



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

Programa de Doutoramento em Literatura

Tese de Doutoramento

**Paisagens do ser. A representação da mulher nas obras de  
Paulina Chiziane**

Yolanda Cristina Viamonte Mateus

Orientador(es) | Ana Clara Birrento

Évora 2023

---

---

---

---



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

Programa de Doutoramento em Literatura

Tese de Doutoramento

**Paisagens do ser. A representação da mulher nas obras de  
Paulina Chiziane**

Yolanda Cristina Viamonte Mateus

Orientador(es) | Ana Clara Birrento

Évora 2023

---

---

---

---



A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Antonio Sáez Delgado (Universidade de Évora)

Vogais | Ana Clara Birrento (Universidade de Évora) (Orientador)  
Ana Luísa Vilela (Universidade de Évora)  
Cristina Maria da Costa Vieira (Universidade da Beira Interior)  
Manuel Muanza (Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda)  
Maria do Carmo Mendes (Universidade da Beira Interior)







## **Dedicatória**

À Prof. Doutora Ana Clara Birrento, por tudo.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pelo milagre da existência, à Professora Ana Clara Birrento, por ir além do seu papel de orientadora e por não me deixar desistir desta formação, ao Professor Manuel Mwanza, ao Centro de Estudos em Letras, pelo Projeto Paisagens do Ser, aos Professores Fernando Gomes, Odeth Jubilado, pelas conferências de Literatura Comparada, à Professora Elisa Esteves, aos meus Professores da Universidade da Beira Interior, Professor Gabriel Magalhães, Cristina da Costa Vieira, Reina Marisol Troca Pereira, Maria da Graça Sardinha, aos meus pais Noémia Viamonte, Milton Neto, António Santos, ao Garcia Matondo Moisés, meu esposo, que nesta fase derradeira me tem prestado todo o seu apoio incomensurável, seu amor deu-me forças para continuar esta longa jornada, aos meus filhos Zulianello Pascoal, Zuriel kisolokele e Ottoniel Wassambuka, aos meus irmãos Mauro Augusto, Reginaldo Augusto, Ricardo Augusto, Renato Augusto, Margarida Ocana, Raíssa Joaquina, aos meus tios Valdemar, Diógenes, Isabel, Vitalino, Márcia, ao tio Adelino, que me ensinou a definição de verso e tão cedo partiu sem que te escrevesse ao menos um, à avó Joana Jorge, pelo legado das línguas africanas, à tia Santa (Margarida Madeira) e ao tio Joaquim Madeira que me acompanharam de perto, mas infelizmente não me puderam ver formada, aos Padres Vicente Nieto, Manuel Ferreira, Vicente Hernandez, Luís Diego Casares, pela hospedagem, orações e conselhos no Seminário Maior de Évora, ao Apóstolo Onório Gabriel Cutane, da Igreja Ministerial Nações para Cristo, Apóstolo Lourenço Luís Fole, meu pai espiritual, da Igreja Ministério Divina Esperança, Pastor Sadrak Lufuankenda, da Assembleia de Deus Pentecostal, pelas ministrações, a todas as mulheres moçambicanas e africanas em geral que partilharam as suas histórias e segredos de vida para a realização deste trabalho, não podendo mencioná-las pelo nosso acordo, aos meus colegas Wakala, António Kingui, ao Professor Doutor Manuel Bartolomeu, Roque, Francisco, Mafuassa, Kuebo, João Lourenço



(Twaxinga Nzambi), Gonçalves Kawika, João Sivi e aos antigos gestores da Escola Superior Pedagógica do Bengo, que não perceberam a importância desta formação, em consequência, culminou com o meu despedimento, o que causou enormes transtornos, perda de tempo e de dinheiro com a contratação de advogados, de forma penosa esta situação comprovou-me o tratamento diferenciado e as dificuldades que enfrentamos para ascendermos nas sociedades africanas— A todos ngasakidila!! Nkanimambo!!

