vitima também. [...] mas a mulher tem que ser livre e independente pela educação, pela instrução e pelo trabalho (REGO, 1913).

---

<sup>57</sup> João Albasini sagrou-se como um dos principais defensores da tese da necessidade da educação feminina, apregoando que a primeira escola que deveria ser aberta na então Lourenço Marques seria um internato para moças, pois, afirma ele, era preciso isolá-las da família para poder educá-las de modo eficiente. O intuito, segundo artigo que publicou em **O Africano**, no dia 15 de outubro de 1913, era suprimir o *lobolo* e, com isso, tirar as mulheres da situação de “escravas perpétuas dos homens”, obrigadas que eram a cuidar dos afazeres domésticos e da família.

É preciso observar, porém, que Florinda Rego, embora denuncie a opressão sofrida pelas mulheres, trai o seu próprio discurso conforme designa o homem como “director espiritual” da mulher. Outra crítica é que, possivelmente por ser uma mulher branca, não há “nenhuma referência ao universo colonial” em seu texto, ou seja, o discurso desta militante socialista que se opunha obstinadamente aos desmandos masculinos “simplesmente eclipsa a variante racial e a situação da mulher negra e mulata”, conforme analisa Valdemir Zamparoni (2000), que também indaga:

Não haveria especificidade na tessitura das relações entre homens e mulheres brancos, em virtude da forma opressiva de convivência que se estabelecia entre estes e seus congêneres colonizados? Ora, se tal viés da realidade escapava à compreensão de uma mulher esclarecida e militante socialista, certamente, o mesmo se dava entre os colonos em geral, cujo nível de conhecimento e politização estava muito aquém do de Florinda.

De qualquer modo, Florinda Rego, publicando, durante anos, artigos em **O Africano**, foi das primeiras mulheres – senão a primeira –, na então colônia portuguesa, a manifestar publicamente a sua inconformidade com a diferença do tratamento de gênero. Alguns anos mais tarde, precisamente em 1918, tendo sido extinto **O Africano**, os mesmos irmãos Albasini fundaram **O Brado Africano**, órgão oficial do Grémio Africano de Lourenço Marques, que, no final da década de 1930, tornar-se-ia a Associação Africana da Colônia de Moçambique. Nos anos de 1920, com a expansão dos serviços e negócios, a presença das mulheres no mercado de trabalho aumentou, provocando uma enorme reação masculina e fazendo com que jornais, inclusive **O Brado Africano**, mudassem

seu posicionamento a respeito do papel reservado às mulheres, certamente porque os membros da pequena burguesia negra e mulata, cujos interesses representava[m], temiam que o ingresso de mulheres brancas, apadrinhadas por esposos, parentes e amigos influentes, acirraría ainda mais a concorrência por postos de trabalho e contribuiria para limitar-lhes as chances ou mesmo para expulsá-los dos poucos empregos que conseguiam manter face à crescente onda racista (ZAMPARONI, 2000).

Em decorrência dessa oposição masculina maciça, em **O Brado Africano**

foram publicados inúmeros artigos afirmando que as funções “naturais” da mulher não se ligavam à vida pública, mas sim aos afazeres domésticos e aos cuidados da família<sup>58</sup>. A educação dada às meninas e mulheres, portanto, segundo os articulistas do jornal, deveria ser voltada para uma formação “profissional” ou “técnica” que tivesse como centro o seu papel de mãe em casa, ministrando-se, entre outras, aulas de costura, culinária e preceitos de higiene<sup>59</sup>. Dessa forma, o jornal mantinha uma “Página para a mulher” – título bastante sintomático, percebe-se –, em que escreveram, por exemplo, em prosa e/ou em poesia, professoras e empregadas de escritório e comércio.

Foi mesmo na seção “Página para a mulher” que Noémia de Sousa, em fevereiro de 1949, publicou o poema “Poesia, não venhas!”, assinando-o com as suas iniciais, N.S., despertando de vez a atenção para sua escrita literária, levada a público pela primeira vez em 1948, quando saiu seu poema “Canção fraterna” no **Jornal da Mocidade Portuguesa**. Antes disso, ainda, com onze ou doze anos de idade, Noémia de Sousa já havia participado, junto com os irmãos e alguns colegas – filhos de colonos, inclusive –, da fundação de um jornal escolar, segundo ela

---

<sup>58</sup> Valdemir Zamparoni (2000) cita, à guisa de exemplo, Leopardo, pseudônimo de um colaborador do jornal e dono da afirmativa de que “lugar de mulher é cosendo meias”, e Luiz V. Álvares, autor do artigo “A mulher”, publicado em **O Brado Africano** de 19 de março de 1921, no qual preceitua que “a mulher é arrastada pelas suas tendências sentimentais para estar em casa, para ser dona da sociedade doméstica, para exercer a inata aptidão simpática e meiga que tem para criar os filhos, para trabalhar tranqüilamente no retiro do lar, esforçando-se para agradar o seu esposo, com as suas obras, com a sua formosura e graça [...] e não insuportável como a impaciente Xantipa que injuriava o pobre Sócrates... nem como a mulher educada à moderna, que com ânsia sempre crescente de prazeres entrega os seus filhos a criar, a uma ama, e passeia todo o dia engalanada, ou gasta o tempo na leitura dos deleitosos romances sensuais, ou freqüenta as repartições ou os lugares públicos e civis como dactilógrafa, como advogada, como delegada... ansiosa de, com a sua demasiada beleza feminina, encantar e enlouquecer os rapagões, aliás activos e enérgicos trabalhadores. Empregar para o serviço público, civis e militares e comerciais as mulheres ou raparigas é inverter a ordem natural que as destinou, pela vocação ordinária, para a nobilíssima missão da maternidade. [...] Tais raparigas que sem freio da Regra da Moralidade, nos seus portes, nas suas vestes, nas suas audácias, nas suas intenções, que se exteriorizam, de tendência para se socializarem... são amostras contagiosas para a educação dos indígenas que vão facilmente imitando a imoralidade que se arrasta por toda parte.”

<sup>59</sup> Em 1923, a única escola para o sexo feminino funcionava na sede do Grémio Africano e contava somente com 40 carteiras, embora tivesse recebido 196 alunas para serem atendidas por uma única professora (cf. ZAMPARONI, 2002).

bastante incipiente, feito de forma manual e com duração efêmera, tendo sido publicados apenas três ou quatro números (LABAN, 1998, p. 245-246).

Como se pode depreender, razões históricas, culturais e políticas explicam a reduzida participação das mulheres na literatura moçambicana em relação ao homens. Em outras palavras, a dificuldade de acesso à instrução, as tradições seculares que atribuem à mulher apenas funções relacionadas com a maternidade e a criação da prole, os critérios de seleção de obras literárias por editoras, o sentimento de incapacidade, a falta de estímulo e a pouca visibilidade das mulheres no espaço público, tudo se reflete no pouco consumo de obras de autoria feminina, de modo que, em antologias dedicadas à poesia moçambicana, poucos são os nomes femininos figurados além de Noémia de Sousa<sup>60</sup>, entre os quais se destacam Maria Manuela de Sousa Lobo, Ana Pereira do Nascimento, Anunciação Prudente, Glória de Sant'Anna, Irene Gil, Marília Santos e Clotilde Silva.

No período anterior à independência, algumas das mulheres que publicaram obras em Moçambique são: Maria do Carmo Abecassis, Matilde Acciaiuoli, Olga Maria Pedro de Almeida, Maria da Beira, Berta Henriques Bras, Margarida Castel-Branco, Maria do Ceu Coelho, Márcia Ramos Ivens Ferraz, Lisa Gabriela, Maria Lacerda, Conceição Lobo, Irelândia Maria, Amália de Proença Norte, Maria Paiva, Glória de Sant'Anna e Graça Mascarenhas Mexias Santos. Após a independência, podemos citar: Ana Maria Barradas, Berta Henriques Bras, Sara Pinto Coelho, Ana Mafalda Leite, Lina Magaia, Isabel Martins, Amélia Muge, Angelina Oliveira, Glória de Sant'Anna, Clotilde Silva, Sónia Sultuane, Lília Momplé e Paulina Chiziane,

---

<sup>60</sup> No volume III de **O Reino de Caliban**, organizado por Manuel Ferreira e dedicado à poesia moçambicana, na fase anterior à independência somente é citada a produção de Noémia de Sousa, cujo nome, como avia Maria Nazareth Soares Fonseca (2007, p. 506), está “presente em todas as antologias poéticas investigadas em diferentes momentos”. No volume dedicado a Moçambique das **Antologias de poesia da Casa dos Estudantes do Império – 1951/1963**, organizado por A. Freudenthal e outros, Noémia também aparece com o pseudônimo de Vera Micaia.

sendo esta uma das mais conhecidas escritoras moçambicanas na atualidade<sup>61</sup>.

Se, aparentemente, o número de autoras referidas é grande, lembremos que, em relação às publicações cujos autores são homens, ele se torna pouco expressivo. Assim, considerando que, na poesia de autoria feminina, a obra de Noémia de Sousa foi e continua a ser referência na literatura moçambicana, buscaremos observar, em **Sangue negro** (2001), sua única obra publicada em vida – resultante, é bom lembrar, da publicação esparsa de poemas, sobretudo no jornal **O Brado Africano** –, como é documentada a história e o cotidiano moçambicano, ressaltando a vivência e a experiência das mulheres num período abalizado tanto pela ordem colonial quanto pela patriarcal.

## 2.4 São Tomé e Príncipe

Não gritaremos mais  
Os nossos cânticos dolorosos  
Prenhes de eterna resignação...  
Outro canto se elevará, Irmãs  
Por cima das nossas cabeças

**Alda Espírito Santo**

Falante da língua portuguesa e de três crioulos diferentes<sup>62</sup>, o arquipélago de São Tomé e Príncipe – segundo menor país do continente africano<sup>63</sup>, com uma área de apenas 1.001 km<sup>2</sup> – está situado na região da linha do Equador, no golfo da Guiné, a cerca de 300 km da costa, e é constituído por duas ilhas (São Tomé, com 859 km<sup>2</sup>, e Príncipe, com aproximadamente 142 km<sup>2</sup>) e quatro ilhéus, dos quais apenas o das

---

<sup>61</sup> Os nomes e obras de todas essas autoras fazem parte da lista “Women writing Africa: a bibliography of lusophone women writers”, organizada por Tony Simões da Silva e disponível na internet.

<sup>62</sup> *Forro* (ou *santomense*, falado em todo o país, exceto na ponta sul), *angolar* (falado na ponta sul) e *principense* (ou *lunguyé*, falado na ilha do Príncipe).

<sup>63</sup> O menor país africano é a República das Seychelles que, composta por 115 ilhas e localizada na parte ocidental do Oceano Índico, possui área total de aproximadamente 444 km<sup>2</sup>.

Rolas é habitado.

A História oficial afirma que, provavelmente, o achamento do arquipélago se deu em 1460 ou 1461, pelos navegadores portugueses João de Santarém e Pedro Escobar, e, embora a maioria dos autores estabeleça que, à altura, as ilhas eram desabitadas, há dúvidas de que não fossem já ocupadas pelos “angolares”<sup>64</sup>, povo cuja imagem foi bastante utilizada, na época da independência, para a ideia de construção nacional.

São Tomé e Príncipe – tal qual Cabo Verde – foi um importantíssimo entreposto comercial e de mão-de-obra escravizada (cf. HENRIQUES, 2000, p. 124; CALDEIRA, 2004, p. 103), sendo sua população composta principalmente por europeus (na maior parte degredados), filhos de judeus e escravizados oriundos da costa africana<sup>65</sup>. Desde a instalação do domínio português, com larga exploração da mão-de-obra escravizada<sup>66</sup>, foi estabelecido o sistema de latifúndio – as chamadas “roças” – e a monocultura, destacando-se, num primeiro momento, a produção de

---

<sup>64</sup> Em **Esboço histórico das ilhas de São Tomé e Príncipe**, publicação anônima de 1975 cuja autoria é atribuída ao historiador e político são-tomense Carlos Neves, afirmou-se que os “angolares” já estavam presentes antes da chegada dos portugueses e constituíam “uma ramificação dos Bantos, que provavelmente se teria fixado nas regiões do Gabo e do Rio Muni e que posteriormente se tivessem deslocado para algumas das Ilhas do Golfo da Guiné” (ESBOÇO, 1975, p. 23). De acordo com Gerhard Seibert (1998, online), há três hipóteses sobre a origem dos “angolares”: “A mais antiga e a mais divulgada diz que os Angolares são descendentes dos sobreviventes de um navio de escravos vindo de Angola, naufragado na costa sul da ilha em meados do século XVI. A segunda hipótese afirma que os Angolares já estavam presentes quando os portugueses chegaram, pois são descendentes de um povo Bantu com grandes habilidades marítimas que vieram a São Tomé com as suas próprias canoas. Segundo a terceira hipótese, os Angolares nem são descendentes de naufragos, nem se trata de população autóctone da ilha; antes devem ser descendentes de Cimarrones, escravos fugidos das primeiras plantações de cana-de-açúcar a partir do século XVI”.

<sup>65</sup> Destes, três grupos populacionais se sobressaem: os “forros” e os “angolares”, na ilha de São Tomé, e os “minuíé”, na ilha do Príncipe. Estes grupos apresentam características específicas de língua e práticas socioculturais, como a questão da infertilidade, que entre os “angolares” é exclusivamente atribuída ao homem, pelo que a mulher é retirada da união caso não surja uma gravidez; ao contrário, entre os “forros” a infertilidade é sempre atribuída à mulher.

<sup>66</sup> Observemos que essa exploração não foi pacífica, houve várias revoltas, sendo uma das mais conhecidas a realizada por Amador, que se autoproclamou rei de São Tomé em julho de 1595, e seu grupo. Amador - que pertenceu a um capitão-do-mato e, em decorrência disso, conseguiu aprender alguma estratégia de guerra, organizou de forma militar um enorme contingente de escravizados e combateu os colonos, conseguindo libertar a maior parte do território e, inclusive, a administração colonial localizada na capital. No entanto, devido ao menor poderio bélico e à traição de alguns membros do exército, Amador foi capturado e morto em janeiro de 1596, o que não caracterizaria o fim das resistências, as quais teriam continuidade por todos os séculos seguintes. Essa revolta, tal qual a imagem dos “angolares”, seria utilizada para a construção de uma identidade nacional.

cana-de-açúcar e, posteriormente, a de café e cacau. Quanto à situação das mulheres escravizadas, um pequeno número delas era responsável pelo serviço doméstico na casa senhorial, muitas vezes criando laços de intimidade e cumplicidade com a família do patrão; as demais, porém, como relata Arlindo Manuel Caldeira (1997, p. 82-83),

trabalhavam no campo, ao lado dos homens, em todas as fases de granjeio da cana-de-açúcar, estando apenas ausentes nas lides mais custosas dos engenhos. [...] Quando se dá, a partir do século XVII, o recuo da exploração da monocultura do açúcar, substituída por um sistema de policultura virado para a produção de mantimentos, deve ter-se reforçado o papel da mulher como trabalhadora agrícola, acabando por ser ainda mais sobrecarregada, embora aproximando-a do seu papel no tipo de exploração tradicional africano. Se tivermos em conta que a mulher casada é ainda responsável pela confecção da comida e pelas tarefas da maternidade, nomeadamente a amamentação e a criação dos filhos, perceberemos quão difícil era o seu quotidiano.

Após a abolição da escravatura, em 1878, foi introduzido o “contrato de trabalho” – ou, simplesmente, “contrato”<sup>67</sup> – , em que trabalhadores, sobretudo de Angola, Cabo Verde e Moçambique, eram recrutados à força<sup>68</sup> para prestar serviços nas “roças” de São Tomé e Príncipe. A situação era muito difícil, considerando que, muitas vezes, não havia o repatriamento dos contratados após o término dos respectivos contratos, bem como as péssimas condições de trabalho desatendiam os mínimos direitos dos povos submetidos. Em decorrência disso, vários movimentos contestatórios ocorreram, com destaque para o de fevereiro de 1953, posteriormente conhecido como Massacre de Batepá, decorrente de uma manobra política do então governador Carlos Gorgulho e cujo resultado foi a morte, pelos colonizadores, de mais de mil pessoas (na época, cerca de 2% da população total) que manifestaram resistência ao regime do “contrato” – trabalho forçado – vigente desde 1875.

---

<sup>67</sup> O contrato foi um sucedâneo da escravatura, de modo que os contratados em pouco se distinguiam dos escravizados (cf. NEWITT, 1981, p. 107; NASCIMENTO, 2004, p. 191).

<sup>68</sup> As autoridades coloniais, no entanto, afirmavam que tais trabalhadores iam a São Tomé e Príncipe por sua inteira vontade e mediante contratos livremente celebrados.

Nessa senda, considerando que a ditadura salazarista – estabelecida em Portugal nos anos 20 e em vigor até a chamada Revolução dos Cravos, em abril de 1974 – vetava a oposição política na metrópole e nas então colônias, o país não foi preparado para a independência, que ocorreu em 12 de julho de 1975, depois de um período de transição que durou apenas sete meses. São Tomé e Príncipe, nessa época, estava numa situação bastante complexa, dependente das receitas da exportação do cacau (em declínio há muito), despojado de competências haja vista o êxodo português, e com uma população absurdamente sofrida, desconfiada e em geral analfabeta. Os desafios da governação, portanto, foram acentuados tanto pela falta de experiência administrativa, quanto pela falta de tradição participativa e democrática, sem falar em constrangimentos como a pequenez econômica e o isolamento geográfico.

No tocante à situação das mulheres, até a independência, elas estavam, na sua maioria, circunscritas ao ambiente doméstico, com reduzida participação na vida sociopolítica e econômica das ilhas, apesar de algumas trabalharem em empresas agrícolas. Após 1975, graças à vontade dos poderes públicos e ao contexto internacional do Decênio das Nações Unidas sobre a Mulher 1976-1985, começaram-se a verificar mudanças significativas na situação da mulher em São Tomé e Príncipe, sobretudo ao nível legislativo.

Assim, os textos legais existentes em São Tomé e Príncipe, dos quais se destaca a Constituição da República (Lei nº 7/90), proclamam a igualdade de gênero<sup>69</sup>. Outro exemplo verifica-se na Lei das Condições Individuais do Trabalho

---

<sup>69</sup> O princípio da isonomia está previsto na Parte II (Direitos Fundamentais e Ordem Social), constituindo o Título I. O art. 15º, em seus dois itens, estabelece: “1. Todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção de origem social, raça, sexo, tendência política, crença religiosa ou convicção filosófica. 2. A mulher é igual ao homem em direitos e deveres, sendo-lhe assegurada plena participação na vida política, econômica, social e cultural.”

(Lei nº 6/92), que garante às mulheres, em relação aos homens, a igualdade de oportunidades, de tratamento e de acesso ao trabalho e ao emprego, bem como à formação e à promoção na carreira profissional.

A Lei da Família (Lei nº 2/77) passou a considerar equivalentes o casamento e a união de fato, desde que esta seja exclusiva e esteja legalizada. De tal preceito decorre que todos os filhos nascidos fora do casamento têm os mesmos direitos que os outros, cujos pais são casados. Em São Tomé e Príncipe, o tipo de relação predominante é mesmo a união de fato – mais da metade das mulheres se encontram nesta situação – e a grande maioria não está legalizada, lembrando que não há, na Lei da Família, dispositivos que protejam a mulher após a morte do companheiro. Assim, para terem garantidos os seus direitos à herança e à chamada pensão de sobrevivência, as mulheres “viúvas” devem primeiro requerer a declaração de reconhecimento de união estável perante o Poder Judiciário, o que provavelmente é um grande transtorno.

Tradicionalmente, após uma certa idade, se as mulheres se separam, decidem permanecer sem companheiro, enquanto os homens têm tendência a se unir de novo. Na maioria dos casos, as mulheres viúvas ou divorciadas que vivam em união de fato declaram o seu estado civil anterior, como forma de manterem um certo estatuto social ou, então, as garantias advindas – pensão é o caso mais comum – da união anterior.

Para contrair matrimônio, a Lei da Família estabelece, como idade mínima, 18 anos, mas em casos de emancipação civil ou de autorização dos pais, pode ser reduzida até aos 14 anos para as mulheres e aos 16 para os homens.

Por sua vez, a Lei das Condições Individuais do Trabalho (Lei nº 6/92) estipula a licença de maternidade, a não discriminação no emprego, o salário igual

para homens e mulheres que desempenhem as mesmas funções, bem como o direito da mulher se ausentar do trabalho para fazer consultas pré-natais e amamentar os filhos. Outro diploma legal que prima pela proteção aos direitos das mulheres é a Lei da Segurança Social (Lei nº 1/90), que prevê uma medida de discriminação positiva, ao fixar em 57 anos a idade de aposentadoria para as mulheres e 62 para os homens.

Na vigência da Primeira República<sup>70</sup>, a OMSTEP (Organização da Mulher de São Tomé e Príncipe)<sup>71</sup>, braço feminino do MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe), chamou para si a responsabilidade de sensibilizar e mobilizar as mulheres a fim de participarem no processo de reconstrução do país. Em 1992, o Governo criou, através do Decreto nº 43/92, o Gabinete de Promoção da Mulher e da Família, que tem como objetivo principal o estudo e a análise da situação das mulheres, visando a promoção da igualdade de direito e de oportunidades, assim como a intervenção em todas as áreas que digam respeito às mulheres e à família.

Após a Conferência de Beijing, realizada em 1995, o governo são-tomense criou uma comissão nacional para implementar uma “Plataforma de Acção”. Esta comissão, juntamente com um grupo de mulheres de diferentes sensibilidades políticas e estratos sociais, preparou e realizou o “I Fórum da Mulher Santomense”, em fevereiro de 1996, ocasião em que foi adotada a “Plataforma de Acção da Mulher Santomense”, com objetivos estratégicos e recomendações baseadas na igualdade de gênero<sup>72</sup>.

A partir desse evento, foi criado o Fórum das Mulheres de São Tomé e Príncipe, uma agremiação formada por ONGs femininas e pessoas físicas que tinha

---

<sup>70</sup> Período de 1975 a 1990, caracterizado pelo sistema de partido único.

<sup>71</sup> Trata-se da atual OMSD (Organização das Mulheres Social-Democratas), ligada ao partido MLSTP-PSD (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe - Partido Social-Democrata).

<sup>72</sup> A referida Plataforma só foi aprovada e parcialmente implementada em 1998, mediante Resolução Interna do Primeiro-Ministro (INE, 2002).

por escopo ser um órgão consultivo do quadro institucional da mulher e acompanhar a implementação da “Plataforma de Acção”. Surgiram, também, várias Associações e ONGs nacionais cujos trabalhos dizem respeito às mulheres, caso do Instituto Mutendê, da Associação das Mulheres Empresárias e Profissionais de São Tomé e Príncipe, da Associação Pró-Família, da Associação Santomense para o Progresso Familiar e do Centro Josina Machel (cf. INE, 2002).

A participação das mulheres na tomada de decisões e na partilha de poderes, portanto, melhorou bastante, sobretudo no Poder Executivo, tendo sido dados passos significativos na participação da mulher na chefia de órgãos de soberania<sup>73</sup>.

Na prática cotidiana, porém, as atitudes profundamente entranhadas e decorrentes do sistema patriarcal têm perpetuado a desigualdade e a discriminação contra as mulheres em casa e na sociedade em geral. Ao analisarmos os dados dos relatórios estatísticos (INE, 2002, 2009), percebemos que, desde tenra idade, assim como ocorre em outros tantos países, as crianças são-tomenses ainda são educadas para ver como normal uma divisão de tarefas baseada no gênero; desta forma, as meninas são orientadas para os trabalhos domésticos, ao passo que, dos meninos, espera-se que se engajem em empregos no mercado formal. Quando atingem a idade adulta, as mulheres quase sempre assumem as responsabilidades de quase todos os aspectos dos trabalhos domésticos e, além disso, muitas vezes são obrigadas a trabalhar também fora para a satisfação das suas necessidades e das da família, já que os homens contribuem relativamente pouco para a manutenção da casa, incluindo as necessidades básicas dos filhos.

Estatisticamente, do total que perfaz a população são-tomense, estimado em 157.847 habitantes, 50,8% são mulheres (INE, 2009), sendo a esperança de vida

---

<sup>73</sup> No entanto, isso não retira de São Tomé e Príncipe o pior percentual de mulheres – considerando os cargos de Ministras de Estado, Deputadas e Governadoras de Província – no Poder entre os quatro países que compõem nossa pesquisa, com 11,4% do total de membros.

para estas de 68,5 anos, acentuadamente maior que a dos homens, que é de 64,5 anos (INE, 2006). Trata-se de uma população muito jovem: 69,3% das pessoas têm menos de 30 anos de idade (desse percentual, 49,6% são do sexo feminino)<sup>74</sup> e as pessoas com mais de 60 anos somam apenas 5,3% (destas, 53,8% são do sexo feminino) (INE, 2006). Cerca de metade da população feminina está inserida no grupo etário de idade reprodutiva, havendo, portanto, um forte potencial de reprodução, que se reflete na taxa de fertilidade, equivalente a 5,4 filhos por mulher (IM, 2008).

No que se refere ao meio de residência, constata-se que a superioridade feminina é acentuada ao nível urbano, com 51,4%, ao contrário do que ocorre no meio rural, onde o peso das mulheres (49,2%) é inferior ao dos homens (INE, 2002). É preciso observar que São Tomé e Príncipe é um país essencialmente agrícola e, ao contrário do que se passa na maioria dos países do continente africano, tradicionalmente são os homens que mais trabalham a terra – daí a sua maior concentração na zona rural –, embora as mulheres os apoiem nesta tarefa. Elas, por seu turno, tendem a estar mais concentradas em atividades ligadas ao comércio informal dos centros urbanos<sup>75</sup>, como é o caso das *palayês* – como são chamadas as vendedeiras de peixe –, que, contando com os pescadores e suas famílias, constituem cerca de 9% da população total (INE, 2002) e, devido ao seu acesso direto às mais importantes fontes de proteínas e à posição privilegiada que ocupam no maior mercado de alimentação do país, são consideradas menos vulneráveis à pobreza. Há quem diga, entretanto, que este fato se deve à grande coesão social

---

<sup>74</sup> A partir dos 20 anos, verifica-se que, para os grupos etários dos 20-49 anos e seguintes, a proporção de mulheres é bastante superior à dos homens, o que pode ser devido à maior mortalidade masculina e à emigração masculina para o exterior proveniente destes grupos etários.

<sup>75</sup> De acordo com os dados estatísticos, as mulheres constituem a minoria em praticamente todas as categorias, exceto para trabalhos tais como a venda a varejo, a venda de peixe no mercado e a atuação como enfermeira. Em geral, os trabalhos executados por mulheres são mal pagos e pouco ou nada qualificados.

nas comunidades dos pescadores, constituídas principalmente pelos “angolares”, e à complementaridade entre as atividades econômicas de homens e mulheres, reforçando as ligações familiares.

Por outro lado, uma grande parte das famílias com um ou nenhum membro economicamente ativo é chefiada por mulheres. Tais famílias costumam ser numerosas, fato que reflete a informalidade e a instabilidade de relações, que excedem em grande medida os casamentos formais. Essas famílias, além de serem mais dependentes, caracterizam-se pelas atividades de baixo ou nenhum rendimento, fato explicado pela desigualdade de gênero ainda encontrada – embora contrária à legislação – no mercado de trabalho e pelo tempo comprimido decorrente dos cuidados da mulher com a família. Além disso, a falta de responsabilidade paterna dá lugar a que, muitas vezes, as mulheres chefes de família acabem por suportar a maior parte ou todo o encargo da educação dos filhos.

No tocante às atividades domésticas<sup>76</sup>, que não são consideradas econômicas, a predominância é feminina, compreendendo cerca de 20% do total de mulheres do país (INE, 2002). As maiores proporções de domésticas concentram-se na faixa etária dos 15 aos 49 anos, ou seja, na idade reprodutiva, o que pode estar relacionado com a necessidade de mais tempo para ocupar-se de uma família muitas vezes numerosa e dos afazeres domésticos. Comparando com a população masculina doméstica, esta concentra-se nos grupos etários dos 10 aos 29 anos, englobando, assim, uma grande parte dos estudantes (INE, 2002).

Quanto à alfabetização, após a independência houve a massificação do ensino e o aumento da rede escolar para que as crianças de todos os cantos do país e de todos os estratos sociais tivessem acesso à escola, independentemente do

---

<sup>76</sup> As atividades domésticas compreendem, geralmente, a preparação das refeições, a limpeza da casa e do quintal, a manutenção da roupa, a atenção e cuidados pessoais aos membros do agregado familiar, as compras, a conservação dos alimentos, entre outras.

sexo. Assim, verifica-se que 84,9% dos habitantes, sejam do meio urbano ou rural, são alfabetizados, mas a taxa relativa às mulheres (77,9%) é bastante inferior à dos homens (92,2%) (IM, 2008).

Essa dificuldade de acesso às escolas, principalmente pelas mulheres, além de todo o histórico social e econômico que a elas diz respeito, reflete-se também na literatura, tendo em vista que, até a atualidade, ainda são poucos os nomes femininos entre os escritores são-tomenses. Nesse sentido, afirma Inocência Mata (2007, p. 421):

as mulheres escritoras constituem um grupo privilegiado tanto em termos de classe e socioculturais quanto por causa do domínio da escrita, que ainda é um poder em África. Razão por que, de certa maneira, essas mulheres acabam por funcionar como porta-vozes deste segmento da sociedade.

Em São Tomé e Príncipe, poucas são as escritoras conhecidas até o momento. Além de Aurora Jardim e Sara Pinto Coelho, em cujas obras publicadas na primeira metade do século XX ainda não se apresentam traços de reivindicação nacionalista, os nomes de Alda Espírito Santo e Maria Manuela Margarido delineiam uma poesia cuja tônica é um acirrado compromisso político e de reivindicação nacional, fatores explicados pelo processo de luta pela independência<sup>77</sup> e pelas injustiças sociais – entre outras, as referentes às mulheres – que ambas vivenciaram. É preciso lembrar, ainda, com Maria Nazareth Soares Fonseca (2007, p. 489-518), que são destas duas autoras os poemas escritos por mulheres são-tomenses constantes nas antologias mais conhecidas.<sup>78</sup>

Mais recentemente – leia-se, no período pós-independência –, destacam-se, no cenário literário, os nomes de Otilina Silva, Maria Fernanda Pontífice, Olinda Beja

<sup>77</sup> Alda Espírito Santo é, inclusive, a autora da letra do Hino Nacional de São Tomé e Príncipe.

<sup>78</sup> No caso, a pesquisa de Maria Nazareth Soares Fonseca alberga o volume II de **O reino de Caliban** (FERREIRA, 1976) e o volume dedicado a Angola e São Tomé e Príncipe de **Antologias de poesia da Casa dos Estudantes do Império – 1951/1963** (FREUDENTHAL, 1984), sendo nestes elencados poemas das duas autoras. Já na obra **Poesia negra de expressão portuguesa** (ANDRADE; TENREIRO, 1982), aparece somente poemas de Alda Espírito Santo.

e Conceição Lima, sendo as duas últimas as mais conhecidas. Na poesia dessas autoras, tal qual a das pioneiras há pouco referidas, observa-se a interseção entre a oralidade e a escrita, a preocupação com a identidade cultural dos são-tomenses e com a ordem social, política e ambiental, além da manifestação dos afetos e dos desejos.

Assim, levando em consideração a representatividade de Alda Espírito Santo e Conceição Lima no cenário da literatura de São Tomé e Príncipe, buscaremos observar, via literatura, a partir das obras inaugurais – **É nosso o solo sagrado da terra** e **O útero da casa** – das respectivas autoras, a trajetória, as práticas e o cotidiano experimentado pelas mulheres são-tomenses em dois períodos marcantes da história do país, a saber, o de pré e o de pós-independência.

## CAPÍTULO 3

### DE MISSANGAS E CATANAS: A ASSUNÇÃO DE SUBJETIVIDADES FEMININAS EM HISTÓRIAS COTIDIANAS CRUZADAS

Silenciosas, as mulheres? – Mas elas são as únicas que escutamos, dirão alguns de nossos contemporâneos, que, com certa angústia, têm a impressão de sua irresistível ascensão e de sua fala invasora. ‘Elas, elas, elas, elas, sempre elas, vorazes, tagarelas...’ [...] Vocês nos ouvem?

**Michelle Perrot**

Neste capítulo, procuraremos, com a impulsão do mote de Michelle Perrot, analisar um *corpus* selecionado de textos de autoria feminina que já compõem o cânone das séries literárias de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Como ressaltado nas considerações introdutórias, cotejaremos poemas que documentam o início das trajetórias criativas de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte, buscando dar expressão às subjetividades femininas e às trajetórias emancipatórias das mulheres nos contextos em que se produziram as suas obras.

Esta leitura comparativa, ancorada em arcabouços teóricos de base transdisciplinar que procuram discutir ou relativizar constructos fundamentados em categorias universais ou teleológicas – especialmente os propostos por pesquisadoras pós-feministas para empreender a crítica ao edifício patriarcal que tem subsidiado uma série de “verdades” às quais as mulheres vêm sendo submetidas –, objetiva levantar as formas de submissão, os ritos de passagem e as estratégias de ação a que os sujeitos poéticos femininos pretendem dar visibilidade por meio do discurso literário.

Consideramos que, para levar a efeito uma investigação das formas de representação das subjetividades femininas nos contextos referidos, uma hermenêutica dos cotidianos das mulheres angolanas, cabo-verdianas, moçambicanas e são-tomenses faz-se necessária para que possamos interpretar indícios e vestígios de sua historicidade (DIAS, 1999, p. 251) e, conseqüentemente, documentar a “revolução lenta, surda, quase invisível” (GONÇALVES, 2006, p. 72) que têm realizado, como ressaltado por Agnes Heller (2008, p. 32) e Michel de Certeau (2005a, p. 100), tramada por estratégias micro-históricas de resistência levadas a cabo no cotidiano privado (domínio em que sua participação é notória) face às forças hegemônicas – e masculinas – de controle social.

Por opção metodológica, organizaremos a leitura dos poemas de forma a acompanhar as marcas que documentam a passagem de olhares que apresentam as mulheres como objetos das experiências e constructos masculinos para sujeitos de experiências femininas, observando como, a partir do universo da miudeza, do aparentemente banal, do trabalho doméstico encarado no mundo patriarcal como não-trabalho, enfim, das “missangas” do seu cotidiano, as mulheres, nesses países, vão lançando mão de “catanas” que recusam o ideário androcêntrico e inauguram processos de auto-representação (cf. LAURETIS, 1994, p. 217).

Assim, o microsocial (cf. DIAS, 1998, p. 243) e o recorte de tarefas e papéis informais de sujeitos oprimidos como estratégias à margem da dominação masculina centralizarão a análise, ao invés dos grandes marcos (cf. DIAS, 1992, p. 44) registrados na história narrada pelas elites androcênicas (cf. PERROT, 2005, p. 39).

Como o leitor poderá constatar, o andamento da análise dos poemas, tecido no cruzamento das histórias narradas por sujeitos femininos de vários países de cultura e língua portuguesa, obedecerá a uma gradação que desenhará trajetórias:

do silêncio ou voz estrangulada à fala, ao grito e/ou à ação; da alienação à conscientização; da mimetização à transgressão e, posteriormente, à afirmação da diferença; da ação criativa à ação política.

Esses trânsitos, contudo, não se dão sem complexidade. Por este motivo, buscaremos, ainda, dar ênfase a poemas que se posicionam a meio do caminho, numa “encruzilhada” entre a submissão ao mundo masculino e a assunção de universos femininos.

### 3.1 Submissões: barreiras e cercados

No poema “Avó Mariana” (1978, p. 51-52), da são-tomense Alda Espírito Santo, podemos constatar o que consideramos, no *corpus* selecionado, o grau máximo de submissão: a personagem é mulher, colonizada, negra e contratada.

Como o título sugere, é trazida à tona a ancestralidade feminina, representada pela referida “Avó Mariana”, uma antiga lavadeira que foi a São Tomé e Príncipe para prestar serviços aos brancos:

Avó Mariana, lavadeira  
dos brancos lá da Fazenda  
chegou um dia de terras distantes  
com seu pedaço de pano na cintura e ficou.  
Ficou a Avó Mariana  
lavando, lavando, lá na roça  
pitando seu jessu  
à porta da sanzala  
lembrando a viagem dos seus campos de sisal,

num dia sinistro  
p’ra ilha distante  
onde a faina de trabalho  
apagou a lembrança  
dos bois, nos óbitos  
lá no Cubal distante.

Nessas duas estrofes, além do exercício de papéis informais tão frequentemente ligados ao universo das mulheres, verificamos que, no caso de “Avó

Mariana”, a lavagem de roupas se dá em circunstâncias de contrato<sup>79</sup>, já que a mesma “chegou um dia de terras distantes”, ou, como logo descobrimos, do Cubal, cidade situada na província de Benguela, em Angola, e cuja paisagem é marcada pelos campos de cultivo do sisal. De sua terra natal, porém, quase tudo foi apagado – inclusive “a lembrança/ dos bois, nos óbitos”, uma tradição daquela região –, exceto “a viagem dos seus campos de sisal, // num dia sinistro/ p’ra ilha distante”, ou seja, para São Tomé e Príncipe, onde, desde então, passou a viver até chegar à velhice. O cenário dessa eterna viagem – sem retorno – é a “porta da sanzala” (roça), onde a “Avó Mariana” é retratada “pitando seu jessu” (cachimbo de barro), numa atitude resignada, fato comprovado pela “barreira de silêncio” que se instalou sobre si e só quebrada por um breve diálogo que reitera a sua desesperança:

Avó Mariana chegou  
e sentou-se à porta da sanzala  
e pitou seu jessu  
lavando, lavando  
numa barreira de silêncio.

— Os anos escoaram  
lá na terra calcinante  
— “Avó Mariana, Avó Mariana  
é a hora de partir.  
Vai rever teus campos extensos  
de plantações sem fim”.

— “Onde é terra di gente?  
Velha vem, não volta mais...  
Cheguei de muito longe,  
anos e mais anos aqui no terreiro...  
Velha tonta, já não tem terra  
Vou ficar aqui, minino tonto”.

Se o colóquio com o menino foi bastante reduzido, de outra feita, o sujeito poético onisciente, nas duas últimas estrofes, estabelece com a “Avó Mariana” uma interlocução imaginada, dela aproximando-se graças ao emprego de vocativos (“Avó Velhinha”, “Avó minha”, “velhinha minha”) que denotam carinho:

---

<sup>79</sup> A respeito, remetemos ao que afirmamos no item 2.4 do Capítulo 2.

Avó Mariana pitando seu jessu  
na soleira do seu beco escuro,  
conta Avó Velhinha  
teu fado inglório.  
Viver, vegetar  
à sombra dum terreiro  
tu mesmo Avó minha  
não contarás a tua história.

Avó Mariana, velhinha minha,  
pitando teu jessu  
na soleira da sanzala  
nada dirás do teu destino...  
Porque cruzaste mares, avó velhinha,  
e te quedaste sozinha.

Desta forma, recontando o “fado inglório” de “Avó Mariana”, o sujeito poético<sup>80</sup> realiza o que aquela, em sua “barreira de silêncio”, não consegue deixar registrado: suas marcas históricas, mesmo que em tarefas desprestigiadas. Traz, portanto, à tona as agruras por esta passadas desde a sua migração, enfatizando, pela repetição (“lavando, lavando”), o cotidiano do trabalho na lavagem das roupas “dos brancos” e de desesperança que a consome diuturnamente. Ter a sua atuação historicizada – embora muitas vezes invisível, no repetitivo cotidiano –, de fato, parece ser o único consolo disponível à “Avó Velhinha” que, “à sombra dum terreiro”, “na soleira da sanzala”, atravessou os anos a “viver, vegetar”, sem voz suficiente para driblar um destino imposto e tomado, por si mesma, como “um beco escuro” e irreversível. A micro-história (cf. DIAS, 1992, p. 44), neste poema de Alda Espírito Santo, configura-se como uma estratégia para dignificar a contribuição, antes considerada “miúda”, por parte de mulheres de condição social mais humilde.

A também são-tomense Conceição Lima, no poema “Residência” (2004, p. 57-58), que descreve a “Visão de meu [seu] pai de volta à casa de sua mãe, Sam Nôvi, no Budo-Budo”, reitera a presença da ancestralidade no cotidiano:

---

<sup>80</sup> Dada a identificação do sujeito poético com a “Avó Mariana”, cremos tratar-se também de uma mulher, mas não há elementos que nos permitam confirmar categoricamente tal desconfiança.

Regressarás pela ladeira velha  
sem aviso.  
Será como ontem, ao entardecer:  
remoto, repentino, o assobio.  
E no caminho, um soluço de festa  
derramado.

A luz será húmida  
a chuva íntima  
sobre a marca dos teus pés.  
Dedo a dedo, folha a folha  
tocarás os cheiros  
os sortilégios do quintal –  
o limoeiro anão da avó  
o decrepito izaquiteiro  
o ocá assombradíssimo  
o kimi morto  
e à entrada, no barro gravado,  
o fantasma do bode branco.  
O degrau há-de ranger ao primeiro passo.  
Subirás devagar, concreto  
sem pisar a tábua solta do soalho.  
A porta estará aberta, a tocha acesa.

A relação entre a memória e o cotidiano se expressa num futuro imaginado pelo sujeito poético, em que a casa da avó, iluminada por uma “chuva íntima”, representa o acolhimento familiar incondicional – é possível chegar “sem aviso” – eternizado por antigas sensações sinestésicas, talvez numa alusão ao retorno do filho pródigo relatado na parábola bíblica<sup>81</sup>. Neste caso, o regresso à casa da avó está simbolicamente ligado ao retorno ao útero, consagrando uma espécie de renascimento daquele que um dia partiu.

Tal ideia ganha sustentação à medida que os versos, no curso do poema, revelam um quintal em situação de abandono e cujos habitantes estão mortos ou à

---

<sup>81</sup> A “parábola do filho pródigo” está registrada no Evangelho de Lucas, capítulo 15, versículos 11 a 32, da Bíblia. Segundo ela, um pai de família tinha dois filhos, e o mais novo pediu a parte da herança que lhe cabia. Tão logo a obteve, deslocou-se para um país distante, gastando-a luxuriosamente. Sem um vintém no bolso, foi obrigado a trabalhar na roça e cuidar dos porcos e em tal estado ficou que teve até vontade de comer as lavagens dadas aos animais. Teve, contudo, um *insight*: voltar ao lar para pedir perdão ao pai. Aproximando-se da antiga propriedade, foi recebido pelo pai, que mandou preparar uma festa. O outro filho, transtornado com tamanha recepção ao irmão, procurou o pai e o interpelou sobre a razão de dispender um novilho com um filho tão perdulário. O pai, por sua vez, respondeu: “Filho, você está sempre comigo, e tudo o que é meu é seu. Mas era preciso festejar e nos alegrar, porque esse seu irmão estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi encontrado”.

beira da morte (“decrépito izaquiteiro<sup>82</sup>”, “ocá<sup>83</sup> assombradíssimo”, “kimi<sup>84</sup> morto”, “fantasma do bode branco”), cenário só modificável se cultuadas a memória e a tradição, como demonstram a resistência do “limoeiro da avó” e a permanência da “tocha acesa”.

