

## Histórias de violência, corpos na violência: *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane

Marie Claire De Mattia\* 

Como se pode inferir da lição de Adrienne Rich (1984), o corpo é a materialidade mais próxima do Eu, é o “aqui” que pelo menos a nível teórico pertence ao indivíduo e em que ele se afirma e diariamente repropõe a sua existência. O discurso sobre o corpo não se desenvolve para o transcender, mas para o possuir e para vindicar a própria experiência peculiar: “localizar-me a mim mesma [...] significa reconhecer esta pele, os lugares para os quais me levou, os lugares aos quais não me permitiu ir” (RICH, 1984, p. 215-216)<sup>1</sup>. O indivíduo se define e possui como entidade primeira da sua própria materialidade. O simples facto de ele querer ser aquilo que é, e *sê-lo*, constrói um discurso, que por sua vez, o molda enquanto *sujeito*. Portanto, o Eu é o resultado de uma sedimentação e de uma gradual materialização das práticas da própria raça, do próprio género e da rearticulação (mais ou menos subversiva) dos seus significados e simbolismos.

Um ulterior ponto de importância cabal nos discursos de (auto)definição e de (auto)gnose identitárias é inerente à relação entre o corpo e a violência. De facto, por um lado as políticas hegemónicas que se abatem sobre os corpos produzem quer a distinção entre corpos normais e corpos divergentes (negros, femininos, *queer*, com diversidade funcional, idosos, etc.), quer as justificações ideológicas que subjazem a essas diferenciações. Por outro lado, porém, é *pelos* corpos, *dos* corpos e *nos* corpos que emerge a crítica dessas mesmas políticas hegemónicas por meio de um processo de constante *performatização* da própria “desconformidade congénita” (FOUCAULT 1966a, 1966b, 2004; e sobretudo BUTLER 2011).

Como ilustra Butler, isto implica que os corpos consubstanciam continuamente as narrações de violências (físicas, psicológicas, epistémicas) às quais, enquanto individualidades marginalizadas, *subalternas*, foram sujeitos – mas o fazem invertendo a narrativa, ou seja, fazem-no traduzindo as próprias diferenças num ponto de força e num orgulho, e sobretudo se expõem apontando manifestamente para os discursos discriminatórios e as práticas opressivas, intimidatórias e agressivas de que foram alvos e vítimas. É em virtude desse contexto que vale a pena falar já não

\* Doutoranda em Materialidades da Literatura na Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. E-mail: marieclaire.demattia@gmail.com.

<sup>1</sup> Tradução minha do original: “to locate myself [...] means recognising this [...] skin, the places it has taken me, the places it has not let me go” (RICH, 1984, p. 215-216).

de “corporeidade” ou de “corporalidade”, e sim de *corpo-realidade*, um neologismo capaz de descrever satisfatoriamente a conjugação de identidade, corpo e acção, na imanência do *hic et nunc*, e que se realiza numa persistente exibição. O eu-corpo é uma manifestação fenomenológica que ultrapassa qualquer possível interpretação numênica e que, enquanto tal, se transforma no centro de uma multidão de possibilidades e de perspectivas. Mais, adquirindo esse leque de (re)determinações, o eu-corpo converte-se numa obra de arte persistente e em constante mudança, numa provocação, numa declaração política, numa asserção de força e de independência.

Quando estes discursos relativos à identidade e à corpo-realidade do sujeito são localizados no contexto colonial/pós-colonial africano, e mais especificamente na reelaboração literária (sobretudo por mão de uma autoria feminina) dessa concatenação traumática de acontecimentos e de violências, as vertentes a serem consideradas são ainda mais numerosas. Como realçado por Martins (2011), o cânone literário institucionalizado dos países africanos é, muitas vezes, encarado apenas e redutoramente como “reação a” e/ou como “resposta contra” o colonialismo, isto porque a prática literária africana emerge primeiramente no contexto da dominação colonial, onde serve como instrumento de crítica e de condenação do sistema de subalternização imperialista e das suas dinâmicas racistas e classistas. A literatura é aos poucos apropriada pelos movimentos de independência como arma ideológica e como um veículo para ampliar o alcance das teses anticolonialistas, nacionalistas e independentistas. De facto, essa primeira autoria africana produz narrativas de luta e de combate com a pretensão dúplice de dar um corpo à nação (e assim cimentar um sentido de unidade nacional e de colectividade), e de desmistificar o colonizador e fraturar os paradigmas inferiorizantes e as pedagogias subalternizantes (BHABHA, 1990). Contudo, desde a segunda metade do século XX assiste-se à emergência de uma nova vaga de críticas literárias, históricas e socio-políticas (dentre as quais figuram Aidoo 1999; Boehmer 2005; Busia 1986; Davies 1994; McClintock 1995, 2004; Nfah-Abbenyi 1997), que realçam que o cânone literário africano é não apenas majoritariamente, mas até quase exclusivamente masculino, e que na sua produção artístico-literária os aportes memorialísticos e os papéis literários femininos tendem a ser simplificados ou até banalizados em prol da relevância quase absoluta atribuída às personagens e às vivências masculinas. Como remata também Martins, as mulheres ficaram “excluídas da noção heroica de combatentes, da resistência persistente do quotidiano da retaguarda, como até da história da dor. Mártires são os homens que tombam” (2019, p. 9).

Ao mesmo tempo, junto com o despertar das consciências críticas africanas de mulheres, em todo o continente surge e ganha força também uma nova vaga de autoras negras que, nas suas obras, pretendem construir um autêntico contracanto aos discursos falaciosos e aos estereótipos sexistas e aviltantes veiculados pela literatura africana das épocas anteriores. Esta nova autoria feminina visa libertar de vez as mulheres negras, subalternas, as “outras do outro” segundo a terminologia de Spivak (1988), tanto das representações rígidas que as fixam em um lugar secundário, como também da posição de subordinação, de objetificação e de vio-

lência (quer física, quer epistémica) à qual se encontram sujeitas há séculos. Estas autoras quebram o silêncio que lhes foi imposto e posicionam-se agora num lugar de fala que já não é periférico e silenciável, antes é mesmo central e protagonista (BÁ apud SCHIPPER, 1987, p. 46-47). É daqui que elas contrastam as codificações poéticas instrumentalizadoras e resgatam o direito a representar (a História, as histórias, as vivências, as memórias) como também a serem representadas (quer no âmbito artístico-profissional da literatura, quer enquanto personagens ficcionais) de forma digna e aceitável. Vem assim à luz todo um remapeamento complexo e plural do humano, possibilitado por uma renovação radical do imaginário colectivo<sup>2</sup>. Este último é por sua vez favorecido por um acto dúplice de reconceptualização, ou, melhor, de *rematerialização*, que abrange por um lado a *reconfiguração da prática literária* (pois a inclusão de versões e de vivências femininas, fictícias ou factícias, na literatura permite a formulação de ideias e de propostas inovadoras, até emancipadoras, e autenticamente universais, além de revelar dimensões Outras da realidade), e por outro lado a *rematerialização da corporeidade* (constituindo-a já não como uma superfície passivamente inscritevel e sim como uma materialidade discursiva, disruptiva, política e social – sobretudo se considerarmos a corporeidade feminina africana negra, sobrescrita tanto pelas ideologias e pelas práticas coloniais como também pelas ideias e pela literatura anti- e pós-coloniais). Assim, se já Thiong'o (1986) fala de *descolonização das mentes*, esta nova literatura “afro-feminina” esforçar-se-á para desmorronar aos poucos a questão da colonialidade do poder (QUIJUANO apud LUGONES, 2008) e aponta inclusive para a descolonização do género e para a despatriarcalização.