“Não se nasce mulher, torna-se mulher”.  
(Simone de Beauvoir 2015b:13)

## RESUMO

O presente trabalho enquadra-se no âmbito da linha de investigação Paisagens do Ser, do Centro de Estudos em Letras (CEL-UÉ), coordenada pela Prof. Doutora Ana Clara Birrento e tem por objetivo analisar as formas como a mulher é representada em algumas obras de Paulina Chiziane.

Esta análise proporcionou um olhar crítico sobre os diferentes contextos de experiência construídos na ficção de Chiziane, nos quais a mulher assume papel de relevo, averiguando um conjunto de temas e subtemas. Questões de emancipação, educação, ciclo social, rejeição da poligamia, a divisão sexual dos trabalhos, a prostituição, a diferença da mulher no norte e a mulher do sul de Moçambique, a submissão; o contexto cultural— o casamento tradicional, o levirato, a cerimónia da chuva, a feitiçaria, modos de se desculpar, a receção dos visitantes; fatores de identidade como o cabelo crespo; questões linguísticas como a recorrência às línguas africanas e ao português; as artes como a música; o sexo como arma de dominação feminina; o posicionamento da mulher na era colonial e o perfil comportamental das mulheres.

Paulina Chiziane pinta nas suas obras um novo quadro da imagem da mulher na literatura moçambicana por meio do qual denuncia a imagem marginalizada de mulher objeto e dos papéis tradicionais de mulher dona de casa, dependente e dominada da lente masculina transformando-a em sujeito da sua cultura e sociedade, independentes, dominadoras e cultas.

**Palavras chave:** Paisagens do Ser, representação, mulher, Paulina Chiziane.

## **Abstract**

The present work is part of the research line Landscapes of Being, of the Center for Studies in Letters (CEL-UÉ), coordinated by Prof. Ana Clara Birrento and aims to analyze the ways in which women are represented in some works by Paulina Chiziane.

This analysis provided a critical look at the different contexts of experience constructed in Chiziane's fiction, in which women assume an important role, investigating a set of themes and sub-themes. Issues of emancipation, education, the social cycle, rejection of polygamy, the sexual division of labor, prostitution, the difference between women in the north and women in the south of Mozambique, submission; the cultural context - traditional marriage, the levirate, the rain ceremony, witchcraft, ways of apologizing, welcoming visitors; identity factors such as curly hair; linguistic issues such as the use of African languages and Portuguese; the arts like music; sex as a weapon of female domination; the positioning of women in the colonial era and the behavioral profile of women.

Paulina Chiziane paints in her works a new picture of the image of women in Mozambican literature through which she denounces the marginalized image of the object woman and the traditional roles of a housewife, dependent and dominated by the male lens, transforming her into the subject of her culture and society, independent, dominant and cultured.

Keywords: Landscapes of Being, representation, woman, Paulina Chiziane.

## Índice Geral

AGRADECIMENTOS.....	IV
RESUMO.....	VII
Abstract.....	VIII
Índice Geral.....	IX
Índice de Tabelas.....	XII
Índice de Figuras.....	XIII
Lista de Siglas e Acrónimos.....	XIV
INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I— PAISAGENS DO SER — O SER MULHER.....	30
1.1. Questões de género.....	33
1.2. Igualdade e Desigualdades de Género.....	37
1.3. Valorização do Outro.....	49
1.4. A Mulher no Ambiente Doméstico.....	56
CAPÍTULO II— EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO PAPEL DA MULHER NA SOCIEDADE MOÇAMBICANA.....	60
CAPÍTULO III: A ESCRITA FEMININA DE PAULINA CHIZIANE.....	80
CAPÍTULO IV- REPRESENTAÇÃO DA MULHER NOS VÁRIOS ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE.....	96
1. SINOPSE DAS OBRAS EM ANÁLISE.....	96
1.1. Balada de Amor ao Vento.....	96
1.2. Ventos do Apocalipse.....	97
1.3. O Sétimo Juramento.....	99
1.4. Niketche, uma História de Poligamia.....	100
1.5. O Alegre Canto da Perdiz.....	102