A “tocha acesa”, neste poema de Conceição Lima, pode ser lida como uma figuração do “fogo sagrado”, que, de acordo com Fustel de Coulanges (2005, p. 17-28), tinha um sentido divino na antiguidade, pois cada casa deveria conter um altar com cinzas e carvões acesos, eternamente, como obrigação sagrada exercida pelo chefe da casa, encarregado de cobrir os carvões de cinza para que não se consumissem totalmente durante a noite e, na manhã seguinte, de reavivar os carvões e alimentar o fogo com ramos secos, ritual que mantinha a unidade e perpetuidade do grupo familiar.

Assim, em “Residência”, conforme é reservado ao pai o direito-dever de regressar à antiga casa, dele espera-se que, tendo encontrado “a tocha acesa”, retome também o culto à ancestralidade, recuperando, portanto, o antigo cotidiano familiar tradutor de uma tradição resistida pela materialidade do “limoeiro anão da avó” ou, ainda, da casa-útero que, contrariando todos obstáculos, mantém-se de pé.

Entretanto, como podemos notar, é o sujeito masculino o “dono” da ação, postas que são, as mulheres, em estado de espera, ou seja, de submissão: tanto o “limoeiro da avó” quanto a “casa” *permanecem*, limitam-se a aguardar a (re)valorização de si pelo outro, no caso, o homem.

Outro poema de Conceição Lima cujo sujeito poético se vale da memória,

---

<sup>82</sup> Izaquiteiro é uma árvore de grande porte de cujo fruto, izaquite (ou jaca), são extraídas sementes de alto teor energético.

<sup>83</sup> Ocá (dos crioulos *forro* e *lunguyê*) significa mafumeira, árvore de grande porte associada no imaginário popular a forças malélicas, para cuja copa as bruxas desertam à meia-noite, segundo um mito do arquipélago.

<sup>84</sup> Kimi (dos crioulos *forro* e *lunguyê*), é uma árvore lenhosa e muito resistente, de tronco geralmente adelgado, utilizada com frequência para vedações e demarcação de terrenos.

agora para recuperar a infância e projetar-se num tempo futuro de ausência materna, é “Regaço de upa” (2004, p. 55), dedicado à mãe da autora:

De que servirá o canto  
embora claro  
quando tu te ausentares  
e o silêncio possuir a madrugada?

Quem despirá do frio  
as horas  
quando inertes as mãos quedarem  
sem memória?

A referência ao “regaço de upa”, recuperadora da brincadeira cujo movimento semelha o de cavalgar, vivifica a memória de um tempo já muito distante, em que a figura materna, com sua proteção peculiar, preenche toda a existência do sujeito poético.

Tal sensação de amparo se estende até o presente, quando aquele, valendo-se da memória para representar um universo muito íntimo, associado ao mundo feminino, teme uma futura ausência materna em decorrência da morte. Desta forma, é a figura da mãe o esteio da vida do sujeito poético, reproduzindo, em última instância, o cotidiano patriarcal, em que os cuidados domésticos e a criação dos filhos são atribuições femininas. Entretanto, como bem lembra Maria Lúcia Rocha-Coutinho (1994, p. 34), é necessário ressaltar que

este mesmo processo de sentimentalização do espaço privado familiar, que confinou a mulher ao lar, outorgou também a ela uma nova forma de poder, um poder não sobre os bens patrimoniais ou a gestão econômica, mas sobre os bens ‘simbólicos’ dos filhos, uma vez que ela se torna produtora de sentido, nomeadora de seus atos e sentimentos, produtora de mandos e dúvidas.

Nesta senda, embora a mulher retratada no poema esteja inserida num espaço doméstico, o desempenho de seu papel se mostra imprescindível e reconhecido pela prole. Em todo caso, não percebemos, ainda, uma quebra aos valores patriarcais, de modo que a mulher, em “Regaço de upa”, é eternizada em estado de submissão se considerado o contexto de domínio androcêntrico.

Ainda na senda da memória, o poema “Kalua” (2004, p. 34), também de Conceição Lima, é dedicado aos seus “irmãos, os netos de Sam Nôvi”, e descreve aquela que, possivelmente, seja uma avó:

Teu nome tão breve e tão outro  
 Sem nenhum adorno  
 Tua voz tão prestes, tão pouca no Budo-Budo  
 Tua saia de riscado, de pano soldado  
 Tua ração de úchua, teu peixe salgado  
 Teu jeito de dizer parana em vez de banana

Tuas mãos delgadas, meninas  
 Tão mãos, tão servas, multiplicando as horas  
 Teu canto de além-mar e de ilha  
 Tua estatura anciã na saudade detida

E Magaída, tua filha  
 que nunca a Moçambique foi e diz quitxibá.

O uso recorrente de anáforas ao longo do poema – quase elegíaco – reaviva a memória dos antepassados, mais especificamente, neste caso, de “Kalua”, cuja imagem é revelada a partir de traços muito peculiares e sempre ligados ao cotidiano popular: seu nome não tem “nenhum adorno”, fala pouco, tem uma “saia de riscado, de pano soldado”, come “úchua” e “peixe salgado”, diz as palavras trocando as letras, conserva as “mãos delgadas”, canta e possui uma “estatura anciã”.

Dela, ainda, abstraímos ter raízes moçambicanas, o que percebemos ao serem retratados a “ração de úchua”, prato composto de pirão de farinha de milho ou de mandioca bastante consumido pelos moçambicanos, o “jeito de dizer parana em vez de banana” e o fato de “Magaída, tua filha” nunca ter ido a Moçambique e falar “quitxibá”, palavra que, em crioulo forro – portanto, na língua são-tomense –, significa banana-prata.

“Kalua”, por certo, é uma mulher do povo, cuja origem e vivência são rurais – fator comprovado pela referência ao Budo-Budo, localidade situada nos arredores de São Tomé – e com uma personalidade contida, quase subserviente (“Tua voz tão

prestes, tão pouca no Budo-Budo”; “Tuas mãos delgadas, meninas/ Tão mãos, tão servas, multiplicando as horas”). No entanto, essas mesmas características podem ser lidas como ambíguas e, assim, referir uma mulher provavelmente no limite entre a conservação de uma tradição baseada no sistema patriarcal e a rasura deste. Neste caso, a voz, embora pouco frequente, sendo “prestes”, tanto pode significar o fato de estar a ponto de se pronunciar ou de fazê-lo com presteza; a saia, feita de “pano soldado”, pode simbolizar um tecido de uma determinada característica (comum, embora encorpado), mas também dizer respeito ao temperamento forte e à intrepidez de caráter dessa mulher; finalmente, as mãos servas e que multiplicam as horas, denunciadoras da submissão e da possível prontidão na execução das tarefas domésticas, continuam “delgadas, meninas”, ou seja, não perderam o viço e apontam para um provável futuro que ultrapassa a sua própria existência, atingindo os seus descendentes, posto também o seu canto ser “de além-mar ou de ilha”, ou seja, isolado em seu contexto histórico-pessoal, mas que dele se projeta para além.

Em outras palavras, a maior parte das imagens que compõem a descrição de “Kalua”, no poema homônimo, quando consideradas de forma conjunta, insinua uma mulher circunscrita ao domínio masculino/machista e que, embora quase pronta para pronunciar-se e, pelo viés da resistência, estabelecer-se contra aquele enquanto membro da sociedade, por alguma razão ainda é dominada e mantida e em seu antigo (ou ancestral) *status*, cabendo aos seus descendentes a tomada de atitudes com o objetivo de superá-lo.

Retratando o ciclo da existência humana, observemos ainda “Poema” (2004, p. 59), que Conceição Lima dedica “Ao Nelo e ao Tuka, meus [seus] filhos”:

Quando de mim emigrar  
Tudo o que sou  
E o que não tendo sido, fui  
  
Quando eu já não for

Nem canto, nem matéria, nem clamor

Quando a madrugada vier  
vestir de orvalho a minha dor

Quando o mar quedar suspenso  
E o colo da terra for acossado pelo silêncio

Quando à casa regressar  
A pátria sombra fugitiva

Da trouxa dos dias guardarei ainda  
O murmúrio das preces e a vigília  
A obstinada memória das águas eternas.

Numa primeira leitura deste poema, percebemos que é abordada a finitude humana a partir de uma espécie de preparação para um rito de passagem (da vida para a morte) realizada pelo sujeito poético. No entanto, a contundência suscitada pelo tema é, pouco a pouco, amenizada conforme se dá o emprego das anáforas que deságuam na sexta estrofe, retirando-se-lhe a dramaticidade e confirmando o mito do eterno retorno.

Assim, se nas cinco primeiras estrofes nos deparamos com imagens como a da “emigração” do ser e a cessação do “canto”, da “matéria” e do “clamor”, bem como a da “dor” vestida “de orvalho” pela madrugada”, do “mar” em suspensão, do “silêncio” reinante no “colo da terra” ou da “pátria sombra fugitiva”, todas tradutoras da ideia de morte, o desfecho as rasura à medida que eterniza a “memória das águas eternas”, ou seja, instala a possibilidade de (re)nascimento.

Nessa senda, podemos considerar o “colo da terra”, por exemplo, não só como a materialização do espaço que guarda o corpo inerte, mas também como o útero da terra, estabelecendo, portanto, a fusão da morte com a fertilidade materna. Em outras palavras, a terra, tal qual o útero, revela-se a casa de todos os seres humanos, conclusão explicitada na quinta estrofe, com a referência ao regresso da “pátria sombra fugitiva” à casa, de tal modo que, afinal, à tríade casa-terra-útero,

alia-se também a pátria, maternalmente.

Na última estrofe, completando o ciclo, entrevemos, na imagem da “trouxa dos dias”, o cotidiano feminino, quer pela lavagem das roupas, quer pelos filhos carregados às costas, mas também uma caixa de Pandora às avessas, em que, em lugar de restar guardada na caixa (ou na trouxa) a esperança, sobram “o murmúrio das preces e a vigília” e “A obstinada memória das águas eternas”, completando o ciclo e revelando o segredo da vida que, mesmo em constante transformação, continua para sempre uterina e, portanto, não escapa à submissão de uma sociedade baseada no sistema patriarcal.

O cotidiano também é retratado no poema “Para lá da praia” (1978, p. 47-48), de Alda Espírito Santo, que mescla a descrição da Praia da Gamboa, situada ao norte da ilha de São Tomé, com o retrato do dia a dia da gente são-tomense que habita aquelas paragens, realizando uma espécie de antropomorfização e exaltação do meio – neste ponto, bem ao gosto da primeira fase do Romantismo brasileiro, nos idos do século XIX –, de modo que a baía, descrita logo na primeira estrofe como “morena”, beija as praias “sedentas” com seus “pezinhos agrestes”.

Entretanto, o aspecto laudatório é posto em xeque imediatamente, quando, por meio de reiterados vocativos, à paisagem são acrescentados os habitantes de “ventres inchados” – indicativos tanto da frequente e visível maternidade (considerando a alta taxa de fertilidade do país) quanto da fome ou das verminoses – que marcaram a infância e, portanto, fazem parte da memória do sujeito poético.

Neste momento, já é possível pensar que o título “Para lá da praia”, instale, de fato, um contraponto entre o belíssimo espaço natural são-tomense e as dificuldades experimentadas pelos seus moradores, apresentados como “gente

pequena”<sup>85</sup>, cujas casas têm teto de “andala” (folha de palmeira ou coqueiro) e em que as mulheres executam pequenos serviços, como a venda do peixe em feiras ou mercados<sup>86</sup>. Desta forma, carregando elas o “gamã pixi à cabeça”, expressão do crioulo *forro* para “gamela com peixe”, deixam o “ninho deserto” – pensemos, aqui, no paradoxo do acolhimento e do isolamento ou da aspereza representados, respectivamente, pelo ninho e pelo deserto – e são acompanhadas pelos filhos até o local destinado ao pequeno comércio, seja ele na beira das praias ou nas ruas:

Gamã pixi à cabeça  
na faina do dia  
maninho pequeno, no dorso ambulante  
e tu, sonho meu, na areia morna  
camisa rasgada  
no lote da vida,  
na longa espera, duma perna inchada

Mamã caminhando p’ra venda do peixe  
E tu, na canoa das águas marinhas  
— Ai peixe, à tardinha  
na minha baía  
mamã minha serena  
na venda do peixe  
pela luta da fome  
da gente pequena.

O universo de “luta da fome” – ou contra a fome, conforme acreditamos mais apropriado – parece ser, a par da memória descritiva do espaço pelo sujeito poético, a tônica do poema. Assim, o título “Para lá da praia”, mais uma vez, revela uma espécie de resistência, sobretudo feminina, que se caracteriza não pelo “querer fazer”, mas pelo “dever fazer”, ou ainda, pela imprescindibilidade da sobrevivência. Em outras palavras, são as mulheres que, com os filhos às costas – como vivenciou o sujeito poético na infância, fato que continua a se repetir ao longo do tempo –, por meio do trabalho considerado pequeno, mas significativo para a economia

---

<sup>85</sup> Esta expressão tanto pode caracterizar um retrato da humildade, quanto referir-se às crianças em especial.

<sup>86</sup> Como afirmamos no capítulo anterior, a venda de peixe é muito comum entre as mulheres são-tomenses, pelo que são chamadas *palayês*.

doméstica, garantem a criação e o crescimento dos filhos e, por via de consequência, do país. E é esse reconhecimento a elas o que parece querer o sujeito poético laudar – tanto quanto a natureza – ao longo dos versos, sobretudo quando, com um vocativo, chama a atenção: “mamã tua, menino,/ na luta da vida”.

Nesse sentido, observemos que o vocativo “sonho meu”, precedido de outro, “criança minha”, presente na segunda estrofe do poema, também garantem, além da identificação, a solidariedade do sujeito poético ao interlocutor-menino que, com sua “camisa rasgada”, permanece na “areia morna” ou “na canoa das águas marinhas”, à “longa espera”, pescando, para que, posteriormente, o produto – os peixes – seja vendido pela mãe, vista por ele, apesar de todas as agruras, como “serena”. Trata-se, portanto, de um duplo reconhecimento – à mulher-mãe e ao menino-interlocutor –, demonstrando, o sujeito poético, conforme se vale de verbos no imperativo afirmativo, de vocativos, de cenas do dia a dia ou de expressões como “sonho gritante” (mesmo se em oposição à “areia distante”, fator limitativo da oitiva daquele), a resistência dos são-tomenses diante das inúmeras dificuldades para sobreviver.

Esta mulher retratada no poema, entretanto, ainda se mantém submissa a um contexto que lhe impõe o trabalho e o desempenho da maternidade como incontornáveis.

Alda Espírito Santo também se preocupa em historicizar o cotidiano das mulheres africanas, como podemos observar no poema “Trinta e um de julho: ‘dia da mulher africana’” (1978, p. 89-90):

Ao longo dos anos da escravidão  
 Na história das plantações  
 Das sevícias dos donos da terra  
 Mãe preta curvada ao jugo do senhor  
 Nas galeras sulcando os continentes  
 Pilando milho num silêncio de séculos.  
 Mãe negra arrastando os grilhões  
 Dum servilismo atávico  
 Na história dos homens

Mãe negra eterna  
 Dos teus filhos morrendo  
 Morrendo todos os dias  
 Para erguer os padrões de civilização milenares

Os longos “anos de escravidão” reportados no poema vão muito além do período em que vigorou o comércio de seres humanos, abrangendo a situação das mulheres num contexto colonizador e de domínio masculino/machista.

Na primeira estrofe, retomando a visão do colonizador, o sujeito poético retrata a mulher como “mãe preta” e “curvada ao jugo do senhor”, ou seja, sujeita à escravização, maltratada, daí a sua presença nos navios negreiros (“Nas galeras sulcando os continentes”) ou “Pilando milho num silêncio de séculos”, verso este que, ligando a atividade das mulheres aos papéis informais, também se refere à submissão delas a uma cultura androcêntrica – e quase ancestral –, reiterada logo a seguir, com o ato de arrastar “os grilhões/ Dum servilismo atávico/ Na história dos homens”. No tocante ao silêncio, Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 190) afirma que ele,

na representação do corpo feminino, se justifica [...] em virtude da existência de outros silêncios que clamavam, com mais urgência, para serem rompidos. A ânsia [...] de criar um corpo nacional, fincando-o por fortes raízes na terra física e simbólica, como que adiou essa mirada para si mesma, por parte das mulheres, entre os anos 50 e 70.

Os “padrões de civilização milenares” são, portanto, garantidos pelos frutos colhidos do trabalho executado pela “Mãe negra” que vai “morrendo todos os dias” e que, entretanto, por sua situação, torna-se “eterna”. Em outras palavras, temos estampada a sucessão de mulheres submissas cujas atividades são favoráveis ao sustento do império colonizador e/ou masculino, por isso a eternização situacional em contraponto à morte individual. Desta forma, a “mulher negra” descrita no poema, bem como o cotidiano em que está inserida, devem ser lidos metonimicamente, ou seja, abranger todas as mulheres africanas, fato que leva a

crer o título em homenagem ao dia “Trinta e um de julho”, o “Dia da mulher africana”:

Mãe negra emparedada  
 Ao longo das correntes  
 De um patrão, seu senhor  
 Mãe negra, sentada à porta da tua cubata  
 Contemplando os filhos do teu ventre  
 Vitimados todos os dias nas minas do Rand  
 Nas areias movediças de todos os desertos  
 Criados pelas forças do Ocidente  
 No velho continente.

Todos os dias, todos os dias  
 Teus filhos tombam  
 Empapando de rubro o duro barro africano  
 Mãe negra, sentada num banco tosco  
 Da tua cozinha de andala  
 Onde não chegam as notícias do mundo  
 De filhos teus lutando pelo Sol  
 Pelo sol ideal da liberdade  
 Em terras de África

Nessa senda, a “Mãe negra” – representante das mulheres africanas –, é “emparedada/ Ao longo das correntes/ De um patrão, seu senhor”, ou seja, a este está submetida e tem seu cotidiano restrito “à porta da tua cubata”<sup>87</sup>, em que, sentada, somente lhe é permitido contemplar em pensamento “os filhos do teu ventre/ Vitimados todos os dias nas minas do Rand”<sup>88</sup> ou “Nas areias movediças de todos os desertos/ Criados pelas forças do Ocidente/ No velho continente”.

A continuada morte dos filhos – “Todos os dias, todos os dias/ Teus filhos tombam/ Empapando de rubro o duro barro africano” –, entretanto, não conduz a “Mãe negra” à rebeldia, exatamente porque seu espaço é circunscrito à porta da cubata ou ao “banco tosco/ Da tua cozinha de andala”<sup>89</sup>/ Onde não chegam as notícias do mundo”.

No entanto, embora estejamos, mais uma vez, diante da representação da mulheres a partir da maternidade e da prisão ao trabalho doméstico cotidiano,

<sup>87</sup> Habitação humilde coberta de folhas.

<sup>88</sup> A palavra “Rand” é originária de “White-waters-ridge”, que em sua forma abreviada, ficou “Witwatersrand”, e, traduzindo para o português, significa “Montanha das Águas Brancas”, local da maior reserva de ouro da África do Sul, onde trabalharam muitos moçambicanos.

<sup>89</sup> Folha de palmeira utilizada para cobrir as cubatas.

encontramos um sujeito poético que, pedagogicamente, incita-as a despertar dessa atadura secular:

Mãe negra, vendida, encurralada  
Sofismada nas velhas cidades coloniais  
Desperta, mãe africana  
E transforma em antenas  
Teus ouvidos.

Hoje, trinta e um de Julho  
É o dia da mulher africana

Juntemo-nos todas, minha irmã, num só elo  
Duma ponta a outra da terra africana  
E varramos em catadupas as injustiças das nossas terras  
E façamos do nosso dia  
A aurora da liberdade  
Da terra africana.

Como podemos notar, o sujeito poético, pelo emprego do vocativo “minha irmã” e pelo reconhecimento das aflições femininas exemplificadas pela imagem da “Mãe negra, vendida, encurralada/ Sofismada nas velhas cidades coloniais” –, aproxima-se desta e a instiga a, no dia “trinta e um de Julho”, despertar, transformar “em antenas/ Teus ouvidos” e propagar a resistência, de modo que da união de todas” resulte a reversão da história das mulheres. Trata-se, porém, de uma projeção, já que no contexto apresentado no poema, a atitude feminina é ainda de submissão.

A angolana Alda Lara, por sua vez, apresenta, em “Entardecer” (s.d., p. 12), um sujeito poético feminino que, num jardim ao final do dia, parece se preparar para uma mudança de estado:

A hora medrosa do entardecer  
desfolha mariposas  
de sonho  
nos jardins...

E vou de mãos dadas com ela,  
caminhando  
silenciosa e leve,  
p’ra não acordar os lilases  
que dormem,  
encostando  
as suas cabecinhas rôxas  
sobre a almofada dos muros...

Vou em bicos de pés  
silenciosa e breve...

Ao longo dos versos, percebemos um tom idílico que promove a aproximação do sujeito poético com os elementos da natureza; assim, o pôr do sol é apresentado como uma “hora medrosa” que, caracterizada por uma certa timidez, hesitação ou dubiedade, liga-se ao próprio modo de ser daquele, que por isso segue “de mãos dadas com ela”. Nessa senda, o entardecer seria uma metáfora da transformação, traduzindo um sujeito poético feminino (“silenciosa”) que se prepara para uma espécie de – retomando o título da obra de Paula Tavares –, “rito de passagem”, tal qual ocorre com as “mariposas”, cuja metamorfose é um pouco diferente da borboleta à medida que de seu casulo surge a ninfa, uma forma intermediária entre a larva e o inseto adulto.

A partir dessa leitura, podemos considerar que o sujeito poético atravessa um período de passagem da adolescência para a vida adulta<sup>90</sup>, época em que se lhe revelam, de modo bastante delicado – ela segue “silenciosa e leve” –, a exuberância das formas e a sexualidade que a aproximam também da simbologia da ninfa na mitologia greco-romana, tornando-se, pois, uma espécie de divindade paradisíaca não do rio, dos campos, dos bosques e das florestas, mas, antes, dos “jardins” referidos na primeira estrofe do poema. O aflorar de si, portanto, comunica-se com o futuro despertar dos “lilases/ que dormem,/ encostando/ as suas cabecinhas rôxas/ sobre a almofada dos muros”.

Por outro lado, se optarmos por focar em primeiro plano uma leitura baseada estritamente numa hermenêutica do cotidiano feminino, encontramos uma mulher que, “em bico de pés”, prepara-se para romper a barreira de silêncio que

---

<sup>90</sup> Não consideramos a passagem da infância para a adolescência porque se trata de um entardecer e não do período que liga a manhã ao começo da tarde.

ainda a domina, embora saiba que tal “sonho” tenha um momento certo para ser realizado, daí o cuidado para não “acordar os lilases”. Assim, essa menina/mulher respeita o ritmo necessário para, com serenidade e delicadeza, proferir a sua voz e, conseqüentemente, revelar sua subjetividade perante o mundo; permanece, entretanto, ainda no campo da submissão feminina.

Focalizando também a preparação para um estado feminino diverso do apresentado como atual, no “Poema da mesa pintada” (s.d., p. 23), outro poema de Alda Lara, são descritos o cenário – como já insinua o título – e o retrato de “três meninas sentadas” ao redor de uma “bela mesa pintada”:

Eram três meninas sentadas  
à volta daquela mesa  
eram três meninas delgadas  
sorrindo ao espelho dos dias  
que passavam  
e cansavam  
de beleza...

Eram três meninas sentadas  
à volta daquela mesa,  
da bela mesa pintada...

Os olhos, longos e finos,  
rasgavam só com sorrisos  
as horas desabitadas...  
e pelas noites veladas  
trocavam lendas e sinos  
as três meninas delgadas

Os verbos no tempo pretérito imperfeito, utilizados ao longo dessas três primeiras estrofes, dão sinal de um tempo passado recuperado pela memória, o que também é confirmado pelo paralelismo “Eram três meninas sentadas/ à volta daquela mesa”. O preceito de que o espaço interior, característico do mundo privado e, numa óptica patriarcal, mais voltado ao cotidiano feminino (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994), confirma-se graças à presença das “três meninas” descritas como “delgadas”, de olhos “longos e finos” e sorridentes, “à volta daquela mesa, // da bela mesa pintada...”. Nesse sentido, à medida que permaneciam “sorrindo ao

espelho dos dias/ que passavam / e cansavam/ de beleza...”, percebemos que a vivência das “três meninas” se revela ainda muito ingênua – talvez pela juventude ou pela jovialidade – e desprovida de qualquer esboço de preocupação ou tomada de consciência dos acontecimentos exteriores.

Ainda que os verbos, nas três últimas estrofes, passem a ser empregados no pretérito perfeito, indiciando um tempo efetivamente operado e que, em tese, sinalizaria uma mudança de atitude ou ainda uma ruptura dessa alienação conjunta, em verdade não é o que parece ocorrer. Vejamos:

Foi o sonho que as levou?  
ou foi a vida, enganada?...

Partiram as três meninas  
de amor e fé sufocadas...

Ficaram três sombras brancas,  
bailando nas madrugadas...

Como podemos observar, embora tenha se passado o tempo e cada uma das meninas seguido o seu rumo, permanece, eternizada na memória, a imagem de “três sombras brancas,/ bailando nas madrugadas”. Assim, o destino das “três meninas sentadas,/ à volta daquela mesa”, ao que parece, foi selado pelo universo a que estavam reduzidas, muito íntimo, determinista e, por isso, característico de uma vivência atinente ao sistema patriarcal, cujo “final feliz” feminino quase sempre é o casamento, daí a referência ao “sonho” e ao fato de serem, aquelas, “de amor e fé sufocadas” (reprimidas) e “enganadas” (iludidas) pela vida.

Já no poema “Colheitas” (1985, p. 29), da também angolana Paula Tavares, há menção ao afloramento da sexualidade, que, na menina, dá-se com a menarca, por volta dos dez anos de idade:

De dez em dez anos  
cada círculo  
completa sobre si mesmo  
uma viagem

nasce-se, brota-se do chão  
 e dez anos depois o primeiro  
 forma-se espera e cai  
 por gravidade  
 ao vigésimo oitavo dia

entre dez e dez anos  
 prepara-se  
 para a semente  
 a terra  
 aos vinte surge  
 o arado  
 a chuva  
 o sorriso

ALGUNS DEZ ANOS DEPOIS  
 ESPERA-SE O FIM

de vinte e oito  
 em  
 vinte e oito dias

Tal ciclo tem início, obviamente, com o nascimento – “nasce-se, brota-se do chão” –, caracterizando-se o primeiro grande desafio o ato de andar. Aos dez anos, com o advento da primeira menstruação, em que “o primeiro [óvulo]/ forma-se espera e cai/ por gravidade/ ao vigésimo oitavo dia”, inaugura-se uma nova etapa, esta preparatória para a vida adulta, quando poderá procriar. Nesse sentido, Kátia da Costa Bezerra (1999, p. 54) lembra que, em “Colheitas”,

confronta-se com uma perfeita analogia entre mulher e planta como se pode perceber pela forma como as imagens são construídas. Assim, segundo a voz poética, a vida das mulheres obedece a determinadas fases que correspondem a diferentes etapas [...] Trata-se, na verdade, de um período marcado por sentimentos de ansiedade e expectativa pela possibilidade de estar grávida como fica claro pela ausência de vírgulas separando os dois primeiros verbos. Além disso, a elipse da palavra fruto/óvulo ajuda a instaurar um clima de mistério e suspense. Nesse contexto, o útero transmuda-se na terra sempre pronta para a semente.

Mais uma vez, a fecundidade e o processo reprodutivo são apresentados como condicionadores da existência das mulheres; no entanto, se observarmos a significação do sangue menstrual, que, conforme a teoria de Georges Bataille (2004, p. 83), envolve “além do sentido da atividade sexual e da sujeira que dele emana,

um outro sentido: o da sujeira como um dos efeitos da violência”, constataremos que o determinismo da procriação feminina é, aos poucos, rasurado.

Tal asserção se torna mais contundente ao verificarmos que, ao desenrolar do tema, além da elementar maturidade corporal que tornará possível a geração de novos seres e, por consequência, a renovação do ciclo vital (“entre dez e dez anos/ prepara-se/ para a semente/ a terra”), numa óbvia comparação com a Mãe-Terra – tão ao gosto da poesia africana de língua portuguesa no período da pré-independência –, neste poema de Paula Tavares dá-se o surgimento, do “arado/ [d]a chuva/ [d]o sorriso” aos “vinte” anos, época em que a mulher atinge sua maturidade corpórea, metaforizando, muito além da procriação, o direito de assumir o seu próprio prazer sexual.

Notemos que a forte ligação com a agricultura, presente em imagens como o arado, a chuva e a própria colheita, pode ser explicada pela sua relevância na vida econômica e na cosmologia angolana, em especial a do sul do país<sup>91</sup>, estreitando a correlação entre a terra e a mulher/mãe na sua função de germinar/gerar.

De qualquer forma, as “Colheitas”, como percebemos, podem significar não só os frutos/filhos havidos em decorrência da atividade reprodutiva, mas também uma espécie de recompensa pessoal advinda de um processo de resistência feminina a um sistema patriarcal que reduzia as mulheres a meras coadjuvantes ou matrizes geradoras de membros para a sociedade. Em tal sentido, pertinente também é a leitura de Shirlei Campos Victorino (1999, p. 99-100), para quem, neste poema, verifica-se

a cartografia da vida da mulher desde o início da puberdade até a sua entrada na vida adulta com a primeira menstruação. Também podemos tomá-la como metáfora de uma escritura que está preparando a semente (ou colhendo-a) uma vez que, realmente, é outro o momento histórico que se deseja marcar.

---

<sup>91</sup> Considerando que Paula Tavares nasceu no Lubango, na província da Huíla, localizada ao sul de Angola, é compreensível que sua vivência e, portanto, a temática abordada em sua obra guarde traços culturais mais voltados a essa região.

Finalmente, os versos “ALGUNS DEZ ANOS DEPOIS/ ESPERA-SE O FIM/ de vinte e oito/ em/ vinte e oito dias” demonstram a restrição do período de fertilidade a uma fase da vida das mulheres, sendo, a menopausa, uma ameaça ao ciclo de reprodução e retirando-lhes, portanto, a importância enquanto matrizes da vida. Por outro lado, esse fechamento de um ciclo pode ser compreendido para muito além de tal aspecto, simbolizando a assunção, pelas mulheres, de seu espaço na sociedade a partir de suas próprias experiências vividas (cf. DIAS, 1992; 1994; 1998).

Como podemos perceber, os poemas que compõem este item, mesmo que vez ou outra esbocem algum desejo de reivindicação ou de mudança de atitude, ainda ancoram situações que, simbolizadas pelas barreiras ou cercados sociais, revelam a submissão feminina em contextos movidos pelo domínio masculino/machista. A seguir, apresentaremos as “encruzilhadas”, ou seja, alguns momentos em que as condutas das mulheres oscilam entre a submissão e a resistência.

### **3.2 Encruzilhadas: entre o silêncio e o grito**

Para termos uma noção de como se configura esse “entre-lugar”<sup>92</sup> na poesia da angolana Alda Lara, observemos o poema “Voz na encruzilhada” (LARA, s.d., p. 47-49), que, datado de 1952, é composto em redondilha maior com rimas não regulares, apresentando um sujeito poético acompanhado de dois amigos e obrigado a, ao chegar a uma “encruzilhada”, escolher o seu rumo:

A princípio era o caminho  
muito direito e relvado.  
Eu encontrei-os na estrada,

---

<sup>92</sup> Segundo a óptica de Homi K. Bhabha (2003), o “entre-lugar” é um espaço intersticial onde as culturas convivem e negociam a sua existência. Trata-se de um espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, cujo movimento evita que a diferença seja vista através de polaridades e binarismos fixos, posto reconhecer as diferenças e encará-las.

e caminhámos unidos,  
bem unidos, lado a lado.  
Por mim não levava nada  
a não ser uma medalha  
que me dera a minha Mãe,  
mas *um* trazia bom vinho  
e o *outro* tinha bom pão.  
Por mim, não levava nada  
para tão longo caminho  
a não ser uma medalha...  
Mas caminhámos assim,  
e todo o dia cantámos  
e todo o dia falámos  
e todo o dia sonhámos  
ao longo da mesma estrada.

E pela boca da noite,  
chegámos à Encruzilhada.  
Então pediram-me os dois  
que escolhesse o meu caminho.  
— Vem comigo para o Norte!  
— Vem comigo para o Sul!  
(Mas qual deles o mais amigo?)  
Por isso não disse nada  
à beira da Encruzilhada.  
E assim ficámos os três.

Então vieram soldados  
de ambos os lados da estrada

*Um* partiu com os do Norte  
O *outro* com os do Sul.  
Um deu-me o cantil do vinho  
o outro o saco do pão.  
E só eu não lhes dei nada  
porque só tinha a medalha  
que não podia partir  
e era uma só para os três.

Fiquei só na Encruzilhada.  
E quando a noite desceu  
e o tiroteio rompeu  
de ambos os lados da estrada  
estava só na Encruzilhada

E quando a manhã rompeu,  
mesmo ali na Encruzilhada  
minha vida se perdeu...

De um lado o cantil do vinho  
todo partido e tombado.  
Do outro lado, caído,  
o saco do pão branquinho  
do meu amigo da estrada,  
e a minha medalha inteira,

- única inteira para os três –  
sobre o meu peito tombada.  
E nessa mesma manhã,  
a bela cruel manhã,  
vieram ambos à estrada,  
para me levarem dali.

Vieram ambos à estrada.

Mas eu já não senti nada,  
porque já tinha partido  
e andava agora feliz  
pelos caminhos sem dono,  
pelas estradas sem fim.  
E foi só nessa manhã  
que eu vi bem claro o destino  
daquela hora-certeza  
em que a bala me prostrou.  
Então é que eu vi bem claro,  
pois deslizando liberta  
na via láctea do céu  
guiada pelas estrelas,  
eu fui encontrar enfim,  
lá no fundo, bem no fundo,  
em companhia da Morte,  
e sorrindo para mim,  
o meu amigo do Sul  
e o meu amigo do Norte.

Não é novidade que a “encruzilhada” seja o lugar onde se cruzam estradas ou caminhos e, portanto, analogamente considerado uma espécie de centro do mundo que leva à reflexão e à pausa, logo seguido pelo rompimento da zona de conforto e pela necessidade de uma tomada de decisão. É por isso que, no poema, o sujeito poético se vê, a todo instante, forçado a escolher entre dois amigos – um que tinha bom vinho e seguia para o Norte e outro que levava bom pão e ia para o Sul –, situação contraposta à união representada pelo “caminho/ muito direito e relvado”, cuja metáfora maior é a medalha dada pela “Mãe”, “uma só para os três”. Os signos “medalha” e “Mãe” chegam a se confundir pela metonímia se considerados sob o prisma da união, caracterizando-se, tanto uma quanto a outra, indissolúveis, “uma só para os três”. Em tal sentido, essa “Mãe”, grafada com a maiúscula alegorizante, assume um valor absoluto ou transcendente, pois a figura materna é associada à

fecundidade da terra. Os verbos, no poema, oscilam entre o pretérito perfeito e o imperfeito, o que revela o interstício entre a ação e a indeterminação reforçado pelas anáforas, pelo emprego de reticências, pelos travessões indicativos do discurso direto e pela existência de um fio narrativo organizado em redondilhas maiores.

Além disso, levando em conta que o sujeito poético é feminino (“liberta”, “guiada”), o título “Voz na encruzilhada” se torna bastante significativo, à medida que representa o rompimento da tradição, fruto do patriarcado e do fato colonial, para instaurar um novo tempo, delineado pela construção de um sujeito cuja pertença é social – ele deixa de ser objeto para se tornar parte do mundo – e que se torna capaz de sustentar uma vontade própria, mesmo que esta chegue à beira de uma letargia e se apresente como uma não-ação (“não disse nada”).

Nesse sentido, Eni Puccinelli Orlandi (2007, p. 68) afirma que “o silêncio não é o vazio, ou o sem-sentido; ao contrário, ele é o indício de uma instância significativa. Isso nos leva à compreensão do ‘vazio’ da linguagem como um *horizonte* e não como *falta*”. Em outras palavras, precisamos atentar para o fato de que não agir é também uma espécie de ação, ou, melhor explicando, constitui uma ação por omissão, de modo que o caráter volitivo continua presente mesmo quando o sujeito poético se mantém “só na Encruzilhada”, já que neste caso a escolha é a permanência.

De qualquer forma, trata-se de uma “liberdade adiada”<sup>93</sup>, pois, ao focalizar um espaço público (“estrada” ocupada por “soldados”) e se valer de signos como o “pão”, o “vinho” e a “medalha” (que pode ser associada à hóstia), a mulher, neste poema, embora já rasure o discurso católico, europeu e masculino, ainda não assume o tom cotidiano que caracteriza o universo feminino, mantendo-se “liberta” e, paradoxalmente, “guiada”.

---

<sup>93</sup> A expressão “liberdade adiada” é de Dina Salústio e intitula um conto de sua obra **Mornas eram as noites** (Lisboa: Instituto Camões, 1999, p. 7-8).

Outro aspecto a ser observado é que a chegada à “Encruzilhada” – escrita também com a maiúscula alegorizante – deu-se “pela boca da noite”, mais um símbolo de passagem que pode ser tomado como positivo ou negativo, conforme seja visto como a preparação para o dia (a reconstrução da própria vida) ou como a fermentação do vir a ser (as trevas e, por via de consequência, a morte).

Ao contrário do sujeito poético, os dois amigos já tinham uma noção do caminho a seguir, mas só o fizeram quando “vieram os soldados/ de ambos os lados da estrada”, o que de alguma forma reitera a inércia do sujeito poético na tomada de decisões. Quanto aos soldados, podemos pensá-los como militares ou como seguidores de uma causa – quem sabe um prelúdio dos partidos políticos que se formariam em Angola alguns anos depois –, já com um posicionamento notório. Com a partida dos amigos, um para o Norte e outro para o Sul, o sujeito poético, permanecendo “só na Encruzilhada”, acabou por adotar a si mesmo como um terceiro e próprio lado, o de guardião da amizade, de modo que ficaram sob os seus cuidados o “cantil do vinho”, o “saco de pão” e a “medalha/ que não podia partir/ e era uma só para os três”. No entanto, porque desprovido de partidários, esse ponto de interseção é bastante frágil e, assim, alvo certo de ataques, inclusive dos próprios amigos, que, ao seguirem para o Norte ou para o Sul, filiaram-se a duas correntes ideológicas antagônicas.

Nessa senda, o tiroteio noturno, que, advindo “de ambos os lados da estrada”, deu cabo do sujeito poético logo que “a manhã rompeu”, pode ser tomado em seus dois aspectos: o primeiro como a morte física propriamente dita – neste caso, o transcendental se apropria do poema, guiando-o até o seu desfecho – e o segundo como a morte simbólica da amizade e, sem dúvida, da memória, materializada pela “bala” traiçoeira que “prostrou” o sujeito poético, pelo “cantil do vinho/ todo partido e

tombado” e pelo “saco do pão branquinho (...) do outro lado, caído”, enquanto a “medalha inteira,/ - única inteira para os três” jazia “tombada” sobre seu peito.

Felizmente, e contrariando as expectativas, os dois versos finais da antepenúltima e as duas últimas estrofes resgatam a esperança da manutenção da unidade – quiçá tocantes à igualdade, à nacionalidade e à identidade, formando um simbólico triângulo perfeito – em concomitância ao resgate do sujeito poético pelos amigos: “Vieram ambos [o do Norte e o do Sul] à estrada”. Se a morte física se configura, a simbólica não, pois os laços afetivos e a memória são preservados pelo gestual dos amigos que se reúnem na tentativa de salvar o sujeito poético. Este, por sua vez, embora fisicamente não mais sentisse nada “porque já tinha partido”, “andava agora feliz/ pelos caminhos sem dono,/ pelas estradas sem fim” graças à amizade comprovada e resistente às diversidades ideológicas de cada um.

A imagem da encruzilhada, neste poema, conduz a um encontro com os “outros”, sejam eles exteriores, como os dois amigos do sujeito poético, ou interiores, como a decisão de não tomar partido e, com isso, descobrir uma terceira via chamada autoconhecimento. Tal posição caracteriza, como afirmamos há pouco, uma rasura ao discurso masculino que preludia a assunção de uma liberdade no universo feminino, já que “para falar, o sujeito tem necessidade de silêncio, um silêncio que é fundamento necessário ao sentido e que ele reinstaura falando” (ORLANDI, 2007, p. 69). Assim, embora o sujeito poético tenha se mantido em silêncio ao longo de todo o poema, não há dúvida acerca da iminência de sua voz, como comprova o título “Voz na encruzilhada”. Trata-se de uma voz que fala pela via do silêncio.

Já no poema “Vila Maria número 6” (2004, p. 52-53), da são-tomense Conceição Lima, o sujeito poético enuncia, por meio de anáforas, o seu gosto pelo “rumor” das “tardes de domingo” passadas na casa de número 6 da Vila Maria,

bairro situado na cidade de São Tomé, e, somente no desfecho, acena para a equidade de gênero:

Gosto de me sentar na Vila Maria  
nas tardes de domingo  
E gosto, nas tardes de domingo  
na Vila Maria  
do rumor da brisa na casa número seis.

Gosto do quintal amplo, de barro escuro  
onde o verde do xapo-xapo é mais puro  
e a polpa mais macia, mais algodão  
Bananeiras alinhadas como soldados  
carambolas, pitangas, maracujás  
e os ramos das goiabeiras estendidos  
como mãos

Gosto da bananeira-flor, à entrada  
erecta como um guardião  
da simetria do seu leque  
aberto em oferta  
e da sombra que cai a pique  
sobre a relva

Há um cheiro vegetal, de pomar  
mesmo se a maresia atravessa o ar  
na Vila Maria número seis

Percebemos que a experiência cotidiana é a tônica deste poema, daí a descrição da vegetação encontrada no quintal, valorizando a exuberância da flora são-tomense, e a proximidade com as pessoas do povo, caracterizadas pela simplicidade de gestos e ações. O quintal, portanto, é apresentado como um local agregativo, mas também tem cunho privado, uma vez que pressupõe um proprietário. Nesse sentido, invocamos Alfredo Margarido (1980, p. 397), que, embora se refira ao quintal vislumbrado em **O segredo da morta**, de Assis Júnior, não impede que suas palavras sejam válidas também para este poema de Conceição Lima:

Quer dizer que os africanos<sup>94</sup> se encontram encerrados num espaço fechado, o quintal, que é todavia uma parte da natureza, pois não existe nenhuma cobertura, associando este grupo aos valores naturais. O que também quer dizer que estes homens são pensados como 'naturais' ou seja 'não civilizados'. O quintal é assim vizinho da civilização, mas não ainda civilização. O que já não acontece com a

---

<sup>94</sup> Leiamos, aqui, são-tomenses.

burguesia, cujas casas repetem o modelo europeu, que separa o homem da natureza, e se lhe opõe.