---

<sup>2</sup> Intrigante é a reflexão de Martins (2019) sobre a necessidade de que a materialidade discursiva sobre a nação se entrelace com a dos relatos fornecidos pelas autoras africanas negras, mas que também reconhece como este acto de renarrativização se combina com a rematerialização do corpo feminino africano negro. É a este título que ela escreve: “as estruturas e dinâmicas sociais e políticas dos territórios africanos colonizados e dos países independentes surgem, nas obras escritas por mulheres, como mais intrincadas, com cruzamentos e camadas insuspeitados, nomeadamente por fatores raciais e sociais que se intersectam com variadas dimensões sexuadas. Neste reclamar da História por parte das escritoras africanas, os corpos femininos, negros e nus erguem-se e obrigam a uma nova compreensão de si, de quem os oprimiu, e das relações entre ambos. Obrigam, finalmente, a uma nova percepção e a uma nova linguagem para uma narrativa Outra da História e da memória nacionais, em que se deslocam a semântica e o valor de conceitos estruturantes como opressão, submissão, conquista, heroísmo e sangue” (MARTINS, 2019, p. 11).

## O alegre canto da perdiz

A moçambicana Paulina Chiziane<sup>3</sup> insere-se na nova vaga de autoras africanas mencionadas acima, e na sua obra *O alegre canto da perdiz* (2016) assiste-se à narrativa detalhada da violência exercida pelo sistema português no Moçambique colonial a partir das corporeidades negras das personagens ficcionais, e junto com isso ao processo de construção (ou de reconstrução) identitária apesar das atrocidades congénitas ao entorno sociopolítico desumano e desumanizante<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Como ela própria conta num depoimento incluído em *Vozes moçambicanas* de Chabal (1994), Paulina Chiziane nasce no dia 4 de junho de 1955 na vila de Manjacaze, em Gaza, no sul de Moçambique. Aos seis anos de idade muda-se com a família para a capital, Lourenço Marques, atual Maputo, onde terá a possibilidade de aprimorar a sua educação. Frequenta os estudos primários numa escola missionária católica, localizada num bairro de negros assimilados, e sucessivamente prossegue com o ciclo preparatório para depois frequentar uma escola comercial. Trabalha como escriturária, e sucessivamente como datilógrafa e contabilista para o Ministério da Saúde do Moçambique da pós-independência, pelo menos até decidir trabalhar para a Cruz Vermelha. Casa aos 19 anos, tem dois filhos, acabando por separar-se alguns anos depois. Em seguida, inscreve-se no curso de Linguística da Universidade Eduardo Mondlane, sem concluir os estudos. O seu primeiro livro, *Balada do amor ao vento* (1990) criará uma primeira discussão polémica no país por tratar das relações humanas e sexuais (inclusive da poligamia abrangida do ponto de vista feminino), em contraponto com a nova realidade social e política do pós-independência. Seguem as publicações de *Ventos do apocalipse* (1993), sobre os desfechos da guerra fratricida que dilacerou Moçambique desde 1976 até 1992, e *O sétimo juramento* (2000), focado nos contrastes entre urbanização/modernidade e tradição nos sujeitos moçambicanos da época pós-colonial contemporânea – e no lugar que as mulheres podem assumir para sair da sua condição de subalternidade. A obra *Niketche: uma história de poligamia* marca a chegada a uma posição de maior visibilidade a nível nacional e internacional – inclusive graças à recepção do Prémio José Craveirinha, em 2003. Em 2008 Chiziane publica o romance *O alegre canto da perdiz*, enquanto, no ano a seguir, a sua produção será enriquecida pela recolha de contos *As andorinhas*. Depois de uma breve pausa, volta a publicar duas obras em 2013: *Na mão de Deus* (que, escrita a quatro mãos com a médium Maria do Carmo da Silva, evoca uma experiência autobiográfica de afloramento de desequilíbrios psíquicos e de internamento hospitalar e trata da espiritualidade moçambicana tradicional e do despertar da mediunidade) e *Por quem vibram os tambores do além?* (uma ficção de argumento histórico realizada em coautoria com Rasta Pita que indaga sobre uma fase da história de Moçambique pré-colonial em cruzamento com a temática do curandeirismo e das religiões tradicionais). Estas duas vertentes (a coautoria e a atenção para a espiritualidade) caracterizam também *Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo Testamento*, escrito com a curandeira Mariana Martins e editado em 2015. Dois anos mais tarde, com *O canto dos escravizados*, celebra a sua entrada na poesia, tocando em assuntos como a diáspora africana e o surgimento de novas gerações de afrodescendentes. É de 2021 a obtenção do prestigioso Prémio Camões.

<sup>4</sup> Para mais informações acerca da relação entre a obra de Chiziane e o colonialismo português em Moçambique, remanda-se ao artigo “A reescrita da história em *O alegre canto da perdiz* e *Becos da memória*” de Pauline Champagnat in *Mulemba*. Rio de Janeiro: Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ, 10(19), 2018, p. 52-65. Disp. online: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/20761>. Acesso em 05/10/2019; à tese de pós-graduação de Hildete Leal dos Santos intitulada *Gurué, gurué: conflitos e tensões nas personagens de O alegre canto da perdiz na Moçambique colonizada*. Universidade Federal da Bahia, Inst. de Humanidades, Artes e Ciências, Salvador, 2018. Disp. online: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27841>. Acesso em 17/07/2019, e ao artigo de Tiago Ribeiro dos Santos “Rastros da história colonial na literatura de Paulina Chiziane” in *Anuais Literatura Florianópolis*, 23(1), 2018, p. 99-112. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7917.2018v23n1p99>. Acesso em 20/11/2020. Para se familiarizar com a história colonial moçambicana sugiro a leitura da tese de doutoramento de José Luís Cabaço *Moçambique:*

Em primeira instância, o enredo: *O alegre canto da perdiz* cobre um arco temporal que vai desde a instalação do regime colonial português até à época imediatamente pós-independência, e o faz contando a saga de uma família moçambicana – quatro gerações no total, cada uma das quais corporifica alegoricamente as distintas fases do último século de história do país. Temos assim, Serafina, a filha Delfina, as filhas desta última Maria das Dores (negra) e Maria Jacinta (mulata) e, mesmo que brevemente, os três filhos de Maria das Dores (Benedito, Fernando e Rosa). A personagem sobre a qual a narração mais se debruça é Delfina: forçada desde criança a prostituir-se em prol da sobrevivência económica da família, ela experiencia pela primeira vez o amor com o condenado negro José dos Montes. Os dois jovens casam-se e, pouco depois, Delfina, ambiciosa e, sobretudo, desejosa de sair da miséria em que sempre viveu, pressiona o marido para que aceite assimilar-se ao regime – proposta que ele aceitará, se bem que com alguma reserva. A abundância de bens e de comida, e o melhoramento substancial das condições de vida do casal não estornam da mente de José a crise identitária à qual está sujeito após ter sido nomeado sipaio, um cargo que o torna não somente inimigo do seu povo, mas até opressor dos negros associado aos opressores portugueses. Os dilemas e a alienação fracturantes viverão nele um crescimento exponencial que nem o nascimento da filha primogênita, Maria das Dores, conseguirá sanar. A participação de José dos Montes na guerra colonial (onde ele irá massacrar dezenas de resistentes moçambicanos, os *m'zambezi*) e os traumas conectados às violências das quais ele foi testemunha e futor levá-lo-ão a afastar-se do lar desaparecendo para sempre. Sozinha, Delfina prosseguirá a sua escalada social conquistando as atenções de um velho colono português, o branco Soares. A relação entre eles, contudo, acaba quando Soares parte de um dia para outro em direção a Portugal, um evento que causa a recaída de Delfina na instabilidade económica.