2.	REPRESENTAÇÃO DA MULHER NOS VÁRIOS ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE.....	104
3.	Questões Culturais.....	108
4.	Identidade.....	142
5.	Domesticidade.....	148
6.	Questões sociais.....	158
7.	Arte.....	194
8.	Dominação Feminina.....	197
9.	Era Colonial.....	201
10.	Comportamento.....	204
	Conclusão.....	209
	BIBLIOGRAFIA.....	215
	Anexos.....	235
I.	Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã.....	235
II.	Direitos da Mulher em Moçambique, documento nº 474/4— maio 2007.....	241
III.	Constituição da República de Moçambique— Artigos— 36, 54, 122.1 e 122.2.....	252
IV.	Lei n.º 18/2018 de 28 de dezembro— Sistema Nacional de Educação.....	258
V.	Lei do Trabalho em Moçambique.....	259
VI.	Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro revê a Lei n.º 10/2004, de 25 de agosto.....	263
VII.	Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro estabelece — artigo 32, alínea a).....	264
VIII.	Lei nº 29/2009— Lei sobre a Violência Doméstica Contra a Mulher.....	265

IX.	Lei 19/2019 de 22 de outubro— Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras.....	266
X.	Lei nº 60/2017- Normas clínicas sobre o Aborto Seguro e Cuidados Pós-aborto.....	267
XI.	Lista de Lobolo.....	268
XII.	Lei da Família 10/2004 de 25 de agosto 2004, I Série, número 34,no capítulo III, subsessão I, artigo 30, ponto 1, alínea a. / Ponto 2.....	270
XIII.	Decreto-lei nº 44530, de 21 de agosto de 1962— Criação da Primeira Universidade Pública de Moçambique.....	271
XIV.	Decreto nº 4/2019 de 4 de março— Universidade de Púnguè.....	272
XV.	Tabela de Salário de Investigadores e Docentes Universitários no Setor Público no período de (2012-2015).....	273
XVI.	Vagas de Emprego Segundo o Nível Académico.....	274
XVII.	Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.....	275
XVIII.	Lei nº 7/2008 de 9 de julho— Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança.....	278
XIX.	Decreto nº 54/2013 de 7 de outubro- Lei sobre o Regulamento sobre o Controlo da Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas— Artigo nº 5, alínea a).....	280

## **Índice de Tabelas**

Tabela 1: Distribuição dos deputados em Moçambique.....	42
Tabela 2: Religião em Moçambique.....	43



## **Índice de Figuras**

Figura 1: Sistema Reprodutor Feminino.....	32
Figura 2: Mulheres com Cabelo Crespo.....	143
Figura 3: Tipologias de Cabelo Crespo.....	144
Figura 4: Lilhelho.....	144
Figura 5: Aloé Vera.....	146
Figura 6: Tranças africanas.....	147
Figura 7: Províncias de Moçambique.....	202

## **Lista de Siglas e Acrónimos**

AFF— African Feminist Forum.

AMODEFA— Associação Moçambicana para a Defesa da Família.

ADOCA— Associação das Donas de Casa.

ACTIVA— Associação das Mulheres Empresárias e Executivas.

AMRU— Associação da Mulher Rural.

CEL (UÉ)- Centro de Estudos em Letras da Universidade de Évora.

CDC—Center for Disease Control and Prevention

CEDAW— Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher.

FDC—Fundação para o Desenvolvimento da Comunidade.

FRELIMO— Frente de Libertação de Moçambique.

IMASIDA— Inquérito de Indicadores de Imunização, Malária e HIV/SIDA em Moçambique.

IDS— Inquérito Demográfico e de Saúde.

INS— Instituto Nacional de Saúde.

I-TECH— International Health Training and Education Center.

INE— Instituto Nacional de Estatística.

ICRH—International Centre for Reproductive Health.

MDM— Movimento Democrático de Moçambique.

MULEIDE—Mulher, Lei e Desenvolvimento.

MISAU—Ministério da Saúde.

MINEDH— Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano.

OMS— Organização Mundial da Saúde.

RFI— Rádio França Internacional.

RVGTEMM- Relatório sobre a Visão Geral do Trabalho e Emprego das Mulheres em Moçambique.