Com base nessa ideia de Alfredo Margarido, o sujeito poético, à medida que ressalta o quintal e o cotidiano domingueiro ali vivenciado, parece, por via de extensão, estar em busca de sua identidade nacional – próxima da primeira fase do Romantismo brasileiro, em que de igual modo se verifica a preservação dos “valores naturais”<sup>95</sup> –, mas também, e a partir de um cenário íntimo e/ou interior figurado pela humildade da gente nele inserida, valorizando a sua raiz cultural e existencial. Assim, percebemos que, no quintal, apresentado como “amplo, de barro escuro/ onde o verde do xapo-xapo<sup>96</sup> é mais puro/ e a polpa mais macia, mais algodão”<sup>97</sup> – imagens ligadas à fecundidade da terra e, simbolicamente, à pertença afetiva ao espaço –, realiza-se uma espécie de ritual demarcado pela reunião familiar e de amigos e pela preparação de pratos típicos de São Tomé e Príncipe:

Gosto da azáfama de domingo nas traseiras  
quando na gamela a lussúa é promessa  
e p'los degraus de pedra perpassam gestos e pressa

O crepitar da brasa no fogão  
as últimas ordens o frémito de festa  
e o vulto de Aíto reclinado no cadeirão

Gosto da inesperada saudação  
de nhô N'Tóni  
De longe, desde o portão  
seu gesto antigo de chegar  
seu cantante falar  
de Santo Antão  
pejado de sussurros e secretas novas  
e o aguardado modo de puxar a cadeira  
para com Nanda partilhar a refeição

Gosto das tardes de domingo

<sup>95</sup> No poema “Para lá da praia” (1978, p. 47-48), de Alda Espírito Santo, a que nos reportaremos no item 3.3, também há esse “parentesco” com o Romantismo brasileiro.

<sup>96</sup> No glossário presente em **O útero da casa**, “xapo-xapo” é definido como uma “corruptela de sapessape, fruto cuja forma se assemelha a um coração, de cor verde, coberto de pequenos picos curvos. A polpa é muito branca e sumarenta com pequenas sementes” (LIMA, 2004, p. 64).

<sup>97</sup> Ainda a respeito do diálogo com o Romantismo brasileiro, estes versos lembram muito a “Canção do exílio”, de Gonçalves Dias. Retomamos também um dado biográfico de Conceição Lima, que durante muito tempo viveu distante de São Tomé e Príncipe, para estudar e trabalhar, numa espécie também de exílio, embora voluntário.

na casa número seis da Vila Maria  
 onde as horas se repartem como gomos  
 iguais  
 e os encontros têm a conivente magia  
 dos rituais.

Uma leitura baseada numa hermenêutica do cotidiano feminino só é possível se considerarmos que o poema está inserido na obra **O útero da casa**, título marcado pela presença de um feminino interiorizado. Assim, ao passo que “Vila Maria número 6” representa a casa, podemos entender o cotidiano ali descrito como alusivo ao “útero da casa” e, por isso, ligado ao mundo privado, frequentemente associado à representação das mulheres (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994). Tal ideia se confirma à medida que o sujeito poético descreve o cenário do externo para o interno, ou seja, apresenta a “casa número seis” a partir de seu quintal, situado na frente (“Gosto da bananeira-flor, à entrada), até chegar à cozinha, aos fundos (“Gosto da azáfama de domingo nas traseiras/ quando na gamela a lússua é promessa) e, portanto, atingir o cerne, a intimidade – o útero –, da casa. Além disso, como bem afirma Marilu Albano da Silva (2009), a cozinha também se impõe como espaço social

por meio das condições que ele oferece para a produção dos alimentos, a circulação de objetos domésticos entre as famílias, a comunicação de saberes e o prazer de criação de receitas para expô-las à mesa, durante festividades e encontro com amigos. O trabalho doméstico, principalmente o culinário, exige uma memória de gestos transmitidos pelos mais velhos, incorporados de tal forma pelas novas gerações, de modo que pelo aroma, consistência das comidas pode-se identificar o tempo de cozimento, temperatura necessária para cozinhar ou assar os alimentos, sem que seja preciso regras descritas em receitas.

Observemos, ainda, que, no quintal, estão as “Bananeiras alinhadas como soldados”, os “ramos das goiabeiras estendidos/ como mãos” e “a bananeira-flor, à entrada/ erecta como um guardião”, como a proteger o universo íntimo ou feminino que é desvendado pelo vai e vem necessário para o preparo da refeição – com todos os seus sons, cheiros e gostos – domingueira em família e pela recepção de pessoas próximas e, portanto, autorizadas a “partilhar da refeição”, caso de “nhô

N'Toni” que, “De longe, desde o portão”, faz uma “inesperada saudação”, reiterando o “seu gesto antigo de chegar/ seu cantante falar/ de Santo Antão<sup>98</sup>/ pejado de sussurros e secretas novas”. Finalmente, não podemos deixar de referir o fato de que o homem, representado por “nhô N'Toni”, vem do espaço exterior – da rua – e se opõe à presença interior de Nanda, reiterando a primazia das mulheres no universo doméstico; com ela, porém, ele partilha “a refeição”, num prévio e breve anúncio da equidade de gênero.

O estágio entre a submissão e a resistência também é configurado no poema “Miserere” (s.d., 19), de Alda Lara, cujo título reporta ao Salmo 51, um dos sete salmos penitenciais, caracterizado pela profissão de oração como apelo à misericórdia divina a partir da própria experiência existencial, ou seja, trata-se de uma confissão – e, portanto, do reconhecimento de uma falta –, seguida de súplica de perdão (cf. AUZANI; BACKES, 2009). É por isso que, já na primeira estrofe, o sujeito poético implora:

Perdoai-me Senhor!  
Perdoai-me, que eu não sabia...

Em seguida, como dão a entender as reticências, ele passa a relatar as adversidades sociais que, em seu ponto de vista, são graves e para as quais se mostrava ignorante ou alienado:

No meu palácio  
batido por todos os mares de coral,  
encastada em espumas,  
e rendas,  
e ouropéis,  
coberta de cetins e de anéis,  
no meu palácio de ilusão  
onde cantam sereias pela noite dentro,  
Senhor!  
eu não sabia nada...

Foi preciso que o céu se cobrisse  
de núvens negras,

<sup>98</sup> Trata-se de um cabo-verdiano da Ilha de Santo Antão, talvez a mais rural do arquipélago.

e a tempestade sacudisse  
 a solidão dos meus salões,  
 para que eu, transida de medo,  
 descesse aos subterrâneos do meu palácio,  
 em busca de protecção  
 e calor...

E nos subterrâneos...  
 só encontrei dor maior que a minha...  
 medo maior que o meu...  
 e loucura,  
 e suor,  
 e fome,  
 e ódio frio,  
 e revolta surda,  
 e o cheiro putrefacto dos corpos  
 que trouxe a maresia...

Na primeira destas três estrofes, o sujeito poético estabelece um polo comparativo de sua vida com a de alguém da realeza, intocável e protegido de qualquer dissabor, daí a presença de sintagmas – com um traço bastante feminino, diga-se de passagem – como “palácio”, “espumas”, “rendas”, “ouropéis”, “cetins” e “anéis”. É como se pintasse um quadro e que, dos “mares de coral”, representação simbólica do sangue, surgisse, entre “as espumas”, tal qual a de Botticelli, uma Vênus alta, diáfana, esguia e indiferente a tudo que lhe é exterior. No entanto, a esse cenário impassível opõem-se a “loucura”, o “suor”, a “fome”, o “ódio frio”, a “revolta surda” e o “cheiro putrefacto dos corpos”, reveladores das mazelas sociais que o sujeito poético feminino (“transida de medo”) foi forçado a ver à medida que se operou a sua descida “aos subterrâneos” do palácio – metáfora da intimidade – para escapar do “céu” coberto “de nuvens negras” e da “tempestade” que assolava os “salões”.

Se optamos por uma leitura de ordem política, sem muita dificuldade enxergamos, neste poema, o retrato da situação colonial, em que a descrição do palácio e da mulher que o habita<sup>99</sup> é atrelada ao mundo do colonizador, ao passo

---

<sup>99</sup> Para este ponto, se assim o desejarmos, podemos até nos reportar à biografia de Alda Lara, que, durante algum tempo – inclusive em 1949, época em que foi escrito o poema –, viveu em Portugal a fim de dar continuidade aos estudos.

que, circundando essa espécie de redoma, estão “os mares de coral” – ou sangue – e os “subterrâneos” que marcam a vida dos povos colonizados. Trata-se, portanto, de um sujeito poético que transita entre os processos de cafreização<sup>100</sup> ou de assimilação<sup>101</sup> – conforme o vejamos como branco ou negro – e de assunção de uma singularidade feminina que o faz tomar atitudes de acordo com sua própria vontade e não decorrente do meio.

Em outras palavras, é percorrendo os “subterrâneos” de seu palácio” que essa mulher, mesmo “transida de medo” – expressão bastante interessante por conciliar o absoluto pavor com o estado de transe –, (re)conhece o próprio interior e, a partir de então, torna-se capaz de observar criticamente o que se passa no mundo exterior. É evidente que precisamos sempre lembrar que o referido percurso é rasurado por um discurso católico – e, portanto, europeu – que, em lugar de amparar, soterra ainda mais o colonizado, impondo-lhe, também, as ordens de um sistema religioso fugitivo às suas raízes. De qualquer forma, ainda que, ao longo do poema não se verifique qualquer esboço de ação, o fato de já observar para além do “palácio”, que caracteriza o espaço íntimo ou interno tradicionalmente ligado às mulheres (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994), e reconhecer a própria ignorância ou alienação é um começo bastante promissor.

Nesse poema de Alda Lara, como pudemos verificar, embora já de posse da consciência a respeito dos desmandos advindos do sistema patriarcal, a mulher não estabelece ainda uma ruptura com tal domínio masculino/machista, continuando

---

<sup>100</sup> A palavra “cafre” tem origem árabe (*kāfir* ou *kafir*) e designa, originalmente, um não-muçulmano, um infiel (cf. SANTOS, 2001, p. 55). Mais tarde, o termo se tornou estigmatizante e passou a ser tomado como uma assimilação às avessas, consistindo na aceitação dos valores africanos pelos portugueses e implicando uma mudança radical no estatuto de *civilizado* do português, pois adotava modos de vida tidos como *selvagens* (cf. SANTOS, 2001, p. 54).

<sup>101</sup> Já nos referimos ao termo “assimilação” no capítulo anterior, de modo que recorreremos às observações lá efetuadas. Para o momento, basta-nos lembrar que os assimilados são recorrentemente apresentados como seres divididos entre dois mundos – o do colonizador e o do colonizado –, sem que pertençam a qualquer um deles, expressando uma hibridez cultural intrínseca (cf. NOA, 2002, p. 309).

nele encerrada. Em tal sentido, também a aproximação da terra com a maternidade se mostra um recurso bastante utilizado para indicar a passagem do estado de submissão para o de resistência, ainda que se trate de um interstício, como percebemos com a leitura de outro poema da autora, “Presença africana” (s.d., p. 57-58):

E apesar de tudo,  
ainda sou a mesma!  
Livre e esguia,  
filha eterna de quanta rebeldia  
me sagrou.  
Mãe-África!  
Mãe forte da floresta e do deserto,  
ainda sou,  
a Irmã-Mulher  
de tudo o que em ti vibra  
puro e incerto...

A dos coqueiros,  
de cabeleiras verdes  
e corpos arrojados  
sobre o azul...  
A do dendém  
nascendo dos abraços das palmeiras...

A do sol bom, mordendo  
o chão das Ingombotas...  
A das acácias rubras,  
salpicando de sangue as avenidas,  
longas e floridas...

Sim!, ainda sou a mesma.  
A do amor transbordando  
pelos carregadores do cais  
suados e confusos,  
pelos bairros imundos e dormentes  
(Rua 11!... Rua 11!...)  
pelos meninos  
de barriga inchada e olhos fundos...

Sem dores nem alegrias,  
de tronco nu,  
e corpo musculoso,  
a raça escreve a prumo,  
a força destes dias...

E eu revendo ainda, e sempre, nela,  
aquela  
longa história inconsequente...

Minha terra...  
Minha, eternamente...

Terra das acácias, dos dongos,  
 dos cólios baloiçando, mansamente...  
 Terra!  
 Ainda sou a mesma.  
 Ainda sou a que num canto novo  
 pura e livre,  
 me levanto,  
 ao aceno do teu povo!

Diferentemente de “Voz na encruzilhada”, o poema “Presença africana” não obedece a nenhuma forma fixa e nem apresenta rimas, sendo abundantes as aliterações, as reticências e as exclamações. Os verbos são preponderantemente de ligação, com destaque para o “ser”, e na maior parte das vezes aparecem empregados no presente do indicativo ou no gerúndio. No campo temático, é a mulher quem desponta como sujeito – as expressões “ainda sou” e “ainda sou a mesma” são repetidas cinco vezes ao longo dos versos – e sua auto-descrição, feita na primeira pessoa do singular, retoma as imagens da natureza e as interliga com a maternidade. Assim, é uma mulher que se afirma “Mãe forte da floresta e do deserto”, deixando-nos claro que, novamente, estamos diante de uma “Mãe” assinalada pela maiúscula alegorizante que a transcendentaliza, mas não a afasta de um cotidiano de notas simples como “A dos coqueiros,/ de cabeleiras verdes”, “A do sol bom, mordendo/ o chão das Ingombotas.../ A das acácias rubras,/ salpicando de sangue as avenidas,/ longas e floridas...”.

Na seqüência, o tom altruísta configura essa mulher/Mãe<sup>102</sup>, que se apresenta como aquela que trasborda de amor “pelos carregadores do cais/ suados e confusos,/ pelos bairros imundos e dormentes” e “pelos meninos/ de barriga inchada e olhos fundos”. Nesse sentido, sob a perspectiva masculina de Amândio César, “Alda Lara foi antes de mais nada *Mulher*. E a sua estranha humanidade para com o mundo vivo

<sup>102</sup> Maria Lúcia Rocha-Coutinho, ao tratar da maternidade como destino último da mulher, afirma que esta “não é mais identificada à serpente do Gênesis, ou a uma criatura sábia, astuta e diabólica [...], mas transforma-se em um ser doce e sensato, de quem se espera comedimento e indulgência” (1994, p. 35).

que a cercava vem-lhe exactamente do fato de ser apenas *Mulher*. Tudo o mais lhe surge por acréscimo.” (CÉSAR, 1978, p. 14). Tal compaixão – do latim, *compassione*, sofrer junto – torna a autora mais sensível às injustiças sociais e isso, sem dúvida, é refletido em seus poemas; em “Presença africana”, o sujeito poético, referindo-se possivelmente ao trabalho forçado, focaliza o “tronco nu,/ e corpo musculoso” e o considera o símbolo da “raça [que] escreve a prumo,/ a força destes dias”.

Finalmente, a terra volta a ser invocada pelo sujeito poético, que a toma como sua – “Minha terra.../ Minha, eternamente...” – e a descreve como “das acácias, dos dongos,/ dos cólios baloiçando, mansamente...”, deixando clara a alusão a Angola, que, em proximidade com a imagem da Mãe/Mulher, é vista não como a “pátria”, mas sim como a “mátria” (cf. FERREIRA, 1989), afastando, desta forma, o patriarcado decorrente da situação colonial e revalorizando as tradições de linha matrilinear que antes reinavam em grande parte dos territórios africanos. Para a mulher representada em “Presença africana”, mesmo todas as agruras que teve de enfrentar, o que é acentuado pela conjunção concessiva, de sua memória jamais se apagou o amor pela sua terra e pela sua gente: “E apesar de tudo,/ ainda sou a mesma!” Ao analisar o poema, Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 226) afirma que, nele,

emerge o corpo físico da terra, recuperado pelos seus traços naturais, ao mesmo tempo em que o local da cultura começa a emergir. Surgem bairros e ruas (‘Ingombotas’, ‘Rua 11’); o ‘dendém’; os ‘dongos’; as ‘acácias’, etc. O eu-lírico tenta identificar-se com essa mesma terra, pelo viés da rebeldia. A emoção toma conta do ritmo do verso; as exclamações e reticências, ainda fortes presenças, ganham nova roupagem e dimensão. Rasura-se a previsibilidade e a ‘terra do cantador’ [...] toma seu lugar na cena textual, começando a apresentar-se como diferença.

Já em “Romance” (s.d., p. 35-36), também de Alda Lara, observamos que a composição em redondilha maior descreve uma menina de olhos belos imersa em seus próprios pensamentos aparentemente ligados à possibilidade de casamento:

Menina dos olhos belos  
 dos verdes olhos tão belos,  
 menina dos olhos tristes...  
 Sentada nessa varanda  
 onde não passa ninguém  
 porque esperas soluçando  
 todo o dia quem não vem?...

Menina dos belos olhos.  
 Mãos cruzadas. Olhar vago.  
 Nem o mais ligeiro afago  
 o vento aqui te deixou...  
 Posta então nessa varanda,  
 porque esperas noite e dia,  
 tão serena e tão sombria  
 quem por aqui já passou?...

Por meio do vocativo e das anáforas que percorrem todo o poema, o sujeito poético, em lugar de estabelecer um diálogo, pinta<sup>103</sup> o retrato de uma menina de olhos belos, verdes e tristes, sentada na varanda, a bordar possivelmente o enxoval para o seu casamento, como sinaliza o título “Romance”. A contenção de gestos e até mesmo a passividade decorrente do fato de se manter sentada e de mãos cruzadas na varanda, além da descrição dos olhos como belos, verdes e tristes, são características reveladoras de um perfil de mulher segundo o ideário patriarcal e eurocêntrico. Desta forma, podemos inferir que se trata de uma menina a quem, provavelmente pela criação que teve, não é facultada – por proibição ou por ignorância – a liberdade de escolha, sendo seu destino gravado num “dever-fazer” ligado à vida doméstica e privada, daí a preparação do enxoval para o matrimônio e a espera de um possível candidato a desposá-la:

Se tu soubesses menina!...  
 Enquanto bordas sonhando  
 em tua toalha fina,  
 bem perto desta varanda,  
 quantas varandas quebraram!  
 quantas meninas deixaram  
 suas tão belas varandas,

<sup>103</sup> Nas artes plásticas, alguns quadros poderiam representar a menina retratada neste poema de Alda Lara, como por exemplo: “A costureira” (1869), de William-Adolphe Bouguereau; “Mulher costurando” (1880), de Mary Cassat; “Mulher costurando” (1879) e “À beira-mar” (1883), de Pierre Auguste Renoir.

e nunca mais retornaram...  
Quantas! Quantas!

E tu, sentada bordando,...  
E tu, sozinha esperando,  
alta noite, longo dia,  
por quem te esqueceu, passando...  
E tu, sentada, sonhando...  
Hão-de apagar-se as estrelas  
há-de enrugar-se o arvoredado  
E tu, sentada, sonhando  
em silêncio, o teu segredo...

Podemos perceber, entretanto, que o sujeito poético, ciente da alienação da menina, lamenta que esta, mantendo-se em posição tão passiva e sonhadora, não enxergue a realidade<sup>104</sup> e, conseqüentemente, tenha seu universo adstrito às atividades domésticas – consideradas próprias das mulheres –, deixando de contribuir para a assunção de uma nova feminilidade cuja principal característica é o “querer fazer”. Assim, mesmo que pela via do pensamento, o sujeito poético a incita:

Menina! Parte! Olha o tempo!  
Pega na tua, esta mão...  
Irás pela madrugada  
em teu cavalo alazão!  
Irás de cabelo solto  
e larga saia rodada,  
irás de coração livre,  
entoando uma canção!...

Irás! E contigo, certo,  
só teu destino liberto  
Só tu, sozinha, à procura  
doutra estrela, noutro céu,  
em busca de quanta vida  
esta morte em ti nasceu!...

A referida ruptura, ao que demonstra, deve se dar do âmbito interno para o externo, ou seja, embora o sujeito poético esteja pronto para estender-lhe, em apoio, a mão (“Pega na tua, esta mão...”), cabe à menina a tomada de consciência e/ou de atitude em favor de sua liberdade de expressão e escolha. A promessa do novo

---

<sup>104</sup> No item 3.3, abordaremos os poemas “Mátria” (2004, p. 17-18), de Conceição Lima, e “Voz negra das Américas” (1978, p. 111-112), de Alda Espírito Santo, que apresentam sujeitos poéticos ávidos por proporcionar às mulheres a possibilidade de enxergar, para além das sombras, a realidade/verdade, numa alusão ao mito platônico da caverna.

tempo, contudo, é tentadora, conforme se agregam aos versos imagens de conotação positiva – o “cabelo solto” ao vento, a “larga saia rodada”, o “coração livre”, a “canção” entoada – e afeitas a uma espécie de “rito de passagem” que, simbolicamente, mata a menina passiva para dar voz à mulher que, livre de seu antigo destino, empenha-se na procura “doutra estrela, noutro céu”, desbravando a própria vida. Para finalizar, recorreremos às palavras de Rita Chaves (2005, p. 66-67), que, a respeito da estética da angolanidade, afirma:

Em contraposição ao equilíbrio clássico, a estética da angolanidade vai se pautar por uma organização que privilegia a multiplicação, concretizada no poema tanto pela presença dominante de imagens cumulativas quanto pelo uso da repetição como recurso estilístico – traduzindo uma nítida atração pelas estruturas paralelísticas – que, sendo próprio da poesia, não é refratário à dicção da narrativa. A necessidade de tudo dizer revelando o desejo de aderir à experiência imediata acaba por atribuir à linguagem o papel de passar a vida a limpo. Tudo é, desse modo, assunto para o texto poético. Ao lado da irrevogabilidade das grandes questões da História, surgem os cacos da vida cotidiana, da história miúda, fatia que coube ao sujeito viver entre os fios cortados pela opressão. Ao poder, cabe ordenar o descompasso dos sinais emitidos pelas notas de cada universo. Por isso, entre as grandiosas imagens que procuram espelhar a partida para a guerrilha, ato heróico que a hora solicitava, emergem as lembranças dos retratos fugazes, a compra do jornal diário, do pão ou do leite de manhã.

Na senda da necessidade de representar a angolanidade, como reportado acima, são apresentados, no poema “Rapariga” (1985, p. 27), de Paula Tavares, os preparativos para a cerimônia retratada no poema que a este sucede no livro, “EXACTO LIMITE” (1985, p. 28), realçando a tradição *nyaneka*, etnia agropastoril do sul angolano:

Cresce comigo o boi com que me vão trocar  
Amarraram-me já às costas, a tábua Eylekessa

Filha de Tembo  
organizo o milho

Trago nas pernas as pulseiras pesadas  
Dos dias que passaram...

Sou do clã do boi –

Dos meus ancestrais ficou-me a paciência

O sono profundo do deserto,  
a falta de limite...

Da mistura do boi e da árvore  
a efervescência  
o desejo  
a inquietude  
a proximidade  
do mar

Filha de Huco  
Com sua primeira esposa  
Uma vaca sagrada,  
concedeu-me  
o favor das suas tetas úberes.

Como podemos observar desde os dois primeiros versos, o poema retrata a experiência de uma menina (“Rapariga”) prestes a atingir a puberdade, por isso a referência à tábua Eylekessa” – dois pedaços de madeira amarrados em cruz e preso às costas para corrigir a postura feminina – e à prática do alembamento<sup>105</sup>, espécie de dote pago aos pais da noiva, geralmente em forma de bois, para compensar a perda da força de trabalho da moça pela família, com o casamento.

A situação da “Rapariga” apresenta-se como submissa à tradição angolana ou, mais especificamente, a *nyaneka*, retratada: “Amarraram-me”, “Trago nas pernas as pulseiras pesadas”. No entanto, no contexto da obra de Paula Tavares, **Ritos de passagem**, é possível considerar que, antes de se operar, efetivamente, uma subversão da ordem simbolizada pelo “pulo do cercado”, ocorrido, por exemplo, no poema “Desossaste-me” (1985, p. 30), que veremos no item 3.3, é preciso que o sujeito poético feminino dê a conhecer o contexto socioeconômico e cultural em que está inserido a “Rapariga”. Nesse sentido, Maria Nazareth Soares Fonseca (2008, p. 83-84), ao focalizar a obra de Paula Tavares, afirma:

Em muitos poemas de Ana Paula Tavares, a escrita literária se tece com a observação de tradições e de rituais preservados ainda na sua região de origem e permanência até a juventude, a Huíla, no Sul de

---

<sup>105</sup> Alembamento, alambamento e *lobolo* são expressões equivalentes. A respeito, veja-se a nota 51, item 2.3, do Capítulo 2.

Angola. Desse espaço, Paula Tavares absorve os ‘cheiros, sons, corais, canções’, numa atitude de respeito aos rituais que celebram as passagens do tempo e da vida. Com uma percepção cuidadosa, a escritora apreende os costumes da tradição e os utiliza como motivação poética. Atenta aos trabalhos feitos pelas mulheres, à tradição neles inscritas, com relação ao cuidar (da casa, da família, dos mais-velhos, dos doentes) e ao zelar pela vida, a poetisa observa o modo como as necessidades cotidianas são desempenhadas, de acordo com os rituais que demarcam lugares e estabelecem funções que passam de geração a geração.

A denúncia, mínima aqui, pode ser observada no campo da subjetividade do sujeito poético feminino sob a forma de “pulseiras pesadas” que lhe imobilizam ou obstaculizam o movimento das pernas e, conseqüentemente, no espaço social. Nesse sentido, ao se referir à “tábua Eylekessa”, às “pulseiras pesadas” e ao se definir como “Filha de Tembo” e “Filha de Huco”, o sujeito poético feminino demonstra estar em vias de atingir o estágio púbere e, portanto, prestes a realizar o rito de passagem, cujos preparativos são explicados por Carlos Estermann (1960, p. 80-81):

Em tribo nenhuma existe uma fase preparatória propriamente dita, senão nos Humbes e subtribos. Ali, as candidatas à cerimónia passam uma temporada, acompanhadas por raparigas mais novas, em passeio pela terra, como hóspedes das casas de parentes e amigos. A este período, de três ou quatro semanas, chamam *oty-pwa-endo*, que quer dizer “acabar de andar”, ou passear, nome que está em correlação com o tempo de reclusão relativa que se segue durante o desenrolar do rito. Juntam-se em geral duas ou três candidatas, cada uma delas com a companhia de três meninas. Entre estas, escolhe-se uma rainha, a chamada *Tembo*, ou dona de casa, que traz por distintivo uma pequena coroa feita com prevides de abóbora, colocada não na cabeça mas sobre o peito. Goza do privilégio de isenção de qualquer trabalho durante este tempo. As raparigas que vão ser submetidas ao rito trazem nas mãos, durante as suas passeatas, um pequeno bastão e uma moca. De modo geral, tais objectos são oferecidos pelo rapaz que pensa em casar mais tarde com a moça.

Em meio à paisagem agropastoril, revelada a partir de referências ao “boi”, à “árvore”, ao “deserto” e ao “mar”, surge a imagem da “Rapariga” que, posicionando-se como “Filha de Tembo” e de “Huco”, mostra-se possuidora de uma ancestralidade gravada e cultuada pela tradição; assim, diante do “reinado” de Tembo, jovem responsável por presidir as manifestações rituais durante a cerimônia de nubildade, a menina tem o dever de organizar o “milho”, numa mistura do ritualístico com o

cotidiano experimentado pelas mulheres no contexto sul-angolano, ambos definidores de sua pertença: “Sou do clã do boi”, fruto “Da mistura do boi e da árvore”, ou seja, da ancestralidade e da tradição. Contudo, a “Rapariga” retratada demonstra “a efervescencia/ o desejo/ a inquietude” característicos da puberdade e que a capacitam ao *status* de herdeira da fertilidade da mãe, “Uma vaca sagrada” e “primeira esposa” de “Huco”, o Poder, deus criador dos homens e dos bichos, dos matos e das águas (cf. BETTENCOURT, 1962, p. 112). Esta “Rapariga” deve ser preparada para gerar e, assim, manter vivas as raízes da sua tradição. Nesse sentido, como bem afirma Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 211),

há um sentido de dádiva e compartilhamento no que escreve, daí a importância de se conhecer bem o que a antecena de seus textos guarda: mitos e ritos ancestrais; a força da sabedoria; a noção da circularidade cíclica do tempo; a magia da terra; a dimensão cosmológica da palavra. Tudo isso se reúne e traz um sentido de celebração para o conjunto dos poemas, também vestidos ou pintados para uma espécie de festa de iniciação.

A respeito desta, no poema “EXACTO LIMITE” (1985, p. 28), também de Paula Tavares, observamos um sujeito poético feminino encerrado ao “exacto limite” do “Eumbo” e participante de sua cerimônia de passagem para a vida adulta:

A cerca do Eumbo estava aberta  
 Okatwandolo,  
   “a que solta gritos de alegria”  
 colocou o exacto limite:  
   árvore  
   cabana  
   a menina da frente  
 saíram todos para procurar o mel  
 enquanto, o leite  
   (de crescendo)  
 se semeava, azedo  
   pelo chão  
   comi o boi  
   provei o sangue  
 fizeram-me a cabeleira  
 fecharam o cinto:  
   Madrugada  
   Porta  
   EXACTO LIMITE

Definido por Óscar Ribas (s.d., p. 97) como o “conjunto de habitações,

celeiros, currais e terrenos de semeadura de um chefe de família”, o “eumbo” (ou “ehumbo”) também abrange, no sentido antropológico, conforme afirma Henrique Abranches (1985, p. 275),

muito mais do que uma família extensa, um grande grupo de parentesco, que, funcionando ao mesmo tempo como célula produtora e célula de consumo, controla os aspectos principais da distribuição do produto e agrega indivíduos com estatutos servis, engajados no processo produtivo e por afeição no processo de consanguinidade.

Assim, além de inscrever a “Rapariga” retratada no poema anterior num território circunscrito, podemos imaginar que, nesse poema, a voz poética volta-se para a jovem traçando seus limites (em oposição à “cerca aberta” e à “falta de limite” referida no poema “Rapariga”), numa leitura que se reporta à cerimônia da “efundula”, quando a menina torna-se mulher (BEZERRA, 1999, p. 53). Elementos como a demarcação dos limites, a mudança das vestes, o novo penteado e o uso do cinto amparam a ideia de que se trata, efetivamente, de um rito de passagem. Nesse sentido, a referência a Okatwandolo, descrita como “aquela que solta gritos de alegria”, é essencial para percebermos que se trata de uma cerimônia feminina da etnia *nyaneka*, presente na região da Huíla, ao sul de Angola, compondo uma das celebrações mais importantes na festa de iniciação das meninas e que pode ser assim descrita:

A cerimônia é precedida por um período de algumas semanas, *otyipwaendo*, cujo significado de caminhar ou passear se refere a que, durante este tempo, a moça que alcançou a puberdade, acompanhada de duas amigas, dedica-se a percorrer a região empunhando umas varas especiais. São bem recebidas por todos e recebem a melhor hospitalidade. Quando este passear está acabando, uma de suas parentes, que dirigirá a cerimônia, *okatwandolo*, acompanhada de um homem, sai a seu encontro gritando. *Lilili! Wafikala!*, Você já é mulher! Tanto a moça como suas companheiras, *ovikondi*, continuam durante um tempo lutando com a *okatwandolo* até que finalmente se resignam a continuar, normalmente com lágrimas nos olhos. Quando a moça entra em casa, já estão preparados alguns rapazes que, agarrando-a pelos braços e pernas, arrastam-na até uma cabana especial, *otyiwotyomufiko*, onde é jogada em cima de folhas com o rosto voltado para o solo. A moça e suas companheiras continuam chorando enquanto lá fora as idosas começam a cantar. Durante toda a noite se canta,

bebe e dança, enquanto as moças permanecem se lamentando no interior da cabana. Pela manhã, mostram uma cabra a ela e, se a cabra lhe parece pequena, tem direito de pedir uma maior. Corta-se a cabeça da cabra e a *okatwandolo* lhe dá um pouco de sangue, com o qual untou um dedo, para que a moça lamba. Em seguida, mancham-lhe a testa e o pescoço com o sangue da cabra e assam o fígado para que ela e suas companheiras comam. Depois, toda a família participa do banquete. No outro dia, o pai da jovem mata um boi e continua a festa, mas a partir de então são permitidos os cantos com grande conteúdo erótico. No final deste dia, a moça é submetida a uma inspeção por parte da mãe e várias idosas sobre sua virgindade intacta. Finalmente, todos os convidados se dirigem à cabana cerimonial e a festa acabará com todos cantando, bebendo, comendo e dançando ao som dos tambores durante toda a noite (Cd-Africa, 2009, tradução nossa).<sup>106</sup>

*Okatwandolo* pode ser descrita, portanto, como uma espécie de sacerdotisa que delimita o espaço ocupado pela menina prestes a receber o cinto, que, como o “limite”, corresponde ao espaço simbolicamente circunscrito ao gênero feminino nesta tradição. Sem julgamento, protesto ou lamento, o sujeito poético se limita a relatar sua experiência no rito de passagem.

Em “EXACTO LIMITE”, a liberdade de criança – “a cerca do Eumbo estava aberta” – contrapõe-se aos limites sexuais ou sexistas impostos à mulher, com a interdição: “fecharam o cinto:/ madrugada/ Porta/ EXACTO LIMITE”. Esta última

---

<sup>106</sup> Este é o texto original, em espanhol: “La ceremonia va precedida por un periodo de una semanas, *otyipwaendo*, cuyo significado de caminar o vagabundear se refiere a que durante este tiempo, la muchacha que han alcanzado la pubertad, acompañada de dos amigas, se dedican a recorrer la región empuñando unas varas especiales. Son bien recibidas por todos y reciben la mejor hospitalidad. Cuando este vagabundear está acabando una de sus parientes, que dirigirá la ceremonia, *okatwandolo*, acompañada de un hombre, sale a su encuentro gritando. ¡Lilili! ¡Wafikala!, ¡Ya eres mujer!. Tanto la muchacha como sus compañeras, *ovikondi*, continúan durante un tiempo batiendo con el *okwatwandolo* hasta que finalmente se resignan a continuar, normalmente con lágrimas en los ojos. Cuando la muchacha entra en su casa ya están preparados algunos muchachos que agarrándole de brazos y piernas le arrastran hasta una cabaña especial, *otyivo tyomufiko*, donde es arrojada encima de hojas con la cara vuelta hacia el suelo. La muchacha y sus compañeras continúan llorando ientras fuera, las ancianas comienzan a cantar. Durante toda la noche la gente canta, bebe y baila mientras las muchachas permanecen lamentándose en el interior de la cabaña. Por la mañana le muestran una cabra a la muchacha y si le parece pequeña tiene derecho a pedir una más grande. Se corta la cabeza de la cabra y la *okatwandolo* le da a lamer a la muchacha un poco de sangre que ha untado en un dedo. Después, le mancha la frente y el cuello con la sangre de la cabra. Asan el hígado para que lo coma la muchacha y sus compañeras. Luego toda la familia participa en el banquete. Al otro día el padre de la joven mata un buey y continúa la fiesta, pero a partir de ahora son permitidos los cantos con gran contenido erótico. Al final de este día la muchacha es sometida a una inspección por parte de la madre y varias ancianas sobre su virginidad intacta. Luego, todos los convidados se dirigen a la cabaña ceremonial y acabará, la fiesta cantando, bebiendo, comiendo y bailando al son de los tambores durante toda la noche”.

expressão aparece três vezes no poema, e, tanto no título, quanto no verso final, em letras maiúsculas, fato que, além de ser um recurso visual para enfatizar a sua importância, cria um elo entre o título e o último verso do poema, numa remissão ao círculo/cinto fechado em que se encerra o que define o “ser mulher” nesta tradição. Nesse sentido, o pensamento de Michelle Perrot (2005, p. 447) acerca dos “corpos subjugados” é muito pertinente:

O corpo está no centro de toda relação de poder. Mas o corpo das mulheres é o centro, de maneira imediata e específica. Sua aparência, sua beleza, suas formas, suas roupas, seus gestos, sua maneira de andar, de olhar, de falar e de rir (provocante, o riso não cai bem às mulheres, prefere-se que elas fiquem com as lágrimas) são o objeto de perpétua suspeita. Suspeita que visa o seu sexo, vulcão da terra. Enclausurá-las seria a melhor solução; em um espaço fechado e controlado, ou no mínimo sob um véu que mascara sua chama incendiária. Toda mulher em liberdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, legitimando o outro. Se algo de mau lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece.

Assim, o referido ciclo ou “EXACTO LIMITE” simboliza a inserção da jovem no mundo cultural tradicional da mulher na tradição *nyaneka*. A constância do emprego do sujeito indeterminado – “saíram”, “fizeram-me”, “fecharam” – demonstra, talvez, que as mulheres raramente possuem voz própria neste universo descrito, limitando-se a obedecer o “EXACTO LIMITE” do “Eumbo” e a sofrer as ações que lhe são impostas. No entanto, o verbo “fizeram-me” e o adjetivo “pesadas” utilizado pelo sujeito poético em “Rapariga”, há pouco referido, parecem carregar com um tom de denúncia o que a tradição angolana aqui define como gênero feminino. Em outras palavras, é na subjetividade da voz feminina que se constata uma fissura ao discurso da tradição, androcêntrico, que este livro de Paula Tavares pretende, a partir de dentro, questionar.

Em tal senda, esta autora apresenta, no poema “A abóbora menina” (1985, p. 9), a passagem do corpo feminino para a forma adulta, bem como a preparação para a vida sexual:

Tão gentil de distante, tão macia aos olhos  
 vacuda, gordinha,  
   de segredos bem escondidos

estende-se à distância  
   procurando ser terra  
 quem sabe possa  
   acontecer o milagre:  
   folhinhas verdes  
   flor amarela  
   ventre redondo

depois é só esperar  
   nela deságuam todos os rapazes.

As formas da abóbora lembram as formas femininas (“vacuda, gordinha,/ de segredos bem escondidos”), sendo conhecido, tal fruto, como signo da vida, da abundância e da fecundidade, o que também ocorre com a palavra “terra” nos versos “estende-se à distância/ procurando ser terra”. Nessa senda, o ato de conceber e gerar são tomados como características femininas, cabendo às mulheres a tarefa de alimentar a vida, numa visão biológica positivista machista do corpo feminino. Assim, é depois de “acontecer o milagre:/ folhinhas verdes/ flor amarela/ ventre redondo”, ou seja, após a puberdade e a maturação corporal, que “nela desaguam todos os rapazes”.

Eunice Esteves e Ana Maria Roriz (2003, p. 40) atentam para a presença, neste poema, do *enjambement*, recurso que, para elas, “cria uma sonoridade especial e, às vezes, até gera um verso torto ou um outro poema dentro do poema maior, o qual pode ser lido na vertical e contém a ideia geral do poema”. Já Shirlei Campos Victorino (1999, p. 83), ao analisar “A abóbora menina”, afirma que

a sedução começa a afirmar-se pelo odor, pelo desejo do toque, devagar, devagarinho, preparando-se para o encontro com a vida. E porque é fruto, é também mulher, germinando, alastrando-se, ‘procurando ser terra’, numa volta embrionária ao sentido de mãe, mátria, África.

Embora, em nossa opinião, não seja vislumbrada a referência ao odor – fato que verificamos em outros poemas da autora, como por exemplo, “A manga” (1985,

p. 16) –, Victorino menciona a proximidade da terra com a figura materna, reiterando o que foi afirmado, há pouco, acerca de sua simbologia fecundante.

No entanto, tomando como ponto de apoio, mais uma vez, uma leitura hermenêutica do cotidiano feminino, constatamos que o desvendamento dos “segredos bem escondidos” pode representar, além da capacidade gerativa, a de proporcionar satisfação sexual ao homem, já que, especialmente na sociedade rural do sul angolano, é comum as mulheres serem associadas aos frutos e também de assumir o seu próprio prazer. Assim, seja ao gerar uma nova vida, seja ao dar prazer ao homem, concordamos que a mulher se torna, metaforicamente, parte do ser que a “come”, numa evidente submissão feminina a um sistema dominado pela ordem patriarcal e/ou machista que o poema denuncia. Mas, abrindo-se ao próprio prazer feminino e assumindo a sua “diferença” (OLIVEIRA, 1999), este sujeito poético ultrapassará as barreiras androcêntricas, impulsionando-se para além do “cercado”.

Ja no poema “Sortilégio” (2008, p. 94), da cabo-verdiana Vera Duarte, considerada esta, por Ondina Ferreira (2008, p. 9), “uma mulher de encruzilhada, dividida e perplexa, entre a ‘moral cristã’ e a ‘moral revolucionária’, que ora se antagonizam ora se complementam”, encontramos um sujeito poético feminino que, vendo-se impedido de participar ativamente do universo público de domínio masculino/machista, rasura-o pela posse da palavra:

Queria percorrer longamente  
os estranhos corredores interiores  
encontrar em cada esquina  
multidões em delírio  
penetrar no limiar inolvidável  
das grandes emoções colectivas  
sentir  
    criar  
    viver  
azul e bela  
a amizade na ladeira da vida  
abater  
com fuzis de raiva

os homens de moral pirata  
 que não nos deixam amar  
 Mas sinto-me bloqueada  
 e quedo-me  
     à espera  
     que um vento forte  
     trazendo o odor do sangue silenciado  
     e o som de bombas assassinas  
 Me possa arrancar  
     deste sortilégio  
     que me alucina  
     e mata

Se observarmos a etimologia da palavra “sortilégio”, título deste poema, veremos que ela advém do latim medieval, quando significava “escolha de sortes”, ou seja, de objetos destinados a predizer o futuro. Considerando tal aspecto e atentando para a estruturação do poema, percebemos que também ele, semelhando uma encruzilhada, caracteriza-se pela escolha do sujeito poético feminino entre dois caminhos: atingir uma pretensão idealizada, conforme indica o verbo “querer” no pretérito imperfeito, ou manter uma atitude passiva em relação às injustiças, como sinaliza a conjunção adversativa “mas” presente no 16º verso.

O caminho, no poema, dá-se de fora para dentro, de modo que o desejo do sujeito poético de “percorrer longamente/ os estranhos corredores interiores” e “penetrar no limiar inolvidável/ das grandes emoções colectivas”, se realizado, caracterizaria uma rasura ao universo androcêntrico, já que são os homens, no sistema patriarcal, os dominadores do espaço público, estendendo tal posição ativa também para o plano sexual, conforme penetram as mulheres.