As aldrabices de Delfina (dentre as quais a venda de Maria das Dores) desgostam a tal ponto os filhos e filhas dela, que eles também se afastarão definitivamente do lar. Desiludida, amargurada perante a derrocada da sua existência, impotente e profundamente arrependida, Delfina acaba alcoólatra. Só no final as personagens voltarão a reunir-se: todos eles, juntos, num balanço final, refletem criticamente sobre como as suas decisões, animadas pelo espírito de sobrevivência individual numa contingência tão árdua e complicada como a do regime colonial e racial, contribuíram para a construção da diversidade de Moçambique. As dimensões da violência corpórea que a obra aqui em análise abrange são múltiplas e extremamente ricas de nuances e pormenores: Chiziane representa a objetificação das mulheres pelo trauma do estupro, a hiper-biologização dos seres femininos e a manipulação das suas potencialidades reprodutivas visando o branqueamento da co-

---

*identidades, colonialismo e libertação* (Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. Disp. online: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE\\_JOSE\\_LUIS\\_OLIVEIRA\\_CABACO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf). Acesso em 18/06/2022 e o livro de Hilary Owen *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique, 1948 – 2002*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2007.

lónia moçambicana. A metamorfose trágica da maternidade e da relação entre as mães e a própria progénie, os dramas do racismo, da escravidão, da nova geração mulata e da sua incapacidade de inserir-se em pleno na sociedade nacional. O presente artigo, porém, debruça-se sobre duas vertentes em particular: a representação do colonialismo (macho) enquanto violação carnal da terra moçambicana (fêmea), e as leituras/autoleituras das corporeidades (e das identidades traumatizadas) de duas personagens ficcionais (José dos Montes e Serafina) moldadas pelas violências da colonialidade portuguesa, e as consequentes reflexões autocríticas.

A metodologia aplicada nesta análise prevê a observação funcional da teoria narratológica (definição da função da escrita no processo de materialização da voz autoral, construção do ponto de vista quer do autor, quer das personagens e criação e estruturação ética e estética das próprias personagens) a partir de uma perspetivação pós-colonial e, quando for preciso, feminista também. Um sólido ponto de observação será a discussão da alteridade, das dinâmicas de poder (e, mais detalhadamente, do poder de representação), da violência epistemológica e física e da subalternidade. Tudo isto será lido e articulado sob a lente da corporeidade e da fenomenologia existencial – razão que determina a necessidade de contemplar também as teorias do corpo. Quanto a isto, valha aqui a proposta teórica de Bakare-Yusuf (2003, p. 6-8), a qual sublinha como esta metodologia tenta analisar a existência e a experiência vividas directamente, sem cair em gaiolas metafísicas ou simbólicas e mantendo um enfoque multiperspectívico e vivísimo sobre o sujeito. Ao compreender como o sujeito vive o próprio corpo, e no próprio corpo (negro e sexuado), percebe-se ao mesmo tempo como esse sujeito habita, se relaciona e interpreta o mundo e o valor que o mundo atribui a esse corpo, e, por extensão, a esse sujeito, exaltando assim a relação entre o sujeito e o contexto bio-cultural e sociohistórico.

### **As violências coloniais sobre o território**

É interessante reconhecer como em *O alegre canto da perdiz* o colonialismo não constitui apenas o pano de fundo cronológico e a moldura temática da obra, mas é representado como um autêntico co-protagonista. Isto é evidente na encenação metafórica da chegada dos conquistadores lusitanos às costas moçambicanas – melhor dito, à Zambézia. Esta região em particular é caracterizada pela autora como “o berço de toda a humanidade e de todas as espécies do mundo [...] aqui é o centro dos cosmos. Todo o planeta terra se chama Zambézia. Os montes Namuli são o ventre do mundo, o umbigo do céu” (CHIZIANE, 2016, p. 41). A Zambézia é ao mesmo tempo a origem de todos os elementos do universo, sejam eles terrestres ou celestes, animais ou humanos pois, como evidencia o excerto a seguir,

O céu azul foi chocado nos Montes Namuli, num ovo de perdiz. Nasceu com asas de pássaro, voou e colonizou a terra inteira. Aqui nasceu a primeira estrela, do ovo da mesma perdiz, estalou até ao céu, explodiu e

espalhou-se como fogo-de-artifício formando a Via Láctea. É aqui o princípio do mundo. O fim do mundo. Todas as raças nasceram aqui. Dão a volta ao mundo e regressam [...] Deus criou esta terra num momento de felicidade e a prendeu de beleza extrema, causando paixão exacerbada em qualquer viandante e, por isso, era uma vez... (CHIZIANE, 2016, p. 359).

Entre todos os indivíduos (independentemente da sua raça) e aquela terra existe uma relação tão visceral que produz um sentido de pertencimento profundo e instintivo, e até uma identificação imediata dos primeiros com a segunda - “sob as nossas veias corre o sangue sagrado das pedras” (CHIZIANE, 2016, p.39). Gerados do ovo de uma perdiz, um dos pássaros mais difundidos nessas geografias que é também, por acaso, o emblema “[d]a autenticidade, [d]a negação da subjugação e [d]a afirmação à liberdade”<sup>5</sup> e o símbolo vital do renascimento e da renovação das energias (CHEBEL, 1997, p. 262). Os montes Namuli são o paraíso em terra, a fusão entre o real e o empíreo, onde todas as pessoas justas serão chamadas um dia para estarem juntas numa dimensão de probidade e harmonia. A Zambézia, em suma, é a terra mãe – melhor ainda, é a *mátria* africana, e as suas conotações fortalecem a sua leitura como de um corpo feminino procaz, fértil, hipersexualizado. Chiziane, então, trabalha em continuidade com muita literatura colonial, anticolonial e pós-colonial, reforçando a correlação objetiva entre corporeidade feminina e Moçambique (OWEN, 2007). Esta conotação acaba por ser fortemente acentuada quando da narração da chegada dos colonizadores portugueses “a caminho da Índia, em busca de pimenta e piripiri, para melhorar o paladar das suas refeições de bacalhau e sardinha” (CHIZIANE, 2016, p. 65). Consoante a narração do eu poético,

A terra tinha onze sereias. O’hipiti, que chamaram Ilha de Moçambique. Nampula. Inhambane. Cabo Delgado. Zambézia. Maputo. Niassa. Tete. Gaza. Sofala. Manica. De todas as sereias, a Zambézia era a mais bela. Os marinheiros invadiram-na e amaram-na furiosamente, como só se invade a mulher amada. A Zambézia bela, encantada, gritava em orgasmo pleno: vem, marinheiro, ama-me, eu te darei um filho. Eu e tu, sempre juntos criando uma nova raça. Em todo o lado deixaremos marcas do nosso amor. Deixaremos um mulato em cada grão de areia, para celebrarmos a tua passagem por este mundo! (CHIZIANE, 2016, p. 65-66).

As onze sereias, alegoria das outras tantas regiões da nação moçambicana, fazem tudo o que lhes é possível para reter os marinheiros – e eles, por sua vez, respondem com veemência carnal penetrando os territórios e estabelecendo o seu domínio falocrático. Contudo, o relacionamento entre as duas partes é desenvolvido de uma forma bem sinistra: os marinheiros “amam furiosamente” a sua parceira, que os acolhe desinibida, até com ímpeto orgástico e perdidamente irracional, abandonando-se entusiasticamente aos requerimentos eróticos dos amantes

---

<sup>5</sup> Do site oficial da RENAMO. URL: <https://renamo.org.mz/index.php/o-partido/simbolos-do-partido/emblema-do-partido>. Acesso em 10/02/2020.

forasteiros. Desde logo, a ideia da geração da progénie como “marca do amor” e resultado tanto de uma paixão transcendental como também de uma intercepção histórica – ainda mais importante, a menção à geração de uma nova raça, seja apontando para o nascimento de um novo Moçambique, seja para a concepção de uma estirpe compartilhada do legado zambeziano e do lusitano, os mulatos.

Este primeiro encontro, positivo e cheio de expectativas e de esperanças, acaba por se revelar infausto e foreiro de uma sorte ominosa: os marinheiros vão-se embora, mas voltam, pouco depois, armados “com canhões, espingardas, chicote e muito vinho, para fazer a limpeza da terra e entorpecer os incómodos” (CHIZIANE, 2016, p. 67). A dimensão de ardor intenso transfigura-se agora formalizando a sua natureza de estupro organizado e intencional:

Os navegadores correram de aldeia em aldeia, derramando sangue, profanando túmulos, pervertendo a história, fazendo o impensável. A Zambézia abriu o seu corpo de mulher e se engravidou de espinhos e fel. Em nome desse amor se conheceram momentos de eterno tormento e as lágrimas tornaram-se um rio inesgotável no rosto das mulheres. As dores de parto se tornaram eternas, os filhos nasciam apenas para morrer, eram carne para canhão. O povo tentou, inútilmente, transformar os corações em pedra para fugir à dor, à morte, à opressão (CHIZIANE, 2016, p. 67).