RENAMO— Resistência Nacional Moçambicana.

SADC— Southern African Development Community.

SIDA— Síndrome de Imunodeficiência Adquirida.

SOCM—Sessão Ordinária do Conselho de Ministros.

TEPT— Transtorno de *Stress* Pós-Traumático.

TGF— Taxa Global de Fecundidade.

UCSF— Universidade da Califórnia, São Francisco.

UMAR— União das Mulheres Alternativas e Respostas.

UEM— Universidade Eduardo Mondlane.

UNESCO— Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

WAD— Women and Development.

WID—Women in Development.





## **INTRODUÇÃO**

No continente africano, durante muitos anos, até ao século XX, a profissão de escrita era inexistente para o universo feminino e era exclusiva e orientada para o homem seguindo o modelo patriarcal que vigorava um pouco por toda a parte.

Na Europa, por exemplo, algumas escritoras sentiram-se motivadas/pressionadas a adotarem pseudónimos masculinos como Amandine Dupin (1804-1876) que adotou o pseudónimo de George Sand, Mary Ann Evans (1819-1880) adotou George Eliot, Eugénie-Caroline Saffray (1829-1885) como Raoul de Navery, Victoire Leódile Béra (1824-1900) como André Léo, não só para triunfarem num clube masculino fechado composto por autores dos vários géneros literários, num meio literário dominado por homens, como para os seus textos serem mais valorizados e tidos como literatura de primeira, uma vez que os textos produzidos pelas mãos de mulheres eram tidos como transgressão intelectual ou considerados como de pouca qualidade. Com a adoção destes nomes masculinos estas escritoras evitaram estereótipos e tiveram uma melhor receção crítica.

Para a mulher negra este caminho tem sido mais árduo porque tem de se deparar com as questões de género, raça e classe social não muito privilegiada, o que configura a profissão de escritora para a mulher negra um sonho distante, pois de todas as ambições possíveis, escrever e narrar as próprias experiências no continente berço causa incómodo aos homens como refere Lúcia Castelo Branco (1990). De uma ou de outra forma tudo que é feminino acaba por incomodar e este incómodo para esta autora origina-se por se fazer questão, por produzir polémica, por calar, por se fazer silêncio, por insistir como num diálogo de surdos, a nada a dizer que faça sentido, ou simplesmente por nada a dizer e ainda assim incomoda. A própria Paulina Chiziane confessou a Bamisile (2012), que reconhece que os seus temas não são fáceis porque traz assuntos incómodos como os

casamentos arranjados, *Balada de Amor ao Vento*, a religiosidade popular em *Ventos do Apocalipse*, as práticas de feitiçaria, em *O Sétimo Juramento*, as consequências da poligamia, Kuchtinga, ritos de iniciação, em *Niketché*, a colonização e violação dos corpos femininos em *O Alegre Canto da Perdiz*.

Em 2017, numa entrevista a Cíntia Kutter, Paulina confidenciou alguns relatos que a sua escrita e a sua condição feminina lhe têm causado:

Eu vivi em situações muito incómodas, assim, do tipo: — A Paulina está sempre a viajar, ela está a tirar o lugar a nova geração. Eu disse: ah, é?! Só isso?! Tchau! Vai tu escrever! Ah porque o trabalho dela não é (...) o gosto de muita gente era dizer: a Paulina julga-se escritora, mas ela não escreve nada, o trabalho dela não tem qualidade. Ah é?! Vai tu, escreve (Paulina Chiziane 2017:61)!

Espera-se sempre, como no discurso da conceituada escritora Conceição Evaristo (2005), que a mulher negra seja capaz de desempenhar determinadas funções como a de cozinhar, dançar, cantar, mas não o de escrever, o que tornava esta atividade exclusiva para o homem. A nível mundial diferentes escritoras como Jane Austen, George Eliot, Virginia Woolf, Clarice Lispector demonstraram que esta tese de exclusividade estava errada porque a arte não é exclusiva, mas sim inclusiva.