Em outras palavras, a rasura somente não se configura porque a ação do sujeito poético permanece no campo do desejo, muito embora já esteja comprovada a sua rebeldia. Nesse sentido, o “queria” indicia, também, o impedimento – independente de sua vontade, portanto – de uma ação ensaiada pela mulher neste poema, fato que é comprovado pela presença da conjunção adversativa e pela

sensação de bloqueio referida no verso “Mas sinto-me bloqueada”.

Podemos entender, ainda, o movimento do poema como a tentativa do sujeito poético de compreender o mundo masculino, como se homem fosse, para dele participar; de tal forma procedendo, entretanto, não deixa de ser mulher e permanece num “entre-lugar”, em posição de resistência contida confirmada pelo uso do verbo “querer” no pretérito imperfeito: é algo, pois, que continua a incomodar o sujeito poético. Assim, conforme dançam as palavras no texto, revela-se também, simbolicamente, um corpo feminino que se desdobra “à espera/ que um vento forte/ trazendo o odor do sangue silenciado/ e o som de bombas assassinas”, ensaiando a assunção de sua voz e de sua subjetividade até o momento “bloqueada”.

Essa espécie de “bloqueio” ou “prisão” também é demonstrada em outro poema de Vera Duarte, “Trilogia” (2008, p. 96):

I

Debaixo da máscara deste Carnaval imenso  
senti gritar teu sangue  
- incontrolado –  
de escravo enfim libertado  
Quis então dançar contigo  
ao som da música vida  
a dança de todos os homens  
Nossos corpos se fundiram  
unidos num só ideal  
nas horas longas da noite  
ao som de triunfantes clarins

II

(quis desfazer-me em carícias  
e mergulhar em vales líquidos  
de amor exaltado)

III

Mas meu corpo permaneceu virgem  
minhas mãos fecharam-se vazias  
os homens negaram-me a vida  
e fiquei...  
presa ao que de mim  
outros fizeram

Como aponta o título, o poema é composto por três momentos interdependentes e conta com um sujeito poético feminino que, embora já esteja inserido num campo de ação, ainda não consegue se desvencilhar do domínio androcêntrico, permanecendo, portanto, numa simbólica prisão de si próprio.

Na primeira estrofe – ou momento, conforme queiramos –, instala-se uma espécie de encenação que, com a referência à “máscara deste Carnaval imenso”, leva o leitor a imaginar que se trata de um período voltado para brincadeiras ou em que é permitida uma maior liberação. Entretanto, a tal leitura se junta uma outra, voltada para as simbologias da “máscara” e do “sangue”, que poderiam indicar a luta (quase guerra) pela assunção de uma personalidade diversa da costumeira, daí o fato de o sujeito poético sentir “gritar teu sangue/ - incontrolado -/ de escravo enfim libertado”. Em outras palavras, essa mulher, desejosa de se ver, finalmente, livre das amarras patriarcais, parece transferir suas expectativas ao seu pretense companheiro, com quem, durante os dias de Carnaval, dança “ao som da música vida/ a dança de todos os homens”, estabelecendo uma espécie de compartilhamento sexual que pretende estender para o âmbito afetivo, razão pela qual os corpos se apresentam fundidos, mas também “unidos num só ideal/ nas horas longas da noite/ ao som de triunfantes clarins”.

Assim, o desenrolar do segundo momento se opera com a tomada de consciência pelo sujeito poético de que o seu desejo de compartilhamento foi frustrado, fato indiciado de início pelo emprego do verbo “querer” no pretérito perfeito do indicativo, logo seguido pelo desfazimento de sua personalidade ao invés de desfrutar das “carícias” e mergulhos “em vales líquidos/ de amor exaltado”.

É por isso que a introdução do terceiro momento é feita com a conjunção adversativa “mas”, num movimento cíclico que conduz ao retorno do processo,

permanecendo “virgem” o corpo e “vazias” as mãos. O desfecho, como podemos notar, foge do otimismo inicial manifestado pelo sujeito poético, pois que o domínio masculino/machista se revela aprisionador e impenetrável, coisificando e erotizando aquele como mera “máscara” de “Carnaval”.

Já no poema “O mamão” (1985, p. 15), de Paula Tavares, a invocação do erotismo se dá a partir da descrição do órgão sexual feminino com base na imagem do mamão:

Frágil vagina semeada  
pronta, útil, semanal  
Nela se alargam as sedes

no meio  
cresce  
insondável  
o vazio...

Ao vislumbrarmos o formato da fruta com o conjunto de sementes nela contidos, percebemos com clareza a metáfora erótica da vagina, pois no mamão aberto – uma “Frágil vagina semeada/ pronta, útil, semanal” – estão inseridas as sementes e a polpa, o que favorece o alargamento das “sedes”, indicativo das sensações de tato e paladar, mas principalmente das vontades, das ânsias e dos desejos sexuais do corpo, reforçado pelo fato de “no meio/ cresce[r]/ insondável/ o vazio...”, que assim, reservado e reticente, conduz a um possível (e já permitido, se considerarmos que a visualização da vagina se dá a partir da fruta aberta) frêmito orgástico.

Por outro lado, o poema pode ser tomado como um exemplo de grito ou de forma de expressão distante das convenções sociais (a linguagem erótica feminina), mas que começa a se tornar visível, razão pela qual se verifica o registro da falta, do vazio insondável que se sente com (m)(a)mão. Assim, conforme assevera Shirlei Campos Victorino (1999, p. 86),

a poesia convida-nos a um encontro sensível com o nosso eu, falando de dentro de um discurso não mais metonímico, mas metafórico: o vazio é a mulher, reticente, porque podada, circunscrita a um papel social.

Em outras palavras, o “insondável vazio” é o espaço que deve ser preenchido pela atuação feminina na sociedade, não reduzindo as mulheres a meras realizadoras dos desejos masculinos; além disso, do ponto de vista masculino, pode significar a satisfação do desejo feminino a ser preenchida.

Como podemos perceber, da passagem pelas “encruzilhadas”, representadas pelo movimento oscilatório entre a submissão e a resistência, até a efetiva assunção da subjetividade feminina, é necessário cursar uma longa estrada cujo destino, aos poucos, conforme se operam rasuras ao arcabouço patriarcal, torna-se mais próximo. É o que observaremos a seguir.

### **3.3 Resistências: rasuras ao arcabouço patriarcal**

No poema “Shimani” (2001, p. 55-56), a moçambicana Noémia de Sousa apresenta um sujeito poético que lança mão de um interlocutor – Shimani, uma antiga amiga – para, por meio de um diálogo imaginário, imbuir-se, via memória, das sensações e dos acontecimentos que marcaram a sua infância. Assim, as lembranças são as mais variadas e não obedecem uma ordem cronológica e/ou lógica, podendo, quase instantaneamente, ir da casa onde passou a infância, situada “à beira-mar”, aos “olhos meigos de xipeia<sup>107</sup> ferida” da amiga “Shimani” ou, ainda, à “palhota do Guachene”, bairro de Catembe, município localizado ao sul da Baía de Maputo. Mas são as referências ao universo infantil feminino que ora nos interessam:

---

<sup>107</sup> Do *changana*, cabrita-do-mato (SITOE, 1996, p. 274). A analogia se deve, provavelmente, ao olhar penalizado que esse animal – tal qual ocorre com a gazela e o carneiro – adquire quando está à beira da morte.

Nos meus braços egoístas de dona,  
 uma boneca sorria sempre, com seus olhos verdes de gato.  
 E nos teus braços sempre vazios, Shimani,  
 só ternura imensa e insaciada,  
 ternura verdadeira de mãe.  
 Teus olhos meigos de xipeia ferida,  
 com seu eterno brilho de resignação,  
 afagavam muito, longamente, quase com desespero,  
 a minha linda boneca loira.

A brincadeira com a boneca, como podemos perceber, representa o afloramento da maternidade, incontornável para as duas meninas que atuam no poema, mas encarada de formas muito diversas: se o sujeito poético tem a propriedade da boneca, é Shimani quem guarda a “ternura imensa e insaciada,/ ternura verdadeira de mãe”. Desta forma, o “eterno brilho de resignação” apreendido nos olhos de Shimani revelam, também, uma espécie de conformidade vitimizadora (cf. PERROT, 1987), descortinando um futuro marcado pela aceitação de uma “condição feminina” que, do cuidado com os filhos e do universo privado, faz o seu projeto de vida.

No entanto, precisamos atentar para o fato de que, no poema, a “boneca loira” “longamente” afagada, “quase com desespero”, por Shimani, pertence ao sujeito poético (que, como veremos adiante, pode estar ligado ao universo do colonizador); este, por sua vez, não dá tanta importância emocional à boneca (antes, interessam-lhe a posse e a propriedade dela), o que nos faz pensar na possibilidade de Shimani estar passando por um processo de assimilação<sup>108</sup>, cujo objetivo é impor à menina um desejo jamais passível de satisfação, dada a sua qualidade de refém da humilhação e da inferioridade socioeconômica, desdobrável para o aspecto cultural.

Nessa senda, parece-nos que a denúncia às diferenças econômicas e sociais ocorridas em Moçambique no período pré-independência<sup>109</sup> constitui outra tônica do

<sup>108</sup> Mais uma vez, remetemos ao que expusemos no Capítulo 2, em especial na nota 32.

<sup>109</sup> O poema foi escrito em 26 de junho de 1950.

poema e, provavelmente por isso, o sujeito poético, na tessitura dos versos, revele, pouco a pouco, as posses e os costumes de sua família em contraste com a experiência cotidiana de Shimani. Em tal sentido, vejamos as seguintes estrofes:

Depois, era Natal  
 e o meu vestido de seda, aos folhos,  
 era uma das glórias do dia.  
 E o fogãozinho lindo que Papá deu,  
 e o anel de ouro que Padrinho trouxe,  
 e os lápis de cor trazidos pelo Sr. Romeu,  
 e os sapatos brancos que Mamã ofereceu?  
 E os bolos, o arroz doce,  
 e o leitão assado,  
 e as flores na mesa branca da sala de jantar?  
 Natal, Shimani, hoje é dia de Natal!  
 Tu foste à missa, como eu,  
 foste à missa, Shimani?

Shimani não foi à missa, não.  
 Shimani nem deve saber que hoje é dia de Natal,  
 porque não vestiu vestido de folhos.  
 Vestiu hoje o mesmo vestido de riscado e<sup>110</sup> todos os dias,  
 roto e velho, comprado no monhé do bazar.  
 E veio descalça, sem presente nem nada.  
 Só com seus grandes olhos meigos de xipeia ferida,  
 no rosto luzidio, espetado no pescoço magro e longo.

Ah Shimani, naquele dia,  
 tu partilhaste do meu Natal.  
 E todos os natais após, tu continuaste a partilhá-los.  
 Mas agora? Agora?  
 Quem vai apagar essa lágrima permanente  
 do teu olhar de xipeia ferida,  
 constante como um remorso, teu olhar  
 que dói para além de qualquer comparação?

A celebração natalina, enraizada numa tradição católica, burguesa e europeia – observemos a descrição dos presentes, da recepção aos convidados, dos pratos preparados e até da decoração da mesa – circunda o universo feminino (e privado) do sujeito poético e o diferencia de Shimani, que, menina do povo, pobre e colonizada, “nem deve saber que hoje é dia de Natal”, estando-lhe reservado “o mesmo vestido de riscado de todos os dias,/ roto e velho, comprado

---

<sup>110</sup> Embora no original esteja “e”, cremos se tratar de um erro de impressão, posto ser mais adequado, aqui, o “de”.

no monhé<sup>111</sup> do bazar”. Além disso, a descrição de Shimani passa por um processo de zoomorfização e selvagização à medida que o sujeito poético a apresenta, naquele Natal, “descalça”, “com seus grandes olhos meigos de xipeia ferida” e “rosto luzidio, espetado no pescoço magro e longo”. Em outras palavras, naquele momento, o sujeito poético incorpora o discurso do colonizador, reduzindo o colonizado – representado pela menina Shimani<sup>112</sup> – a um animal selvagem.

Tal situação, porém, não se confirma no futuro, quando o sujeito poético, voltando os olhos para o passado, partilha não só os Natais com a menina, mas também a esperança vívida e constantemente presente no “olhar de xipeia ferida” desta. Nesse sentido, ao escrever este poema, Noémia de Sousa atende muito bem às expectativas de Frantz Fanon (1979, p. 193), para quem

o homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança. Mas para garantir a esperança, para lhe dar densidade, é preciso participar da ação, engajar-se de corpo e alma no combate nacional.

Assim, pelo viés da memória e da tomada de consciência que, no presente, norteia o sujeito poético, fala-se, então, num olhar emocionado e fundido ao de Shimani, num “remorso” constante e dolorido “para além de qualquer comparação”. Em outras palavras, o sujeito poético, finalmente, está apto a compreender e compartilhar a igualdade – sobretudo a experiência do cotidiano feminino – na medida de suas diferenças (cf. OLIVEIRA, 1999).

Já afirmamos que um dos temas caros às autoras é o silêncio, bem como o seu rompimento, dando passagem a um canto que denuncia uma situação e reivindica que, de alguma forma, ela seja modificada. Assim, é necessário analisar de que modo ela, a mulher, portadora de uma voz marcada por “retalhos do

<sup>111</sup> Termo depreciativo para o indiano ou o pasquistense que, em geral, dedica-se ao comércio.

<sup>112</sup> A este respeito, remetemos ao Capítulo 2, quando explanamos sobre a dupla ou tripla colonização sofrida pelas mulheres.

cotidiano”<sup>113</sup>, consegue se inscrever no espaço social e até transformá-lo. Para tanto, atentemos para o poema “Às mulheres da minha terra”, da são-tomense Alda Espírito Santo (1978, p. 81-85):

Irmãs, do meu torrão pequeno  
 Que passais pela estrada do meu país de África  
 É para vós, irmãs, a minha alma toda inteira  
 — Há em mim uma lacuna amarga —  
 Eu queria falar convosco no nosso crioulo cantante  
 Queria levar até vós, a mensagem das nossas vidas  
 Na língua maternal, bebida com o leite dos nossos primeiros dias  
 Mas irmãs, vou buscar um idioma emprestado  
 Para mostrar-vos a nossa terra  
 O nosso grande continente,  
 Duma ponta a outra.  
 Queria descer convosco às nossas praias  
 Onde arrastais as gibas da beira-mar  
 Sentar-me, na esteira das nossas casas,  
 Contar convosco os dez mil réis  
 Do caroço vendido  
 Na loja mais próxima,  
 Do vinho de palma  
 Regateado pelos caminhos,  
 Do andim vendido à pinha,  
 Às primeiras horas do dia.  
 Queria também  
 Conversar com as lavadeiras dos nossos rios  
 Sobre a roupa de cada dia  
 Sobre a saúde dos nossos filhos  
 Roídos pela febre  
 Calcurreando léguas a caminho da escola.

Irmã, a nossa conversa é longa.  
 É longa a nossa conversa.  
 Através destes séculos  
 De servidão e miséria...  
 É longa a estrada do nosso penar.  
 Nossos pés descalços  
 Estão cansados de tanta labuta...  
 O dinheiro não chega  
 Para vencer a nossa fome  
 Dos nossos filhos  
 Sem trabalho  
 Engolindo a banana sem peixe  
 De muitos dias de penúria.

Não vamos mais fazer “nozados” longos  
 Nem lançar ao mar  
 Nas festas de Santos sem nome

---

<sup>113</sup> Terminologia adotada por João Lopes Filho na obra **Retalhos do quotidiano** (Lisboa: Editorial Caminho, 1995).

A saúde das nossas belas crianças,  
A esperança da nossa terra.

Uma conversa longa, irmãs.  
Vamos juntar as nossas mãos  
Calosas de partir caroço  
Sujas de banana  
“Fermentada” no “macucu”  
Na nossa cozinha  
De “vá plegá”...

A nossa terra é linda, amigas  
E nós queremos  
Que ela seja grande...  
Ao longo dos tempos!...  
Mas é preciso, Irmãs  
Conquistar as Ilhas inteiras  
De lés a lés.

Amigas, as nossas mãos juntas,  
As nossas mãos negras  
Prendendo os nossos sonhos estéreis  
Varrendo com fúria  
Com a fúria das nossas “palayês”  
Das nossas feiras,  
As coisas más da nossa vida.

Mas é preciso conversar  
Ao longo dos caminhos.  
Tu e eu minha irmã.  
É preciso entender o nosso falar  
Juntas de mãos dadas,  
Vamos fazer a nossa festa...!

A festa descera  
Ao longo de todas as vilas  
Agitará as palmeiras mais gigantes  
E terá uma força grande  
Pois estaremos juntas irmãs  
Juntas na vida  
Da nossa terra  
Mas é preciso conhecer  
A razão das nossas secretas angústias.  
Procurar vencer Irmãs  
A fúria do rio  
Em dias de tornado  
Saber a razão  
Encontrar a razão de tudo...  
“Os nossos filhos  
O nosso filho morreu  
Roído pela febre”...  
Muitos pequeninos  
Morrem todos os dias  
Vencidos pela febre  
Vencidos pela vida...

.....  
 Não gritaremos mais  
     os nossos cânticos dolorosos  
 Prenhes de eterna resignação...  
 Outro canto se elevará Irmãs,  
     Por cima das nossas cabeças.  
 Vamos procurar a razão.  
 A hora das nossas razões vencidas  
     Se avizinha.  
 A hora da nossa conversa  
     Vai ser longa.  
     De roda do carço  
     De roda das cartas  
     escritas por outrém,  
 Porque a fome é grande  
 E nós não sabemos ler.  
 Não sabemos ler, irmãs  
 Mas vamos vencer o medo.  
 Vamos vencer nosso medo  
 De sermos sós na terra imensa.  
 Jamais estaremos solitárias...  
 Porque a nossa força há-de crescer.  
 E então conquistaremos  
     para nós  
 para os filhos gerados no nosso ventre,  
 Nas nossas horas de Angústia  
     — Para nós —  
 A nossa bela terra  
 No dia que se avizinha  
 Saindo das nossas bocas,  
     Uma palavra bela  
 Bela e silenciosa  
 A palavra mais bela  
 Ciciada no nosso crioulo,  
 A palavra sem nome  
     Entoadada no silêncio  
     Num coro gigante  
 Correndo ao longo das nossas cascatas,  
 Das cachoeiras mais distantes,  
 O canto do silêncio, Irmãs  
 Há-de soar  
 Quando chegar a Gravana.  
 E por hoje, Irmãs  
 Aguardemos a gravana  
 Ao longo das nossas conversas  
 No serão das nossas casas  
     sem nome.

A transcrição do longo poema faz-se necessária para que sejam percebidas as estratégicas estéticas nele contidas, bem como os percursos do sujeito poético no cotidiano feminino. O título do poema – “Às mulheres da minha terra” – já traz

algumas informações importantes: tomada em primeira pessoa, a palavra será dirigida “às mulheres” que, por sua vez, pertencem a um local específico – “a minha [do sujeito poético] terra” –, sinalizando para a identidade nacional e feminina que deve restar comprovada no decorrer dos versos. A crase contida no título retira qualquer caráter descritivo e abre caminho para a interlocução, inaugurada com o vocativo logo no primeiro verso. Somando-se a isso o fato de a estrutura do poema ser composta de versos livres e seu conteúdo semelhante, de fato, uma “conversa”, não é difícil constatar que estamos diante de um poema em prosa.

Ao tratar as mulheres por “irmãs” – como o faz, por exemplo, Noémia de Sousa no poema “Apelo” (2001, p. 95) a que nos reportaremos adiante –, o sujeito poético se põe em pé de igualdade, o que é acentuado pela vontade de falar com elas em “crioulo cantante”, levando-lhes a “mensagem das vidas/ Na língua maternal”, ainda que seja obrigado a “buscar um idioma emprestado” para mostrar-lhes a terra e, por consequência, sentir sobre si uma “lacuna amarga”. Mais: neste caso, se o idioma é emprestado, não é difícil constatar que estamos diante de um sujeito poético que se posiciona a partir do ponto de vista do colonizado.

Na seqüência, o sujeito poético realça o desejo de manter uma ligação próxima com as mulheres de sua terra, seja durante o caminho para a praia, a feitura da quitanda ou em conversas cotidianas “Sobre a roupa de cada dia/ Sobre a saúde dos nossos filhos/ Roídos pela febre/ Calcurreando léguas a caminho da escola.”

É nesse ponto que se abre a segunda estrofe e o sujeito poético, baseado em imagens também do dia a dia, anuncia a necessidade de uma “conversa longa”, já (d)enunciando os problemas enfrentados pela mulher na sociedade são-tomense: “O dinheiro não chega/ Para vencer a nossa fome/ Dos nossos filhos/ Sem trabalho/ Engolindo a banana sem peixe/ De muitos dias de penúria.”

Desta forma, instaura-se, no poema, um clima de mudança: o sujeito poético instiga as mulheres a se unirem – o que faz também se valendo de imagens da faina diária, como o ato de partir o caroço, ou mesmo graças ao uso reiterado do pronome possessivo na primeira pessoa do plural – para lutar pela própria terra, uma “terra [que] é linda”. Em outras palavras, há a inclusão de todas essas mulheres à causa por que milita o sujeito poético, quando este diz: “E nós queremos que ela [a terra] seja grande.../ Ao longo dos tempos!...” e, por isso, “é preciso, Irmãs/ Conquistar as Ilhas inteiras/ De lés a lés”, numa evidente referência à luta pela libertação nacional, posto São Tomé e Príncipe ser, na época da escrita do poema, uma colônia portuguesa. É assim que o sujeito poético passa a se valer – tal qual no poema “Pela vez primeira”, também da autora e a que nos reportaremos mais adiante – de várias metáforas da união, como a das “mãos juntas” e, mais ainda, o “falar/ Juntas de mãos dadas” e “Juntas na vida”, rompendo o silêncio em relação à colônia e marcando o início do processo pela busca da identidade nacional. Mas não é só: essas imagens indicam também o rompimento do silêncio feminino, de modo que as mulheres, tidas até então como seres duplamente colonizados, conforme já referimos, passam a reivindicar seu espaço discursivo, social e político para, um dia, “fazer[em] a nossa [sua] festa...!”, uma festa que “descerá/ Ao longo de todas as vilas/ Agitará as palmeiras mais gigantes/ E terá uma força grande”.

Ainda nessa senda, o sujeito poético, ao invocar a “fúria do rio”, alerta as mulheres sobre a necessidade de persistência, paciência e, sobretudo, de força, muita força para enfrentar as adversidades que surgirem e não gritarem “mais/ os nossos cânticos dolorosos/ Prenhes de eterna resignação...”. Assim, para que o êxito seja alcançado, são necessários união e compromisso entre as mulheres; estas, uma vez capazes de gerar, devem também ser hábeis para regar a vida por

meio de um canto/conversa que se eleva em busca da “razão”. Tais elementos conduzem a uma antilogia, pois conforme “Uma palavra bela/ Bela e silenciosa/ A palavra mais bela/ Ciciada no nosso crioulo” é “Entoadada no silêncio/ Num coro gigante”, traduzindo “O canto do silêncio” que “Há-de soar/ Quando chegar a Gravana”<sup>114</sup>, verifica-se toda uma carga contestatória, levando em conta que “silenciar é dizer por outra via – já que o silêncio potencia o que ali luz, presente, pelo fulgor mesmo de sua ausência” (HOLANDA, 1992, p. 17).

Esse percurso do silêncio à voz é também encontrado no poema intitulado “Gravana” (2004, p. 50-51), que, escrito pela também são-tomense Conceição Lima, dialoga com “Às mulheres da minha terra”, razão pela qual é dedicado à compatriota Alda Espírito Santo:

Na nossa terra, amiga, há um tempo  
de silêncio e caules ressequidos

Chega com metacarpos definhados  
quando na úbua desfalece a trepadeira

Entra com o bafo poeirento  
rarefeitas as unhas, candrezados os ramos  
e ulula de mansinho nos bananais  
como um melancólico aviso

É um tempo de folhas sem orvalho e mem-lôfi  
de pagauês doridos, carentes de leite  
de soturna claridade ao pôr do sol

A fria brisa nos diz que esse tempo virá  
E cobertas de pó  
ficarão as hastes do pilincano  
imoladas ao hálito da terra

Será triste o rio e seu nome  
na lonjura do vági

mortas estarão as casas e suas janelas  
morto o suim-suim e seu canto  
morto o macucú e a ubaga velha

<sup>114</sup> No glossário de **É nosso o solo sagrado** (1978), obra de Alda Espírito Santo, a gravana é definida como “estação fresca”; no entanto, cremos ter havido um equívoco, de modo que nos parece correta a explicação constante da obra **A dolorosa raiz do micondó** (2006), de Conceição Lima, que prevê a gravana como sinônimo de “estação seca”.

A pele de pitangueiras e salambás beberá  
 das frutas torrenciais a lembrança  
 porque o luchan estará morto  
 amiga

Mas sobre a pedra e o fogo  
 tua voz de imbondeiro crescerá do barro  
 para resgatar a praça em nova festa  
 para ressuscitar o povo e sua gesta.

Valendo-se, entre outros, de elementos típicos da fauna e da flora são-tomense, o sujeito poético confirma que o projeto de busca pela identidade nacional semeado em “Às mulheres da minha terra” já está germinando, ou seja, há uma resposta positiva ao chamamento das mulheres, que se posicionam social e politicamente.<sup>115</sup> Tanto isso é crível que o vocativo empregado logo no primeiro verso de “Gravana” é “amiga” e indicia, de plano, uma interlocução com o sujeito poético do poema de Alda Espírito Santo.

O tempo verbal empregado em “Gravana” oscila entre o presente e o futuro, o que também confirma a ideia do comprometimento feminino desde a invocação havida em “Às mulheres da minha terra”. Melhor explicando, quando o sujeito poético afirma que “há um tempo/ de silêncio e caules ressequidos”, está ratificando o que foi, há muitos anos, previsto; no entanto, o adjunto adnominal conduz a um determinado período que até pode se alastrar um pouco, mas continua marcado pela finitude e pela possibilidade de uma situação ser revertida.

As imagens, ao longo de todo o poema, são caracterizadas pela rudeza e pela seca: são “caules ressequidos”, “metacarpos definhados”, “bafo poeirento”, “candrezados os ramos”, “folhas sem orvalho” e pó nas “hastes do pilincano”, tudo levando a crer na impossibilidade de germinação da semente, ainda que esta tenha sido plantada com extremo empenho, como no caso de “Às mulheres da minha

---

<sup>115</sup> Sobre a politização, especialmente a do micro-universo cotidiano feminino, ver DIAS, 1994.

terra”. Essa ideia é ainda reforçada por outra série de imagens condutoras de desolamento, como o silêncio, o desfalecimento da trepadeira, a rarefação das unhas, a “soturna claridade ao pôr do sol”, a “fria brisa”, o “triste rio”, e também pela anáfora – quase um paralelismo – presente na sétima estrofe: “mortas estarão as casas e suas janelas/ morto o suim-suim e seu canto/ morto o macucú e a ubaga velha”. Assim é que, na oitava estrofe, o sujeito poético fecha esse ciclo e afirma que, com tamanha carga de sentimentos/acontecimentos negativos, “o luchan<sup>116</sup> estará morto”, só dele restando a lembrança, a memória.

Mas não é isso o que acontece na verdade, pois o vocativo, indicador da conversa entre os sujeitos poéticos dos dois poemas, aliado a uma conjunção adversativa que dá início à última estrofe, constitui a estratégia empregada para o resgate da esperança; assim, “sobre a pedra e o fogo/ tua voz de imbondeiro crescerá do barro/ para resgatar a praça em nova festa/ para ressuscitar o povo e sua gesta”. Logo, a pedra e o fogo, que tanto podem significar o dado quanto o construído, parecem se ligar à tradição e, a partir do barro moldado sobre tais elementos, germina uma “voz de imbondeiro”; tal qual a árvore, esta é longeva, sagrada e simboliza a força e a tranquilidade de uma praça/país que, agora sim, como ansiava o poema de Alda Espírito Santo, é revivificada – daí a “festa” – e, porque ciente de sua identidade, é também hábil para escrever a sua própria história.

Como pode ser visto, atravessar o período da gravana é como – com a licença da cabo-verdiana Fátima Bettencourt (1994) – “semear em pó”, numa terra que, apesar de regada a suor ou lágrima, ainda assim é capaz de germinar a semente, transformá-la numa pequena muda e, mais tarde, num ancestral e longo

---

<sup>116</sup> No glossário constante da obra **O útero da casa** (2004, p. 62), *luchan* (do crioulo *forro*) é definido como “localidade de aglomerados dispersos; quintal grande de família; espécie de terreiro, situado no interior da ilha, à volta do qual estão dispostas casas de pessoas ligadas por laços de consanguinidade.

imbondeiro que representa não só as vozes de Alda Espírito Santo e Conceição Lima, mas de todas as mulheres são-tomenses.

Já no poema “Negra” (2001, p. 76-77), da moçambicana Noémia de Sousa, percebemos uma crítica ao exotismo atribuído às mulheres moçambicanas e, por extensão, africanas:

Gentes estranhas com seus olhos cheios doutros mundos  
quiseram cantar teus encantos  
para elas só de mistérios profundos,  
de delírios e feitiçarias...  
Teus encantos profundos de África.

Mas não puderam.  
Em seus formais e rendilhados cantos,  
ausentes de emoção e sinceridade,  
quedaste-te longínqua, inatingível,  
virgem de contactos mais fundos.  
E te mascararam de esfinge de ébano, amante sensual,  
jarra etrusca, exotismo tropical,  
demência, atracção, crueldade,  
animalidade, magia...  
e não sabemos quantas outras palavras vistosas e vazias.

Em seus formais cantos rendilhados  
foste tudo, negra...  
menos tu.

E ainda bem.  
Ainda bem que nos deixaram a nós,  
do mesmo sangue, mesmos nervos, carne, alma,  
sofrimento,  
a glória única e sentida de te cantar  
com emoção verdadeira e radical,  
a glória comovida de te cantar, toda amassada,  
moldada, vazada nesta sílaba imensa e luminosa: MÃE.

Logo nos dois primeiros versos, quando o sujeito poético se refere a “Gentes estranhas com seus olhos cheios doutros mundos” que “quiseram cantar teus encantos”, percebemos tratar-se de um “olhar de fora” ou “do outro” em oposição a um “nós” contestador e capaz de rasurar o discurso do colonizador com a força da materialidade cotidiana. Assim, a romantização e o exotismo atribuídos à “Negra” que intitula o poema são logo negados porque não condizentes com a sua real aparência e personalidade ou, como afirma Manoel de Souza e Silva (1996, p. 63),

“o verso nervoso de Noémia de Sousa é, ao mesmo tempo, negação da visão estrangeira, exótica, e afirmação de um novo modo de ver e cantar, verdadeiro e radical, comovidamente, o mundo recuperado”.

Em decorrência, o culto à forma e às palavras, segundo o sujeito poético – um “eu” que se estende aos seus pares, os colonizados, transformando-se em “nós” –, são característicos da visão colonizadora e, portanto, “ausentes de emoção e sinceridade”, elementos suficientes para objetificar aqueles que, não sendo espelho, são retratados com características exóticas ou selvagens. A “Negra”, deste modo, é tomada como uma “esfinge de ébano, amante sensual,/ jarra etrusca, exotismo tropical”, atributos condutores, por exemplo, da ideia de “demência, atracção, crueldade,/ animalidade, magia...”.

No entanto, a rasura a tal discurso colonizador se opera com a (cons)ciência de que o retrato feito da “Negra” não a descreve, fato este só possível a partir de um olhar “de dentro”, daqueles “do mesmo sangue, mesmos nervos, carne, alma,/ sofrimento”, ou seja, conhecedores do contexto em que vivem e, por isso, dotados de “emoção verdadeira e radical”. Neste sentido, interessante é o fato motivador da escrita do poema por Noémia de Sousa, que, em entrevista concedida a Michel Laban (1998, p. 312), explica:

Este ‘Negra’ era uma resposta à Irene Gil que era uma senhora que fazia poesia. Eu às vezes sou muito má, em algumas coisas fico com umas fúrias, devia acalmar-me mais, porque a pobre da senhora escreveu... – até é uma senhora muito simpática, eu vim a conhecê-la por intermédio dos filhos – e ela tinha escrito uma coisa que apareceu lá no jornal, no **Notícias**, que falava nas ‘jarras etruscas’ da negra que trazia a água à cabeça, e eu achei aquilo de um paternalismo atroz e, coitada da senhora, cheia de boas intenções... E depois desatei a escrever isso.

Com tal esclarecimento acerca da concepção do poema, comprovamos a necessidade de atribuição da voz aos que devem, efetivamente, falar: no caso, os colonizados ou, para sermos ainda mais específicos, a “Negra” objetificada na

situação reportada na entrevista. Em outras palavras, não importa que não haja técnica na escrita ou que o retrato pintado fuja às expectativas, o necessário é tomar posse da voz de colonizado e, na medida de seu contexto socioeconômico e cultural, “cantar” os valores da terra e do povo que nela habita. Assim, retomando a imagem da “Negra” uma última vez, verificamos, no último verso, que a visão exótica e sensual escapa à realidade cotidiana da mulher moçambicana, muito mais “moldada, vazada nesta sílaba imensa e luminosa: MÃE”.

Evidentemente não podemos perder de vista que, no momento histórico em que foi escrito o poema – 1949 –, assumir a voz enquanto colonizado foi um avanço imensurável; entretanto, temos de ser conscientes de que às mulheres ainda eram necessários muitos passos até conquistar a subjetividade para, por consequência, rasurar também o discurso androcêntrico que a confundia com o exercício da função materna. Ainda hoje, como vimos no item 2.3 do capítulo anterior, essa luta não tem fim.

Observemos, finalmente, que, neste poema, a negra é como que materializada para corresponder à realidade moçambicana, característica reveladora de uma feminilidade que, segundo Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 183), é o principal traço da escrita de Noémia de Sousa:

O principal traço significante da escrita de Noémia é a sua feminilidade, essa vontade de ‘encostar a palavra à coisa’, que, no caso, é a nação imaginada. Tenta, com o procedimento, ultrapassar os signos ainda restritivos do discurso da nação. Por outro lado, mesmo muitas vezes sem assumir marcas discursivas explícitas de um sujeito-mulher, sua poesia irrompe em forma de um feminino convulsionado pela revolta e por uma inadiável ânsia de libertação.

Na década de 1950, como podemos observar no poema “Apelo” (2001, p. 95), também de Noémia de Sousa, a preocupação acerca do papel da mulher na sociedade já era uma característica de sua produção literária:

Quem terá estrangulado a tua voz cansada  
de minha irmã do mato?  
De repente, seu convite à acção

perdeu-se no fluir constante dos dias e das noites.  
 Já não me chega todas as manhãs,  
 fatigada da longa caminhada,  
 quilômetros e quilômetros úmidos  
 no eterno pregão: “MACALA”!

Não, já não me vem, molhada ainda da cacimba,  
 ajoujada de filhos e de resignação...  
 Um filho nas costas e outro no ventre  
 – Sempre, sempre, sempre!  
 E um rosto resumido no olhar sereno,  
 um olhar que não posso recordar sem sentir  
 minha pele e meu sangue desfraldarem-se, trêmulos,  
 palpitando descobrimentos e afinidades...  
 – Mas quem terá proibido seu olhar imenso  
 de vir alimentar-me esta fome de fraternidade  
 que minha mesa pobre não consegue nunca saciar?

lô mamanê, quem terá fuzilado a voz heróica  
 de minha irmã do mato?  
 Que desconhecido e cruel cavalo-marinho  
 a terá fustigado até matá-la?  
 – A seringueira do meu quintal está florida.  
 Mas há um mau presságio em suas flores roxas,  
 em seu perfume intenso, bárbaro;  
 e a capulana de ternura que o sol estendeu  
 sobre a leve esteira de pétalas  
 aguarda desde o verão que o filhinho de minha irmã  
 se venha nela deitar...  
 Em vão, em vão,  
 e um xirico canta, canta, poisando no caniço do quintal,  
 para o filhinho de minha irmã,  
 para o filhinho de minha irmã ausente,  
 vítima das madrugadas nevoentas do mato.

Ah, eu sei, eu sei: da última vez, havia um brilho  
 de adeus nos olhos ternos,  
 e a voz era quase um sussurro rouco,  
 desesperado e trágico...

Ó África, minha mãe-terra, diz-me tu:  
 Que foi feito de minha irmã do mato,  
 que nunca mais desceu à cidade com seus filhos eternos  
 (um nas costas, outro no ventre),  
 com seu eterno pregão de vendedora de carvão?  
 Ó África, minha mãe-terra,  
 ao menos tu não abandones minha irmã heróica,  
 perpetua-a no monumento glorioso dos teus braços!

Datado de 21 de maio de 1951, este poema apresenta as agruras das mulheres que saíam do subúrbio para a cidade a fim de vender carvão e, para tanto, apregoavam em *ronga*: “Macala”. A própria autora relata a questão em entrevista

concedida a Michel Laban:

As mulheres vinham dos subúrbios, mais do mato, já muito mais longe da cidade, vender carvão, porque as pessoas tinham electricidade na cidade, mas por exemplo para passar roupa nunca utilizavam ferro eléctrico, usavam o ferro a carvão, porque tinham criados, geralmente eram homens que trabalhavam a servir nas casas, não havia mulheres geralmente, as senhoras não gostavam de ter mulheres em casa. [...] E elas vinham com aqueles sacos à cabeça a apregoar *macala*, nunca diziam *carvão*, diziam sempre em ronga, *macala*, pelas ruas, e as pessoas chamavam-nas e compravam-lhes o carvão (1998, p. 316).

O poema é construído a partir de uma seqüência narrativa marcada pelo prosaísmo e pelo emprego de travessões enunciadores da venda do carvão pela “irmã do mato”, cuja voz “cansada” é estrangulada e fuzilada por alguém que o sujeito poético não determina, mas que insinua estar ligado à repetitiva labuta diária e, principalmente, à situação vivenciada pela população durante a vigência do período colonial. Nesse sentido, Noémia de Sousa, mais uma vez, dá vazão aos papéis informais desempenhados por sujeitos que, em conseqüência de sua condição social, até então estavam emudecidos, de modo que, assim agindo, provoca a demolição do “pensamento normativo, metafísico, fundante” (DIAS, 1998, p. 252).

Em “Macala”, uma dose de humanitarismo permeia o olhar do sujeito poético, que, notando a ausência da mulher que vendia carvão, entrevê nas flores roxas da seringueira “um mau presságio”: onde estaria ela, “com seus filhos eternos/ (um nas costas, outro no ventre)”? Na época em que foi escrito o poema, a taxa de fertilidade era muito superior à atual, que corresponde a 5,2 filhos por mulher<sup>117</sup>. Do pensamento acerca do sumiço da mulher parte o pedido à “África, minha mãe-terra” para que não abandone aquela “irmã heróica” e, portanto, merecedora de ser perpetuada “no monumento glorioso dos teus [da Mãe-África] braços”. A respeito da maternidade atribuída à África, a poeta afirma que não sabe de onde vem a

---

<sup>117</sup> Ver item 2.3 do Capítulo 2.

expressão, mas explica a razão de utilizá-la:

Não sei se veio de algum sítio. Talvez por uma atitude de oposição à África que aparecia nalgumas tentativas de colonos de escrever sobre África, quer dizer que a África surge sempre como uma coisa assim exótica, é sempre uma mulher assim um bocado esquisita, uma coisa selvagem... E eu associo sempre África à idéia de mãe, quer dizer, em contraposição a isso... Muitas vezes, entre os colonos, a conversar, em conversas que ouvia, a mulher africana era equiparada a prostituta e eles não conheciam profundamente a realidade africana, o que é a mulher africana, o que é uma mãe africana, e eu sei. É um bocado isso (LABAN, 1998, p. 306).

Assim, a denúncia da situação da mulher que vendia carvão para sobreviver determina o seu *status* perante o sujeito poético; este, por sua vez, admira-a pela força e pela persistência da voz que, mesmo cansada e reduzida a um “sussurro rouco,/ desesperado e trágico”, nunca se rendeu aos desmandos da situação colonial, ou seja, mesmo estrangulada ou fuzilada, jamais seria silenciada, posto ter seu lugar garantido na memória africana ou, mais especificamente, moçambicana.

O ambiente cotidiano das mulheres moçambicanas aparece configurado em imagens como “mato”, “capulana”, “seringueira”, “caniço”<sup>118</sup>, “xirico”<sup>119</sup>, “quintal”, “mês pobre”; os papéis e as tarefas informais são revelados por meio da “vendedora de carvão, que anda “quilômetros e quilômetros” para efetuar a venda; o repetitivo do cotidiano surge com as referências a “todas as manhãs”, ao “eterno pregão”, ao “fluir constante dos dias e das noites”, à reiteração “sempre, sempre, sempre”. A repressão, por sua vez, é evidenciada nos versos “quem terá proibido”, “quem terá fuzilado”, “Que desconhecido e cruel cavalo-marinho/ a terá fustigado até matá-la?”; finalmente, a submissão se apresenta nas imagens “voz estrangulada”, “cansada”, “acção perdeu-se”, “resignação”, cujo destino é a maternidade contínua: “um filho nas costas e outro no ventre”.

<sup>118</sup> Cana delgada.

<sup>119</sup> Xirico é o nome de um pássaro canoro africano, das dimensões de um pardal e do gênero *Serinus* (o mesmo do canário). Era, também, uma marca de rádios portáteis de fabrico moçambicano, muito popular em Moçambique. A comparação com o pássaro, que canta muito, deu origem ao nome do rádio, assim como à gíria designativa de pessoas que falam demais.

A resistência que não é retratada nessa “irmã do mato” tem sua assunção, no entanto, na voz do sujeito poético feminino, que, num “Apelo” à “mãe-terra África”, pede que a historicidade cotidiana de sua “irmã heróica” seja perpetuada. Aqui, seguindo a proposta de Norberto Luiz Guarinello (2004, p. 25-26), o cotidiano aparece em dualidade complexa: repetitivo e banal, na ação da “irmã do mato”, e transformador e excepcional (épico-heróico), na intenção do sujeito poético.

Ainda focalizando a produção poética de Noémia de Sousa, no poema “Se me quiseres conhecer” (2001, p. 49-50), iniciado por uma conjunção condicionante, encontramos um sujeito poético feminino já ciente de sua subjetividade e, por isso, valorizando a sua origem, ensina ao seu interlocutor – Antero<sup>120</sup>, a quem é dedicado o poema –, ou mesmo ao leitor, o modo como deve enxergá-la (e, por extensão, a Moçambique):

Se me quiseres conhecer,  
estuda com os olhos bem de ver  
esse pedaço de pau preto  
que um desconhecido irmão maconde  
de mãos inspiradas  
talhou e trabalhou  
em terras distantes lá do Norte.