Se o orgasmo da primeira fase era o sintoma do desejo de colaborar com os forasteiros vindos do mar, agora o relacionamento sexual adquire, em pleno, aquelas conotações tenebrosas que no começo estavam apenas subentendidas, desenvolvendo-se, portanto, numa violação aberta. A veemência orgástica mantém-se – metamorfoseada em veemência destruidora. Ao mesmo tempo, a gravidez torna-se atormentada e dolorosa, já que a gestação não vai resultar numa promessa de esperança, mas sim em “espinhos e fel”. A sereia zambeziana, dantes belíssima e irresistível na sua sensualidade, já não existe: foi deturpada e embrutecida pelas violências, mas também acabou fragmentada nas múltiplas dores particulares de todas as mulheres reais que povoam a região. Perdida a identidade entre a “sereia maior”, o corpo nacional, e as suas contrapartes concretas, permanece, contudo, um elemento geográfico que continua a conectar as duas imagens femininas: de facto, daqueles rostos desfeitos surge agora um único grande rio de lágrimas que percorre a Zambézia toda. Nenhuma das corporealidades femininas tem solução contra a dimensão de tormento contingente: elas todas, em acréscimo às múltiplas violações, são “transformad[as], rasgad[as], ferid[as]” (CHIZIANE, 2016, p.67) – reduzidas a máquinas reprodutoras obrigadas a funcionar com eficiência e rapidez para satisfazer a necessidade colonial desumana de novos braços, de novos escravos. A gravidez já não é um momento de expectativa e de serenidade, mas sim um pesadelo, pois as mães já sabem do destino infeliz das suas crianças, usadas para combater nas guerras de expansão colonial, ou como mão-de-obra escrava nas novas plantações, ou negociadas e postas a caminho das colônias americanas. Impossível é também alienar-se da



situação contingente no esforço sobre-humano de subsistir e resistir: perante à visão cruenta do “sangue fluindo, no parto da nova nação” (CHIZIANE, 2016, p.67), as individualidades acabam despersonalizadas, alucinadas, pervertidas, porque incapazes de reconhecer a realidade como isenta da destruição e da morte.

“Ontem a humanidade era filha do barro. Amanhã a humanidade será filha da bala. Seleccionada e protegida pelo fogo dos canos que escolhem as sementes, que varrem, regam, para o crescimento da nova nação” (CHIZIANE, 2016, p.143): neste contexto, a violência é uma experiência tão cotidiana que acaba sendo, inclusive, normalizada, e ao mesmo tempo muda sensivelmente também o valor atribuído à vida da população negra. Os indivíduos já não são filhos sagrados dos Namuli, mas sim o produto de um processo de seleção e de aprimoramento conscientes operados pelos colonizadores. O pano de fundo, contudo, complica-se ainda mais já que “o assassino encarna o espírito da vítima. [...] O sangue derramado irmana, faz um nó, e nem a morte pode separar” (CHIZIANE, 2016, p. 60). Segundo a análise de Wieser,

também a violência acaba criando uma união identitária desde que constitui uma convivência extremamente intensa que, na perspectiva de uma tradição africana, apresenta uma dimensão espiritual. Segundo esta cosmovisão africana, cria-se um laço sanguíneo tanto na morte violenta como na procriação da vida. Amigo e inimigo irmanam-se numa união espiritual, contra si mesmos (WIESER, 2015, p. 88).

A violência não é apenas experienciada diariamente, mas é interiorizada ao ponto de unir as moléculas que compõem os dominadores e os dominados. Dois são, então, os sangues que correm pelas veias de Moçambique: por um lado, o das uniões carnis violentas, que foi derramado no parto, e que vive nos corpos da progénie mulata; por outro, o que foi vertido de forma cruel e cruenta, filho dos muitos crimes do regime colonial – os trabalhos forçados na colónia moçambicana, o comércio escravocrata em direção ao continente americano e as guerras de repressão contra as forças de resistência anti-colonial.

### **As violências coloniais sobre os corpos dos negros**

Toda esta violência insinua-se inclusive nos olhares dos negros dominados e influencia o modo em que aqueles *corpo-realidades* se auto-lêem e se analisam auto-criticamente – a introjeção de uma disforia ontológica e subalternizante que também Fanon evidencia no seu *Peau noire, masques blancs*, de 1952, ao escrever que: “No mundo branco, o homem de cor encontra algumas dificuldades na elaboração da sua imagem corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade unicamente negativa. [...] À toda a volta do corpo reina uma atmosfera de incerteza certa” (FANON, 2015, p.108)<sup>6</sup>. É justamente isto que acontece no caso de José dos Montes:

<sup>6</sup> Tradução minha do original: “Dans le monde blanc, l’homme de couleur rencontre des difficultés dans l’élaboration de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité

José conhece o reflexo do seu corpo nos tremores orgásticos das mulheres violadas nas matas, suspirando és lindo, és macho, és homem. Conhece a imagem projectada nas ondas concêntricas dos charcos nos campos de arroz, que se irmana aos vermes, sanguessugas e outros chupa-sangues malignos escondidos nos lodaçais. Sente em si um ser repelente. Por causa da sua farda de condenado. Da sua pele que impregnou o odor lamacento dos pântanos. Dos pés enormes, que caminharam descalços uma infinidade de quilómetros pisando pedras, cobras, ervas, que percorreram vales e montanhas, florestas e desertos. Por causa dos braços rijos que quebraram pedras e construíram estradas. Por causa das cicatrizes de chicote. Manchas de sarna. Das mãos calosas que plantaram cinco mil palmeiras. Ou dez mil. Ou cem mil. Plantaram arroz, chá, sisal e algodão, cana-de-açúcar e feijão, e fizeram a grandeza do império. Naquele instante olha-se por dentro e identifica-se: sou um homem de bem, um homem bom. De braços fortes, pés descalços. Dei o melhor da minha força na construção do mundo. De tanto dar, acabei assim de mãos vazias (CHIZIANE, 2016, p.101-102).

A corporalidade de José dos Montes encontra-se fraccionada entre uma primeira dimensão sexualizada (e, aliás, torta, corrupta, já que ele se espelha “nos tremores orgásticos das mulheres violadas na mata”, como se num espaço que foi distorcido com tanta e tal brutalidade pelas selvagerias coloniais já não houvesse mais espaço para relacionamentos eróticos saudáveis, alheios à selvageria e à força) e uma outra estritamente conexa aos esforços do trabalho agrícola nas plantações. A expropriação do corpo negro padecida por José dos Montes é acentuada pela forma em que ele chega a conhecer o seu corpo: ele vê-se refletido nos efeitos que produz nos corpos de outrem, nos reflexos que as águas dos arrozais, terrentas e povoadas por parasitas, lhe retornam, ou também no cheiro que ele produz após horas de trabalho intenso nos campos de arroz. Ou, em alternativa, ele vê de si próprio partes desconectadas (os pés, os braços, as cicatrizes na pele) mas funcionais – ao trabalho, a caminhar por longas distâncias, à construção “[d]a grandeza do império” sob as chicotadas dos guardiães. Ele não tem uma ideia total do seu corpo, pelo menos no começo da narrativa ele não sabe identificar-se por uma imagem totalizante, e sim por sensações tácteis e olfativas, por impressões que o levam a “sent[ir] em si um ser repelente” – sensação ulteriormente reforçada pelo seu vestido, a farda de condenado dada pelos colonos. Ou, inclusive, pelo seu sentido de autocrítica: mesmo que seja por um breve instante, uma ocasião pontual, esporádica, ele “olha-se por dentro e identifica-se: sou um homem de bem, um homem bom”. É este olhar que o redime, pelo menos no começo do enredo, pois com candura e gentileza José dos Montes reconhece como a sua miséria atual não é a consequência de uma culpa específica ou de uma responsabilidade sua, mas de uma exploração sistemática da sua força e juventude, determinada aprioristicamente pela organização colonial em que cresceu.