Só no fim dos anos 90 é que os olhos se voltaram para o continente africano com maior destaque nas literaturas africanas de expressão portuguesa e de algum modo a escrita de e sobre mulheres tem despertado algum interesse. A própria Simone de Beauvoir (2005a), durante muito tempo hesitou escrever um livro sobre mulheres, pois considerava o tema irritante principalmente para as próprias mulheres. Em Moçambique, os escritores, baseando-se no modo de vida africano e muito influenciados pelas diferenças biológicas do homem e da mulher, sempre vetaram a representação do feminino ao plano maternal, filial, servidora, cuidadora, auxiliadora do lar sendo que os papéis de feiticeira e de prostituta foram os que mais vigoravam.

Nesta literatura africana de língua portuguesa, escrita pela pena masculina e representando um universo dominado por homens, a representação do feminino não menciona os anseios, capacidades intelectuais, formação e trabalho da mulher. Tais representações sempre foram consideradas como o ideal para a mulher. É deste modo que a mulher sempre apareceu como figura de segundo plano ou de complementaridade, dado que era necessária uma figura materna para cuidar do homem que sempre surge representado pela lente de um homem como o ancião, chefe, trabalhador, estudante, pai, filho educado, responsável e os seus anseios quase sempre enunciados. Nestas literaturas africanas de língua portuguesa a representação da mulher impõe um limite necessário ao sujeito que cozinha, que prepara e educa as crianças, que fica em casa enquanto o marido exerce uma atividade laboral remunerada, que cuida das suas roupas, que prepara o marido para sair e que o recebe quando retorna.

Em 2006, no II Encontro Hispano-Africanos realizado na cidade de Maputo sob o lema *Feminização da Escrita Literária*, Paulina Chiziane repudiou os seus colegas, sem mencionar os nomes, pela abordagem que fazem em torno da imagem da mulher ao ser representada como a dominada, segundo a autora: “quando se escreve sobre a mulher, ela é um lugar de prazer, mas quando se escreve sobre o homem, trata-se daquele vilão”<sup>1</sup>, o facto é que, como afirmou Mia Couto, no mesmo encontro, que os escritores encontram dificuldades para se distanciarem do discurso dominante durante a produção de uma obra literária.

Em Moçambique, poucas são as mulheres que se destacam no universo literário não só pela pouca produção como também porque ainda vigora a descrença de que a literatura produzida pelas mãos de uma mulher seja de boa qualidade. O exemplo de Paulina Chiziane é claro quanto a este panorama— teve de provar que o seu primeiro romance

---

<sup>1</sup>[https://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2006/11/feminizacao\\_da\\_es.html](https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/11/feminizacao_da_es.html). Acesso a 20. 09.2021.



*Balada de Amor ao Vento* publicado em 1990 era realmente de sua autoria, facto que desmotiva qualquer mulher que queira fazer parte da arte de escrever porque receia passar pela mesma descrença. Outro incómodo vivido pela artista foi aquando da publicação de *Niketche*, em 2002:

O *Niketche* quando chegou a Moçambique os homens ficaram zangados, alguns escritores diziam: "Paulina, olha que a literatura não é lugar de feminismos"... Tudo isto porquê? Primeiro sou negra, segundo sou mulher. Se eu fosse qualquer outra coisa muito rapidamente aceitariam.<sup>2</sup>

Paulina Chiziane nasceu em 1955, na vila de Manjacaze, na província de Gaza, filha de um alfaiate e de uma camponesa. Em casa, seu pai exigia que se falasse apenas o shope, sua língua materna, foi somente na escola que teve contacto com o português e com a cultura ocidental. Ao longo de sua vida, Paulina trabalhou para a Cruz Vermelha em Moçambique, foi escriturária, exerceu funções de datilografia e contabilidade no Ministério da Saúde, fez parte do Núcleo das Associações Feministas da Zambézia, durante a sua juventude fez parte da luta de libertação de Moçambique através do partido político da Frelimo. Frequentou o ensino primário na Escola Missionária Católica, seguidamente fez os estudos na Escola Comercial em Lourenço Marques, também estudou linguística na Universidade Eduardo Mondlane, mas não terminou a formação devido à instabilidade política do país.