Ah, essa sou eu:  
órbitas vazias no desespero de possuir a vida,  
boca rasgada em feridas de angústia,  
mãos enormes, espalmadas,  
erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça,  
corpo tatuado de feridas visíveis e invisíveis  
pelos chicotes da escravatura...  
Torturada e magnífica,  
altiva e mística,  
África da cabeça aos pés,  
- ah, essa sou eu:

<sup>120</sup> Em entrevista a Michel Laban (1998, p. 249), Noémia de Sousa explica que Antero era membro da Mocidade Portuguesa, organização juvenil do Estado Novo português, e dinamizador de um jornal estudantil no antigo Liceu Salazar, o único de Moçambique na época. A respeito de sua colaboração para um periódico que primava pelo ponto de vista do colonizador, afirma a autora: “resolvi escrever essa coisa porque eu via as coisas que apareciam nos jornais, lá, e achava que as pessoas escreviam sempre sobre Portugal. As pessoas que escreviam, escreviam sempre como se estivessem em Portugal e eu, confluência de não sei quantas raças, só dentro da minha família tinha contactos com quase todos os grupos étnicos que havia lá, e portanto seguia um bocado a vida de todos, e revoltava-me com coisas que me aconteciam e que aconteciam a outros todo o tempo, achava que as pessoas estavam a voltar as costas à realidade” (LABAN, 1998, p. 249-250).

Se quiseres compreender-me  
 vem debruçar-te sobre minha alma de África,  
 nos gemidos dos negros no cais  
 nos batuques frenéticos dos muchopes  
 na rebeldia dos machanganas  
 na estranha melancolia se evolvendo  
 numa canção nativa, noite dentro...

E nada mais me perguntes,  
 se é que me queres conhecer...  
 Que não sou mais que um búzio de carne,  
 onde a revolta de África congelou  
 seu grito inchado de esperança.

Como podemos perceber, os versos são permeados por uma ironia cortante à medida que o sujeito poético feminino se reifica e, posteriormente, alteia-se para, no mínimo, causar desconforto àquele que a observa a partir do exterior – fato este ratificador da incorrência de uma tríplice colonização sobre as mulheres (cf. MONTEIRO, 2009) –, caracterizando a subversão da ordem patriarcal e colonizadora e, ao mesmo tempo, a assunção da subjetividade feminina (cf. DIAS, 1994).

Assim, para “conhecer” essa mulher autorretratada no poema, é preciso, antes, “estuda[r] com os olhos de bem ver/ esse pedaço de pau preto” talhado e trabalhado por “um desconhecido irmão maconde”<sup>121</sup> que habita a região norte do país, ou seja, é preciso vê-la a partir da óptica de sua própria gente, ainda que, convenhamos, o prisma do olhar continue masculino (o escultor é um homem). Realçam-se-lhe, então, as “órbitas vazias no desespero de possuir a vida”, a “boca rasgada em feridas de angústia”, as “mãos enormes, espalmadas,/ erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça” e o “corpo tatuado de feridas visíveis e invisíveis/ pelos chicotes da escravatura”, construindo uma imagem de resistência que, “Torturada e magnífica,/ altiva e mística,/ África da cabeça aos pés”, deve ser bastante perturbadora para os olhares viciados pelo discurso masculino/machista

---

<sup>121</sup> Exímios escultores em pau-preto, cuja arte é conhecida internacionalmente, os macondes sempre resistiram ao domínio por outros povos africanos, por árabes e por traficantes de escravos, só sendo subjugados pelo poder colonial português a partir da década de 1920.

e/ou colonizador. Só depois de tudo isso é que o sujeito poético feminino, desafiante, autoafirma-se: “– ah, essa sou eu”.

E desta forma, (re)conhecedora de si, essa mulher propõe ao interlocutor que também a compreenda interiormente e inserida em seu devido contexto socioeconômico e cultural, daí o convite para que aquele se debruce sobre sua “alma de África” e veja não somente o lado exótico de sua gente, mas também a sua história, daí a referência aos “gemidos dos negros nos cais” para retomar o trabalho duro e o processo de escravização de que foram vítimas os moçambicanos, bem como aos “batuques frenéticos dos muchopes”<sup>122</sup> e à “rebeldia dos machanganas”, etnias situadas ao sul de Moçambique e conhecidas pelas suas resistências coletivas que lhes conferiam um sentimento de identidade (cf. FERREIRA, 1975a).

Como podemos perceber, o sujeito poético feminino se mostra engajado em recuperar a história de seu povo e, com base nesse aspecto, procede o desfecho do poema determinando que o interlocutor nada mais pergunte se o quiser conhecer, descrevendo-se, então, como “um búzio de carne,/ onde a revolta de África congelou/ seu grito inchado de esperança”, numa recuperação do período de escravização<sup>123</sup> que calou a voz de sua gente em outros tempos e que agora é invocada como forma de clamar a sua liberdade e a sua identidade moçambicana. A respeito deste poema, Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 174) lembra que

ao mesmo tempo em que diz das origens e com elas tenta entrever a nação por vir, a mulher igualmente se diz. Engendra-se a nação femininamente. Os dois corpos se abraçam em um mesmo movimento, buscando, no momento histórico vivido, uma igual forma de dizer-se, no caso, pela contiguidade metonímica, principalmente.

Assim, numa leitura mais voltada para a hermenêutica do cotidiano feminino,

---

<sup>122</sup> A etnia *muchope* (*chope*, *m'chope*) está situada na província de Gaza, ao sul de Moçambique. Em 2005, a Unesco reconheceu a timbila *chope*, instrumento semelhante ao xilofone mas inteiramente de madeira, como um instrumento do patrimônio da humanidade.

<sup>123</sup> Durante a escravização, o búzio era usado como moeda na África Ocidental.

percebemos que, em “Se me quiseses conhecer”, a reificação que a mulher faz de si mesma constitui uma estratégia para se lançar como ser humano participativo da sociedade e, portanto, da vida pública, geralmente dominada pelos homens (cf. PERROT, 1998), daí também a retomada de “seu [antigo] grito inchado de esperança”.

Recuperando o pensamento de Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 174) acerca da “estética da privação”, ou seja, do ato de “plasmar-se coletivamente as imagens do corpo torturado africano que aos poucos perde a ideia de uma unidade composicional, para ganhar o contorno específico das nações emergentes”, estruturando-se a diferença, observemos, no poema “Sangue negro” (2001, p. 140-142), também de Noémia de Sousa, a presença de um sujeito poético feminino (“desterrada”, “alheada”, “filha desvairada”), que, ao enunciar, pelo reiterado emprego de vocativos, a exaltação à Mãe-África, equipara, nos mesmos padrões das Grandes Mães neolíticas<sup>124</sup> – deusas da fertilidade e da fecundidade –, a mulher com a terra.

Tal estratégia discursiva representa, concomitantemente, a mãe negra biológica, a nação moçambicana e o continente africano, sendo este a Grande Mãe da raça negra e também a terra prometida de um povo em diáspora. Compreendendo a recorrência do tema Mãe-Terra nas literaturas africanas de língua portuguesa, Mário Pinto de Andrade (1975, p. 11) observa:

[Há] Dois pontos permanentes de apoio confundidos no mesmo significante simbólico: a mãe e a terra. O canto da mãe desemboca em sonhos, esperança e certeza, a canção da terra, revelando as figuras vivas da alienação quotidiana, as figuras da agressão exterior, enraízam um comportamento.

<sup>124</sup> De acordo com Leonardo Boff (1979, p. 243), “da Índia ao Mediterrâneo, em quase todas as culturas, como mostrou Neumann em seu já citado e famoso livro **A grande mãe**, encontramos estatuetas de deusas-mães. Com seus seios exuberantes revelam ser as geradoras e alimentadoras de todos os seres, também dos deuses. Na Suméria se chama Inana e na Babilônia Ishtar, posteriormente identificadas. Ela dirige o céu e a terra, ‘altíssima’, a ‘gloriosa’ que tudo gera, sendo o zodíaco o seu cinto. No Egito a grande deusa se chama Ísis. Ela era venerada como a grande deusa criadora do céu e da terra, dos deuses e dos homens”.

Já em “Sangue negro”, a louvação à Mãe-África se dá a partir do reconhecimento e da valorização, pelo sujeito poético feminino, de sua origem em algum momento renegada, a partir de um explícito pedido de perdão:

Ó minha África misteriosa e natural,  
minha virgem violentada,  
minha Mãe!

Como eu andava há tanto desterrada,  
de ti alheada  
distante e egocêntrica  
por estas ruas da cidade!  
engravidadas de estrangeiros

Minha Mãe, perdoa!

Como se eu pudesse viver assim,  
desta maneira, eternamente,  
ignorando a carícia fraternalmente  
morna do teu luar  
(meu princípio e meu fim)...  
Como se não existisse para além  
dos cinemas e dos cafés, a ansiedade  
dos teus horizontes estranhos, por desvendar...  
Como se nos teus matos cacimbados  
não cantassem em surdina a sua liberdade,  
as aves mais belas, cujos nomes são mistérios ainda fechados!

Como se teus filhos – régias estátuas sem par -,  
altivos, em bronze talhados,  
endurecidos no lume infernal  
do teu sol causticante, tropical,  
como se teus filhos intemeratos, sobretudo lutando,  
à terra amarrados,  
como escravos, trabalhando,  
amando, cantando –  
meus irmãos não fossem!

Ó minha Mãe África, ngoma pagã,  
escrava sensual,  
mística, sortílega – perdoa!

À tua filha tresvairada,  
abre-te e perdoa!

Que a força da tua seiva vence tudo!  
E nada mais foi preciso, que o feitiço ímpar  
dos teus tantãs de guerra chamando,  
dundundundun – tãtã – dundundundun – tãtã  
nada mais que a loucura elementar  
dos teus batuques bárbaros, terrivelmente belos...

para que eu vibrasse  
 para que eu gritasse,  
 para que eu sentisse, funda, no sangue, a tua voz, Mãe!

E vencida, reconhecesse os nossos elos...  
 e regressasse à minha origem milenar.

Mãe, minha Mãe África  
 das canções escravas ao luar,  
 não posso, não posso repudiar  
 o sangue negro, o sangue bárbaro que me legaste...  
 Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,  
 ele é mais forte que tudo,  
 eu vivo, eu sofro, eu rio através dele, Mãe!

Como podemos perceber, o exotismo e a sensualidade atribuídos à África pelo olhar do colonizador (“misteriosa e natural”) distanciam-se da maternidade e do cotidiano, valores resgatados e exaltados pelo sujeito poético feminino arrependido de, em algum momento, ter se distanciado de suas origens. Assim, imagens como a “carícia fraternalmente/ morna do teu olhar”, os “horizontes estranhos, por desvendar”, os “matos cacimbados” a cantar “em surdina a sua liberdade” são reveladoras de uma Mãe-Terra incomparavelmente acolhedora porque alberga suas raízes, sua “origem milenar”, seu “sangue negro”; do mesmo modo, os filhos da terra – da Mãe-Terra –, chamados agora de “irmãos”, são tomados como “régias estátuas sem par”, “altivos, em bronze talhados,/ endurecidos no lume infernal/ do teu sol causticante, tropical”, “intemerato” e lutadores. Nesse sentido, Maria Nazareth Soares Fonseca (2008, p. 95) afirma:

a imagem da *Mãe-África* diz bem do modo como a poesia revolucionária atribui importância às funções ligadas à gestação, à maternidade, funções que se relacionam com a terra, vista como o útero que acolhe a semente e como o adubo que faz dela árvore com sombra, frutos e proteção.

Para que, entretanto, esse reconhecimento fosse possível ou permitido, o sujeito poético feminino foi exposto a uma espécie de chamado – irrecusável porque pulsante em seu “sangue negro” – do ritmo materno (“Mãe África, ngoma

pagã”<sup>125</sup>), traduzido pela onomatopeia próxima das batidas do coração (“dundundundun – tãtã – dundundundun – tãtã”) a partir dos “tantãs de guerra” em “batusques bárbaros, terrivelmente belos...”. Essa mudança de comportamento promovida pelas vibrações e sentimentos, numa última análise, fez com que o sujeito poético feminino assumisse, também, pela força do grito, “a tua voz, Mãe!”, podendo, com tal atitude, cantar a sua terra, o seu povo, o seu “sangue negro”, tal como afirma Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 186):

Com seu grito feminino, com seu corpo África convulsionado pela revolta, Noémia de Sousa escreve a nação imaginada, africanamente lhe dando forma de mulher. Para tanto, como nos ritos de origem, espalha sobre a terra o seu **Sangue negro**, preparando-a para que nela surja uma nova vida, ou seja, uma nação livre e soberana chamada Moçambique.

No desenrolar de uma poesia fulcrada na denúncia das injustiças sociais, em São Tomé e Príncipe, Alda Espírito Santo também se vale das situações cotidianas para dar voz aos silenciados ou inferiorizados pelo sistema colonial, como podemos ver em “Pela vez primeira” (1978, p. 141):

Em frente da Câmara o colorido lenço das sanguês  
Cestas à cabeça, vozear sem fim...  
Uma voz se levanta.  
Vão falar pela vez primeira  
— O vendaval de Fevereiro desceu à Ilha.  
Os filhos não têm pai.  
Eles dormem no mar de Fernão Dias  
Nas brigadas de trabalho  
Na hora trágica da morte cruel.  
As mães vêm à cidade vender  
Mas o caroço não tem venda.  
As lojas não compram  
Assim reza a lei.  
E elas levantam o estandarte da fome  
Naquela quente manhã dum mês qualquer.  
Um grupo sobe ao palácio  
E elas pedem o direito de vender  
A voz da fome não tem lei.  
Pela vez primeira as sanguês vão falar.  
Suas vozes sobem na onda da fome  
E o caroço já tem venda.

<sup>125</sup> Do *suaíli*, tambor pagão.

O fundo histórico deste poema está atrelado às manobras políticas do governador Carlos Gorgulho, que, em 1947, desejoso de atrair a mão-de-obra local para laborar nas roças sob o regime do contrato, aumentou o imposto individual e proibiu a produção e o comércio do vinho de palma, retirando das *sanguês* – mulheres trajadas de acordo com a tradição – a sua base econômica. Em entrevista a Michel Laban, a poeta explica:

A maior parte das mulheres eram analfabetas. Quando se fazia a extração do óleo de palma – a sua extração era um processo muito complicado, manual –, ficava o coconote. O invólucro exterior, duro, era partido à pedra, e saía o coconote que era exportado para fazer óleo. Era uma forma de sobrevivência das mulheres: partirem o *caroço* (ou coconote) e venderem-no nas lojas. Creio que houve uma altura em que por qualquer razão obstaram a que a mulher vendesse o *caroço*, que era afinal a sua forma de sobrevivência e manutenção dos filhos. Elas juntaram-se em multidão e foram perante as autoridades protestar. Conseguiram de novo vender o *caroço*. (LABAN, 2002, p. 95-96).

Observemos, no poema, que a terceira pessoa e a predominância dos verbos de ação no presente do indicativo estendem o tom insubordinado da poesia de Alda Espírito Santo para o silêncio quebrado por aquelas mulheres que têm “fome” não só de alimento, mas também de falar. Desta forma, a condição de “duplamente colonizadas” atribuída às mulheres africanas passa a ser contestada a partir da experiência cotidiana e pelo signo da união: juntas, elas transformam o silêncio em grito, ganhando força – e fôlego – para reivindicar seus direitos e conquistar novos espaços, já hoje garantidos pelo princípio da isonomia previsto no art. 15 da Constituição da República Democrática de São Tomé e Príncipe.<sup>126</sup>

Na mesma senda de Alda Espírito Santo, ou seja, emprestando voz aos marginalizados pela sociedade, a moçambicana Noémia de Sousa, estando furiosa com os rendilhados contidos no poema dedicado às moças das docas escrito por

---

<sup>126</sup> A este dispositivo legal já nos referimos no item 2.4 do Capítulo 2, momento em que o citamos na íntegra.

Duarte Galvão<sup>127</sup> – heterônimo de Virgílio de Lemos –, escreveu “Moça das docas” (2001, p. 92-94) em protesto, para denunciar o duro cotidiano pelas prostitutas enfrentado e afirmar que este não corresponde a nada daquilo que o poeta havia retratado:

As moças das docas é uma coisa horrorosa, a prostituição, e ele fez daquilo uma coisa muito bonita. O Virgílio de Lemos era, naquela época, um menino muito diáfano, muito católico, muito cumpridor de tudo. E depois teve uma viragem e então escrevia outras coisas. Eu fiquei com umas grandes fúrias!<sup>128</sup> Eu até nem sabia quem era o Virgílio de Lemos nessa altura, de maneira que achava que fazer bonitinhos com realidades que eram tão trágicas era um bocado fazer pouco das coisas. Coitado, ele era um jovem, enfim, mas era aquela época em que nós não perdoamos nada, não é? (LABAN, 1998, p. 313).

Assim, na tessitura do poema, assumem a voz as “moças das docas” (eufemismo de prostitutas), marginalizadas pela sociedade, que relatam a sua incontornável origem nos subúrbios compostos de casas cobertas com zinco e caniço<sup>129</sup>, caso dos bairros Munhuana e Xipamanine. Tais locais são sempre muito distantes (ficam “do outro lado da cidade”) do porto, que é para onde se direcionam e, com “corpos capulanas quentes”, embrulham “com carinho marítimos nómadas de outros portos” e lhes saciam “generosamente fomes e sedes violentas” (outras

---

<sup>127</sup> Heterônimo de Virgílio de Lemos, poeta e jornalista moçambicano que, como Noémia de Sousa, escreveu para o **Jornal da Mocidade Portuguesa de Moçambique**. Foi colaborador e editor, em 1952, juntamente com Domingos Azevedo e Reinaldo Ferreira, da folha de poesia **Msaho**, que procurou enaltecer as culturas locais moçambicanas e criar uma poética moçambicana, que rompesse com os paradigmas literários impostos pela colonização. Após ter sido absolvido de um processo judicial por crime de desrespeito à bandeira portuguesa com um poema escrito, em 1954, pelo heterônimo Duarte Galvão, Virgílio de Lemos colaborou, entre 1954 e 1961, com a resistência moçambicana, escrevendo para várias publicações como **O brado africano**, **A voz de Moçambique**, **Tribuna** e **Notícias**. Entre 1961 e 1962, esteve preso, acusado pela PIDE de subversão por ter chamado de “capulana” a bandeira portuguesa, caracterizando, assim, o propósito de focar a Independência de Moçambique. Numa escrita poética fragmentária, sintética, com imagens surrealistas e numa dimensão cósmica, Virgílio de Lemos foi um dos vanguardistas da lírica moçambicana, abordando sobretudo as temáticas do onirismo, da liberdade de desejos, das problemáticas existências, do erotismo enquanto atividade lúdica, sem, entretanto, deixar de criticar as injustiças sociais e a repressão colonial. Virgílio de Lemos criou três heterônimos: Lee-Li Yang, ligado ao erotismo; Duarte Galvão, caracterizado pelo engajamento; e Bruno dos Reis, com uma poesia geracional.

<sup>128</sup> Uma outra “grande fúria” da poeta se deu com a escrita do poema “Negra” (2001, p. 76-77), conforme já relatamos.

<sup>129</sup> Cana delgada.

fomes, diferentes das que sentem seus “estômagos esfarrapados”), ou seja, prostituem-se, já que seus corpos são “pão e água para toda a gente”:

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço.  
 Fugitivas das Munhuanas e dos Xipamanines,  
 viemos do outro lado da cidade  
 com nossos olhos espantados,  
 nossas almas trancadas,  
 nossos corpos submissos escancarados.  
 De mãos ávidas e vazias,  
 de ancas bamboleantes lâmpadas vermelhas se acendendo,  
 de corações amarrados de repulsa,  
 descemos atraídas pelas luzes da cidade,  
 acenando convites aliciantes  
 como sinais luminosos na noite,

Vemos...

Fugitivas dos telhados de zinco pingando cacimba,  
 do sem sabor do caril de amendoim quotidiano,  
 do doer de espádua todo o dia vergadas  
 sobre sedas que outras exibirão,  
 dos vestidos desbotados de chita,  
 da certeza terrível do dia de amanhã  
 retrato fiel do que passou,  
 sem uma pincelada verde forte  
 falando de esperança,

Vemos...

E para além de tudo,  
 por sobre Índico de desespero e revoltas,  
 fatalismos e repulsas,  
 trouxemos esperança.  
 Esperança de que a xituculumucumba já não virá  
 em noites infindáveis de pesadelo,  
 sugar com seus lábios de velha  
 nossos estômagos esfarrapados de fome,  
 E viemos.  
 Oh sim, viemos!  
 Sob o chicote da esperança,  
 nossos corpos capulanas quentes  
 embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros portos,  
 saciaram generosamente fomes e sedes violentas...  
 Nossos corpos pão e água para toda a gente.

Observemos que, ao longo dos versos, vão se apresentando características de um cotidiano miserável e submisso a que estão sujeitas as mulheres que, de posse da voz, denunciam a própria sorte. Assim, os “olhos” são descritos como “espantados”, as “almas trancadas”, os “corpos submissos e escancarados”, as “mãos ávidas e vazias”, os “corações amarrados de repulsa” diante das “ancas

bamboleantes” e das “lâmpadas vermelhas se acendendo”, deixando claro que o exercício da prostituição não é opcional, mas imposto pela marginalidade social e aviltante, haja vista o sentimento de repulsa.

A miserabilidade que marca a fuga (ou a procura dela) “dos telhados de zinco pingando cacimba”<sup>130</sup> é revelada pelo “sem sabor do caril de amendoim”<sup>131</sup> cotidiano”, pela dor “de espádua todo o dia vergadas/ sobre sedas que outras exibirão” em contraste aos seus “vestidos desbotados”, ou seja, pelas diferenças socioeconômicas gritantes e praticamente irreversíveis no contexto moçambicano, daí a falta de “uma pincelada verde forte,/ falando de esperança”. Esta, entretanto, é carregada como um “chicote” e “para além de tudo,/ por sobre Índico de desespero e revoltas, fatalismos e repulsas”, traduzindo um desejo que remonta à infância, com o medo da “xituculumucumba”<sup>132</sup> que, numa imagem contundente, ao invés de se limitar a assustar, suga, “com seus lábios de velha”, a realidade manifestada nos “estômagos esfarrapados de fome”. Na sequência, constatamos que a prática da prostituição mata a esperança, agora tomada como “venda sobre nossos olhos ignorantes”:

Vimos...

Ai mas nossa esperança  
venda sobre nossos olhos ignorantes,  
partiu desfeita no olhar enfeitiçado de mar  
dos homens loiros e tatuados de portos distantes,  
partiu no desprezo e no asco salivado  
das mulheres de aro de oiro no dedo,  
partiu na crueldade fria e tilintante das moedas de cobre  
substituindo as de prata,  
partiu na indiferença sombria de caderneta...

E agora, sem desespero nem esperança,  
seremos em breve fugitivas das ruas marinheiras da cidade...

<sup>130</sup> Do *kimbundu*, cacimba ou cacimbo, no contexto do poema, significa garoa, neveiro.

<sup>131</sup> O caril de amendoim é um dos pratos típicos de Moçambique, sobretudo da parte Sul (Maputo, Gaza e Inhambane), e, apesar do nome, não leva nenhum pó de caril, sendo de sua característica o sabor pouco acentuado.

<sup>132</sup> Do *ronga* (ou *xironga*), corresponde ao “bicho-papão”, um animal imaginário com um olho, um braço e uma perna que os adultos usam para assustar as crianças.

E regressaremos,  
 Sombrias, corpos floridos de feridas incuráveis,  
 rangendo dentes apodrecidos de tabaco e álcool,  
 voltaremos aos telhados de zinco pingando cacimba,  
 ao sem sabor do caril de amendoim  
 e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável...

Como podemos perceber, ao migrarem dos “bairros de zinco e caniço” para a cidade, mais especificamente para as docas – único espaço que lhes é permitido –, as mulheres travam contato com a cultura dos colonizadores, descritos como “homens loiros e tatuados” ou “mulheres de aro de oiro no dedo”; assim, tomando consciência das diferenças socioeconômicas e culturais, as mulheres/prostitutas veem esvaír a esperança “no olhar enfeitado do mar”, “no desprezo e no asco salivado”, “na crueldade fria e tilintante das moedas de cobre/ substituindo as de prata” e “na indiferença sombria de caderneta<sup>133</sup>”. Em outras palavras, a situação de marginalidade é tão profunda que até mesmo a prostituição temem ser-lhes vetada, sendo necessário empreender o regresso às origens – aos “telhados de zinco pingando cacimba” e ao “sem sabor do caril de amendoim” –, mas ainda mais “Sombrias”, de “corpos floridos de feridas incuráveis,/ rangendo os dentes apodrecidos de tabaco e álcool/ [...] e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável...”.

No entanto, essas mesmas mulheres, dotadas ainda de algum brio, cobram, da vida, não a “piedade/ daqueles que nos roubaram e nos mataram/ valendo-se de nossas almas ignorantes e de nossos corpos macios!”, mas sim a esperança:

Mas não é a piedade que pedimos, vida!  
 Não queremos piedade  
 daqueles que nos roubaram e nos mataram  
 valendo-se de nossas almas ignorantes e de nossos corpos macios!  
 Piedade não trará de volta nossas ilusões  
 de felicidade e segurança,

<sup>133</sup> No período pré-independência, as prostitutas eram obrigadas a portar uma caderneta para anotação periódica dos resultados das fiscalizações médicas a que eram submetidas. Na literatura cabo-verdiana, o conto **A caderneta** (Praia: ICL, 1987), de Baltasar Lopes, ilustra bem esse fato.

não nos dará os filhos e o luar que ambicionávamos.  
Piedade não é para nós.

Agora, vida, só queremos que nos dê esperança  
para aguardar o dia luminoso que se avizinha  
quando mãos molhadas de ternura vierem  
erguer nossos corpos doridos submersos no pântano,  
quando nossas cabeças se puderem levantar novamente  
com dignidade  
e formos novamente mulheres!

Neste poema-denúncia, percebemos que o espaço permitido às mulheres é sempre o da marginalidade: elas são discriminadas por serem colonizadas, pobres, negras, mulheres e prostitutas, tudo de uma única vez. Assim, dar voz a estas mulheres/prostitutas significa tornar visível o drama por elas experimentado e abrir caminho para a rebeldia não somente contra a opressão socioeconômica e cultural vigente em Moçambique na época que precedeu a independência, mas principalmente para reivindicar o direito de serem mulheres e humanas. Assim, válidas são as palavras de Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 185-186), para quem

A representação do cotidiano moçambicano é um meio de fortalecer a ânsia de libertação. Identifica-se o povo com a nação que se deseja ver emergir. [...] Desfilam pelos poemas as figuras anônimas do dia-a-dia moçambicano, ressaltando-se, dentre elas, as das mulheres vitimadas pela privação e em tudo diferentes daquelas que, nas etnias de origem, garantiam a face simbólica do grupo. Uma esplêndida metáfora dessa vitimização aparece em 'Moça das docas' que dá voz às prostitutas de Moçambique, com seus 'corpos submissos escancarados' e consumidos pelo cigarro, álcool, enfim, pela miséria. No entanto, pelo fato de a mulher conter em si o embrião da resistência e da vida em expansão, o poema se fecha na clave da esperança.

Albergando também o sentido de resistência cuja origem se dá de dentro para fora, no poema "Maternidade" (s.d., p. 39), da angolana Alda Lara, encontramos um sujeito poético que, descrevendo a sua gestação, lega à prole o direito ao grito, numa rasura ao discurso masculino/machista:

Dentro de mim,  
é que trago  
a voz que se não cala,  
e a força  
que não mais se apaga...

Dentro de mim  
 é que o caudal-anseio alaga,  
 e correndo  
 há-de ir, de mar em mar,  
 levar  
 ao fim da terra,  
 um sinal de infinito...

Dentro de mim,  
 do meu sangue nutrida,  
 e sustentada,  
 é que a voz não é soluço  
 mas grito!

Dentro de mim,  
 eco de paz ou de alerta,  
 dentro de mim,  
 é que a eternidade é certa!...

O paralelismo observado neste poema constitui uma estratégia para (re)afirmar a relevância do ato gerativo. Entretanto, mais que a exaltação da capacidade fecundante e, por consequência, da maternidade, este poema aponta para a esperança de um futuro inovado pela reivindicação. Nesse sentido, dentro de si, o sujeito poético não carrega somente o filho, mas também “a voz que se não cala” e que, com “força”, renova-se de geração em geração, ou seja, eterniza-se.

Considerando que o grito, simbolicamente, está ligado à revolta e que, neste poema, a temática é a maternidade, estamos diante de uma mulher ciente de sua capacidade gerativa, mas não encerrada nela. Em outras palavras, opera-se uma rasura ao discurso androcêntrico conforme o sujeito poético e tantas outras mulheres, exaustas de serem reduzidas a meras coadjuvantes ou matrizes procriativas, povoam o mundo de seres movidos não mais pelo “soluço”, e sim por uma intrínseca vontade de gritar. A herança feminina, portanto, ultrapassa a maternidade, perpetuando-se na extensão/perpetuação de sua própria “voz que se não cala” e que “não é soluço,/ mas grito!”.

Já em “No mesmo lado da canoa” (1978, p. 77-79), da são-tomense Alda

Espírito Santo, observamos um sujeito poético que, irmanado com o povo de sua terra e por meio de “palavras simples”, mas “claras como a água do regato” e como a “manhã”, instala a voz do cotidiano, marcada, principalmente, pelo trabalho, que, no caso das mulheres, é constituído de serviços miúdos como a lavagem das roupas, a venda de produtos, o ato de cozinhar:

As palavras do nosso dia  
são palavras simples  
claras como a água do regato,  
jorrando das encostas ferruginosas  
na manhã clara do dia a dia.  
[...]  
Minha irmã, lavando, lavando  
p’lo pão dos seus filhos,  
minha irmã vendendo caroço  
na loja mais próxima  
p’lo luto dos seus mortos,  
minha irmã conformada  
vendendo-se por uma vida mais serena,  
aumentando afinal as suas penas...  
É para vós, irmãos, companheiros da estrada  
o meu grito de esperança  
convosco eu me sinto dançando  
nas noites de tuna  
em qualquer fundão, onde a gente se junta,  
convosco, irmãos, na safra do cacau,  
convosco ainda na feira,  
onde o izaquente e a galinha vão render dinheiro.  
Convosco, impelindo a canoa p’la praia  
juntando-me convosco  
em redor do voador panhá<sup>134</sup>  
juntando-me na gamela  
vadô tlebessá<sup>135</sup>  
a dez tostões.

A cena do dia a dia feminino, embora impregnada do repetitivo e da monotonia cotidiana, guarda uma dose de otimismo e de esperança à medida que é invocada a clareza da manhã e da água para qualificá-la<sup>136</sup>. Nesse contexto, valendo-se de vocativos, o sujeito poético se aproxima de seus pares e deles demonstra reconhecer o esforço reiterado para a execução de tarefas informais – sobretudo pelas mulheres

<sup>134</sup> Espécie de peixe voador que, no tempo seco, apanha-se na praia.

<sup>135</sup> Peixe voador que se distingue do *vadô panhá* por apenas se pescar em alto-mar.

<sup>136</sup> A respeito do caráter dual do cotidiano repetitivo e transformador, ver GUARINELLO, 2004, p. 25-26.

–, sejam elas atinentes à lavagem das roupas ou à venda de caroço<sup>137</sup>, izaquente<sup>138</sup>, galinhas e peixes, que garantem o “pão dos seus filhos” ou o “luto dos seus mortos”. Quanto à prostituição, vislumbrada nos versos “minha irmã conformada/ vendendo-se por uma vida mais serena,/ aumentando afinal as suas penas...”, percebemos a solidarização do sujeito poético com essa mulher – e por isso também chamada de “irmã” – sem, entretanto, deixar de manifestar a sua discordância a respeito, daí a referência ao aumento das “penas” e o uso das reticências.

Em “No mesmo lado da canoa”, mesmo que sejam retratadas as dificuldades cotidianas vivenciadas pela população são-tomense, na qual está incluído o sujeito poético, verificamos a presença constante e urgente do tom otimista e esperançoso reforçado pela palavra ou, ainda, pelo “grito” revelador da urgência de continuarem todos lutando para sobreviver e, conseqüentemente, melhorar as suas difíceis condições de vida. Em outras palavras, irmanando-se, o sujeito poético se vale de sua voz – um instrumento de luta – para dar voz também ao seu povo; a referência, desta forma, à dança “nas noites de tuna”<sup>139</sup>, à colheita da “safra do cacau”, à venda de produtos alimentícios “na feira” contribui para que, graças a um processo de identificação, ocorra a proximidade do sujeito poético com seus pares, tornando-se destes uma espécie de porta-voz dos anseios que parecem, na maior parte das vezes, não ser atendidos por falta de quem os ouça.

Trata-se, portanto, de uma resistência coletiva, em que, estando o sujeito poético “no mesmo lado da canoa”, junta sua voz à voz “agonizante”, reprimida ou até então não ouvida de seu povo para encomendar “preces, juras, maldições”

---

<sup>137</sup> Também chamado de coconote, é o que sobra do fruto da palmeira ao ser esmagado para a extração do óleo. Ao caroço, já nos referimos quando da análise do poema “Pela vez primeira” (1978, p. 141), também de Alda Espírito Santo.

<sup>138</sup> Frutos cujas sementes são caracterizadas por um alto poder energético.

<sup>139</sup> Conjunto musical constituído normalmente por um violino, duas violas, uma ou duas flautas e instrumentos de percussão.

contra as dificuldades oriundas das diferenças sociais imperativas em São Tomé e Príncipe, a fim de conquistar uma “coisa mais bela”:

Mas nós queremos ainda uma coisa mais bela.  
 Queremos unir as nossas mãos milenárias,  
 das docas dos guindastes  
 das roças, das praias  
 numa liga grande, comprida  
 dum pólo a outro da terra  
 p'los sonhos dos nossos filhos  
 para nos situarmos todos do mesmo lado da canoa

E a tarde desce...  
 A canoa desliza serena,  
 rumo à Praia Maravilhosa  
 onde se juntam os nossos braços  
 e nos sentamos todos, lado a lado  
 na canoa das nossas praias.

Como podemos notar, somente pelas vias da resistência – seja ela em forma de grito ou de perseverança – e da união de todos no “mesmo lado da canoa” que, um dia, será possível tornar o país igualitário, tanto em termos socioeconômicos e culturais, quanto no que diz respeito à relação de gênero, equiparando-se ainda os valores das atividades executadas por homens e mulheres.

Já no plano das relações afetivas, em “Poema para um amor futuro” (2001, p. 60-62), a moçambicana Noémia de Sousa apresenta um sujeito poético feminino bastante ousado para a época em que foi escrito o poema, 1950, que, como podemos abstrair do título, dedica um poema ao seu futuro homem, longamente descrito nas duas primeiras estrofes como aquele que

[...] surgirá, envolto em mistério e magia  
 [...] Não será herói de livro de fantasia,  
 príncipe russo  
 actor de cinema  
 ou milionário com saldo no Banco.  
 Não.  
 [...] será tal qual eu, no fundo.  
 Suas mãos, como as minhas,  
 estarão calejadas do dia a dia  
 e seus olhos terão reflexos de aço  
 como os meus.

Sua alma será irmã minha  
 com a mesma angústia e o mesmo amor,  
 com o mesmo frio ódio e a mesma esperança.  
 E do seu pescoço estará suspenso, como do meu,  
 o marfim do mesmo amuleto.

Ah, ele será humano, como eu,  
 e da mesma seiva generosa.  
 Completamente humano e verdadeiro  
 - que só assim eu o poderei amar.  
 E só será perfeito quanto a nossa condição o permitir,  
 para que sejamos na vida o que ela nos pedir:  
 companheiros,  
 juntos na mesma barricada,  
 lutando num mesmo ideal.

De pronto, observamos que, para o sujeito poético, o homem ideal, diferentemente do construto padrão burguês europeu (“Não será herói de livro de fantasia,/ príncipe russo/ actor de cinema/ ou milionário com saldo no Banco”), é aquele cujas características físicas, espirituais e antropossociológicas – todas positivas – identificam-se com as suas próprias de africana colonizada (“mãos calejadas”, olhos com “reflexos de aço”, “marfim do mesmo amuleto” suspenso do “pescoço”) , projetando-se (e ao outro) no futuro. Além das condicionantes relativas à personalidade, o sujeito poético impõe a necessidade do companheirismo político-social, afirmando que somente “quando a paz descer sobre o campo de luta” poderá se “dar completamente” a esse futuro amor/homem:

Minha alma, finalmente,  
 poderá encher-se como um búzio, da música do luar  
 e do murmúrio do mar.  
 E meu corpo adubado de ânsias,  
 abrir-se-á à charrua do seu desejo,  
 à semente do seu amor.  
 Serei então irmã gémea da Terra,  
 carregando em mim o mistério da vida,  
 machamba aberta à chuva benéfica  
 e ao sol fecundo do seu amor.  
 E quando em mim se fizer o milagre,  
 quando do meu grito de morte  
 surgir a vitória máxima da vida,  
 ah, então eu estarei completa.

Em tal estrofe, observamos a descrição orgástica do ato sexual e o seu

desencadeamento gestacional que mais uma vez aproxima o sujeito poético – uma mulher –, por sua fecundidade, à imagem da Mãe-Terra, daí o emprego de expressões sempre ligadas à natureza, como “corpo adubado”, “charrua do seu desejo”, “semente do seu amor”, “machamba<sup>140</sup> aberta”, “chuva benéfica” e “sol fecundo”.

Não há dúvida de que este poema, no contexto socioeconômico e cultural moçambicano da década de 1950, possa ter causado reações polêmicas; entretanto, apesar de já encenar uma significativa rasura no discurso patriarcal, é fato que, nele, a finalidade absoluta da mulher não é o êxtase sexual em si – o que consistiria a efetiva quebra (e não somente a rasura) dos valores da época –, e sim a maternidade, tomada como “milagre”, “vitória máxima” ou aquilo que, em última instância, torna a mulher “completa”. Assim, o conteúdo deste poema, ao mesmo tempo que, do ponto de vista erótico, parece abalar as estruturas patriarcais, acaba por reforçá-las à medida que toma a maternidade como condição e finalidade feminina (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994).

A novidade, porém, é que, conforme adiantam os cinco últimos versos da segunda estrofe, o sujeito poético e seu amor futuro devem ser “companheiros”, ou seja, a relação a ser cultivada é de compartilhamento e, nesse passo, valoriza-se a paternidade tanto quanto a maternidade: “nosso destino natural de Homem e Mulher”. Em outras palavras, podemos afirmar que, mesmo não se desfazendo de todas as amarras, a mulher retratada em “Poema para um amor futuro” já se mostra disposta a discutir, exigir e mudar categorias que constituem a masculinidade na sociedade patriarcal ocidental.

A são-tomense Conceição Lima, por sua vez, parece demonstrar empiricamente a desconstrução dos estereótipos atinentes ao discurso

---

<sup>140</sup> Campo cultivado.

masculino/machista para, a partir de uma ação recriadora, proceder a (re)construção da própria subjetividade, processo que podemos observar, por exemplo, em “A casa” (2004, p. 19-20):

Aqui projectei a minha casa:  
 alta, perpétua, de pedra e claridade.  
 O basalto negro, poroso  
 viria da Mesquita.  
 Do Riboque o barro vermelho  
 da cor dos ibiscos  
 para o telhado.  
 Enorme era a janela e de vidro  
 que a sala exigia um certo ar de praça.  
 O quintal era plano, redondo  
 sem trancas nos caminhos.  
 Sobre os escombros da cidade morta  
 projectei a minha casa  
 recortada contra o mar.  
 Aqui.  
 Sonho ainda o pilar –  
 uma rectidão de torre, de altar.  
 Ouço murmúrios de barcos  
 na varanda azul.  
 E reinvento em cada rosto fio  
 a fio  
 as linhas inacabadas do projecto.

Neste poema, é recorrente o emprego de verbos de ação e de substantivos concretos e, conforme se opera a passagem do pretérito perfeito – indicativo de algo efetivamente realizado – para o presente, há o levantar de um projeto que, mesmo ainda não concluído, continua a ser acalentado. Trata-se, portanto, de uma nova subjetividade construída “sobre os escombros da cidade morta”, já que, conforme afirma Gaston Bachelard (2005, p. 26), a casa é um elemento fundamental da poética do espaço e se caracteriza como um “grande berço” protetor da vida, pois esta “começa bem, começa fechada, protegida, agasalhada no regaço da casa”. Desta maneira, a “maternidade da casa” (BACHELARD, 2005, p. 27) pode ser representada, na poética de Conceição Lima, como “o útero da casa”, que abrigará uma nova ordem ou cosmologia.

Ao iniciar o primeiro verso – “Aqui projectei a minha casa:” – com um advérbio

de lugar, o sujeito poético, de pronto, circunscreve o seu espaço de atividade: “aqui” não é um lugar qualquer, está delimitado, escolhido. Do mesmo modo, trata-se de uma “casa” única, afirmação abstraída do uso do artigo “a” e do pronome possessivo “minha” em anteposição ao substantivo. Além disso, essa casa projetada possui características que a tornam ainda mais singular: é “alta, perpétua, de pedra e claridade”, adjetivos positivos que, conotativa e respectivamente, apontam para a verticalidade, a perenidade e a tranqüilidade ou a lucidez. A distinção se dá, ainda, pelo “basalto negro, poroso/ [que] viria da Mesquita” e pelo “barro vermelho/ da cor dos ibiscos/ para o telhado” oriundo do Riboque, características que, além de função utilitária, valem como ornamento, lembrando que Mesquita e Riboque são duas localidades vizinhas de São Tomé, a capital de São Tomé e Príncipe.

Segundo uma topoanálise, como propõe Bachelard, a concretude da casa toma consistência do segundo ao décimo quarto verso, dos quais podemos depreender: a) claridade, solidez (“de pedra”), soberania e transparência política, econômica ou de outra ordem (“Enorme janela e de vidro”); e, b) uma ideia de centralidade, uma vez que a sala costuma ser considerada o principal compartimento da casa (“a sala exigia um certo ar de praça”). Assim, transferindo essa leitura para a casa-nação, temos a representação de todo o território são-tomense pelo “quintal [que] era plano, redondo/ sem trancas nos caminhos”, bem como o indício do desejo de reconstrução do país no período pós-independência, caracterizado pela construção da casa “Sobre os escombros da cidade morta” e “recortada contra o mar”. É de se observar ainda que, neste poema, uma extensão sem obstáculos é ansiada, ideal, porque acessível<sup>141</sup> a todos.