---

uniquement négatrice. [...] Tout autour du corps règne une atmosphère d’incertitude certaine” (FANON, 2015, p. 108).

Mais tarde, a corporeidade dessa personagem masculina padece uma ulterior reavaliação sob pressão de Delfina quando ela, cobiçando sair da miséria contingente, pressiona o marido a tornar-se um assimilado do regime. “É a única saída. [...] A vida de um negro é matar ou morrer. Se não matas tu, eles matam-te a ti. Que diferença faz?” (CHIZIANE, 2016, p. 126). O regime colonial impõe a lei selvagem do *homo homini lupus* a todos os seus sujeitos, que por isso são obrigados a escolher entre permanecer no papel de vítimas exploradas, animalizadas, objetificadas – ou mudar de estatuto fazendo um corte limpo com o passado e com uma parte significativa da própria identidade, num impulso que é ao mesmo tempo fratri/sororicida e *egocida*. Como recita o funcionário português no momento da formalização da assimilação,

Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nasceres outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos. José faz o juramento perante um oficial de justiça, que mais se parece com um juramento de bandeira. Com pouca cerimónia, diante de um oficial meio embriagado (CHIZIANE, 2016, p. 127).

Perante todo este conjunto de imperativos mutilantes e alienantes, simplesmente “José assina o documento que o transforma em assimilado. Mesmo sem ler. As suas capacidades didáticas não lhe permitiam semelhante luxo. Assinou apenas” (CHIZIANE, 2016, p. 128), aceitando de vez e a título definitivo a abjura sua, e por traslado de Delfina, à “barbaridade”. Logo a mudança está feita: aquele corporeidade negra, dantes injuriada pelo trabalho escravo e pelas violências físicas e epistêmicas dos dominadores, após um último acto de violência, desta vez não padecida e sim escolhida e autoinfligida, agora está dobrada condescendente perante o sistema, do qual está agora à plena disposição. De novo, o peso do olhar do representante colonial que avalia, define, posiciona dentro da sociedade, violando a integridade e coisificando o sujeito pela enésima vez: “serás sipaio a partir de hoje [...] Sim. Tens muita fibra nesses músculos. És um negro de bom porte para sipaio” (CHIZIANE, 2016, p.128). Logo a seguir, a confirmação do novo estatuto:

O oficial entrega um envelope lacrado contendo dinheiro para comprar roupas condignas com o novo estatuto. Muito dinheiro. [...] Realizou as primeiras compras da sua vida. Roupas, sabão, perfume e lençóis brancos. Experimentou tudo e foi ao espelho pela primeira vez. Sentada na cama, Delfina observava o marido a mudar de identidade como uma cobra na mudança da estação. Arregalava os olhos e soltava suspiros de cada vez que José trajava mais uma nova peça. Roupa nova, vida nova. A camisa branca acentuava o brilho da pele negra, tornando os olhos e os dentes mais luminosos (CHIZIANE, 2016, p.128).

Conformar-se ao novo estatuto implica aproveitar-se do dinheiro ligado à assimilação e entregue depois da assinatura. Esse dinheiro é garantia de reintegração societária prévia a restituição da dignidade que a pobreza tirou: isto é, a assimilação oferece o acesso a roupa nova e limpa, a comida em abundância, a uma casa sólida, a mais altos níveis de higiene pessoal e doméstica, a proteção do regime – ao custo de tornar-se seu braço operativo. É depois das primeiras compras da sua vida que José dos Montes pode, por fim, ver o seu reflexo já não em objetos simbólicos ou em espelhos naturais e deformantes, mas sim num espelho verdadeiro, aprendendo assim a conhecer-se e a reconhecer-se – e, metaforicamente, conhecer e reconhecer o seu novo eu. De facto, trata-se de uma transfiguração total para esta personagem, ilustrada por uma simbologia dual: ele é descrito a alterar a sua aparência, e por traslado a sua identidade, “como uma cobra na mudança da estação”, apontando de facto para um animal que é ao mesmo tempo um símbolo de regeneração e renascimento, até de imortalidade, como também de tentação, corrupção e traição (MASON, 1999, s.p.). Vestindo aquela nova roupa portuguesa, e *latu sensu* passando para a “equipa” colonial desidentificando-se e reidentificando-se, José encontra um caminho para sobreviver (“cansado da miséria, entregou ao crime as rústicas mãos de plantador. Delfina dera apenas uma pincelada no formato do seu pensamento. A decisão de tornar-se assimilado era a sua decisão de homem. Porque queria viver” (CHIZIANE, 2016, p. 131). Entretanto, cinde definitivamente os elos que o conectam ao seu povo e à sua cultura. Aquela camisa cândida, emblema da moda e da civilização europeia, tenta ser um revestimento branqueador (ou, em termos fanonianos, uma *máscara branca*) que, contudo, não pára de relacionar-se de forma opositiva com José: a branquitude de uma põe em realce a negritude do outro enquanto “os olhos e os dentes [tornam-se] mais luminosos”.

### As violências coloniais sobre as mulheres negras

A estas leituras do corpo de José dos Montes soma-se uma outra, externa, feminina, realizada pela velha Serafina.

Serafina fica com os olhos presos à imagem de José. Barro esculpido. Filho dos matagais e dos palmares. Nascido no ventre negro da escravatura. Aquela imagem desperta fantasmas, ressuscitando sóis antigos, numa viagem ao passado. O pátio da casa sitiado. Celeiro em chamas. Gente em pânico à procura de abrigo na sombra de um grão de areia. Terra em lágrimas. Gente em debandada, apanhada, acorrentada. Bastonadas de sipaios. Gritos lancinantes de filhos desaparecendo no mapa do tempo. Corpos caindo como fruta madura. Os muzambezi resistindo, avançando, matando e morrendo aos gritos: pátria ou morte, mas nunca a escravatura! Três crianças arrancadas dos braços de Serafina ao som das balas, na noite fúnebre dos sipaios (CHIZIANE, 2016, p. 100-101).

Neste trecho concentra-se a percepção do corpo-realidade masculino negro efetuada não por uma mulher negra qualquer, mas por uma velha mulher negra que

teve de encarar a perda violenta dos seus três filhos homens por mão do regime colonial. Isto é, José pára de ser uma entidade à procura de uma identidade e se examina nos reflexos dos objetos à sua volta. A sua fisicalidade estatutária de “barro esculpido” (a lembrar a matéria primeira sagrada, o barro dos Namuli que serviu para construir o mundo e todos os seres que o povoam) torna-se agora num elemento reflector das condições de vida desumanizantes na escravatura, enquanto aos olhos de Serafina se delineia como um *memento* ambulante das três dimensões temporais. A juventude dele corporifica espectros de dores passadas, daqueles três filhos que lhe foram tirados numa série de eventos que resistem com clareza na memória apesar da passagem do tempo. Mais, nele Serafina revê os seus filhos já crescidos, no caso feliz que tenham conseguido sobreviver e atingido a idade de José, e imagina a sorte presente deles, supondo que também tenham sido reduzidos a escravos numa plantação, seja no território moçambicano ou além-mar, e figura-os igualmente quebrados, miseráveis e cansados como José. Também vê, olhando para aquele homem, a suma de esperanças e sonhos destruídos, identidades roubadas, integridades físicas e psicológicas quebradas: se os seus filhos fossem como aquele José dos Montes à sua frente, também teriam crescido perdidos num mundo em tempestade, sozinhos e sem referências já que lhes foi subtraído tudo – desde o suporte da família e o amor maternal até ao sentido de pertença que é dado da e pela terra natal. Ela quase percebe esse encontro com José como a hipótese, como o sonho de um encontro com os seus filhos – mesmo ciente da impossibilidade de um tal acontecimento. Nesta ótica, a personagem de Serafina eleva-se a representação simbólica da mátria negra africana “que teve o seu território e os seus filhos despedaçados, espalhados e destruídos” (COSTA, 2013, p. 62). Afinal, afirma tristemente, em nome de todas as mulheres africanas, “o fim da mãe negra é ficar encostada ao umbral da porta num choro eterno, perante a indiferença do mundo, colocando flores em túmulos imaginários dos filhos que perdemos” (CHIZIANE, 2016, p. 109).