A sua veia artística foi notada por sua professora enquanto frequentava a Escola Missionária Católica através de um exercício de redação, tinha apenas nove anos de idade. Foi somente em 1984 que se estreou na literatura com a publicação de crónicas na *Página Literária* das revistas

---

<sup>2</sup> Paulina Chiziane, *O mundo da mulher ficou muito escondido. É preciso falar mais sobre o que somos.* Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_upOGNEbIdI](https://www.youtube.com/watch?v=_upOGNEbIdI). Acesso a 24.08.2021.

Domingo e Tempo. Com recursos próprios, em 1990, conseguiu publicar o seu primeiro livro *Balada de Amor ao Vento*, com destaque no universo feminino<sup>3</sup> e daí não parou de escrever, seguiu-se *Ventos do Apocalipse* (1993), *O Sétimo Juramento* (2000), *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), *As Andorinhas* (2009), *Na Mão de Deus* (2012), *Por Quem Vibram os Tambores do Além* (2013), *Ngoma Yethu: o curandeiro e o Novo Testamento*, *O Canto dos Escravos* (2017) e ainda um álbum denominado *Cantos de Esperança* (2020). Fruto de imenso trabalho, a escritora foi galardoada em 2003 com o Prémio José Craverinha pela obra *Niketché, uma História de Poligamia*; em 2010, foi nomeada como Embaixadora da Paz pela União Africana; em 2021 foi galardoada com o Prémio Camões.

Paulina Chiziane é fortemente influenciada pela cultura do seu povo, principalmente pelas histórias à volta da fogueira, no seu território lê Mia Couto, em Portugal gosta da poetisa Florbela Espanca, no Brasil, Jorge Amado, em Angola sente-se encantada por António Jacinto, Pepetela, Manuel Rui Monteiro, Luandino Vieira, Ondjaki, Kanguimbo Ananás, Júlia Duarte e no Senegal, de Birago Diop. Os seus trabalhos têm sido motivo de vários estudos em várias universidades dentro e fora do seu território mais precisamente em Angola, Brasil e Portugal, dentre eles destacam-se a dissertação do Professor Xavier Jorge Mafuasa: *A Mulher contra a Masculinização Social, em Nikecthe, de Paulina Chiziane* (2018); Sanaa Boutchich, *A imagem da mulher e a construção da identidade feminina na narrativa de Paulina Chiziane (Balada de amor ao vento e Nikecthe: uma História de Poligamia)-* (2016); Sávio de Freitas, *Balada de Amor ao Vento: As Relações de Género na Ficção de Paulina Chiziane* (2014), Maria Tedesco, *Narrativas da Moçambicanidade, os Romances de Paulina Chiziane e*

---

<sup>3</sup> Todas estas referências biográficas foram extraídas de Patrick Chabal, *Vozes Moçambicanas: Literaturas e nacionalidade*, Lisboa: Veja, 1994 e pelo Instituto Latino-americano de estudos avançados, *Biografia de mulheres africanas*, 2021. Disponível em <https://www.ufrgs.br/africanas/paulina-chiziane-1955/>. Acesso a 20.09.21.

*Mia Couto e a Reconfiguração da Identidade Nacional* (2008); Jorge Valentim, *Paulina Chiziane: Uma Contadora de Histórias no Ritmo da (contra) dança* (2008); Ianá Pereira, *Vozes Femininas de Moçambique* (2012).

Foi com o aparecimento de Paulina Chiziane na literatura que a sociedade moçambicana mudou a visão errônea de mulher — anjo do lar— construída pela visão masculina do papel da mulher na sociedade. Através da escrita de Paulina Chiziane a sociedade passou a conhecer outras Paisagens do Ser mulher que a voltavam para a emancipação. A escrita de Paulina Chiziane narra com precisão os corpos femininos mais precisamente, nas palavras de Lúcia Castelo Branco (1990), de forma genérica na escrita feminina procura-se uma inserção do corpo no discurso pois o corpo ocupa um lugar privilegiado.