Novamente, o advérbio de lugar – “Aqui.” – aparece, mas desta vez, à

---

<sup>141</sup> No sentido de igualdade de oportunidades, garantido pelo princípio constitucional da isonomia.

diferença do primeiro verso do poema, constituindo sozinho um verso, numa reiteração da certeza manifestada pelo sujeito poético acerca do espaço; é aquele e nenhum outro o seu lugar, o seu país, a sua casa. O projeto da casa, porém, conforme já adiantamos alhures, não está concluído; é o que canta o sujeito poético nos versos “Sonho ainda o pilar –/ uma rectidão de torre, de altar”. Assim, a afirmação de Gaston Bachelard (2005, p. 36) de que “a casa é imaginada como um ser vertical” se torna viável ao atentarmos para o uso simbólico de termos como “pilar”, “torre” e “altar”, indicativos da relação do “eu” com o universo ou de uma espécie de sustentáculo do céu, pois o ato de “instalar-se num território, construir uma morada pede [...] uma decisão vital, tanto para a comunidade como para o indivíduo”, à medida que “trata-se de *assumir a criação do ‘mundo’ que se escolheu habitar*” (ELIADE, 2001, p. 49, destaque do autor).

O importante, nesse poema de Conceição Lima, é perceber que o sujeito poético não se esquia do intento de (re)construir a casa em momento algum; tanto isso é certo que o fato de ouvir “murmúrios de barcos/ na varanda azul” – quer pela vivificação promovida pelos “murmúrios”, quer pela liberdade de trânsito característica dos barcos ou, talvez, sobretudo pelo fato de a varanda ser azul, cor simbolicamente ligada à transformação do real em imaginário – faz com que ele, tal qual as gregas Parcas tecedoras do destino dos homens, reinvente “em cada rosto fio/ a fio/ as linhas inacabadas do projecto”, numa renovação esperançosa de, um dia, levar a cabo a (re)construção da casa, da nação e, por conseqüência, de si mesmo.

Ainda se valendo da imagem da casa e encerrando a simbologia da maternidade desde o título, o poema “Mátria”, também de Conceição Lima (2004, p. 17-18), apresenta, na análise de Inocência Mata (2004, p. 12), “um sentido protector, de um lugar *matricial* em que assenta a busca da utopia e do sonho” de “nível

colectivo”. A analogia dos vocábulos “mátria”, pátria e frátria, neste poema, traz à tona a metáfora da casa-nação, que estabelece uma relação de identificação entre os espaços público e privado e é reiterada conforme se dá a sucessão dos versos.

Logo na primeira estrofe, observamos o verbo “querer” no presente do indicativo, apresentando um sujeito poético feminino cujo perfil será possivelmente firmado como ativo e, graças ao adjetivo “desperta”, marcado pela resistência:

Quero-me desperta  
se ao útero da casa retorno  
para tactear a diurna penumbra  
das paredes  
na pele dos dedos reviver a maciez  
dos dias subterrâneos  
os momentos idos

Assim, essa mulher que se insurge contra a letargia estabelece, simultânea e simbolicamente, uma espécie de autorrenascimento, sendo, o “útero” – raiz de todos os seres –, a metáfora máxima do que há de mais íntimo e ligando-se, portanto, ao mundo privado, tido pelo sistema patriarcal como próprio das mulheres (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994). Nessa senda, embora ainda não enxergue com nitidez as circunstâncias que o rodeiam, trata-se, já, de uma “diurna penumbra”, em que o sujeito poético feminino toma consciência da necessidade de estar “desperta” para (re)conhecer(-se) e (a)o mundo; em lugar da visão, portanto, o tato é o sentido mais utilizado num primeiro momento, posto que deve ser cuidadoso esse ressurgimento pessoal.

Todavia, à medida que vamos lendo o poema, o privado dá lugar ao público e, tal qual se observa em “A casa” (2004, p. 19-20), o (re)construir-se se estende também à nação:

Creio nesta amplidão  
de praia talvez ou de deserto  
creio na insónia que verga  
este teatro de sombras

Obviamente, essa gana pelo refazimento só é possível porque o sujeito poético crê “nesta amplidão/ de praia talvez ou de deserto”, bem como “na insónia que verga/ este teatro de sombras”, ou seja, acredita tanto no solo que corporifica a nação quanto na gente vigilante que luta para torná-la melhor, embora, como a si próprio e tal qual o mito platônico da caverna<sup>142</sup>, o que seja visto é, ainda, um “teatro de sombras” e não a verdade real. Numa leitura hermenêutica do cotidiano feminino, na trilha de Michel de Certeau, essa crença pode ser tomada como resistência, posto se configurar a certeza do sujeito poético na sociedade, em breve, da sede de conquista do espaço feminino no meio social, como comprovam as estrofes seguintes:

E se me interrogo  
 é para te explicar  
 riacho de dor cascata de fúria  
 pois a chuva demora e o obô entristece  
 ao meio-dia

Não lastimo a morte dos imbondeiros  
 a Praça viúva de chilreios e risonhos dedos

Um degrau de basalto emerge do mar  
 e na dança das trepadeiras reabito  
 o teu corpo  
 templo mátrio  
 meu castelo melancólico  
 de tábuas rijas e de prumos.

Na terceira estrofe, o sujeito poético se dirige a um interlocutor que parece mergulhado no desespero – os substantivos “riacho”, “cascata” e “chuva” metaforizam o choro, talvez coletivo – e àquele, com convicção (“se me interrogo/ é para te explicar”), afirma não lastimar “a morte dos imbondeiros/ a Praça viúva de chilreios e risonhos dedos”, insinuantes de uma secura dolorosa e duradora que

<sup>142</sup> No mito (ou alegoria) da caverna, é imaginado um muro muito alto que separa o mundo externo e uma caverna. Nesta, há uma fresta por onde passa um feixe de luz e os seres humanos que ali vivem ficam de costas para a entrada, acorrentados, sem poder se locomover, forçados a olhar somente a parede do fundo da caverna, onde são projetadas sombras de outros homens que, além do muro, mantêm acesa uma fogueira. Para tais prisioneiros, as sombras são a realidade, até que um deles fabrica um instrumento com o qual quebra os grilhões e, aos poucos, avança na direção do muro, escala-o e sai da caverna, descobrindo que as sombras eram feitas por homens como eles e também o mundo e a natureza.

assola o país, metonimizado pela “Praça”, ou, ainda, e novamente em conformidade com uma leitura feminista, da quebra da tradição patriarcal.

Finalmente, na estrofe final, o sujeito poético, ao descrever o seu país — as ilhas de São Tomé e Príncipe — como “Um degrau de basalto [que] emerge do mar”, feminiza-o, à medida que o aproxima da clássica imagem da Vênus ressurgindo das espumas marítimas, de Botticelli<sup>143</sup>. Tal referência ganha ainda mais força quando, no desfecho do poema, há a explícita aproximação do “degrau de basalto” com o “corpo” feminino, definido este pelo vocativo “templo mátrio/ meu castelo melancólico/ de tábuas rijas e de prumos”. Temos, portanto, consagrada a feminização do espaço, tanto por via de sua sacralização (“templo”), quanto de sua ascensão social (“castelo”), num processo que, apesar de pesaroso (“melancólico”), foi necessário e, agora, apresenta-se firme e prudente (“de tábuas rijas e de prumos”).

Retomando o processo de dar voz aos marginalizados, observemos as sete estrofes do poema “Testamento” (s.d., p. 25), da angolana Alda Lara, que, compostas em redondilha maior, apresentam um sujeito poético feminino que arrola os seus bens e os respectivos herdeiros – a prostituta, a virgem esquecida, o amigo ateu, os homens humildes, o seu Amor e, por extensão, as crianças encontradas na rua –, em sua maioria marginalizados. A destinação dos pertences a estes seres tem o intuito de, pelo menos simbolicamente, (re)inserir-los na sociedade e, entre eles, figuram duas mulheres – a “prostituta mais nova” e a “virgem esquecida” –, como podemos observar:

À prostituta mais nova,  
do bairro mais velho e escuro,  
deixo os meus brincos, lavrados  
em cristal, límpido e puro...

---

<sup>143</sup> Fizemos tal analogia também ao analisarmos o poema “Miserere” (s.d., p. 19), de Alda Lara.

E àquela virgem esquecida  
 rapariga sem ternura,  
 sonhando algures uma lenda,  
 deixo o meu vestido branco,  
 o meu vestido de noiva,  
 todo tecido de renda...

“À prostituta mais nova” são deixados os “brincos, lavrados/ em cristal, límpido e puro” do sujeito poético, ou seja, um adorno que foge à vulgaridade pela lapidação e pela qualidade da substância de que é composto. Talvez o seu desejo, por ser também mulher, seja o de proporcionar a essa “prostituta mais nova”, apresentada em situação contraposta ao “bairro mais velho e escuro” – descrição típica da chamada zona de baixo meretrício –, uma oportunidade metafórica de escolha: permanecer numa espécie de limbo social ou modificar o seu meio de vida para padrões regidos pela retidão e pureza femininas tidos como ideais num espaço regido pelo sistema patriarcal. Já a “virgem esquecida” e “sem ternura” – talvez porque envelhecida e desesperançada – herda, do sujeito poético, o “vestido branco”, “de noiva”, “todo tecido de renda”, que lhe permite reavivar o antigo sonho de se casar nos moldes da tradição católica e colonizadora.

Desta forma, podemos notar que, por um lado, o sujeito poético feminino rasura o discurso patriarcal à medida que, via testamento, ou seja, formalmente e de acordo com a legislação positiva, lega seus bens a essas duas mulheres marginalizadas do ponto de vista social. Por outro lado, porém, põe em xeque a sua própria atitude, já que os valores simbólicos dos bens colacionados vão de encontro à situação atual de suas legatárias, que, assim, aceitando ou recusando a herança, assumem o poder de decisão quanto à negação ou (re)afirmação – mesmo tácita –, respectivamente, do ideal patriarcal então em vigor. Como em seu poema “Voz na encruzilhada”, por nós já reportado, esse sujeito poético se vê num “entre-lugar” (cf.

BHABHA, 2003), mas, em “Testamento”, embora o ato de legar seus bens a pessoas marginalizadas constitua um ensaio de resistência ao império androcêntrico, não chega a tomar uma decisão explícita, transferindo-a às suas herdeiras, às quais associa um estatuto de pureza (o cristal límpido e puro em oposição ao escuro / sujo – ? – do espaço da prostituta; o branco vestido da virgem) ou a solução pelo casamento.

Já no âmbito do compartilhamento das relações, observemos o poema “Circumnavegação” (1985, p. 21), da angolana Paula Tavares:

Em volta da flor fez  
                           a abelha  
 a primeira viagem  
 circumnavegando  
                           a esfera

Achado o perímetro  
 suicidou-se, LÚCIDA  
 no rio de pólen  
                           descoberto.

Neste poema, como podemos observar, “a abelha” empreende “a primeira viagem” contornando a flor, numa espécie de corte para o acasalamento já anunciada desde o título – “Circumnavegação” –, composto por justaposição e, por isso, sugestivo da junção de dois termos para a formação de um único, metaforizando o processo de reprodução sexuada. Deste modo, partindo da análise do título e também do fato de serem, a flor e a abelha, de características muito diversas, podemos considerar que o movimento circular presente em “Circumnavegação” evoca não só a “identidade, mas [também a] diferença – o deslocamento do próprio movimento do tempo” (ABDALA JUNIOR, 2003, p. 233). Este fato, por si, retoma o conceito de continuidade proposto por Georges Bataille (2004, p. 24), segundo o qual “o espermatozóide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas eles se *unem*, e conseqüentemente uma

continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser”<sup>144</sup>.

Assim, observamos que o cortejo se dá entre seres de reinos diferentes – um do animal (a abelha) e outro do vegetal (a flor) –, diversidade antecipada já pelo título, “Circumnavegação”, em que “o *m* e o *n* que une o sintagma composto são pólos diferentes, embora envolvidos pela sonoridade comum” (ABDALA JUNIOR, 2003, p. 233), e convalidam, também, as ideias batailleanas sobre a interdição<sup>145</sup> e a transgressão<sup>146</sup>, ligando-se à aparente discordância que revela o ponto crucial para o processo de metaforização de uma cópula genesíaca, culminada no comuníssimo ditado de que “os opostos se atraem”. Em outras palavras, a união sexual de seres não pertencentes à mesma espécie (ou, antes, ao mesmo reino), proibida num primeiro momento, é transgredida com a “primeira viagem” ao redor da flor, “circumnavegando-a”, antecipando, com tal palavra, o ato sexual, somente concretizado no momento em que é “achado o perímetro”.

Observe-se a reiterada imagética tocante à inexperiência – a abelha

---

<sup>144</sup> Georges Bataille (2004, p. 163) afirma ser “o abalo” corporal produzido “por uma desordem pletórica” o responsável pelo despertar erótico nos seres, transmutando-os de um estado fechado e descontínuo para outro que, por ser aberto e contínuo, torna desnudo também o interior de si. Neste caso, o relacionamento sexual – e, por conseqüência, a reprodução dos seres – “coloca em jogo dois seres *descontínuos*”, pois “os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros, e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles dos quais eles se originaram. Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter um interesse para os outros, mas ele é o único diretamente interessado. Ele nasce só. Ele morre só. Entre um ser e um outro há um abismo, uma descontinuidade” (BATAILLE, 2004, p. 21-22). A continuidade, portanto, é garantida graças à reprodução dos seres, e, por isso, pode ser vista como sinônima da perpetuidade da espécie. Nas palavras de Georges Balandier (1997, p. 63), ela revela “o princípio da existência”, sempre “relacionado ao modelo da união sexual, à união de duas diferenças, à complementaridade que implica oposição”.

<sup>145</sup> Entendendo a interdição como um fenômeno social, Georges Bataille (2004, p. 77-78) afirma que “em todos os tempos como em todos os lugares o homem foi definido por uma conduta sexual submetida a regras, a restrições definidas”. A interdição, portanto, ao ser concebida como “um limite à liberdade sexual” (BATAILLE, 2004, p. 77) imposto pela sociedade, revela mais uma diferença entre o erotismo humano e a sexualidade animal, já que esta não prevê nenhuma forma de restrição além das decorrentes da natureza.

<sup>146</sup> De acordo com Georges Bataille (2004, p. 58-59), “se obedecemos à interdição, se estamos a ela submetidos, dela não temos mais consciência. Mas experimentamos, no momento da transgressão, a angústia sem a qual a interdição não existiria: é a experiência do pecado. A experiência leva à transgressão finalizada, à transgressão bem sucedida que, ao manter a interdição, mantém-na para *gozar dela*”. A transgressão, portanto, pode ser definida como uma falta, como algo que não deveria ter acontecido porque previamente regulamentado no âmago do grupo social.

empreendeu a sua “primeira viagem”, o perímetro é “achado” –, de modo que, a rigor, trata-se de uma experiência iniciática que tende, a exemplo da instituição do casamento, a transmutar-se da passagem para o estado exatamente por romper com a magia da descoberta, já que o perímetro, uma vez encontrado, pode sê-lo reiteradamente graças à experiência adquirida a partir da “primeira viagem”.

É evidente, também, no poema, a voluntariedade do ato, que é traduzida pelo verso “suicidou-se, LÚCIDA” – a abelha – após a circumnavegação da esfera e de “achado o perímetro”, fator que induz à conceituação dos princípios ativo e passivo. Assim, é a abelha – entre os dois seres reportados, o único provido de asas e a quem soe viajar “em volta da flor” –, a representação do princípio ativo (ou masculino), a ela cabendo a responsabilidade de efetuar o cortejo, que, de acordo com o pensamento de Francesco Alberoni (1997, p. 68), constitui uma necessidade “fortíssima no homem”. De outra feita, surge a flor como ser representativo do princípio passivo (ou feminino), descrita que é como o “rio de pólen/ descoberto”, ou seja, não lhe é dada qualquer possibilidade de movimento, restando-lhe, unicamente, a capacidade de recepcionar a abelha.

Todavia, não se imagine que a abelha exerce poder incontestável sobre a flor, pois aquela se rende aos encantos do “rio de pólen/ descoberto” e nele suicida-se, “LÚCIDA”, ciente de que, embora realize o cortejo ao sobrevoar a flor, é esta, com seus atrativos (o cheiro, o tato), quem, em verdade, atrai o princípio ativo ou masculino, a abelha. Não fosse o suicídio da abelha um ato voluntário, poderíamos até mesmo enxergar a flor como uma espécie carnívora, que atrai para devorar. Aliando tais leituras, portanto, torna-se possível afirmar que, neste poema, não é admitida a supremacia do masculino em detrimento do feminino e vice-versa. Em ambos, parece haver uma inter-ação absoluta, em que se observa a completude dos

seres, o compartilhar eqüitativo, nivelado, simbolizado pelo oferecimento e pela busca sincrônica.

As letras maiúsculas (“LÚCIDA”) conduzem a inferências como o desejo e o êxtase, o orgasmo, já que, clara está, no poema, a metaforização justamente do ato sexual. Da mesma forma, merece reconhecimento o último verso, em que “o rio de pólen” é descrito como “descoberto”<sup>147</sup>, o que enseja, pelo menos, duas leituras diversas: a primeira, como particípio passado do verbo “descobrir”, liga-se intrinsecamente ao perímetro “achado”, permitindo afirmar pela habilidade da abelha em desvendar os mistérios todos da flor, numa pseudo-hegemonia do princípio ativo, masculino; e a segunda, como adjetivo, em que se dá o revés, posto ser a própria flor a reveladora de seus meandros, disponibilizando, à abelha, que nela se deleite. Neste caso, o poema seria a representação de uma vagina (des)coberta, nua. As duas leituras, no entanto, antes de se excluírem, integram-se, numa mostra, novamente, de compartilhamento.

O espaço da infância, configurado por meio da memória, também pode traduzir-se como rasurador do domínio androcêntrico. Em “Poema da infância distante” (2001, p. 51-54), da moçambicana Noémia de Sousa, dedicado a Rui Guerra<sup>148</sup>, por exemplo, o sujeito poético feminino feminino (“lançada”) rememora a

---

<sup>147</sup> É preciso lembrar, também, que Paula Tavares é uma historiadora e, assim, a circumnavegação pode ser uma alusão ao grande feito de um sujeito masculino, Fernão de Magalhães, primeiro ser humano a contornar o globo terrestre.

<sup>148</sup> Nascido na antiga Lourenço Marques (atual Maputo) em 22 de agosto de 1931, Rui Guerra é um conhecido realizador de cinema. Estudou no Institut des Hautes Études Cinématographiques (IDHEC), em Paris e especializou-se em direção, produção e montagem. Foi assistente dos cineastas franceses Jean Dellanoy, Abel Gance, Patrice Dally e Pierre Kast antes de se radicar no Brasil, em 1958. Ousado, seu mais polêmico sucesso foi **Os cafajestes** (1962), filme que gerou problemas com a censura por apresentar a primeira cena de nu frontal do cinema brasileiro, protagonizada pela atriz Norma Bengell. Foi casado com a atriz brasileira Leila Diniz, que, defensora do amor livre e do prazer sexual, é sempre lembrada como símbolo da revolução feminina, pois rompia conceitos e tabus por meio de suas ideias e atitudes, como se exibir grávida e de biquíni na praia, escandalizando a sociedade machista do início dos anos 70. Em 1980, Rui Guerra regressou a Moçambique, onde rodou **Mueda, Memória e Massacre**, o primeiro longa-metragem do país, realizou diversos curtas e contribuiu para a criação do Instituto Nacional do Cinema.

infância passada “na grande casa à beira-mar” e o cotidiano vivido no bairro do Catembe<sup>149</sup> para, a partir de uma visão atualizada, fissurar o discurso patriarcal:

Na ponte, os gritos dos negros dos botes  
chamando as mamas amolecidas de calor,  
de trouxas à cabeça e garotos ranhosos às costas  
soavam com um ar longínquo,  
longínquo e suspenso na neblina do silêncio.  
E nos degraus escaldantes,  
mendigo Mufasini dormitava, rodeado de moscas.

Quando eu nasci...  
- Eu sei que o ar estava calmo, repousado (disseram-me)  
e o sol brilhava sobre o mar.  
No meio desta calma fui lançada ao mundo,  
já com meu estigma.  
E chorei e gritei – nem sei porquê.  
Ah, mas pela vida fora,  
minhas lágrimas secaram ao lume da revolta.  
E o Sol nunca mais me brilhou como nos dias primeiros  
da minha existência,  
embora o cenário brilhante e marítimo da minha infância,  
constantemente calmo como um pântano,  
tenha sido quem guiou meus passos adolescentes,  
- meu estigma também.  
Mais, mais ainda: meus heterogêneos companheiros  
de infância.

Trata-se de um retrato cotidiano marcado pelo exercício de papéis informais; assim, os pescadores – “negros dos botes” – gritam pelas “mamas” (mulheres respeitáveis) para repassar-lhes os peixes e estas, “amolecidas de calor,/ de trouxas à cabeça e garotos ranhosos às costas”, sempre silenciosas, vendem-nos e, por consequência, garantem o sustento da família. Todavia, ainda que as mulheres participem ativamente da aquisição de renda, no contexto do poema elas ainda assumem uma posição submissa e passiva, sendo retratadas “com um ar longínquo,/ longínquo e suspenso na neblina do silêncio” que se contrapõe ao grito masculino. É como se elas agissem mecânica e resignadamente, sem expectativas para mudar a situação, restando-lhes, assim, cumprir uma suposta sina feminina caracterizada pela geração e criação dos filhos, bem como pela dedicação total ao

<sup>149</sup> No poema “Shimani” (2001, p. 55-56), também há referência a esta localidade.

marido e à vida doméstica.<sup>150</sup>

Em meio a tal cenário de aparente tranquilidade, mais especificamente ao “meio-dia”, quando “o sol brilhava sobre o Índico” e o “ar estava calmo, repousado”, dá-se o nascimento do sujeito poético feminino – “fui lançada ao mundo,/ já com meu estigma.” –, numa representação da esperança ou, ainda, do início de um novo tempo. Assim, à medida que a menina cresce, toma consciência das diferenças sociais graças ao “lume da revolta” e ao convívio com seus “companheiros heterogêneos”, de modo que o “Sol nunca mais [...] brilhou como nos dias primeiros” de sua existência, impossibilitando-lhe a felicidade.

Os “amigos heterogêneos” – descritos como “meninos negros e mulatos, brancos e indianos,/ filhos da mainata<sup>151</sup>, do padeiro,/ do negro do bote, do carpinteiro”, “Meninos mimados do posto,/ meninos frescalhotes dos guardas-fiscais da Esquadilha” –, com quem a menina compartilha as pescarias, as brincadeiras e a contação de histórias, são os responsáveis pela sua “infância arrapazada/ de felicidade e aventuras inesquecíveis” (verso repetido duas vezes ao longo do poema). Desta forma, desde a infância, o sujeito poético feminino mostra-se mais próximo do universo masculino (público, exterior) e não do mundo considerado como das mulheres (privado, interior), como seria o esperado, numa inicial rasura da ordem patriarcal. E é graças a isso que não se deixa “adormecer na escuridão”:

Se hoje o sol não brilha como no dia  
em que nasci, na grande casa,  
à beira do Índico,  
não me deixo adormecer na escuridão.  
Meus companheiros me são seguros guias  
na minha rota através da vida.  
Eles me provaram que “fraternidade” não é mera palavra bonita  
escrita a negro no dicionário da estante:  
ensinaram-me que “fraternidade” é um sentimento belo, e possível,  
mesmo quando as epidermes e a paisagem circundante  
são tão diferentes.

<sup>150</sup> Já nos referimos a tal fato no capítulo 2, item 2.3.

<sup>151</sup> Empregada que lava e engoma as roupas.

Por isso eu CREIO que um dia  
o sol voltará a brilhar, calmo, sobre o Índico.  
Gaivotas pairarão, brancas, doidas de azul  
e os pescadores voltarão cantando,  
navegando sobre a tarde ténue.

[...]

Um dia,  
o sol iluminará a vida.  
E será como uma nova infância raiando para todos...

Em outras palavras, conforme lemos o poema, percebemos que o “estigma” do sujeito poético é ancestral e diz respeito à situação das mulheres moçambicanas, voltadas que estão para o mundo privado e para a maternidade, numa “calma” brilhante e pantanosa contrastante com a resistência decorrente dos passos que resolveu seguir ao conviver com os “amigos heterogêneos”, tornando-se, pois, “arrapazada” e “insatisfeita”, ou seja, cada vez mais distante do confinamento à vida doméstica.

No entanto, assim procedendo, torna-se duplamente estigmatizada à medida que mimetiza o comportamento dos “amigos heterogêneos” (e pensemos, neste ponto, a respeito do significado de “hetero”) e se torna “arrapazada”, mas não consegue se soltar das amarras iniciais, pois sua rebeldia se concretiza na participação de um universo próprio daqueles que a subjugam no primeiro estigma, ou seja, os homens, não marcando, afinal, a igualdade de gêneros na medida de sua diferença (cf. OLIVEIRA, 1999) e limitando-se a rasurar a ordem primeira (o mundo privado, feminino). Assim, permanece num “entre-lugar”, pois ainda que renegue a submissão feminina e tente fazer parte do domínio masculino, este em parte lhe é vedado, fato que a torna novamente estigmatizada (cf. SOIHET, 1997, p. 100).

A casa da infância, neste poema, tal qual verificamos em “Mátria” (2004, p. 17-18), da são-tomense Conceição Lima, também pode ser lida como uma metáfora

da nação, posto ser idealizada e tomada como a “grande casa,/ à beira o Índico”, imagem que contrasta com a situação de diferenças sociais percebida pelo sujeito poético graças à harmoniosa convivência com seus “amigos heterogêneos”, que, embora oriundos das mais diversas classes socioeconômicas, não dão importância a tal fato, misturando-se fraternalmente. É por causa disso, aliás, que o sujeito poético acredita firmemente – por isso a escrita da palavra “CREIO” em letras maiúsculas – num futuro justo e unido para Moçambique, que será, de novo, como no dia de seu nascimento, iluminado pelo “sol [que] voltará a brilhar, calmo, sobre o Índico” e sobrevoado por gaivotas “brancas, doidas de azul”, numa simbologia da paz reinante sobre a terra e sobre os homens. A respeito do poema, Manoel de Souza e Silva (1996, p. 62) afirma que

o projeto de futuro, é verdade, ainda se guia pela atmosfera de sonho. Entretanto, o canto é o prenúncio de outras palavras que fustigarão, que particularizarão as chagas, que incitarão à luta. A poesia de Noémia faz o reconhecimento, chama a si a responsabilidade de cantar. *Reconhecer* significa *negar o outro*; resgatar o canto *para si* significa a *afirmação de quem nega o outro*. A utopia passa pela recuperação da própria imagem, forjada na negação do outro.

Considerando que o fato colonial perdurou vários séculos e, devido a ele, enraizou-se uma cultura eurocêntrica de tonalidade patriarcal que inferiorizou e mascarou as tradições angolanas, o resgate destas pode simbolizar também o reconhecimento e/ou a afirmação de si, como percebemos ocorrer no poema “Cerimónia secreta” (TAVARES, 1985, p. 36), da angolana Paula Tavares:

Decidiram transformar  
o mamoeiro macho em fêmea

prepararam cuidadosamente  
a terra à volta  
exorcisaram o vento

e  
com água sagrada da chuva  
retiraram-lhe a máscara

pintaram-no em círculos

com  
 tacula  
 barro branco  
 sangue...

Entoaram cantos breves  
 enquanto um grande falo  
 fertilizava o espaço aberto  
 a sete palmos da raiz.

Como já afirmamos, a poesia de Paula Tavares está permeada de imagens radicalmente representativas do feminino, entre as quais se destaca, além da ligação da terra com a maternidade de que Alda Lara também se valia, a investidura da mulher num espaço que, apesar de quase sempre invocado, está para além da casa e do cercado, concentrando-se na sua autoridade para manifestar a sua própria vontade. Em outras palavras, o discurso normativo decorrente do patriarcado é constantemente questionado e em seu lugar surge uma voz que valoriza o cotidiano da mulher e a sua experiência vivida, apontando “para o vir a ser, para papéis informais, para o provisório e o improvisado, em geral para o vivido, o concreto, o imponderável e o não dito, sobretudo quando confrontado com regras, valores herdados e papéis prescritos” (DIAS, 1994, p. 377). Assim, a trivial – do latim *trivium*, encruzilhada – transmutação do mamoeiro dá lugar a uma “cerimónia secreta” que, traduzida pela solenidade e pela intimidade, enseja o erotismo sempre tão bem trabalhado na poesia de Paula. Por outro lado, ao optar pelo uso de um sujeito indeterminado, verifica-se uma espécie de afastamento do cenário: se tudo é visto a partir do lado de fora, chega-se mais facilmente à isenção dos sentimentos, o que garante um juízo de valor mais preciso.

Uma pergunta que não cala é o porquê de quererem transformar “o mamoeiro macho em fêmea”. Para respondê-la, podemos singelamente invocar o fato do mamão-macho não ser aceito comercialmente, ao contrário do mamão-fêmea que, redondo e suculento, é muito saboroso, sendo a transmutação uma

prática comum entre os povos rurais, recuperando, portanto, a tradição e a memória; ou, então, retomamos a noção do patriarcado para afirmar que, nesse poema, o propósito é “retirar a máscara” que cobre a face masculina e lhe confere a hegemonia, a fim de provar que a mulher, em meio à vida cotidiana, pode também se estabelecer como um novo centro.

Neste sentido, o ritual – uma das formas de manifestação das “crenças das mulheres”, segundo Elaine Showalter (1994, p. 47) – retratado em “Cerimônia secreta” representa, simbolicamente, o desejo de morte e de sepultamento do “macho” para, em contrapartida, propiciar o (re)nascimento da “fêmea”, transferindo-se, a esta, parte do poder até então concentrado nas mãos daquele e revelando, pois, uma “atitude crítica iconoclasta” (DIAS, 1994, p. 375) que se caracteriza pela inversão dos papéis sociais.

Em outras palavras, a preparação da cerimônia, além de cuidadosa – o advérbio “cuidadosamente” também é utilizado no poema “Desossaste-me” (1985, p. 30), também de Paula Tavares, a que vamos nos reportar em seguida –, compreende elementos ligados à tradição angolana (a máscara, o círculo, a tacula, o barro branco e os cantos breves) e, aliada à referência ao “espaço aberto/ a sete palmos da raiz”, permite-nos a leitura da realização de um sepultamento *suis generis*: o “espaço aberto”, conforme é fertilizado por “um grande falo”, patenteia a quebra do silenciamento feminino imposto pela ordem patriarcal e, concomitantemente, a tomada do poder da/pela palavra, pois “ter um falo significa estar no centro do discurso” (GALLOP, 2001, p. 281). Essa apropriação da linguagem pela mulher, por si já subversiva, torna-se mais contundente porque o “grande falo” que passa a fertilizar “o espaço aberto” está “a sete palmos da raiz”, ou seja, é a extirpação desta o fator responsável por efetivar o deslocamento do poder



não ponho o cinto

VOU  
para o sul saltar o cercado

Aqui, o desossar metaforiza a anulação do universo do sujeito poético feminino e sua subordinação às vontades do amante que, passo a passo, com cautela, inscreve-o no espaço simbólico (patriarcal) que lhe convém. Sobre tal aspecto, perscruta Roland Barthes:

o amante é insuportável (pelo peso) ao amado. Segue-se a lista dos traços importunos: o amante não pode suportar que alguém lhe seja superior ou igual aos olhos de seu amado, e trabalha para rebaixar todo rival; ele conserva o amado afastado de uma multidão de relações; ele se emprega, por mil astúcias indelicadas, em mantê-lo na ignorância, de modo que o amado só saiba o que lhe chega através do seu apaixonado; ele deseja secretamente que o amado perca aquilo que tem de mais caro: pai, mãe, parentes, amigos... (1984, p. 148).

Neste poema, o sujeito poético, além de posto à margem como actante do amor (amante), simbolicamente reduz-se, em nome da ordem patriarcal, a uma inexistência (“mal existe”) como mulher. Em decorrência, o sujeito poético se recusa a continuar se submetendo aos desmandos de seu homem e a conviver com os estereótipos de que o discurso masculino lança mão para (des)qualificá-la: “uma ferida/ uma prótese perfeita/ maldita necessária”.

Mas tudo isso ainda é pouco para que o sujeito poético expresse todo o seu desgosto, motivo por que ressalta: “conduziste todas as minhas veias/ para que desaguassem/ nas tuas/ sem remédio”. Tais versos permitem a equiparação do sujeito poético a um rio que, independentemente de seu curso, acaba desembocando no mar, ou seja, anulando-se em prol das vontades do homem. Essa inferência é permitida com base na diversidade da extensão das imagens de natureza a que o sujeito poético dá relevo – rio e mar –, mostrando-se, por analogia, a figura masculina, como mais ampla e dominadora, que obriga o sujeito poético a

satisfazer os seus desejos, a desaguar, como um rio, nas suas veias “sem remédio”. Do mesmo modo, o fato de o sujeito poético (feminino) contar com “meio pulmão” que “respira em ti [no homem]”, enquanto “o outro, que me [se] lembre/ mal existe”, revela a anulação das experiências próprias, o alheamento de si, a que é obrigado, em favor do “universo” do outro.

Como resultado dessa análise crítica da fala do outro, nos versos finais, o sujeito poético rompe com a costumeira submissão imputada às mulheres, o que, formalmente, aparece representado pelos versos dispostos mais à direita, revelando a distância entre seu comportamento e a situação até então trazida à tona, bem como a sua rebeldia: “Hoje levantei-me cedo/ pinte de tacula e água fria/ o corpo aceso/ não bato a manteiga/ não ponho o cinto/ VOU/ para o sul saltar o cercado”. O fato de levantar-se “cedo” demonstra o grau de certeza do sujeito poético, que resolve pôr fim, definitivamente, aos desmandos que vem sofrendo há tempos.

Ao pintar “de tacula e água fria/ o corpo aceso”, verifica-se o resgate das antigas origens, no caso o universo *muíla* (ou *mumuíla*) próprio do sul de Angola, lembrando que a “tacula”, conforme explica Óscar Ribas, é uma espécie de tinta vermelha obtida da árvore homônima “por friccionamento num tijolo ou pedra, pelo que se vai ministrando uma pinguinha de água” (s.d., p. 278), bastante utilizada em ritos de passagem e que, no caso, aproxima-se da simbologia da guerra. Entretanto, é preciso atentar para o valor cosmético da “tacula” na sociedade angolana – notadamente a rural, reportada no poema –, o que nos leva a interpretar o seu emprego também como a ação de preenchimento da identidade “esvaziada” ou anulada pelo amante, marcando a composição de um novo rosto/identidade. Mais: a “água fria” atenua “o corpo aceso”, põe fim à febre do ódio contido pelo sujeito poético, que, agora, age de acordo com os próprios instintos, põe-se em primeiro plano.

E é assim que, ao se negar a bater “a manteiga” e a pôr “o cinto”, este demonstra que não se rende mais às atividades rotineiramente associadas ao cotidiano feminino rural, evidenciando a total rebeldia nos dois últimos versos: “VOU/ para o sul saltar o cercado”. A escrita do “VOU”, em letras maiúsculas, não é casual, pois torna intensa a decisão do sujeito poético, tornando-a irrevogável, ou, nas palavras de Eunice Esteves e Ana Maria Roriz, “o verbo é destacado para enfatizar a ideia de movimento, o início da mudança” (2003, p. 44). A ida “para o sul”, então, enseja a ruptura com os estereótipos relativos à feminilidade, além de carregar um significado simbólico relevante, revelador do “universo” pessoal do sujeito poético, muito provavelmente a sua região de origem. Essa ideia tem sentido quando posta em confronto com o provérbio cabinda que serve de epígrafe ao poema: “As coisas delicadas tratam-se com cuidado”. Cabinda, como explica Alberto Oliveira Pinto, designa

quer o território compreendido entre as fronteiras coloniais delineadas depois de 1885 e que veio a constituir um enclave da colónia portuguesa de Angola, quer todos os indivíduos oriundos do referido território, pertencentes aos vários grupos distintos do povo Bakongo (2006, p. 99).

Deste modo, “ir para o sul” pode significar tanto o escape físico, material, quanto a recusa do “universo”, dos costumes do norte<sup>153</sup> – referência que lembra o dilema da encruzilhada a que nos reportamos no poema “Voz na encruzilhada”, de Alda Lara –, numa proposta de inserção no património cultural de onde é originário o sujeito poético.

Outro aspecto relevante a destacar é a ironia, divisada, no poema, em contraposição à “certeza” filosófica do provérbio, pois, enquanto este preceitua o

---

<sup>153</sup> Alberto Oliveira Pinto, referindo-se às ideias de Francisco António Pinto, afirma que, para este, “os cabindas seriam *‘menos selvagens do que os outros’* por viverem no litoral e terem sido por isso os primeiros a contactar com os portugueses”, de modo a se criar “uma imagem de *‘Bom Selvagem’* que atribui à obra dos portugueses, cujo mérito residiria em terem conseguido transformar os cabindas nos *‘mais comodamente colonizáveis’* dos africanos” (2006, p. 280).

tratamento cuidadoso para com “as coisas delicadas”, aquele guarda a mágoa de um sujeito poético ofendido dia após dia, diuturna e “cuidadosamente”. Este advérbio, aliás, se em “Desossaste-me” se refere à atitude masculina, em “Cerimónia secreta” – poema a que nos reportamos há pouco e que encerra a obra **Ritos de passagem** – é retomado como uma espécie de apropriação do discurso masculino a fim de representar a inversão do poder patriarcal para o universo feminino, comprovando que as fissuras à dominação masculina

nascem no interior do consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação é reempregada para marcar uma resistência. Assim, definir os poderes femininos permitidos por uma situação de sujeição e de inferioridade significa entendê-los como uma reapropriação e um desvio dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação masculina, contra seu próprio dominador. (SOIHET, 1997, p. 107).

Nessa senda, afirmamos, ao início da análise deste poema, que a supremacia masculina era apenas aparente. Esta ideia toma corpo com o advento da insurreição do sujeito poético, à medida que este, materializando o seu descontentamento, passa a ter voz própria e, com isso, pleiteia espaço no relacionamento. Em outras palavras, no momento em que o sujeito poético resolve dar vez à própria voz – “não bato”, “não ponho”, “VOU” – dá também um passo rumo à igualdade e ao compartilhamento na relação. De acordo com Benjamin Abdala Junior, em “Desossaste-me”, “a alienação feminina desarticula-se por uma nova inscrição no poema, em que a mulher já aparece com autodeterminação” (2003, p. 234), fato bem marcado pelos verbos, que, no início do texto – “desossaste-me”, “conduziste” –, atribuem a ação (dominadora) a um “tu” responsável pelo esvaziamento das reações do sujeito poético, e, no final, concentram ações/attitudes do sujeito poético, culminando com o “VOU” maiúsculo para expressar a determinação da mulher ao transgredir as regras e os costumes do “cercado” patriarcal.

Como podemos observar, Paula Tavares, valendo-se de imagens cotidianas,

da memória, da natureza e das relações afetivas, cruza a sua própria história com as histórias de tantas outras mulheres angolanas e, desta forma, vai ganhando voz e estabelecendo um exercício cíclico entre o “ser” e o “estar”, a “formação” e a “transformação”, que, em última análise, representa a conquista do espaço feminino não só na literatura, mas também na sociedade de Angola.

Assim, pertinentes se mostram as palavras de Laura Cavalcante Padilha (2002a, p. 15), que, a respeito do “salto do cercado” ou da insubordinação das mulheres apresentados na poesia africana de autoria feminina, afirma:

Parece ser esse sujeito ‘isento de repressão’ e ‘libertário’ que ganha impulso nos poemas de mulheres africanas hoje postos em circulação. Já não há mais a repressão colonial que lhes impunha modelos e padrões rígidos, impedindo-as de pronunciar as palavras *nyaneca* de azedar o leite. De outra parte, o sujeito feminino se isenta também da necessidade histórica de fazer do texto arma de combate ou palavra de ordem para a construção do corpo nacional. Por isso mesmo, pode soltar-se, escrevendo/inscrevendo na segunda pele, que é o poema, a sua marca de mulher, insubordinada. Ela já tem como saltar os ‘cercados’ que a tolham, sejam os representados pela própria tradição ancestral, sejam os que a colonização lhe impôs.

Também na senda da insubordinação feminina, o poema “Voz negra das Américas” (1978, p. 111-112), da são-tomense Alda Espírito Santo, é dedicado a Ângela Davis, famosa militante norte-americana de quem exalta o caráter combativo às injustiças sociorraciais:

Ângela, teu braço erguido  
 Na trajectória histórica  
 Abalou conceitos distorcidos.  
 Frente à arena  
 Tua voz erguida  
 Não sucumbiu  
 Ecoando perante a força  
 Das barreiras  
 Vencidas, pela vida traçada  
 No esplendor da tua mocidade.  
 A força da tua vitória  
 Electrizou o mundo  
 Iluminou as cavernas  
 Onde irmãs tuas  
 Doutros continentes  
 Jazem mergulhadas

Na era da criação

Gritar é a força de um desespero humano,  
 Ou a certeza duma afirmação  
 Pela conquista dum direito  
 Gritar é também  
 Ver a grilheta férrea  
 Afogar um ideal  
 Sem força  
 P'ra romper o grilhão  
 Mas gritar  
 Tem de ser  
 Uma afirmação  
 Rompendo as montanhas  
 da Terra inteira  
 Pela ressonância  
 do grito consciente  
 Que abala e reforma

Por meio do diálogo instaurado pelo vocativo, o sujeito poético invoca Ângela Davis, conhecida professora e filósofa socialista norte-americana que alcançou notoriedade mundial na década de 1970, por integrar o Partido Comunista dos Estados Unidos – os Panteras Negras –, pela sua militância em favor dos direitos das mulheres e contra a discriminação social e racial e, também, por ser personagem de um dos mais polêmicos e famosos julgamentos criminais de seu país<sup>154</sup>. Trata-se, portanto, de um poema laudatório à “trajectória histórica” de Ângela Davis, realçando-lhe os discursos (“teu braço erguido”, “Tua voz erguida”) inflamados contra as injustiças experimentadas pelas mulheres, negros e pobres na

---

<sup>154</sup> Ângela Davis foi acusada de conspiração, seqüestro e homicídio por causa de uma suposta ligação sua com uma tentativa de fuga do tribunal do Palácio de Justiça do Condado de Marin, em São Francisco. Durante o verão de 1970, Ângela Davis estava envolvida nos esforços dos “Panteras Negras” para conquistar o apoio da sociedade a três militantes que haviam sido presos na Prisão de Soledad, em Monterey. O irmão de um deles, em companhia de outros dois rapazes, interrompeu um julgamento na tentativa de ajudar a fuga do réu, seu amigo e acusado de ter esfaqueado um policial. As investigações identificaram a arma utilizada como registrada em nome de Ângela Davis. Com sua prisão decretada pelo Estado da Califórnia e o FBI em seu encalço, Ângela desapareceu por dois meses, sendo alvo de uma das maiores caçadas humanas do país na época, acompanhada dia a dia pela mídia, até ser presa em Nova Iorque. O julgamento de dezoito meses que se seguiu colocou uma mulher negra, jovem, bonita, culta e politizada, assessorada por uma equipe brilhante de advogados, no centro das atenções da imprensa americana. Nos longos debates na corte, não apenas o caso criminal envolvido veio à tona, mas também uma grande discussão sobre a condição negra na sociedade americana. Manifestações diárias por sua libertação e absolvição aconteciam do lado de fora do tribunal e por todo o país, transmitidos ao vivo pela televisão. Em 1977/78, foi-lhe atribuído o Prêmio Lênin da Paz.

sociedade estadunidense e, por consequência, estendendo-os a outros continentes, inclusive o africano.