“Dentro do coração de Serafina, a contradição. É assolada por um desejo irresistível de abraçar, afagar e mimar aquele jovem com ternura de mãe. O desejo é derrubado por espíritos adormecidos na tatuagem da memória” (CHIZIANE, 2016, p. 101): daí a agitação e a contradição tumultuosa nos pensamentos e nas posturas da mulher. O seu instinto maternal puxá-la-ia a procurar o contacto físico direto com o jovem, projetando sobre ele os vazios indesejados para encontrar, por fim, paz e satisfação. Rodear o corpo de José com os seus cuidados e compartilhar com ele o corpo dela constituiria mais uma maneira de ajudar José dos Montes, fornecendo-lhe seja um momento de alívio e de consolação às suas dores, seja uma oportunidade para ele conhecer o afecto de uma mãe e as suas manifestações concretas, pragmáticas. Desta forma, José sai não somente do seu corpo-realidade específico e das caracterizações atribuídas por Serafina, e aparece como emblema super-humano, a personificação de toda uma geração devastada pelo colonialismo). Nisto Serafina demonstra, implicitamente, compaixão – isto é, de saber ler a perda e as faltas da contraparte, tratando seja das dores do outro (*cum patior*, “sofrer com”) seja as próprias, numa ajuda mútua e factual. Apesar deste

primeiro impulso, Serafina permanece imóvel: aproximar-se de José seria apenas uma decepção, ou ainda, uma traição aos seus filhos verdadeiros e à sua memória.

Além disso, José encarna em si tudo aquilo que Serafina aprendeu a detestar – não por um desgosto sincero, mas como efeito da reeducação colonial: a miséria que o corpo de José emana e espalha agudiza a consciência da própria miséria de Serafina e da sua família, apesar dos muitos esforços, e da dignidade perdida para sempre por causa da subalternidade contingente. No sistema colonial o negro é o “anti-modelo”, ou seja, resume em si tudo aquilo que é hedioso e desprezível – melhor, retomando conceitualmente a lição de Fanon (2015), no sujeito negro resume-se tudo aquilo que o regime branco colonial despreza e rejeita e que, portanto, ensinou aos seus seres dominados também a odiar e condenar, instilando neles o horror à pele negra, à negritude, a tudo aquilo que é africano e tradicional e não europeu. Esta interiorização é extremamente evidente na personagem de Serafina – que se revela em toda a sua fractura identitária e nos seus preconceitos racistas na apresentação do casal Delfina-José e da vontade deles de se casarem.

– Casar?

Largou a enxada e inspirou um pedaço da brisa. A filha trouxera várias visitas de homens brancos, do que Serafina não desgostava porque lhe deixavam nas mãos moedas soltas, garrafas de vinho, lenços de seda roubados no guarda-roupa de uma esposa. Por vezes traziam, até, um cabaz com um bacalhauzinho seco e umas azeitonas. Aquele preto, o que daria em troca?

[...]

– Com esse preto?

– Oh! Não entende! A mãe é ainda mais negra que ele!

– Melhora a tua raça, minha Delfina! (CHIZIANE, 2016, p. 97-98)

Como já notei, é impossível olhar para José dos Montes e ver nele apenas “ele”. Neste episódio, Serafina contrapõe-no a todos os homens brancos seduzidos por Delfina – homens anónimos, com idades e personalidades não especificadas e dos quais permanece apenas uma lembrança: aquilo que lhe deixavam materialmente, depois de terem aproveitado do corpo de Delfina. Deles, Serafina “não desgostava”, uma formulação que não esconde uma indiferença substancial para com as identidades específicas daqueles indivíduos. Em realidade, Serafina desinteressa-se de quem Delfina se conceda, aquilo que verdadeiramente conta é que sejam homens brancos, abastados e que compartilhem com ela as suas riquezas. Serafina “gosta” deles só em nome do brilho das moedas que lhe entregam, ou do *bouquet* dos vinhos e do sabor das comidas portuguesas que dão em troca dos favores da filha. Em comparação com eles, “esse preto” não é ninguém, apenas um obstáculo entre elas - Serafina que gere o corpo de Delfina - e a hipótese de algum bem-estar.

A negritude de José continua a funcionar como um lembrete da negritude de Serafina: essa última aprendeu a desprezar-se por não ser conforme aos padrões

estéticos raciais que a sociedade dominada pela *forma mentis* dos colonizadores brancos avalia como positivos. Olhando para José, Serafina revê-se a si mesma e revê a sua negritude, que odeia por ser a causa principal de todos os seus sofrimentos e medos, da sua condição de vida deplorável, mas que apesar de tudo não pode cancelar nem disfarçar. Daí, o grito amargurado que conclui o trecho: “Melhora a tua raça, minha Delfina!”. Esta postura é a enésima comprovação do facto que ela “desenvolve[u] um comportamento neurótico e constr[uiu] uma imagem inferiorizada de si mesma e da sua própria “raça”” (WIESER, 2015, p. 83). Isto é, que as categorias ontológicas segundo as quais o sistema colonial se articula penetraram tão profundamente na sua consciência e na sua forma de entender o mundo e de ser, que Serafina adere a elas de maneira imediata, instintiva.

Repete inconscientemente o que ouvia da boca de tantas mães negras. E dos brancos. [...] Confirmando que o sexo é uma arma de combate em tempo de guerra. [...] Palavras comuns na boca dos marinheiros. Que os próprios negros adoptam como verdades inquestionáveis. As frases ouvidas gravam-se na mente e materializam-se. E as falsidades ganham a forma de verdade. Serafina absorveu a vida inteira as injúrias nos gritos dos marinheiros, que acabaram semeadas na consciência. Na arena da consciência luta contra ti próprio, numa batalha sem vitória. O estigma da raça deixou sementes cancerígenas, que se multiplicam como a raiz de um cancro, e matarão gerações, mesmo depois da partida dos marinheiros (CHIZIANE, 2016, p. 97-98).

“Melhorar a raça”, isto é, aprender a gerir com esperteza as potencialidades criadoras da própria corporeidade feminina, deixar de lado os homens negros e entregar-se por completo aos desejos dos brancos ligando-os a si com uma progénie mulata. Para todas as partes envolvidas no tabuleiro colonial vale a frase, também presente neste excerto, “o sexo é uma arma de combate em tempo de guerra”, fazendo com que a guerra dos sexos se vá somando à guerra das raças. De facto, para os homens brancos ter amantes negras e gerar uma progénie mulata faz parte de um projeto político visando ao branqueamento racial e à dominação e ao controlo do território. “O colonialismo é macho, engravidou o ventre da tua mulher. Roubou o beijo da tua namorada e o sorriso dos teus filhos” (CHIZIANE, 2016, p. 145), e também: “Ah! Os marinheiros fizeram do sexo uma arma de guerra. Venceram e tudo pertence ao regime: o esperma, o óvulo, o sangue, os braços dos homens e o sexo das mulheres” (CHIZIANE, 2016, p. 200-201). O nascimento desta “nova raça”, vista como a “semente do futuro” (CHIZIANE, 2016, p. 201), é o resultado da apropriação egoística dos corpos e da sexualidade das mulheres no âmbito do plano eugenista dos dominadores portugueses. Por intermédio da miscigenação, os invasores brancos pretendem remapear a humanidade das terras colonizadas atando-as com mais força a si, “para colorir a casa e afastar da família o negro estigma de uma raça” (CHIZIANE, 2016, p. 200). Isto é, o afastamento dos homens negros da oportunidade reprodutória consiste numa emasculação frustrante e epistemicamente violenta por duas razões: os brancos reforçam a subalternidade

do homem negro neste novo sistema de dominação e reduzem, cada vez mais, não somente o poder de ação dos dominados negros, mas também a possibilidade de produzirem algum impacto na realidade à sua volta. Para os colonizadores brancos, então, este plano prevê “a humilhação e a destruição total dos ”povos inferiores” e a sua afirmação enquanto raça dominante” (LUSSU, 2012, p.107)<sup>7</sup>. Todos os actos sexuais são medidos, pensados, efetuados no respeito da reestruturação do império, do qual os marinheiros são os artífices diretos, os pais fundadores ligados com elos de sangue ao futuro nacional. Em concordância com esta perspectiva, não é por acaso que Chiziane fala de uma “raça que o Éden não projectou, mas que o amor criou” (2016, p. 201). Para descrever a condição de vida das mulheres negras que vivem no regime colonial, pelo contrário, seguimos as palavras de Santos:

O discurso ficcional de *O alegre canto da perdiz* desmistifica a narrativa fundadora da unidade nacional produzida pelos órgãos de luta contra o colonialismo em Moçambique, como a FRELIMO e a Organização da Mulher Africana (OMM), ao tratar as memórias [...] como objetos de disputas e lutas políticas e ideológicas, cujos participantes estão imersos em relação de poder. De acordo com a OMM, “no geral a mulher não tinha poder de decisão – ela era uma simples executora de tarefas atribuídas pelo homem e pelo regime opressor” (SANTOS, 2018, p. 100).

Assim, conforme a narrativa de Chiziane, “as mulheres violadas que choravam as dores do infortúnio com sementes no ventre, deram à luz uma nova nação” (2016, p. 23). As mulheres moçambicanas participaram em primeira pessoa na construção do país, reconfigurando-o com os seus corpos. Elas foram as autoras materiais (voluntária ou forçosamente) da reconfiguração de Moçambique, enquanto seus corpos tornaram-se facto e artefacto colonial (BOEHMER, 1993, p. 275; OWEN, 2007, p. 202). Isto é, um factor de intervenção concreto que foi plasmado e manipulado como um simples instrumento. Além disso, para uma mulher negra africana a escolha cuidadosa do parceiro, sobretudo de um parceiro branco, e a concepção de filhos mulatos são dois momentos decisivos para a sobrevivência individual como também para a melhora das condições de vida própria e da família. De facto, entre os vários privilégios ligados ao ser mães de crianças mulatas figura a serenidade em saber que atingirão uma posição social e económica superior em virtude dos privilégios paternos, e que, por isto, serão poupadas do trabalho escravo, da prostituição infantil (tal como vivenciado por Delfina, por Maria das Dores, e se calhar por Serafina também), da ameaça da deportação, de toda uma vida de sacrifícios para o contentamento de entes terceiros, talvez de uma morte prematura e dolorosa. Daí a afirmação do narrador d’*O alegre canto da perdiz* conforme a qual “a mulher negra buscará um filho mulato. Para aliviar o negro da sua pele como quem alivia as roupas de luto” (CHIZIANE, 2016, p. 201). Mais filhos negros, mais e maiores os sofrimentos da sua mãe ao vê-los viver uma existência de opressão

<sup>7</sup> Tradução minha do original: “l’umiliazione e la distruzione totale dei “popoli inferiori” e la loro affermazione come razza dominatrice” (LUSSU, 2012, p. 107)



e desgraças, ao passo que “não custa nada eliminar a tua raça para ganhar a liberdade” (CHIZIANE, 2016, p. 108-109). Segue, portanto, que o papel maternal já não é completamente puro e desinteressado, e também já não é nem uma honra nem uma dádiva tal como ensinado e perpassado pela educação tradicional (COSTA, 2013, p. 60). Antes é alimentado por um fortíssimo impulso de autoconservação<sup>8</sup>.

### Considerações finais

*O alegre canto da perdiz* representa, adotando uma linguagem artística, as muitas e hediondas formas assumidas pela violência durante o regime colonial em Moçambique. Tudo está constantemente hiper-exposto à brutalidade e à desumanização. Assim, a terra, metaforicamente, e as mulheres reais foram penetradas e vilipendiadas pelos invasores portugueses, transformando-as nas mães violadas e ensanguentadas da nação. A paternidade de Moçambique moderno, pelo contrário, cabe ao colonialismo e às suas práticas violentas e desumanizantes. Um exercício tão persistente e pervasivo de violências físicas, psíquicas/psicológicas, ontológicas e epistemológicas sobre a população moçambicana, determinou a deformação dos sujeitos, e tornou-os incapazes de construir-se enquanto indivíduos autônomos, saudáveis e completos, devastando todos os âmbitos das suas vivências quotidianas – desde a construção de uma imagem de si assertiva e equilibrada, até uma gestão serena da própria sexualidade, inclusive o amadurecimento de laços afetivos e familiares sólidos e positivos. Observa a este propósito Costa:

Mesmo representando os oprimidos do sistema colonial, a escritora não justifica as atitudes erradas tomadas por tais personagens [...]. Apresentando, assim, os personagens como seres humanos, iguais a quaisquer outros, sujeitos a falhas e paixões, essa representação desconstrói mais uma vez a visão europeia do indivíduo negro colonizado incapaz de tomar suas próprias decisões, que lhe atribui ora características que o bestializam, ora a inocência e a pureza peculiares às crianças (COSTA, 2013, p. 57).

Graças a esta obra de Chiziane, e por meio da sua representação objetiva e equilibrada, apercebemo-nos de como e em que medida o sujeito moçambicano foi deturpado, embrutecido, violado, minado – um processo que aconteceu com gradualidade lenta e dolorosa e que se abateu tanto sobre as mentes como também sobre os corpos. Os colonizadores instalaram nas mentes dos dominados negros imagens e ideias aviltantes e autodestrutivas. Manipularam seus corpos, seus corpos-realidades, como se fossem apenas objetos sem alma e sem vontade. Chiziane consegue materializar essas dores carnis e metafísicas apresentando-nos as cicatri-

---

<sup>8</sup> Uma leitura discordante desta versão (e, se calhar, um tanto romântica) é a oferecida por Anamélia Gonçalves (2010) na sua dissertação *Corpos transfigurados. Representações do corpo na ficção de Paulina Chiziane*. A oferta das corporeidades femininas por parte das mesmas mulheres negras é o núcleo de uma atitude de resistência virada a perpetuar a etnia bantu, mesmo à custa da mistura de raças – uma postura que reveria a miscigenação, afirmando então que nem todas as crianças mulatas são filhas de relações não consensuais.

zes históricas de um corpo nacional fraturado, que ainda está no meio de um longo e atribulado processo autognóstico antes de encarar e resolver, porventura definitivamente, os traumas de um passado chocante e ainda extremamente presente.

## Referências

- AIDOO, Ama Ata. Unwelcome Pals and Decorative Slaves or Glimpses of Women as Writers and Characters in Contemporary African Literature. AZODO, Ada Uzoamaka, & WILENTZ, Gay (ed.). *Emerging Perspectives on Ama Ata Aidoo*. Trenton / Asmara: Africa World Press, Inc., 1999
- BAKARE-YUSUF, Bibi. “Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence”, in *Feminist Africa 2 – Changing Cultures*. 2, 2003; 1-12. Disponível em: [http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image\\_tool/images/429/feminist\\_africa\\_journals/archive/02/fa\\_2\\_feature\\_article\\_1.pdf](http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/02/fa_2_feature_article_1.pdf). Acesso em 02.11.2021.
- BHABHA, Homi. *Nation and Narration*. New York & London: Routledge, 1990.
- BOEHMER, Elleke. Transfiguring: Colonial Body into Postcolonial Narrative. *NOVEL: A Forum on Fiction African Literature Issue*, v. 26, n. 3, pp. 268-277, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1345836>. Acesso em 22.01.2022.
- BOEHMER, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BUSIA, Abena P. A. “Parasites and Prophets: The Use of Women in Aye Kwei Armah’s Novels”, in DAVIES, Carole Boyce & GRAVES, Anne Adams (ed.). *Ngambika. Studies of Women in African Literature*. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc., 1986, pp. 89-113.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter*. New York and London: Routledge Classics, 2011.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese de doutoramento em Antropologia Social – Dep. de Antropologia, Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. Disponível online: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE\\_JOSE\\_LUIS\\_OLIVEIRA\\_CABACO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf). Acesso em 18.06.2022
- CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas. Literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega / Palavra Africana, 1994.
- CHAMPAGNAT, Pauline. A reescrita da história em ‘O Alegre Canto da Perdiz’ e ‘Becos da memória’. *Mulemba*. Rio de Janeiro: Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ, 10(19), 2018; 52-65. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/20761>. Acesso em 05.10.2019.
- CHEBEL, Malek. *Dizionario dei simboli islamici. Riti, Mistica e civilizzazione*. Roma: Edizioni Arkeios, 1997.