Em 2018, em uma entrevista cedida na página Por Dentro da África, Paulina Chiziane confessou:

O mundo da mulher ficou sempre escondido e é preciso começarmos a falar um pouco mais sobre aquilo que nós somos. Uma coisa que eu faço é contar os meus sonhos, os sonhos das outras mulheres, as nossas alegrias e tristezas, mas acima de tudo negociando a nossa liberdade e dignidade como seres humanos<sup>4</sup>.

Quando Paulina escreve sobre os anseios das suas personagens imagina-as a trilhar pelos caminhos que somente homens estavam capacitados, fruto da educação destes. Quando escreve sobre a maternidade não rotula a visão imaginária da imprensa, de que os bebés passam o dia e a noite a dormir, da mãe que está sempre bem disposta e motivada, visões estas que nem sempre correspondem a realidade; pela lente feminina narram-se a dor, a insegurança e os receios. Quando se posiciona como filha, escreve sobre as dificuldades

---

<sup>4</sup> Paulina Chiziane, *O mundo da mulher ficou muito escondido. É preciso falar mais sobre o que somos*. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_upOGNEbldI](https://www.youtube.com/watch?v=_upOGNEbldI). Acesso a 24.08.2021.

de ser a menina em uma família onde somente se dá privilégios aos homens como o de herdar os bens dos pais. Quando escreve sobre esposa narra as dificuldades de conciliar as atividades domésticas e o mundo externo. São estas as projeções/construção da identidade da mulher que são inexistentes na literatura produzida por homens.

### **Motivação do estudo**

A motivação para escolha do tema Paisagens do Ser— representação da mulher nas obras de Paulina Chiziane— surge em função de encontrarmos no *corpus* escolhido uma rutura das representações do feminino anteriormente exclusivas à mulher, Paulina Chiziane projeta uma conceção mais nítida do universo feminino que vai além da função de procriadora e de cuidadora.

### **Objetivos do estudo**

#### **Objetivo geral**

Este estudo tem como objetivo geral analisar a representação da mulher nas obras de Paulina Chiziane.

#### **Objetivos específicos**

Traçamos os seguintes objetivos específicos:

1. Compreender a luta das mulheres contra o modelo patriarcal no continente berço da humanidade: passado, presente e perspectivas do futuro.
2. Averiguar a evolução feminina no contexto patriarcal moçambicano.
3. Analisar as formas de representação da mulher pela lente de uma mulher.

## **Delimitação do *corpus***

O nosso estudo baseou-se nas seguintes obras de Paulina Chiziane: *Balada de Amor ao Vento* (1990), *Ventos do Apocalipse* (1993), *O Sétimo Juramento* (2000), *Niketché: Uma História de Poligamia* (2002), *O Alegre Canto da Perdiz* (2008).

Os motivos pelos quais escolhemos estas obras e não as outras de Chiziane foram os seguintes:

1. *Balada de Amor ao Vento* marcou a estreia de Paulina Chiziane no campo literário tornando-se a primeira mulher moçambicana a publicar um romance. O livro convidou-nos a percorrer as culturas do norte e sul de Moçambique através do olhar feminino.
2. *Ventos do Apocalipse* trouxe à luz um panorama de destruição, guerra e fome fazendo apologia ao *Livro de Apocalipse* da Bíblia. Nesta obra destacou-se o papel da mulher nas cerimónias de religiosidade popular.
3. *O Sétimo Juramento* marcou a vulnerabilidade da mulher e o desejo de ganância do seu progenitor que foi capaz de doar a filha para a feitiçaria em troca de cargos e uma vida mais estável.
4. *Niketché, uma História de Poligamia* marcou a rebelião e o fim da poligamia em Moçambique pelas mulheres com fundamentos na vertente cristã e pelas leis que regem o país com destaque na Lei da Família Moçambicana.
5. *O Alegre Canto da Perdiz* marcou a miscigenação desde a chegada dos europeus até a sua retirada do território moçambicano e o poder sexual da mulher.

Em todas estas obras foi possível observar uma projeção do feminino que não se observa na literatura produzida por homens. Ademais, Paulina projeta uma série de dualidades como de domesticidade e emancipação, submissão/insubmissão, tradicional e

modernidade/contemporaneidade, rejeição e aceitação que não foram observáveis em obras cuja autoria é masculina.