Nessa senda, o sujeito poético irmaniza a protagonista histórica às mulheres de sua terra, tomando emprestada daquela a força da voz que “abala e reforma” e, “ecoando perante a força”, “Electrizou o mundo” e “Iluminou as cavernas/ Onde irmãs tuas/ Doutros continentes/ Jazem mergulhadas/ Na era da criação”. A alusão ao mito platônico da caverna<sup>155</sup> instala-se como um convite-intimação às mulheres para que, com a força do “grito consciente” e reiterado, capaz de romper “as montanhas” e de atingir a “Terra inteira”, quebrem os grilhões e, de posse da realidade, resistam (cf. SOIHET, 1997) às injustiças vivenciadas no dia a dia e, finalmente, construam um novo mundo marcado pela equidade.

De outra feita, no poema “Mamã Catxina” (1978, p. 159-160), Alda Espírito Santo retrata o cotidiano das mulheres são-tomenses que executam serviços considerados de pouca valia, mas que representam uma enorme força na economia e na ascensão do país:

Mamã Catxina,  
lavadeira das casas da cidade  
Teu filho está no Liceu  
Com a força  
Da espuma  
do teu sabão,  
Na roupa dos estranhos  
Nos bairros da cidade.

O ponto facilitador da comunicação instaurada é um tom apelativo (próximo do retórico) que lhe permite demonstrar reconhecimento à dificuldade do trabalho de “Mamã Catxina” (Catarina) na lavagem das roupas de pessoas que sequer conhece – talvez uma referência implícita aos colonizadores –, em troca do pouco dinheiro que lhe permite sobreviver e, com muito sacrifício, proporcionar estudo ao filho.

---

<sup>155</sup> A alusão ao mito também foi feita pela são-tomense Conceição Lima no poema “Mátria” (2004, p. 17-18), conforme expusemos anteriormente.

Assim, por meio do uso do vocativo e da interlocução estabelecida com essa mulher do povo, obviamente visando dela se aproximar, o sujeito poético convida-a, e aos seus conhecidos, para participar de uma “reunião do Riboque”, bairro popular situado na periferia de São Tomé, em favor da independência de São Tomé e Príncipe, que ocorreria em 12 de julho de 1975<sup>156</sup>:

Dá também Mamã Catxina  
 A força da tua cabeça  
 Para empurrar o inimigo da tua terra.  
 Vem à reunião do Riboque  
 ao lado do teu filho,  
 Traz contigo a Avó Ana  
 Traz também Mana Maria  
 E tia Chica do mercado  
 Mamã querida, é bela a nossa luta,  
 Vamos juntos  
 Fazer o exame mais lindo do Liceu  
 Vamos conquistar  
 A independência Total

O propósito deste poema, sem dúvida, é promover o envolvimento das mulheres – a lavadeira, a idosa, a vendedeira –, cujas vidas cotidianas, certamente, até aquele momento poderiam ser consideradas afastadas de qualquer processo de luta política. Convém lembrar, a este respeito, que, segundo Margareth Rago (1998, p. 23-24), “as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, ao menos até o presente, uma experiência que várias já classificaram como das margens, da construção miúda, da gestão do detalhe”. Assim, o sujeito poético se aproxima, num primeiro momento, de “Mamã Catxina”, para, por meio dela, propagar a sua voz para outras tantas mulheres – “a Avó Ana”, a “Mana Maria”, a “tia Chica” – e respectivos filhos, modificando os rumos da política naquele momento histórico de raízes ainda tão profundamente patriarcais e europeias.

O discurso poético, em “Mamã Catxina”, aponta para a diferença em todos os sentidos, inclusive nos argumentos utilizados para o convencimento das mulheres a

---

<sup>156</sup> O poema é datado de setembro de 1974.

participarem do movimento em prol da independência, uma vez que os objetivos a estas expostos refletem as suas experiências vividas (cf. DIAS, 1992; 1994; 1998) e os seus interesses mais próximos, como a cobertura das casas com zinco ou a frequência dos filhos à escola:

E cobrir com o zinco mais seguro  
 A nossa terra inteira.  
 Amanhã teu filho vai cantar  
 À porta do Liceu  
 A canção mais maravilhosa da vida  
 “Mamã Catxina entrou  
     na revolução  
 “Viva dezanove de Setembro”  
 Viva a marcha de protesto das mulheres  
 Sacudindo o papão colonial.

Como podemos perceber, ainda que o sujeito poético se valha de uma estratégia metonímica, sua intenção é extensiva, abrangendo o total da população são-tomense, daí porque à “Mamã Catxina”, sua interlocutora primordial, promete a segurança – das casas e, conseqüentemente, do país – e a glória pessoal, só possíveis, segundo faz crer, após um processo que compreenderia tanto a “reunião do Riboque” quanto a “marcha de protesto das mulheres” que culminariam na efetiva participação de todos na luta, qualificada como bela (“Mamã querida, é bela a nossa luta”), pela independência de São Tomé e Príncipe.

O tom de luta também é invocado no poema “Morreu uma combatente” (2008, p. 92), da cabo-verdiana Vera Duarte, que é protagonizado por uma mulher morta em combate, exaltada pelo sujeito poético feminino:

Sol poente de domingo  
 o dia a cambar  
 e a peste a subir nos ares  
     a encher  
     a sufocar  
 Na cidade ouve-se um grito  
 - MORREU UMA COMBATENTE  
 Morta jaz a meus pés a mulher indócil  
 o corpo em espuma que me inebriou  
 já não é!  
 a luz fosforescente

foi apagada por mãos cruéis  
 Ah, tivera eu exércitos  
 armados até aos dentes  
 e lançar-me-ia  
     touro furibundo  
 sobre os seus algozes  
 - desditosa sina de amar a luta  
 Teus cabelos se espalham  
     ensanguentados  
 sobre teu fato de guerrilheira  
 e jazes inerte  
 Mas em ti a vida se futurou  
 e em mil manhãs de luz  
 ela se multiplicará

Cunhada em letras maiúsculas como a documentar a sua coragem e ousadia de “mulher indócil”, a morte da combatente constitui o mote para que o sujeito poético efetue uma espécie de louvação àquela e, com isso, revele-se simpatizante à causa defendida. Nesse sentido, o andamento inicial do poema encaminha uma ambiência de “Sol poente” e “dia a cambar”, imagens simbólicas de um fato negativo – a “luz fosforescente” da combatente “apagada por mãos cruéis” –, para o fechamento com uma conjunção adversativa que propõe a ultrapassagem da morte (“e jazes inerte”) por uma imortalidade que “futurou” a vida da guerrilheira, fazendo dela uma multiplicadora de novas formas de lutar.

Trata-se, sem dúvida, de um poema que apresenta a resistência como algo incontornável às mulheres que, não se conformando com a situação – seja ela, socioeconômica, cultural ou ideológica –, devem se expressar, ainda que a voz da força, muitas vezes, culmine em grito de morte, como no caso da combatente. Observemos, entretanto, que o referido grito não partiu desta, mas de um sujeito indeterminado (“ouve-se”), fato que reitera a necessidade de manter viva a chama da luta apregoada pela mulher em agonia, não se tornando vão, portanto, o seu sacrifício.

Em outras palavras, a resistência, neste poema, ultrapassa a figura da

combatente e atinge também o sujeito poético, que da primeira reconhece a coragem e a força, exaltando-lhe as qualidades e, simbolicamente, condecorando-a com a garantia de que nela “a vida se futurou/ e em mil manhãs de luz/ ela se multiplicará”. Assim, apesar do tom noturno que se instaura sobre a cidade na primeira parte do poema e da “peste a subir nos ares/ a encher/ a sufocar”, um grito transformador – e por isso grafado em letras maiúsculas – perpetua a vida daquela que “já não é!” fisicamente e que, entretanto, com sua morte, proporciona a esperança de um futuro forjado nos atributos de mulher “indócil” e que “ama a luta”.

A resistência da combatente não se esgota na própria existência, portanto, já que o seu “fato de guerrilheira” é legado a tantas outras mulheres que, como o sujeito poético, desejariam ter “exércitos/ armados até aos dentes” para lançar-se como “touro furibundo” sobre os algozes “de mãos cruéis” que privaram de vida uma de suas parceiras. Afirmar, portanto, que a vida da combatente – que “jaz inerte” – “se futurou/ e em mil manhãs de luz/ ela se multiplicará”, é considerar perdida uma batalha, mas não a guerra. Esta, enquanto existir quem solte um grito na calada da noite e mulheres que, como a combatente, reajam com força – física ou não – à força impositiva, jamais será vã. Nesse sentido, como bem afirma Maria do Carmo Sepúlveda (2000, p. 343),

Portadores de uma mensagem de infinito alcance, os poemas-canções de Vera Duarte dizem luta, como dizem vida, como dizem amor. É a alquimia da linguagem poética se transmutando em vãos de liberdade que, rompendo as noites da dominação, inauguram um tempo sem mordanças e sem amarras.

No campo do relacionamento amoroso, esse desatrear de mordanças ou amarras pode ser verificado, por exemplo, no poema “Companheiro” (2008, p. 124), também de Vera Duarte, que, desde o título, aponta para a união e a partilha:

E ao findar  
esta injusta caminhada  
longa e dolorosa

e da qual nos ficou  
     para sempre  
 uma subterrânea marca de dor...  
 quero-te debaixo dos frescos lençóis  
 feitos das ervas dos campos  
     que  
 nossos corpos ardentes  
 tornarão húmidos de amor  
 quero-te vindo cansado  
 ao sol fecundo do meu país  
 buscando em meus lábios frescos  
     descanso  
 e força para a nova caminhada  
 quero-te nas tardes tranquilas  
 quando as trincheiras se calam  
 e o pensamento  
     voa  
 em sonhos de sahel redimido  
 e à noite quando o escuro vier  
 despir-me-ei de tudo menos de ti  
 abraçar-te-ei forte quanto puder  
 e, sobre esta terra  
     sagrada  
 abriremos nossas comportas

Logo nos primeiros versos, graças à referência à “injusta”, “longa e dolorosa” “caminhada”, podemos comprovar a luta em favor de uma causa comum, revelada conforme vai sendo tecido o corpo do poema, cujas palavras, dispostas em suaves ondulações, sinalizam uma espécie de roçar de pele que, pouco a pouco, fundindo-os, leva o sujeito poético e seu “Companheiro” a um simbólico deleite erótico compartilhado.

Neste poema, a mulher já é dona de uma voz liberta, capaz de assumir, publicamente, o seu “querer-fazer” e também a execução das suas vontades em todos os campos da vida em sociedade, inclusive no tocante à manifestação e à satisfação do desejo sexual. Além disso, o sujeito poético que se autorretrata no poema se desamarra também do dever procriativo imposto às mulheres por um discurso androcêntrico, já que mantém uma relação amorosa equitativa, instalando uma nova feminilidade que se completa com uma nova masculinidade. Em outras palavras, as “ervas dos campos”, o “sol fecundo”, os “sonhos de sahel” (metáforas

do contexto cabo-verdiano, geograficamente localizado no deserto do Sahel, região subsaariana) e, principalmente, a “terra sagrada” (o arquipélago) não mais se esgotam na atividade gerativa, simbolizando mesmo o fecundar de um novo tempo regado a liberdade de expressão e cujo fruto é a equidade de gênero.

Ao pôr-se ao lado do homem na tomada de decisões, o sujeito poético desloca-se do polo passivo para o ativo e, sem que isso represente uma inversão de papéis, divide com ele as escolhas, assumindo uma voz própria e hábil para manifestar e satisfazer seus desejos: “quero-te vindo cansado/ [...] buscando em meus lábios frescos/ descanso/ [...] quero-te nas tardes tranquilas”. A tal “querer” propõe recompensas cheias de malícias e intenções: “despir-me-ei de tudo menos de ti/ abraçar-te-ei forte quanto puder/ e, sobre esta terra/ sagrada/ abriremos nossas comportas”.

Atingir, compartilhadamente, o orgasmo, pela óptica de Georges Bataille (2004, p. 29), é “atingir o ser no mais íntimo, no ponto onde ficamos sem forças”, caracterizando-se, portanto, como plenitude ou completitude que se opõe “ao estado fechado, quer dizer, ao estado de existência descontínua”. É como se, de dois seres, restasse apenas um ou “um mais além” erótico, como bem afirma Octavio Paz (1999, p. 34):

O erotismo é experiência da vida plena, pois nos aparece como um todo palpável, no qual penetramos também como uma totalidade; ao mesmo tempo, é a vida vazia, que olha a si mesma no espelho, que se representa. Imita e se inventa; inventa e se imita. Experiência total e que jamais se realiza de todo porque sua essência consiste em ser sempre *um mais além*.

No caso do sujeito poético feminino e seu “companheiro”, graças às imagens que permeiam todo o poema e, em seu desfecho, aos verbos empregados no futuro do presente, podemos notar que a entrega amorosa é absoluta e permanente, e que o desnudamento, em lugar de desproteção, simboliza a completitude e a confiança

plena e própria dos apaixonados.

O ato final do poema, de “abrir as comportas” em conjunto, transfere a responsabilidade, antes atribuída apenas à mulher, de fecundar a “terra sagrada” com filhos<sup>157</sup>, ao casal, evidenciando uma proposta de igualdade nos atos e nos sonhos que constroem o “país” ao deserto do Sahel plantado.

Sobre este poema, Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 199) lembra que Vera Duarte, como já o fizeram Alda Lara e Noémia de Sousa, evoca a imagem do “companheiro”, mas diferentemente destas, usa

o tom do discurso amoroso, mas invocando, neste momento de busca erótica do outro na clave do desejo, também a *terra*, elemento chave do antigo percurso da fala feminina. Assim, juntos, homem, mulher e terra (estas duplos uma da outra), são convidados a realizar o mítico rito de fecundação, ao mesmo tempo do corpo-mulher como personalidade e do corpo-terra, como preceitua o saber ancestral.

Assim é que, em “Momento IX: mensagem ao próximo milénio que já não tarda” (2008, p. 57), também de Vera Duarte, surge uma mulher que se autodefine como dividida entre a “essência” e a “aparência”, máscaras que se modificam “quotidianamente” conforme desempenha diferentes papéis, sejam eles em âmbito público (o trabalho remunerado) ou privado (a gerência da vida doméstica):

De regresso ao lar, já cumprida a insuperável dualidade do meu ser essência aparência, quotidianamente exausta, a minha única vontade é deixar-me cair – inerte – sobre a cama e, sem despir o camuflado que me impõe a minha condição de guerreira...  
Perder-me.

Observemos que a vestimenta é descrita como um “camuflado”, reveladora de uma mulher de luta<sup>158</sup>, ou seja, que precisa trabalhar para sobreviver ou para mostrar, num exercício reiterado, a sua capacidade de, assim como os homens, atuar no campo econômico e social. No entanto, ao mesmo tempo em que o “camuflado” pode ser lido como um atributo à “condição de guerreira”, faz-nos

<sup>157</sup> Ver ROCHA-COUTINHO e a maternidade como programa político, 1994, p. 27-28.

<sup>158</sup> Em entrevista a nós concedida em dezembro de 2009, Vera Duarte define a mulher cabo-verdiana como “uma mulher de luta”.

cogitar que essa mulher, ao se mostrar, também se esconde; ou seja, para assumir-se no espaço público, ela se vê obrigada a ocultar (ou até a renegar) o privado, fato, segundo sua óptica, exaustivo e incontornável (“insuperável dualidade”), mas necessário para a assunção das mais diversas ocupações no setor público.

Em decorrência do uso reiterado dessas máscaras sociais, a “única vontade” do sujeito poético, após todo um dia em posição de sentido, é apenas a de regressar “ao lar” e deixar-se “cair – inerte – sobre a cama”, demonstrando o seu imenso cansaço e a sua gana por acolhimento, intimidade e aconchego tão próximos do chamado universo feminino (cf. ROCHA-COUTINHO, 1994); importantíssimo, porém, é o fato de que, para apropriar-se desse mundo privado, a mulher – sempre movida pela “dualidade” – deseja deitar-se “sem se despir”, o que, com o apoio de uma leitura hermenêutica do cotidiano feminino, permite-nos enxergá-la num esboço de rasura ao domínio patriarcal.

É evidente que, no pensamento desse sujeito poético feminino, agir de tal forma pode representar uma desistência, daí a razão da escrita do “Perder-me”, solitário, em destaque, como a expressar sua preocupação de não trair os princípios feministas, mas, ao mesmo tempo, desejando mostrar-se na íntegra, despida de amarras e de convenções :

Despir-me sim desta loucura que me rói e dói. Afinal a imagem sedutora daqueles que nos circundavam não trouxe genuínas emoções, pureza original, aquilo com que contávamos. E, com o olhar naufragado em desamparo e solidão, continuei carregando a minha paixão, apesar das juras nocturnas de que amanhã a compartilharia.

Despir-me sim do odor camuflado das coisas e do ar que sufocadamente me cerca. Sinto-me perseguida. Sem razão aparente mas perseguida. Ter-me-ei esquecido que a mancha que permanentemente acompanha meus passos é apenas a minha sombra e não um qualquer processo persecutório movido não sei por quem, movido não sei porquê?

Como podemos notar, não é somente o fato de vestir “o camuflado” que

perturba o sujeito poético, mas também a interiorização desse processo repressivo androcêntrico (sentido como “persecutório”) e, sobretudo, a falta de reconhecimento ou apoio ao esforço por si empregado diuturna e reiteradamente em busca de um processo inovador e emancipador para as mulheres de sua sociedade; é um estado de “desamparo e solidão” experimentado pelo sujeito poético, que, apesar das adversidades todas e do compartilhamento frustrado (“apesar das juras nocturnas de que amanhã a compartilharia”), continua “carregando” a sua “paixão” ou causa a fim de estender o espaço das mulheres também para o exterior ou a vida pública, caso e quando assim o desejem. Desta maneira é que reafirma(-se):

É esta paixão que não me deixa friamente analisar, dissecar, asseptizar. Como é do meu gosto. E como é linda esta folha de papel que nervosamente vou cobrindo de pequenas formas arredondadas que talvez morram no caixote de lixo mais próximo ou levem ao próximo milénio a mensagem do milénio mil, rica e sinuosa, vermelha como um grito, injusta e sombria, mas, acima de tudo, MULHER.

Em outras palavras, essa “MULHER” – grafada em letras maiúsculas numa espécie de grito imperativo e (re)afirmativo –, apesar de, em alguns momentos, questionar-se sobre a validade de sua luta, dela, em verdade, não fugirá jamais, posto tratar-se de uma “paixão”. Assim é que, no desfecho, verificamos a fixação das palavras no papel, como a eternizar a referida paixão e a vontade de, um dia, ver concretizada a emancipação feminina; afinal, conforme assegurou-nos a própria Vera Duarte em entrevista concedida em dezembro de 2009, o processo de escrita “também é uma forma de a mulher lutar” e, portanto, de (a)firmar-se como e enquanto tal na sociedade.

Nesse sentido, observemos que, em “Momento XI: esquisso”<sup>159</sup> (2008, p. 59), também de Vera Duarte, o sujeito poético procura elaborar uma espécie de esboço de sua origem e personalidade:

---

<sup>159</sup> Do francês, *squisse*, delineamento, esboço, primeiros traços de um desenho.

A minha ancestralidade plasmada sobre a baía e o Porto Grande que se abre ao infinito gerou-me. O que eu própria fiz por mim foram pequenos retoques de (dita) cultura. Pergunto-me se a imagem se desfigurou. Ter-se-á o meu futuro diluído na memória de um passado que não vivi mas de que para sempre me ficou a nostalgia?

De início, percebemos que se trata de uma mulher (“eu própria”) nascida numa região banhada por um grande rio ou, mais provavelmente, pelo oceano<sup>160</sup>, que, contrapondo-se à “ancestralidade plasmada” – ou adstrita à mesma localização e aos tradicionais costumes – , abre-se “ao infinito”, ou seja, à possibilidade de travar contatos com universos culturais diferentes do seu. No entanto, o fato de ter-se permitido contagiar/contaminar pela “(dita) cultura” – a cultura do outro – leva o sujeito poético a um autoquestionamento identitário, fazendo com que afirme:

Não me reconheço em mim. Sinto-me carente e à minha volta apertam-se-me os círculos concêntricos de involuntária clausura. Sons estranhos e profundos vindos dos mais interiores de mim e de um tempo remotíssimo continuamente se despedaçam de encontro a uma parede castrante erguida não sei por quem, erguida não sei porquê.

Como podemos perceber, sobre essa mulher se abate tamanha angústia que ela se vê num “entre-lugar” (cf. BHABHA, 2003) e, por isso, apertada, enclausurada e bloqueada conforme sua identidade vai sendo construída à berma do dado (a cultura ancestral) e do adquirido (a cultura alheia), numa imagem que a aproxima do processo de assimilação (cf. MEMMI, 1989). Deste, no entanto, afasta-se porque em constante busca de si:

À noitinha, qual feiticeira medrosa, percorro os meus interiores em busca de saídas. Sem cessar perco-me nos meus labirintos. Não encontro respostas para os porquês que me atormentam. Manhã pela manhã em meu cavalinho doirado, irei pelo mundo fora à procura do sentido da vida.

Assim, mesmo sem ainda encontrar um definitivo lugar para si mesma, esta mulher – uma “feiticeira medrosa”, movida pela magia interior que lhe empresta uma

---

<sup>160</sup> A referência ao “Porto Grande” nos remete ao porto homônimo, situado na cidade natal de Vera Duarte, Mindelo, na Ilha de São Vicente, em Cabo Verde.

espécie de encantamento – não se deixa abater pelo medo de percorrer seus próprios “labirintos” em busca de “respostas para os porquês” que a “atormentam”. Nesse sentido, propõe-se a, “manhana pela manhana”<sup>161</sup>, percorrer o mundo em seu “cavalinho dourado”, expressões que reforçam o incômodo sentido pelo sujeito poético a respeito do processo de assimilação que incorre sobre si, mas também – e paradoxalmente, nos moldes expostos por Albert Memmi (1989, p. 117-120) – reverte a negatividade em positividade (daí a preferência pela manhã e a atribuição da cor dourada, simbolicamente ligada à alegria e à despreocupação, ao “cavalinho”, que, escrito no diminutivo, também revela ternura), contribuindo para a assunção de sua própria identidade enquanto mulher e cabo-verdiana, mesmo que sua imagem ainda se revele na forma de um “esquisso”, de um esboço.

Tal “esquisso” também pode ter início com a forma de parte de seus textos apresentados em **Amanhã amadrugada**, conforme explica Simone Caputo Gomes (2008, p. 177-178):

Dialogando em epígrafes [...], Vera Duarte, em seu texto poético, dá a medida do que leu, concebendo a poesia, dentro do contexto do novíssimo discurso africano, também como crítica e reescrita; a fronteira dos gêneros será intencionalmente quebrada, com a produção de uma linguagem poética que não se esgota no verso. Na citação de Manuel Alegre, poeta contemporâneo português, fica claro este propósito: ‘Mallarmé tem razão/ A prosa não existe’. Os poemas em prosa constituem o que Vera chama de *Momentos* ou *exercícios poéticos* em que uma longa confissão é expressa em fragmentos, uma das formas escolhidas para contar o que presenciou, experimentou, o que a emocionou; e de contar e colocar em exame a tragédia da mulher prisioneira de estereótipos interiorizados.

Assim, realizando uma leitura feminista de “Momento XI: esquisso”, podemos considerar a “ancestralidade plasmada sobre a baía” e o infinito para o qual se abre o Porto Grande como a imagem de mulher representada pelo Monte

---

<sup>161</sup> “Manhana” é uma palavra originária do *mirandês* – segunda língua oficial de Portugal, falada ao norte do país, em Trás-os-Montes, na região de Miranda do Douro – e significa “amanhã”, quer como advérbio, quer como substantivo.

Cara<sup>162</sup>, que se abre para o mundo. Os “círculos concêntricos de involuntária clausura” apontariam para os discursos repressivos oriundos de uma sociedade machista que recobrem este corpo feminino e equivalem à “parede castrante erguida não sei por quem, não sei porquê”.

Para alcançar o infinito, será necessário um processo de interiorização (“percorro os meus interiores em busca de saídas”, “mais interiores de mim”) que permita a esta mulher liberar-se das amarras advindas dos preceitos culturais não somente impostos, mas também absorvidos por este sujeito feminino. A respeito deste poema em prosa, Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 197) afirma que

o sujeito da grande enunciação, por sua vez, ao se recusar a assumir, como sua, a fixidez gráfica do que se convencionou chamar de poema, encontra uma forma de superação das armadilhas escondidas na crença em um sentido único, em uma única via/ em um único possível. Encena, com isso, a sua rebeldia frente ao modelo canonizado, ao mesmo tempo em que, como sujeito do enunciado poético, mostra a consciência de sua fragmentação de mulher e a imposição de grilhões e linhas constritivas que restringem a sua participação no palco do mundo.

Nesse sentido, também em “Momento XII: século vinte, um dia incerto de um tempo de mágoas” (2008, p. 60), ainda de Vera Duarte, apresenta-se uma mulher inconformada com o tolhimento feminino a respeito da expressão de suas vontades:

Como diria o poeta, choro da dor de me saber mulher feita não para amar mas para ser amada. Choro porque sou e amo. E esterizam-se-me as forças. Uma melancolia sem princípio nem fim possui-me e quedo-me impotente.  
Um súbito regato de águas claras inundara-me. Dei-me sorrindo. Mas as águas avolumaram-se e senti perder-se a minha alma.  
Por isso choro. Por me saber mulher e não poder amar. Contudo amo. E na solidão meus soluços se sucedem em canção desesperada.  
Sinto-me escravizada, tiranizada, violentada. E meu ser nascido livre se revolta. Na impotência se mata. Quem depois se acusará?

A passividade e a contenção de gestos cobradas das mulheres numa

---

<sup>162</sup> Esta interpretação do Monte Cara, visto a partir do Porto Grande, na baía do Mindelo, como uma mulher de pedra é corrente em Cabo Verde.

sociedade patriarcal e/ou machista, como a que entrevemos a partir da leitura deste poema em prosa, não combinam com o desejo do sujeito poético de manifestar seus desejos e sentimentos, isto porque este pretende transgredir a ordem e, em lugar de “ser amada”, situar-se no polo ativo, escolhendo a quem “amar”.

Nesse sentido, o choro não significa fraqueza ou reconhecimento de subalternidade, mas, muito pelo contrário, metaforiza uma “canção desesperada” de revolta contra a violência social, posto sentir-se “escravizada, tiranizada, violentada”. Paradoxalmente, tais adversidades também conduzem essa mulher, cuja visão assume contornos outros e muito diversos porque já distantes da acomodação, à regenerescência:

Por isso quero desvendar os universos proibidos e purificar-me.  
Penetrar nos bastidores da minha condição humana e lutar contra os  
preconceitos e a opressão que castram. Desprezar, com ódio  
acumulado, os fariseus da minha história e voar, na plenitude do meu  
ser nascido livre, de encontro às aspirações da alma.

O verbo “purificar”, ao ser empregado na voz reflexiva, confirma tratar-se de uma mulher simbolicamente prestes a renascer, e isso por sua coragem em enfrentar as amarras impostas pelo domínio machista/masculino, fazendo valer a vontade de se tornar dona da própria história, de escolher os próprios caminhos que deseja percorrer ao longo da vida. Surge-lhe, em decorrência, o desejo de “penetrar nos bastidores”, ou seja, de explorar o lado oculto da sua própria “condição humana”, numa espécie de auto(re)conhecimento necessário para “lutar contra os preconceitos e a opressão que castram”. Só assim, rebelando-se quanto às injustiças, em especial as baseadas na relação de gênero – a castração e o ódio aos fariseus (hipócritas, fingidos) são bastante significativos, posto conduzirem à necessidade de exterminar os desmandos da ordem patriarcal –, o sujeito poético acredita, de fato, poder “voar, na plenitude do” seu “ser nascido

livre, de encontro<sup>163</sup> às aspirações da alma”.

Finalmente, observemos que, em “Exercício poético 4: discurso alucinado sobre a existência de mim” (2008, p. 74), também de Vera Duarte, o sujeito poético, enquanto andava “pela marginal”, em meio à “baía coalhada de barcos”, começa a resgatar “recordações de infância feliz e despreocupada” vivida no cais novo:

Hoje tive sonhos do fundo do mar. Ia a andar pela marginal, a baía coalhada de barcos, do cais novo desprendiam-se recordações de infância feliz e despreocupada. A mã-gatchada e o namoro clandestino atrás dos velhos guindastes de ferro enferrujado e do escuro, eu penetrava no mar, um mar verde e lodento que se me escorregava debaixo dos pés e me causava náuseas, com a água pela cintura e os braços em arco, passava por entre os barcos das minhas viagens de antanho, marinheiro descobridor do mundo e das noites intermináveis no mar alto – gilica, manilica, manel ildut – e aspirava o cheiro fedorento do vômito nos porões, eu amo-te meu amor.

A referência aos “sonhos do fundo do mar” possivelmente sinaliza a recuperação onírica de um passado longínquo, perdido no tempo, ou, ainda, de uma aventura impossível e, por isso, naufragada. Assim, entre a “mã-gatchada<sup>164</sup> e o namoro clandestino atrás dos velhos guindastes de ferro enferrujado e do escuro”, surge um sujeito poético movido pelo desejo de desvendar o novo, ainda que, para tanto, precise penetrar “um mar verde e lodento”, escorregadio e nauseabundo.

Se, na “infância feliz e despreocupada”, havia barcos nomeados – “gilica, manilica, manel ildut –, a partir do momento em que assume o interesse pelo “escuro” e pela travessia “das noites intermináveis no mar alto”, o sujeito poético tem ciência da série de percalços que terá de enfrentar até atingir o seu objetivo de,

---

<sup>163</sup> Cremos, aqui, ser mais adequado utilizar “ao encontro”, expressão que significa “em busca de” ou “em favor de”, pois que “de encontro” quer dizer “no sentido oposto a”, “em contradição com” ou “contra”, o que definitivamente não corresponde ao objetivo do sujeito poético.

<sup>164</sup> Esconde-esconde. Brincadeira infantil em que a maioria dos participantes se esconde enquanto um fica com os olhos tapados, contando até certo número, para então procurar os demais.

finalmente, poder amar. De acordo com Laura Cavalcante Padilha (2002, p. 198), a busca de uma outra estória, um outro tempo e um outro lugar

talvez explique por que, em **Amanhã amadrugada**, o [caderno] mais antigo, temporalmente (1975), venha ao término do livro, no fim que é também princípio, seja no jogo da memória, seja no da circularidade, tão africana miticamente. Também tal fato nos pode ajudar a entender por que os dois primeiros cadernos se escrevem em prosa que se nomeia como poesia – no primeiro, aqui e ali aparecem versos tradicionalmente compostos. Já os dois últimos, mais antigos e ‘comportados’, eu diria, trazem a forma versificada, dentro da previsibilidade já estatuída pela teoria dos gêneros literários.

Nesse sentido, retomando o poema em prosa “Momento XII: século vinte, um dia incerto de um tempo de mágoas” (2008, p. 60), verificamos a reiteração do querer-fazer ou da gana por impor a sua vontade, não se limitando a, pacificamente, aguardar que os fatos aconteçam: é preciso rasurar as convenções e mostrar, pela tomada de atitude materializada pela voz/grito feminino e pelo próprio processo de escritura, que as mulheres, tanto quanto os homens, são capazes de desenvolver papéis diversos daqueles ligados às tarefas domésticas e à criação dos filhos, ou seja, podem instalar-se como actantes, tendo o direito de amar e de escolher:

Com impulsos violentos de revolta suportada, com silêncios gritantes de paixão não assumida, eu sonhei e no sonho recuperei os infinitos perdidos dos meus horizontes. Os meus olhos mergulharam para além do monte – cara que se recorta nítido no pôr-do-sol faustoso que da minha janela contemplo, sou criança, só me interessa a mã-gatchada e a tua presença aqui amor debaixo da cama, quando a luz se apaga e as nossas brincadeiras se transformam em jogos lúdicos e inocentes, eu sonhei e no sonho se compôs a imagem de perdida felicidade. Componente primeira LIBERDADE, e o sonho se desfez em pesadelos, porquê morrer se não sou feliz?

O onírico, como podemos perceber, é perpassado pela realidade maculada de injustiças e constantes lutas a fim de superá-las, daí os “impulsos violentos de revolta suportada” e os “silêncios gritantes de paixão não assumida”. E é nessa medida que o sujeito poético mergulha os olhos “para além do monte”<sup>165</sup> e se projeta

---

<sup>165</sup> Referência ao Monte Cara, visto a partir do Mindelo, na Ilha de São Vicente, em Cabo Verde.

na imagem feminina que no horizonte se mostra, ou seja, assume-se mulher, vencedora de obstáculos, feliz e livre. No entanto, ao passar o que parece ser um transe, recobrando a consciência, epifanicamente descobre que, em verdade, a felicidade e a liberdade ainda são sonhos: a luta pelo direito das mulheres, portanto, deve continuar para que um dia, finalmente, possa ser escrita a palavra “LIBERDADE” com letras maiúsculas. Somente livre é capaz de ser feliz.

Assim, como pudemos observar ao longo desta tese, em especial deste capítulo, as diversas formas de subversão feminina – temática, relativa aos gêneros literários, comportamental – revelam o caminho efetuado rumo à assunção de uma subjetividade feminina anteriormente negada porque distoante do discurso europeu e androcêntrico imperativo nas trajetórias socioeconômica e histórica de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Da clausura do silêncio, portanto, as mulheres atravessam a encruzilhada e, pela força do grito e/ou da ação, rompem os grilhões, instaurando uma voz cuja pertença é contextual e as traduz como seres humanos, mulheres e cidadãs.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As possibilidades abertas para os estudos históricos pelas teorias feministas são inúmeras e profundamente instigantes: da desconstrução dos temas e interpretações masculinos às novas propostas de se falar *femininamente* das experiências do cotidiano, da micro-história, dos detalhes, do mundo privado, rompendo com as antigas oposições binárias e de dentro, [...] incorporando a dimensão subjetiva do narrador.

**Margareth Rago**

No intuito de acompanhar os processos de representação da construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses produzidos por mulheres que já se encontram inscritas no cânone literário de seus países, recorreremos a uma análise textual ancorada nas categorias “gênero” e “cotidiano”, enlaçadas, sobretudo, por Maria Odila Leite da Silva Dias na abordagem feminista da hermenêutica do cotidiano proposta por Michel de Certeau e colaboradores. Como afirma Maria Izilda Santos e Matos (1997, p. 82):

[...] os estudos de gênero reconhecem a pesquisa empírica como elemento indispensável para detectar o movimento de constituição de sujeitos históricos, analisando as transformações por que passaram e como construíram as suas práticas cotidianas.

Desta forma, procuramos, no segundo capítulo desta tese, acompanhar o percurso da atuação das mulheres naqueles países, objetivando, com o apoio da multidisciplinaridade, reconstituir, sobretudo, experiências femininas excluídas dos discursos do poder. A descoberta do político no espaço do cotidiano provocou um questionamento sobre as transformações sociais, o funcionamento da família, os papéis assumidos pelas mulheres e as pesquisas nesse campo redimensionaram a tradicional distinção entre o central e o periférico na História.

A leitura comparatista fundada no cruzamento de temas e posturas femininas detectados nas obras inaugurais de Alda Lara, Paula Tavares, Vera Duarte, Noémia de Sousa, Alda Espírito Santo e Conceição Lima permitiu-nos, com base na hermenêutica dos cotidianos bastante diversificados em que se inserem os seus poemas, detectar semelhantes situações de submissão, de impasse e estratégias de resistência que permitem entrever a atuação social das mulheres nesses respectivos contextos e nas épocas em que eclodiram as suas produções. Lembramos que, se considerarmos a definição de cânone como “seleção de autores e obras dignos de preservação” (GUILLORY, 1990, p. 233), estas autoras vão subverter uma tradição de preservação de textos exclusivamente masculinos.

Muitas dessas escritoras estabeleceram profundas fissuras nos cânones literários de seus países, associados, sem exceção, ao edifício androcêntrico patriarcal que insistia (e insiste) em tornar invisíveis quaisquer manifestações da subjetividade e da criatividade femininas. Conforme sublinha Rosiska Darcy de Oliveira (1999, p. 145),

Ganhar voz social foi, para as mulheres, a grande vitória histórica com que marcaram o século XX. O século XXI se abre para uma nova esperança. A de que essa voz feminina não seja apenas um eco absurdo de um mundo absurdo. Espera-se das mulheres um impacto sócio-cultural revolucionário. Uma inventividade em todas as áreas da existência, na relação entre as pessoas, nas faces múltiplas do amor, na organização social, e especificamente na organização do trabalho em que homens e mulheres ganham e perdem a vida, nas decisões políticas de maior envergadura em que se decide a paz e a sobrevivência do planeta.

Produzir literatura faz parte dessa trajetória de conquista da visibilidade e da “voz social”. Segundo Elódia Xavier (1991, p. 14), ao abrir espaço para obras de autoria feminina na historiografia literária, a crítica feminista assume uma postura “extremamente ideológica, que pretende dar *status* e reconhecimento público às mulheres escritoras”. E vamos além: o estudo minucioso dos caminhos percorridos

pelas mulheres em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe com vista à sua emancipação possibilitou-nos inferir também a relevância da participação feminina na construção da pátria/mátria. A literatura nos fornece sinais indiretos, muito mais que diretos, sobre a sociedade na qual circulou, ou circula, como ressalta Cíntia Schwantes (2003, p. 391).

Retomando o mote de Michel de Certeau, perscrutamos o “dia-a-dia semeado de maravilhas” dos universos femininos retratados pela arte das escritoras referidas e constatamos como, em percursos que se movem do silêncio ao grito, da submissão à ação e, por fim, entre “missangas” e “catanas”, as mulheres representadas conquistam a sua “irresistível ascensão”, como quer Michelle Perrot, e “invadem com sua fala” os territórios erigidos pela supremacia masculina: “a escrita sempre negocia no estreito espaço entre o apagamento e a possibilidade de representação” (SCHWANTES, 2003, p. 397). Verdades, conceitos universais, estereótipos sobre a divisão entre os sexos, as tarefas masculinas e femininas, comportamentos definidos serão rasurados pela força da palavra que desenha mulheres em ritos de passagem para a assunção de suas subjetividades.

Os estudos de gênero aliados à hermenêutica do cotidiano possibilitaram que o termo “feminino” fosse despojado da carga semântica estereotipada com que era definido – fraco, delicado, passivo, superficial etc. –, uma vez que também foi ultrapassada a concepção da essencialidade biológica constitutiva do “ser mulher”, e esta diferença passa a ser fundamentada em aspectos culturais. A desnaturalização das identidades sexuais acompanha-se da postulação da dimensão relacional do movimento constitutivo das diferenças de sexo. A máxima de Diderot de que a mulher é um ser de paixões e emoções comandado por seu útero, que reduzia este órgão feminino a dor e servidão, é desmascarada por uma abordagem positiva que o

encara como sede de criação e marca da diferença.

As correntes críticas feministas, na contemporaneidade, têm procurado

recuperar a atuação das mulheres no processo histórico, enquanto sujeitos ativos, de modo que as imagens de passividade, ociosidade e confinamento ao espaço do lar vêm sendo questionadas [...]; torna-se cada vez mais necessário, sem esquecer a opressão histórica sobre as mulheres, superar a dicotomia ainda fortemente presente entre a 'vitimização' da mulher [...] e a visão de uma 'onipotência feminina', que algumas vezes estabelece a 'heroicização' das mulheres (MATOS, 1997, p. 78-79).

Para demonstrar esses pressupostos, nossa análise traçará um percurso que mimetiza a experiência vivida pelas mulheres africanas nos contextos de produção das autoras, obedecendo ao critério de gradação: inicialmente, recortaremos vivências de submissão e confinamento ao espaço destinado pela sociedade patriarcal às mulheres, para, posteriormente, pontuar seus dilemas entre sujeição e rebeldia e, finalmente, chegar às estratégias de resistência contra os discursos e mecanismos que obstaculizam os seus direitos e a sua liberdade.

Ressaltamos que as fissuras à dominação masculina, conforme discussão de Rachel Soihet (1997, p. 107),

[...] não assumem, via de regra, a forma de rupturas espetaculares nem se expressam sempre num discurso de recusa ou rejeição. Elas nascem no interior do consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação é reempregada para marcar uma resistência [...], como uma reapropriação e um desvio dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação masculina, contra seu próprio dominador.

Nosso trabalho analítico se inicia, portanto, com abordagens do cotidiano familiar, da casa e das ancestralidades que constróem as experiências femininas na óptica das escritoras: a "velhinha pitando seu jessu à porta da sanzala" ou nos campos do contrato, "Sam Nôvi" (a avó) na "Residência" do Budo-Budo, Nanda a "partilhar a refeição" nas tardes de domingo, as mães negras, as "três meninas sentadas", algumas envolvidas num contexto de trabalho duro, mas livre, e outras

submissas pela situação de escravizadas ou de colonizadas, como “Shimani”, descrita com “olhas de xipeia ferida” e “eterno brilho de resignação”.

Algumas autoras, como Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima e Noémia de Sousa, trabalham com a relação maternidade/pátria, sintetizando na imagem da Mãe-Terra ou da Mãe-África uma possível junção do mundo privado, habitualmente atribuído às mulheres, com o espaço público. Para Philippe Ariés (1986, p. 11), “a realidade familiar, baseada na afeição e na intimidade entre pais e filhos, centra-se na figura da mulher-mãe, responsável pelo bem-estar das crianças e do esposo”. Acrescenta Maria Lúcia Rocha-Coutinho (1994, p. 30-31) que, especialmente com a família burguesa, o discurso da “natureza feminina – frágil, emotiva, dependente, instintivamente maternal e sexualmente passiva” – se consolida, marcando o espaço doméstico como “lugar feminino” de esposa e mãe.

No cruzamento das historicidades poetizadas pelos discursos literários das seis autoras escolhidas, é possível observar a dignidade dada às tarefas informais cumpridas, na maioria das vezes, nesse espaço privado do lar, por mulheres como a “Avó Mariana” e a “Mamã Catxina”, que lavam a roupa na roça ou nas casas da cidade, a menina a bordar (poema “Romance”), “Kalua” preparando a comida, a “irmã do mato” a vender carvão (poema “Apelo”) e a “Rapariga” que organiza o milho.