- CHIZIANE, Paulina. O alegre canto da perdiz. Alfragide: Editorial Caminho, 2016
- COSTA, Pollyana dos Santos da Silva. *Assimilação, identidade e memória da obra O Alegre Canto da Perdiz, de Paulina Chiziane*. Dissertação de mestrado – Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013. Disponível em: [https://www.bdt.d.ibict.br/vufind/Record/UNB\\_4b7cf7d748f77d3ee4a322592e39eb8c](https://www.bdt.d.ibict.br/vufind/Record/UNB_4b7cf7d748f77d3ee4a322592e39eb8c). Acesso em 18.02.2022.
- DAVIES, Carole Boyce. *Black Women, Writing, and Identity. Migrations of the Subject*. London & New York: Routledge, 1994.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions Points / Éditions du Seuil, 2015 [1952].
- FOUCAULT, Michel. *Le corps utopique. Conférence radiophonique sur France-Culture*. 1966a. Disponível em: <http://sinequanonart.com/eng/wp-content/uploads/2015/05/Michel-Foucault-Le-corps-utopique.pdf>. Acesso em 25.02.2019.
- FOUCAULT, Michel. *Les hétérotopies. Conférence radiophonique sur France-Culture*. 1966b. Disponível em: <http://oiselet.philo.2010.pagesperso-orange.fr/OC/Foucault.%20Conference.pdf>. Acesso em 25.02.2019.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. France: Éditions Gallimard, 2004 [1975].
- GONÇALVES, Anamélia Fernandes. *Corpos transfigurados. Representações do corpo na ficção de Paulina Chiziane*. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), 2010. Disponível em: [https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/mestletras/DISSERTACOES/Corpos\\_Transfigurados.pdf](https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/mestletras/DISSERTACOES/Corpos_Transfigurados.pdf). Acesso em 20.11.2020.
- LUGONES, María. “Colonialidad y Género”, in *Tabula Rasa*. 9, 2008, pp. 73-102. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=es). Acesso em 03.11.2021.
- LUSSU, Joyce. *L'uomo che voleva nascere donna. Diario femminista a proposito della guerra*. Camerano: Gwynplaine Edizioni, 2012.
- MARTINS, Catarina. ‘La Noire de...’ tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações. *e-cadernos CES*, 12, 2011, pp. 119-144. Disponível em: <http://eces.revues.org/711>. Acesso em 01.06.2018.
- MARTINS, Catarina. Corpos nus de mulheres negras: eixos poéticos e políticos da escrita de mulheres africanas lusófonas. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 27(1), 2019, pp. 1-12. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2019v7n158880> ou <https://www.academia.edu/38566127/Corpos-nus-de-mulheres-negras-eixos-poeticos-e-politicos-da-escrita-de-mulheres-africanas-lusofonas>. Acesso em 28.11.2020.

- MASON, Robert T. *The Divine Serpent in Myth and Legend*. 1999. Disponível em: <https://www.webcitation.org/5kmlSnGtJ> ou <https://www.geocities.com/Athens/Delphi/5789/serpent.htm>. Acesso em 15.01.2022.
- McCLINTOCK, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York & London: Routledge, 1995.
- McCLINTOCK, Anne, MUFTI Aamir, & SHOHAT Ella (ed.). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, & Postcolonial Perspectives*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2004.
- NFAH-ABBENYI, Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing: Identity, Sexuality, and Difference*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- OWEN, Hilary. *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique, 1948 – 2002*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2007.
- RICH, Adrienne. *Notes toward a Politics of Location*. 1984. Disponível em: <http://www.people.unica.it/fiorenzoiuliano/files/2014/10/Adrienne-Rich-Notes-Toward-a-Politics-of-Location.pdf>. Acesso em 22.11.2020.
- SANTOS, Hildete Leal dos. *Gurué, gurué: conflitos e tensões nas personagens de O Alegre Canto da Perdiz na Moçambique colonizada*. Tese de pós-graduação, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; programa multidisciplinar de pós-graduação em Cultura e Sociedade. Salvador / BA, 2018. URL: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27841>. Acesso em 17.07.2019.
- SANTOS, Tiago Ribeiro dos. Rastros da história colonial na literatura de Paulina Chiziane. *Anuais Literatura Florianópolis*, v. 23, n. 1, pp. 99-112, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7917.2018v23n1p99>. Acesso em 20.11.2020.
- SCHIPPER, Mineke. Mother Africa on a Pedestal: The Male Heritage in African Literature and Criticism. In PALMER, Eustace & JONES, Marjorie. *Women in African Literature Today: A Review*, 15. Oxford: James Currey, 1987, pp. 35-54.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorti. Can the Subaltern Speak? In NELSON Cary & Lawrence GROSSBERG (ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. England: MacMillan Education LTD, 1988, pp. 271-313.
- THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. New York & Suffolk: James Currey / Heinemann, 1986.
- WIESER, Doris. Discriminação racial e (re)construção nacional em Moçambique: *O Alegre Canto da Perdiz*, de Paulina Chiziane. *Via Atlântica*. 27, pp. 75-92, 2015.

Recebido em 10 de março de 2022.

Aprovado em 7 de junho de 2022.

## Resumo/Abstract

### **Histórias de violência, corpos na violência: *O alegre canto da perdiz*, de Paulina Chiziane**

**Marie Claire De Mattia**

Dentro da constelação literária dos últimos anos, um lugar de visibilidade especial cabe ao romance *O alegre canto da perdiz* (2016), de autoria da moçambicana Paulina Chiziane. Esta obra articulada e intensa encena a História moçambicana desde a colonização até à época da independência – e fá-lo contando as vivências atribuladas das quatro gerações que compõem uma família moçambicana. Este artigo se debruça sobre a representação da violência na obra, estudando tanto as violências de gênero como as de raça. Analisamos aqui como e em que medida a prática constante da violência (física, psicológica e epistémica) durante o regime colonial afeta o processo de busca e de construção identitária do ponto de vista nacional como também individual, tanto para os homens como para as mulheres. Além disso, este trabalho reflete sobre como para estas últimas as brutalidades sistemáticas da dominação portuguesa acabam por desestabilizar as categorias ontológicas quer da gestão da própria sexualidade, quer da maternidade.

**Palavras-chave:** violência, corpos negros, colonialismo, literatura afro-feminina contemporânea, Paulina Chiziane.

### **Histories of violence, bodies in violence: *O alegre canto da perdiz* by Paulina Chiziane**

**Marie Claire De Mattia**

Within the most recent literary production, a place of special visibility belongs to *O alegre canto da perdiz* (2016), by the Mozambican Paulina Chiziane. This articulate and intense novel stages Mozambican history from colonial times to national independence – and it does so by narrating the troubled experiences of a four-generations Mozambican family. In this article I focus on the novel's representation of both gender and racial violence. I analyze how and what extent the constant practice of violence (physical, psychologic and epistemic) during the colonial regime affects the process of search and construction of both national and individual identity, for men as much as for women, and how the latter end up deontologizing both their own sexuality and motherhood.

**Keywords:** violence, black bodies, colonialism, Afro-feminine literature, Paulina Chiziane.