Pedimos emprestada de Laura Cavalcante Padilha (2006, p. 127-128) uma reflexão que se aplica às mulheres retratadas no *corpus* poético selecionado:

As mulheres que ganham espaço nas obras são dinâmicas e pertencem às classes trabalhadoras, quase sempre sendo flagradas em sua atuação no mercado informal: vendedoras de carvão, vendedoras de peixe, lavadeiras, descascadoras de caroço ou mesmo prostitutas, para ficarmos com algumas categorias. [...] Suas casas são mostradas em sua penúria, cobertas de zinco ou palha; habitam as cidades, a beira do mar, os campos, sempre em espaços periféricos. Mesmo assim, resistem e combatem no cotidiano de sua história de privação.

As mulheres donas-de-casa são também, como as prostitutas e as

trabalhadoras informais, restritas à marginalidade social, enquanto

trabalhadoras que nunca vão conhecer os benefícios que aos poucos a sociedade capitalista nascente vai outorgando a outros trabalhadores [...], a não ser de forma indireta através do homem de quem dependem. Sua dedicação exclusiva ao trabalho doméstico impede ou dificulta a participação autônoma das mulheres nos espaços públicos [...]. Além disso, o trabalho doméstico isola as mulheres no âmbito da unidade familiar, [...] sem organização cooperativa alguma e quase sem integração com seus pares adultos, afastando-as, assim, cada vez mais do mundo público e inibindo processos de realização pessoal (ROCHA-COUTINHO, 1994, p. 33).

Na aparente monotonia cotidiana, entretanto, “revoltas surdas” e/ou estratégias de resistência, ora esboçadas pelos sujeitos femininos, ora incitadas pelo sujeito poético, serão captadas por um olhar mais atento, como os apelos ao despertar da “mãe africana” e à união das mulheres-irmãs africanas pelos sujeitos dos poemas “Trinta e um de julho: ‘dia da mulher africana’” e “Às mulheres da minha terra”, de Alda Espírito Santo, o “canto novo” que define a “Irmã-Mulher” do poema “Presença africana”, de Alda Lara, a “raiva” do sujeito poético de “Sortilégio”, de Vera Duarte.

Mais incisivas, contudo, levantar-se-ão, “Pela vez primeira”, as vozes das “sanguês” de Alda Espírito Santo, que reivindicam “o direito de vender o caroço”. Ainda que analfabetas, essas humildes mulheres das roças vão demarcar o espaço político de suas falas, inaugurando um grito no silêncio que, como ressalta Eni Puccinelli Orlandi, não significava o vazio. Mireya Suárez (1997, p. 45-46), por sua vez, estabelece uma discussão fundamental sobre a dicotomia silêncio/voz que, na ordem falologocêntrica, atribui fala aos homens e silêncio passivo às mulheres:

O silêncio delas e a fala deles configuram uma ocorrência que tem sido encarada como dado não problemático ou, quando problematizado, tem sido interpretada como evidência da aceitação, por parte das mulheres, de seu papel subordinado. Estas formas de lidar com o silêncio têm implicações teóricas importantes. De um lado, a atitude de que se trata de uma situação normal não problemática [...] reconhece como legítimo que as vozes das diversas mulheres não sejam ouvidas [...]. De outro lado, a interpretação de que o silêncio é de imediato passividade e subordinação impede perceber suas qualidades linguísticas ou expressivas. Ficar calada/o pode ser uma forma diferente e mais sutil de atuar e de reagir.

Irmanada à postura de Alda Espírito Santo quando retrata a reivindicação das “sanguês”, Noémia de Sousa empresta a sua voz às “Moças das docas”, que exibem como estandartes seus “estômagos famintos” e as causas da sua submissão: “somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço”. Seus corpos são “submissos”, mas suas mãos, “ávidas” e expectantes. Recusam a piedade, pois move-as o “chicote da esperança”, num “Índico de desespero, revoltas, fatalismos e repulsas”. Suas cabeças desejam “levantar-se com dignidade”.

Em “Maternidade”, de Alda Lara, outra “voz que se não cala” faz coro com as “sanguês” e as prostitutas: o soluço das mulheres vitimizadas é substituído pelo “grito de paz ou de alerta” que, posteriormente, dará lugar à “dança” e à “união das mãos milenárias” no poema “No mesmo lado da canoa”, de Alda Espírito Santo. A luta por um mesmo ideal, como proposta em “Poema para um amor futuro”, de Noémia de Sousa, vai permitir projetar “a casa”, “alta, perpétua, de pedra e claridade”. O percurso traçado, em gradação, facultará aos sujeitos femininos retratados no *corpus*, a construção de um novo projeto (ou “casa”, como no poema de Conceição Lima) para as mulheres de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

(Re)construída a “casa”, “aqui” – relativizados os contextos em que a emancipação das mulheres se realiza –, é agora mais fácil “criar”, “sentir”, “viver” (poema “Sortilégio”, de Vera Duarte) e “ser” (“Ah, essa sou eu”, poema “Se me quiseres conhecer”, de Noémia de Sousa).

É entre as “gamelas”, o “crepitar do fogão”, as “palavras simples do dia” que ecoa o grito dessas “irmãs”, antes conformadas, hoje instaurando a “manhã clara do dia a dia”, como no poema “No mesmo lado da canoa”, de Alda Espírito Santo.

Dessa trilha semeada, pouco a pouco, pela ânsia de liberdade – “não bato a

manteiga/ não ponho o cinto” (poema “Desossaste-me”, de Paula Tavares) – poderá o corpo feminino “abrir-se à charrua do seu desejo” e atingir a completitude, como em “Poema do amor futuro”, de Noémia de Sousa, ou o compartilhamento equitativo na “Circumnavegação” de Paula Tavares. O corpo, agora “aceso”, pode “saltar o cercado”, assumindo sua sexualidade e sua subjetividade. Neste universo igualitário, o companheirismo e a partilha entre homens e mulheres são possíveis: “sobre esta terra/ sagrada/ abriremos nossas comportas”, diz o sujeito poético em “Companheiro”, de Vera Duarte.

As mulheres retratadas nos poemas de Paula Tavares e Vera Duarte assumem os seus desejos e ideais; conjugam os verbos “querer”, “ir”, “fazer”, “desvendar”, “penetrar” e “lutar” para, enfim, “voar” em “plenitude” e “LIBERDADE”. O discurso erótico retrata o desejo sem culpa e sem recato, recusando os mantos do poder que recobrem a sexualidade feminina. A conjugação da liberação erótica com o gênero lírico constitui uma estratégia das autoras para ultrapassar as limitações iluministas que elegem a categoria “razão” como determinante de uma sociedade machista. Em outras palavras, as mulheres, assumindo a emoção, agora como característica positiva, libertam-se para, plenamente, sentir, viver e criar, como quer Vera Duarte.

Com tais escritoras, fica visível o corpo feminino antes invisível; em seus poemas, ele é espaço de inscrições sociais, políticas, culturais e geográficas, que é representado como subjetividade corporificada, abolindo o dualismo mente/corpo, tão caro à ideologia androcêntrica dominante. Além disso, ao corpo feminino subalternizado sucede um corpo que “salta o cercado” e se torna responsável pelas suas ações na história. No poema “Moças das docas”, de Noémia de Sousa, podemos observar nitidamente esse “rito de passagem”, quando corpos violentados pela fome e pela miséria explicam as razões e os caminhos que os levaram a um

tipo de escravatura – a prostituição: de objetos de desejo e de uso, passam a sujeitos de reivindicação. A “combatente” morta na luta, retratada no poema de Vera Duarte, é a representação máxima da assunção da subjetividade e da força política das mulheres no *corpus* apresentado, em contraposição ao grau maior de submissão simbolizado pela “Avó Mariana” do poema de Alda Espírito Santo.

Também com essas escritoras fica visível a micro-história de cotidianos – femininos – antes invisíveis. Como postula Maria Odila Leite da Silva Dias (1994, p. 378),

as trilhas pelas quais optamos para estudar o quotidiano devem abrir caminhos novos no mapa dos nossos conhecimentos a partir dos quais, se nos voltarmos de novo para a historiografia institucionalizada, poderemos desvendar pontos de vista globais renovados, ampliados, abertos para indagações novas. Temas muito específicos têm o condão de sugerir perguntas e de se encaixar no panorama da historiografia de modo renovador, senão incômodo, certamente pouco convencional.

Este é o grande salto da escritura literária de autoria feminina: interrogar, renovar, incomodar. O desvelamento da experiência concreta das mulheres pela fala de mulheres vem se contrapor aos valores culturais de dominação, instaurando novos pontos de vista sobre sua história social.

O escopo de nossa tese, ao fim e ao cabo, insere-se num movimento teórico-crítico que busca valorizar a eficácia da junção de um arcabouço feminista com a hermenêutica do cotidiano, considerando as possibilidades de abertura que este constructo oferece para a apreensão das experiências, subjetividades e historicidades femininas em Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Esperamos que nossa leitura contribua para iluminar aspectos fulcrais das obras inaugurais de Alda Espírito Santo, Alda Lara, Conceição Lima, Noémia de Sousa, Paula Tavares e Vera Duarte, tendo em mente serem mulheres que se autorrepresentam e buscam representar as experiências vividas pelas mulheres em seus respectivos países de origem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **CORPUS**

DUARTE, Vera. **Amanhã amadrigada**. 2. ed. Praia: IBNL, 2008.

ESPÍRITO SANTO, Alda. **É nosso o solo sagrado da terra**: poesia de protesto e luta. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

LARA, Alda. **Poemas**. Porto: Vertente, [s.d.].

LIMA, Conceição. **O útero da casa**. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.

SOUSA, Noémia de. **Sangue negro**. Maputo: AEMO, 2001.

TAVARES, Paula. **Ritos de passagem**. Luanda: UEA, 1985.

### **OUTRAS OBRAS DAS AUTORAS**

DUARTE, Vera. **O arquipélago da paixão**. Mindelo: Artiletra, 2001.

\_\_\_\_\_. **A candidata**. Luanda: UEA, 2003.

\_\_\_\_\_. **Preces e súplicas ou os cânticos da desesperança**. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

\_\_\_\_\_. **Construindo a utopia**: temas e conferências sobre Direitos Humanos. Praia: Edição da Autora, 2007.

ESPÍRITO SANTO, Alda. **Mataram o rio da minha cidade**. São Tomé: UNEAS, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cantos do solo sagrado**. São Tomé: UNEAS, 2006.

\_\_\_\_\_. **Mensagens do solo sagrado**. São Tomé: UNEAS, 2006.

\_\_\_\_\_. **O coral das ilhas**. São Tomé: UNEAS, 2006.

LARA, Alda. Os colonizadores do século XX. In: **Mensagem**. Boletim da Casa dos Estudantes do Império (1º vol.). Lisboa: ALAC, 1996, p. 2-10.

LIMA, Conceição. **A dolorosa raiz do micondó**. Lisboa: Editorial Caminho, 2006.

TAVARES, Ana Paula. **O sangue da buganvília**. Praia/Mindelo: Centro Cultural Português, 1998.

TAVARES, Paula. **O lago da lua**. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dizes-me coisas amargas como os frutos**. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ex-votos**. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.

\_\_\_\_\_. **A cabeça de Salomé**. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.

\_\_\_\_\_. **Manual para amantes desesperados**. Lisboa: Editorial Caminho: 2007.

TAVARES, Paula; MARMELO, Manuel Jorge. **Os olhos do homem que chorava no rio**. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

## APOIO TEÓRICO-CRÍTICO

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política**: literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. Entre imagens da lua e do sol, a passagem: uma leitura antropológica de três poetisas angolanas. In: \_\_\_\_\_. **De vôos e ilhas**: literatura e comunitarismos. Cotia: Ateliê Editorial, 2003, p. 225-237.

ABRANCHES, Henrique. **A Konkhava de Feti**. 2. ed. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985, v. 2.

ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Livraria Duas Cidades, Ed. 34, 2003.

ALBERONI, Francesco. **O erotismo**. Tradução de Élia Edel. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ALBUQUERQUE, Orlando de. **Cidade do Índico**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: LARA, Alda. **Poemas**. 4. ed. Porto: Vertente, 1984, p. 04.

AMBRÓSIO, António. **Subsídios para a história de S. Tomé e Príncipe**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

ANDERSON, Benedict. 1989. **Nação e consciência nacional**. Trad. Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Mário Pinto de. **Antologia temática de poesia africana: na noite grávida de punhais**. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

ANDRADE, Mário Pinto de; TENREIRO, Francisco (Org.). **Poesia negra de expressão portuguesa**. Lisboa: ALAC, 1982.

ANTELLLO, Raúl (Org.). **Identidade e representação**. Florianópolis: Pós-Graduação em Letras/Literatura Brasileira e Teoria Literária – UFSD, 1994.

ARIÈS, Philippe. **História social da infância e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. reimpr. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 7. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BADINTER, Elisabeth. Prefácio a DIDEROT, Thomas, A.L. & D'EPINAY, Madame. **O que é uma mulher**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 7-34.

BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade**. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Tradução de Hortênsia dos Santos. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Vol. 1. Tradução de Sérgio Milliet. 11. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo: a experiência vivida**. Vol. 2. Tradução de Sérgio Milliet. 10. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 27.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BETTENCOURT, Fátima. **Semear em pó**. Praia: ICLD, 1994.

BETTENCOURT, José de Sousa; COTTA, Gonçalves. Os grupos autóctones do deserto Namibe. In: **Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola**, vol. I, n. 1, 1962, p. 97-146.

BEZERRA, Kátia da Costa. Paula Tavares: uma voz em tensão na poesia angolana dos anos oitenta. **Estudos Portugueses e Africanos**. Campinas: UNICAMP, n. 33 e 34, 1999, p. 49-58.

BLANCO, Eugenia Rodríguez; DOMINGOS, Maira Hari. **Tradição, cultura e género nos programas de desenvolvimento**. Maputo: Fórum Mulher, 2008.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.

\_\_\_\_\_. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

BOOF, Leonardo. **O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

BORGES, Margarida Lopes. **Crianças e adolescentes em situação de rua na cidade de Porto Novo - Cabo Verde e suas estratégias de sobrevivência**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007. Orientador: Irene Rizzini.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BUTLER, Judith. **Problemas de género: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. **Mulheres, sexualidade e casamento no arquipélago de S. Tomé e Príncipe (séculos XV a XVIII)**. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

\_\_\_\_\_. Rebelião e outras formas de resistência à escravatura na Ilha de São Tomé. In: **Africana Studia** – Revista Internacional de Estudos Africanos. Universidade do Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, n. 7, jan.-dez. 2004.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz - Publifolha, 2000.

CARVALHO, Alberto. Estudo. In: LOPES, Baltasar. **Escritos filológicos e outros ensaios**. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2010.

CASIMIRO, Isabel Maria. **“Paz na Terra, guerra em casa”**: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Maputo: PROMÉDIA, 2004.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. **Vol. 2**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2005a.

\_\_\_\_\_; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. Tradução Ephraim F. Alves, Lúcia Endlich Orth. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2005b.

CHAVES, Rita. Resenha de **O lago da lua**. In: **Metamorfoses**: Revista da Cátedra Jorge de Sena para estudos literários luso-afro-brasileiros. Lisboa e Rio de Janeiro: Editora Cosmos; Faculdade de Letras da UFRJ, n. 1, nov. de 2000.

\_\_\_\_\_. Poesia angolana: contra a corrente, a favor da esperança. In: \_\_\_\_\_. **Angola e Moçambique**: experiência colonial e territórios literários. Cotia: Ateliê Editorial, 2005, p. 63-68.

\_\_\_\_\_. A palavra enraizada de Ana Paula Tavares. In: \_\_\_\_\_. **Angola e Moçambique**: experiência colonial e territórios literários. Cotia: Ateliê Editorial, 2005, p. 109-120.

CÉSAR, Amândio. **Alda Lara na moderna poesia de Angola**. Braga: Edições do Templo, 1978.

CHARTIER, Roger. Différences entre lês sexes et domination symbolique. In: **Annales ESC**, n. 4, 1993, p. 1005-1010.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DANTAS, Elisalva Madruga. O feminino na poética africana. In: MACÊDO, Tania; CHAVES, Rita. **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006, p. 105-119.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**: sociedade e cultura no início da França moderna. Tradução de Mariza Correa. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e método dos Estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, A. Oliveira;

BRUSCHINI, C. (Org.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro, São Paulo: Rosa dos Tempos, Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 39-53.

\_\_\_\_\_. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: **Estudos feministas**. Rio de Janeiro : CIEC/UFRJ, Ano 2, vol 2, 2. semestre 1994, p. 373-382.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. In: **Projeto História**, n. 17. S. Paulo: PUC, 1998, p. 223-258.

DIDEROT, Thomas, A. L. & D'EPINAY, Madame. **O que é uma mulher**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ERVEDOSA, Carlos. **Roteiro da literatura angolana**. Luanda: Edição da Sociedade Cultural de Angola, 1974.

**ESBOÇO histórico das ilhas de São Tomé e Príncipe**. São Tomé: Imprensa Nacional, 1975.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia do Sudoeste de Angola. Grupo Nhaneca-Humbe**. Vol. II. 2. ed. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

ESTEVES, Eunice; RORIZ, Ana Maria. Ana Paula Tavares – uma poesia de resgate da mulher africana. **Cadernos Cespuc de Pesquisa**. Belo Horizonte: PUC Minas – Cespuc, v. 11, jun. 2003, p. 37-45.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Antonio Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERREIRA, Manuel. **No reino de Caliban**: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa. I- Cabo Verde e Guiné-Bissau. Lisboa: Seara Nova, 1975.

\_\_\_\_\_. **No reino de Caliban**: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa. II- Angola e São Tomé e Príncipe. Lisboa: Seara Nova, 1976.

\_\_\_\_\_. **No reino de Caliban**: antologia panorâmica da literatura africana de expressão portuguesa. III- Moçambique. Lisboa: Plátano, 1985.

\_\_\_\_\_. **O discurso no percurso africano I**. Lisboa: Plátano Editora, 1989.

FERREIRA, Ondina. Prefácio. In: DUARTE, Vera. **Amanhã amadrigada**. 2. ed. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2008, p. 7-18.

FIDH. **Direitos de Mulher no Moçambique**: dever de terminar práticas ilegais. Paris: FIDH, n. 474/4, maio 2007.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. O corpo feminino da nação. **Scripta**. Belo Horizonte: PUC/MG, n. 6, v. 3, p. 225-234, 1. sem. 2000.

\_\_\_\_\_. Corpo e voz em poemas brasileiros e africanos escritos por mulher. In: DUARTE, Constância Lima; SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). **Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África**. Belo Horizonte: Pós-Graduação em Letras; Estudos Literários; UFMG, 2002, p. 36-47.

\_\_\_\_\_. Mulher-poeta e poetisas em antologias africanas de língua portuguesa: o feminino como exceção. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante. **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 489-518.

\_\_\_\_\_. Vozes femininas em antologias poéticas. In: \_\_\_\_\_. **Literaturas africanas de língua portuguesa**: percursos da memória e outros trânsitos. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008, p. 93-129.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUDENTHAL, A. et al. **Antologias de poesia da Casa dos Estudantes do Império – 1951-1963**. Lisboa: Acei, 1994.

GALLOP, Jane. Além do falo. In: **Cadernos Pagu**, n. 16. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu: UNICAMP, 2001.

GARCIA, Regina Leite (Org.). **Método**: pesquisa com o cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GOMES, Raimundo Pimentel. **Fruticultura brasileira**. 13. ed. São Paulo: Nobel, 2006.

GOMES, Simone Caputo. Rostos, gestos, falas, olhares de mulher: o texto literário de autoria feminina em Cabo Verde. In: MACÊDO, Tania; CHAVES, Rita. **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006, p. 161-174.

\_\_\_\_\_. Cabo Verde: mulher, cultura e literatura. In: \_\_\_\_\_. **Cabo Verde: literatura em chão de cultura**. Praia, Cotia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; Ateliê Editorial; UNEMAT, 2008, p. 161-180.

\_\_\_\_\_. Ainda e sobretudo a paixão: **O arquipélago da paixão**, de Vera Duarte. In: \_\_\_\_\_. **Cabo Verde: literatura em chão de cultura**. Praia, Cotia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; Ateliê Editorial; UNEMAT, 2008, p. 241-258.

\_\_\_\_\_. **Preces e súplicas ou os cânticos da desesperança**, de Vera Duarte. In: \_\_\_\_\_. **Cabo Verde: literatura em chão de cultura**. Praia, Cotia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; Ateliê Editorial; UNEMAT, 2008, p. 259-263.

\_\_\_\_\_. O texto literário de autoria feminina escreve e inscreve a mulher e(m) Cabo Verde. In: \_\_\_\_\_. **Cabo Verde: literatura em chão de cultura**. Praia, Cotia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro; Ateliê Editorial; UNEMAT, 2008, p. 271-303.

\_\_\_\_\_. Perfis, gestos, olhares de mulher: o texto literário de voz feminina em Cabo Verde. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org.). **África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Nandyala, 2008, p. 166-181.

GONÇALVES, Andréa Lisly. **História e gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GORENDER, Jacob. Dossiê Globalização: globalização, tecnologia e relações de trabalho. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 11, n. 29, p. 311-349, 1997.

GUILLORY, John. Canon. In: LENTRICCHIA, Frank; MCLAUGHLIN, Thomas. **Critical terms for literary study**. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 233.

GRASSI, Marzia; ÉVORA, Iolanda (Org.). **Gênero e migrações cabo-verdianas**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2002.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. **A condição política pós-moderna**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_. **O cotidiano e a história**. Tradução Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HENRIQUES, Isabel Castro. **São Tomé e Príncipe: a invenção de uma sociedade**. Lisboa: Vega, 2000.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: História breve do século XX (1914-1991)**. Tradução de Marcos Santarrita. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

HOLANDA, Lourival. **Sob o signo do silêncio: Vidas secas e O estrangeiro**. São Paulo: EDUSP, 1992.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **III Recenseamento Geral da População e da Habitação, RGPH-2001: síntese dos resultados definitivos**. República Democrática de São Tomé e Príncipe. São Tomé: INE, 2002.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE), INSTITUTO CABO-VERDIANO PARA A IGUALDADE E EQUIDADE DO GÉNERO (ICIEG), NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Mulheres e Homens em Cabo Verde: Factos e Números 2008**. Praia: Imprensa Nacional de Cabo Verde, 2009.

ISAACMAM, Barbara; STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação**. Maputo: INALD, s.d.

JUNOD, Henri Alexandre. **Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do sul de África**. 2. ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1974.

LABAN, Michel. Encontro com Noémia de Sousa. In: **Moçambique – encontro com escritores**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1998, v. 1, p. 243-346.

\_\_\_\_\_. Encontro com Alda Espírito Santo. In: **São Tomé e Príncipe – encontro com escritores**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2002, v. 1, p. 61-104.

\_\_\_\_\_. Encontro com Paula Tavares. In: **Angola – encontro com escritores**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1991, v. 2, p. 845-861.

\_\_\_\_\_. **Cabo Verde – encontro com escritores**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992. 2v.

LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade: o desafio da ciência e da tecnologia às culturas**. Tradução de Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 1979.

LARANJEIRA, Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

LAURETIS, Teresa de Lauretis. A tecnologia do gênero. Tradução de Susana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LEITE, Ana Mafalda. Voz, origem, corpo, narração – poesia de Noémia de Sousa. In: **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 101-110.

LEFEBVRE, Henry. **Critique de la quotidienne II: fondements d'une sociologie de la quotidienneté**. Paris : L'Arche, 1991.

LOPES, Baltasar. **A caderneta**. Praia: ICL, 1987.

LOPES FILHO, João. **Retalhos do quotidiano**. Lisboa: Editorial Caminho, 1995.

MACÊDO, Tania. Estas mulheres cheias de prosa: a narrativa feminina na África de língua oficial portuguesa. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, p. 155-168.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

MATA, Inocência. Literatura angolana no feminino: as novas direcções do sonho. In: \_\_\_\_\_. **Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta**. Lisboa: Mar além, 2001, p. 109-122.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: LIMA, Conceição. **O útero da casa**. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 11-15.

\_\_\_\_\_; PADILHA, Laura (Concep.). **A poesia e a vida: homenagem a Alda Espírito Santo**. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

\_\_\_\_\_. Mulheres de África no espaço da escrita: a inscrição da mulher na sua diferença. In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante. **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 421-440.

\_\_\_\_\_. In: **Navegações**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 2, n. 1, jan./jun. 2009, p. 76-77.

MATOS, Maria Izilda Santos de. Gênero e História : percursos e possibilidades. In : SCHPUN, Mônica Raisa (Org.). **Gênero sem fronteiras**. Florianópolis : Editora Mulheres, 1997, p. 73-91.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano e cultura: história, cidade e trabalho**. Bauru: EDUSC, 2002.

MAZULA, Brazão. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

MEMMI, Albert. **O homem dominado**. Tradução de Isabel Brito. Lisboa: Gallimard, Seara Nova, 1975.

\_\_\_\_\_. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Tradução Roland Corbesier, Mariza Pinto Coelho. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989.

MILL, John Stuart. **A sujeição das mulheres**. Tradução de Benedita Bettencourt. Lisboa: Almedina, 2006.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade na diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí: Unijuí, 2004.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Sá da Costa, 1975.

MONTEIRO, Eurídice Furtado. **Mulheres, democracia e desafios pós-coloniais: uma análise da participação política das mulheres em Cabo Verde**. Praia: Universidade de Cabo Verde, ICIEG, 2009.

MOURÃO, Fernando. Memória dos anos cinqüenta. In: **Mensagem**. Lisboa: Editora ACEI, 1997, p. 125.

NASCIMENTO, Augusto. Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX e XX: sujeição e ética laboral. In: **Africana Studia – Revista Internacional de Estudos Africanos**. Universidade do Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, n. 7, jan.-dez. 2004.

NETO, Maria da Conceição. Introdução histórica. In: MEDINA, Maria do Carmo. **Angola: processos políticos da luta pela independência**. Coimbra: Almedina, 2005.

NOA, Francisco. **Império, mito e miopia. Moçambique como invenção literária**. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

OLIVEIRA, Eleonora M. O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento. **Estudos Feministas**. Florianópolis, ano 16, n. 1, jan. - abr. 2008, p. 238-242.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **O elogio da diferença: o feminino emergente**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: o movimento dos sentidos**. 6.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PADILHA, Laura Cavalcante. A diferença interroga o cânone. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 163-169.

\_\_\_\_\_. Silêncios rompidos. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 171-186.

\_\_\_\_\_. A encenação do corpo por três poetas africanas. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 187-204.

\_\_\_\_\_. Paula Tavares e a semeadura da palavra. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 205-217.

\_\_\_\_\_. Corpo e terra: um entrecruzamento simbólico em falas poéticas de mulheres africanas. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 219-228.

\_\_\_\_\_. Florbela Espanca e Alda Lara – dois modos de estar no feminino. In: \_\_\_\_\_. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 229-238.

\_\_\_\_\_. Como uma segunda pele ou poesia feminina africana, em expansão. In: DUARTE, Constância Lima; SCARPELLI, Marli Fantini (Org.). **Gênero e representação nas literaturas de Portugal e África**. Belo Horizonte: Pós-Graduação em Letras; Estudos Literários; UFMG, 2002a, p. 13-20.

\_\_\_\_\_. Dois olhares e uma guerra. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, n. 68, abr. 2004, p. 17-128.

\_\_\_\_\_. Africanas vozes em chama. In: MACÊDO, Tania; CHAVES, Rita. **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006, p. 121-128.

\_\_\_\_\_. Bordejando a margem (escrita feminina, cânone africano e encenação de diferenças). In: MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 469-487.

PATTO, Maria Helena Souza. O conceito de cotidiano em Agnes Heller. In: **Perspectivas**. São Paulo, v. 16, 1993, p. 119-141.

PAZ, Octavio. **Um mais além erótico**: Sade. Tradução de Wladir Dupont. São Paulo: Mandarin, 1999.

PEREIRA, Érica Antunes. **A expressão do erotismo nas poéticas de Adélia Prado e Paula Tavares**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2005a.

\_\_\_\_\_. Conceição Lima: na metamorfose do cotidiano, as metáforas da História. In: SECCO, Carmen Tindó; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo; SALGADO, Maria Teresa (Org.). **África & Brasil**: letras em laços. Vol. 2. São Caetano do Sul: Yendis, 2010, p. 49-62.

PEREIRA, Nancy C. Anotações de presenças e ausências. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Org.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

PERROT, Michelle. Quinze Ans d'Histoire dès femmes. In: **Souces. Travaux historiques**, n. 12, 1987, p. 19-27.

\_\_\_\_\_. **Os excluídos da história**: operários, mulheres, prisioneiros. Tradução de Denice Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **Mulheres públicas**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PINTO, Alberto Oliveira. **Cabinda e as construções da sua história (1783-1887)**. Lisboa: Dinalivro, 2006.

PROENÇA, Carlos Sangreman. **A exclusão social em Cabo Verde**: uma abordagem preliminar. Lisboa, Praia, Mindelo, Portugal e Cabo Verde: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, set. 2004 a abr. 2005. Coleção Documentos de Trabalho nº 76. Elaborado para a ACEP, Associação para a Cooperação entre Povos.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista: gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p. 21-41.

REGO, Florinda. Questões sociais: a Mulher. In: **O Brado Africano**. Lourenço Marques, 4 out. 1913.

REIS, José Carlos. **Tempo, História e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

RIBAS, Óscar. **Dicionário de regionalismos angolanos**. Matosinhos: Contemporânea, [s.d.].

\_\_\_\_\_. **Ilundu**: espíritos e ritos angolanos. Luanda: UEA, 1989.

ROCHA, Edmundo. **Angola**: contribuição ao estudo da gênese do nacionalismo moderno angolano (período de 1950-1964) (testemunho e estudo documental). Lisboa: Edição do Autor, 2003.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. **Tecendo por detrás dos panos**: a mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Botman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993**. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SALÚSTIO, Dina. **Mornas eram as noites**. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **O canibalismo amoroso**. São Paulo: Círculo do Livro, [s.d.].

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1987.

\_\_\_\_\_. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. In: RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa (Org.). **Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade**. Porto: Afrontamento, 2001, p. 23-85.

\_\_\_\_\_. **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANTOS, Olímpia Maria dos. O grito negro e a voz feminina de Noémia de Sousa em busca da fraternidade e das raízes africanas ancestrais. In: SECCO, Carmen Tindó; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo; SALGADO, Maria Teresa (Org.). **África & Brasil: letras em laços**. Vol. 2. São Caetano do Sul: Yendis, 2010, p. 245-260.

SCHWANTES, Cíntia. Espelho de Vênus: questões da representação do feminino. In: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé (Org.). **Refazendo nós: ensaios sobre mulher e literatura**. Florianópolis: Mulheres, 2003, p. 391-400.

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma categoria útil para análise histórica**. Tradução Christine Rufino Dabat, Maria Betânia Ávila. Recife: SOS Corpo, 1991.

\_\_\_\_\_. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo, UNESP, 1992.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. Indeléveis rumações da memória. In: \_\_\_\_\_. **A magia das letras africanas: ensaios escolhidos sobre as literaturas de Angola e Moçambique e alguns outros diálogos**. Rio de Janeiro: ABE Graph Editora; Barroso Produções Editoriais, 2003, p. 176-187.

SEPÚLVEDA, Maria do Carmo. Duarte: Vera poesia multifacetada no espelho cabo-verdiano. In: \_\_\_\_\_; SALGADO, Maria Teresa. **África & Brasil: letras em laços**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2000, p. 329-347.

SHOWALTER, Elaine. Feminism and literature. In: COLLIER, Peter; GYER-RYAN, Helga (Ed.). **Literary theory today**. New York: Cornell University Press, 1990, p. 179-202.

\_\_\_\_\_. A crítica feminista no território selvagem. Tradução de Deise Amaral. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 23-57.

SILVA, Manoel de Souza e. **Do alheio ao próprio: a poesia em Moçambique**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Goiânia: Editora da UFG, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

SITOE, Bento. **Dicionário Changana-Português**. Maputo: INDE, 1996.

SOIHET Rachel. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record e Rosa dos Tempos, 1997, p. 95-114.

SPIVAK, Gayatri. The Rani of Simur. In: BARKER, Francis (Ed.). **Europe and its Others**. Vol. 1. Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature. Colchester: University of Essex Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Quem reivindica a alteridade? Tradução de Patrícia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 187-205.

SUÁREZ, Mireya. A problematização das diferenças de gênero e a antropologia. In: AGUIAR, Neuma (Org.). **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Record e Rosa dos Tempos, 1997, p. 31-48.

TEIXEIRA, Vanessa Ribeiro. Os nós na garganta de uma voz plural (a poesia de Alda Espírito Santo). In: SECCO, Carmen Tindó; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo; SALGADO, Maria Teresa (Org.). **África & Brasil: letras em laços**. Vol. 2. São Caetano do Sul: Yendis, 2010, p. 19-36.

TENREIRO, Francisco. **A Ilha de São Tomé**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

VICTORINO, Shirlei Campos. **Nas dobras do discurso literário**: a cartografia do corpo feminino em Adília Lopes e Paula Tavares. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1999.

VIEIRA, Josênia Antunes. A identidade da mulher na modernidade. **Revista D.E.L.T.A., Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada**, v., 21, n. Especial, São Paulo: EDUC, p. 205-238.

XAVIER, Elódia. **Tudo no feminino**: a mulher e a narrativa brasileira contemporânea. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

ZACCUR, Edwiges. Metodologias abertas a iterâncias, interações e errâncias cotidianas. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). **Método**: pesquisa com o cotidiano. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Literatura e gênero**: a construção da identidade feminina. Caxias do Sul: Educus, 2006.

## WEBGRAFIA

AUZANI, Mário Benachio; BACKES, Tiago Antônio. Salmo 51: arrependimento humano e misericórdia divina. **Revista Eletrônica Theologia**. Palotina: FAPAS, v. 3, n. 1, 2009. Disponível em: <[http://www.fapas.edu.br/theologia/artigos/200931\\_32.pdf](http://www.fapas.edu.br/theologia/artigos/200931_32.pdf)>. Acesso em: 11 abr. 2010.

BANCO MUNDIAL. **Moçambique**: Relatório da Situação de HIV/SIDA e Nutrição. Washington: Banco Mundial, 2008. Disponível em: <<http://www.unmozambique.org/por/content/download/1204/10448/file/Relatorio%20da%20situacao%20de%20HIVSida%20e%20Nutricao.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2010.

BEZERRA, Kátia da Costa. Construindo uma identidade: estudo comparativo. Disponível em: <<http://victorian.fortunecity.com/statue/44/Construindoumaidentida de.html>>. Acesso: 15 out. 2009.

**Cd-Africa**. Nyaneka-Humbi. Bilbao: Ikuska Libros, 8. ed., 2009. Disponível em: <<http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Nyaneka/index.htm>>. Acesso em: 04 mar. 2010.

FERREIRA, A. Rita. **Moçambique pré-colonial**. Fundo de Turismo de Moçambique, 1975a. Disponível em: <<http://www.dacostaex.com/livros%5CMOCAMBIQUE.pdf>>. Acesso em: 13 fev. 2010.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA. **Situação Mundial da Infância 2007 – Mulheres e crianças**: o duplo dividendo da igualdade de gênero. New York: UNICEF, dez. 2006. Disponível em: <<http://www.unicef.org/brazil/pt/sowc07.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2010.

FUNDO DE DESENVOLVIMENTO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A MULHER. Quem responde às mulheres? Género e Responsabilização. **Sumário Executivo: Progresso das Mulheres do Mundo 2008/2009**. New York: UNIFEM, 2008. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000432.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, n. 48, 2004, p.13-38. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882004000200002&script=sci\\_arttext#nt22](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882004000200002&script=sci_arttext#nt22)>. Acesso: 02 jan. 2010.

INDEX MUNDI. **Angola**. Disponível em: <<http://www.indexmundi.com/pt/angola/>>. Acesso em: 15 set. 2009.

\_\_\_\_\_. **São Tomé e Príncipe**. Disponível em: <[http://www.indexmundi.com/pt/sao\\_tome\\_e\\_principe/](http://www.indexmundi.com/pt/sao_tome_e_principe/)>. Acesso em: 24 abr. 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **São Tomé e Príncipe em números**. São Tomé: INE, 2006. Disponível em: <[http://www.ine.st/files\\_pdf/STP\\_numeros\\_2006.pdf](http://www.ine.st/files_pdf/STP_numeros_2006.pdf)>. Acesso em: 13 maio 2009.

\_\_\_\_\_. **São Tomé e Príncipe**: indicadores do emprego e desemprego por sexo, 2000/2008. São Tomé: INE, 2009. Disponível em: <<http://www.ine.st/emprego/Indicadores%20sobre%20emprego%20e%20popula%E7%E3o%20050809.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE SEGURANÇA SOCIAL. **Dados geográficos da República de Angola**. Disponível em: <[http://www.inss.gv.ao/portal/InformacaoProvincias/Geografia\\_de\\_Angola.pdf](http://www.inss.gv.ao/portal/InformacaoProvincias/Geografia_de_Angola.pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2010.

MINISTÉRIO DA FAMÍLIA E DA PROMOÇÃO DA MULHER DA REPÚBLICA DE ANGOLA. **Avaliação da implementação da Plataforma de Acção de Beijing: Beijing + 15 anos**. Abr. 2009. Disponível em: <[www.uneca.org/acgd/beijingplus15/Questionnaire/DAW/.../Angola-DAW.pdf](http://www.uneca.org/acgd/beijingplus15/Questionnaire/DAW/.../Angola-DAW.pdf)>. Acesso em: 14 dez. 2009.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA DA REPÚBLICA CABO VERDE. **Quebrar o silêncio**: estudo sobre a violência em Cabo Verde. Disponível em: <[http://www.Mj.gov.cv/documentos/quebrar\\_silencio.pdf](http://www.Mj.gov.cv/documentos/quebrar_silencio.pdf)>. Acesso em: 07 maio 2010.

MINISTÉRIO DO TRABALHO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Boletim de estatísticas do trabalho – 2005**. Maputo: Ministério do Trabalho, DNPET, 2005. Disponível em: <<http://www.mitrab.gov.mz/Documentos/Departamentos/docs/EstatisticasTrabalho2005.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2009.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Relatório Mundial de Saúde 2008**: Cuidados de saúde primários: agora mais que nunca. Tradução: Maria Cristina Moniz Pereira; Fátima Hipólito; Paulo Ferrinho. Lisboa: Alto Comissariado da Saúde, 2008. Disponível em: <[http://www.who.int/whr/2008/whr08\\_pr.pdf](http://www.who.int/whr/2008/whr08_pr.pdf)>. Acesso em: 04 ago. 2009.

PEREIRA, Érica Antunes. As (in)diferenças sociais nas vozes poéticas de Alda Espírito Santo e Noémia de Sousa. In: **Revista Crioula**. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 1, maio 2007. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/01/Dossie/05.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2007.

\_\_\_\_\_. Resenha de **Manual para amantes desesperados**, de Paula Tavares. In: **Scripta**. Belo Horizonte: PUCMG, v. 11, n. 20, 1. sem. 2007, p. 337-229. Disponível em: <[http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20080716151255.pdf?PHPSESSID=3ca1fa66300f97093e76dbf2e7d7139d](http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20080716151255.pdf?PHPSESSID=3ca1fa66300f97093e76dbf2e7d7139d)>. Acesso em: 24 out. 2007.

\_\_\_\_\_. Os (des)abrigos do “eu” e as metáforas da casa na poesia de Alda Lara, Conceição Lima e Glória de Sant’Anna. In: **Revista Crioula**. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 2, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/02/Artigos/03.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2007.

RAMOS, Gerusa Valeria Flores Barboza. O espaço e o cotidiano: relação dialética marcando a prática pedagógica. Disponível em: <<http://www.ced.ufsc.br/~nee0a6/RAMOS.pdf>>. Acesso: 04 maio 2010.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Constituição da República**. Disponível em: <<http://www.mozambique.mz/pdf/constituicao.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2009.

ROCHA JUNIOR, Deusdedith Alves. O território do cotidiano. In: **PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos**. Brasília: UniCEUB, FACJS, v. 1, n. 1/06. Disponível em: <<http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/pade/article/viewFile/130/119>>. Acesso: 03 fev. 2010.

SEIBERT, Gerhard. A questão da origem dos Angolares de São Tomé. In: **Brief Papers**, n. 5/98. Lisboa: CEsa, 1998. Disponível em: <[http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Brief\\_98\\_5.PDF](http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Brief_98_5.PDF)>. Acesso em: 14 abr. 2010.

SILVA, Marilu Albano da. Cozinha: espaço de relações sociais. In: **Revista Iluminuras - Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais**. Porto Alegre: NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH; ILEA/UFRGS, vol. 10, n. 23, 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/viewFile/10083/5852>>. Acesso em: 07 abr. 2010.

SILVA, Tony Simões da. **Women writing Africa: a bibliography of lusophone women writers**. Disponível em: <<http://aflit.arts.uwa.edu.au/FEMECalireLU.html>>. Acesso em 23 fev. 2007.

UNITED NATIONS. **UN Gender Info 2007 Database**. Disponível em: <<http://data.un.org/Browse.aspx?d=GenderStat>>. Acesso em: 27 nov. 2009.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. **Relatório de Desenvolvimento Humano 2009: Ultrapassar barreiras: Mobilidade e desenvolvimento humanos**. New York: UNDP, 2009. Disponível em: <[http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2009\\_EN\\_Complete.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_EN_Complete.pdf)>. Acesso em: 30 out. 2009.

VAN KLAVEREN, Maarten et al. **Relatório Nacional nº 2 – Projecto Decisões para Toda a Vida relativo ao ODM3**: Visão geral do trabalho e emprego das mulheres em Angola. Amesterdão: Universidade de Amesterdão/Instituto de Estudos Avançados sobre o Trabalho de Amesterdão (AIAS), 2009. Disponível em: <[http://www.ituc-csi.org/IMG/pdf/Country\\_Report\\_No2-Angola\\_PT.pdf](http://www.ituc-csi.org/IMG/pdf/Country_Report_No2-Angola_PT.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2009.

ZAMPARONI, Valdemir. "A morada do homem e o mundo da mulher: trabalho, gênero e raça numa sociedade colonial". Lourenço Marques, Moçambique, nas primeiras décadas do século XX. In: I Simpósio Internacional O Desafio da Diferença: articulando gênero, raça e classe. Salvador: UFBA, 9 a 12 de abril de 2000. Disponível em: <<http://www.desafio.ufba.br/gt3-010.html#b5>>. Acesso em: 17 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. As "escravas perpétuas" & o "ensino prático": raça, gênero e educação no Moçambique Colonial, 1910-1930. In: **Estudos afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2002000300002#tx06](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000300002#tx06)>. Acesso em: 29 mar. 2010.