Durante a escolha do *corpus* ponderamos alguns autores africanos de língua oficial portuguesa mais concretamente de Angola e de Moçambique, nomeadamente: Pepetela (*Lueji, o Nascimento de Um Império*, 2016); Uanhenga Xitu (*Manana*, 1985 e *Bola Com Feitiço*, de 2008); Óscar Ribas (*Uanga— Feitiço*, de 2009); Jacinto de Lemos (*Undengue*, de 2015); Mia Couto (*Cada Homem é uma Raça*, de 1990) com a finalidade de elaborarmos um estudo comparado sobre a representação da mulher, mas não nos foi possível uma vez que não se observam nestes escritores outras representações no feminino que não foram os de dona de casa, feiticeira, viúva e de complementaridade até encontrarmos as obras de Paulina Chiziane onde se podem observar a descontinuidade do olhar masculino e inovação nas representações no feminino, pois, a autora cria um mundo de possibilidades para as mulheres inserindo-as nas políticas sociais, económicas e culturais.

Não incluímos os outros livros de Paulina Chiziane no nosso trabalho porque as temáticas abordadas são relatos pessoais, religião africana, espiritualidade e escravatura cujas representações não se inscrevem no feminino.

## **Problema**

Entender a representação dos contextos de experiência da mulher em Paulina Chiziane, metaforicamente implícitos no conceito de Paisagens do Ser.

## **Hipótese**

A representação feminina produzida por uma mulher não é meramente superficial, demonstra com exatidão toda a diversidade do universo

feminino, bem como a desconstrução errónea de anjo do lar projetada como a representação ideal para a mulher.

### **Estrutura do trabalho**

A tese divide-se em quatro capítulos. No primeiro escrevemos sobre o conceito do Ser— o Ser mulher onde se pode ler que a abordagem crítica dos modos de representação da mulher de Paulina Chiziane emerge do conflito existencial entre a mulher tradicional e a mulher moderna/contemporânea. Neste conceito do Ser, enquadra-se o conceito de Paisagem do Ser, como a metáfora da vida, na ficcionalidade da escrita de Paulina.

O segundo capítulo descreve a evolução histórica do papel da mulher moçambicana, olhando para os diferentes tipos de feminismo na história, nomeadamente o feminismo da mulher branca que não enquadra a mulher negra, sendo ambos vividos de formas diferentes; neste capítulo também explicamos as razões erradas que levaram o feminismo africano a ser denominado como feminismo de sobrevivência, e que o processo de emancipação da mulher moçambicana se deu na fase da luta armada quando as mulheres solicitaram treinamento militar na base da Frelimo.

No terceiro capítulo abordamos a escrita feminina de Paulina Chiziane e fizemos uma breve incursão sobre os diferentes períodos literários moçambicanos com o enquadramento da primeira obra de Paulina Chiziane no quinto período literário. Analisamos a diferença entre a representação da mulher na escrita feminina e na escrita masculina.

O último capítulo, o quarto, constitui a parte central desta tese, pois fazemos a análise da representação da mulher em Paulina Chiziane. Começamos por apresentar as sinopses das obras que constituem o *corpus* da nossa tese. Analisamos, ainda, as questões culturais, de identidade, ambiente doméstico, questões sociais, artes, dominação feminina, a era colonial e o perfil comportamental da mulher.

Em cada capítulo tivemos a preocupação de elaborar uma pequena conclusão e construir a articulação com o capítulo seguinte.

No fim, constam a conclusão, referências bibliográficas e anexos.

## **Metodologia**

Neste trabalho tivemos como alicerce às Paisagens do Ser como suporte conceptual que permitiu analisar o problema da tese. Um conceito que, na ficcionalidade da escrita, permite analisar a metáfora da vida pintada pelas palavras dos autores. Paisagens do Ser constrói um mundo de possibilidades no mundo ficcional para as mulheres. Também conta com os principais trabalhos de feministas ocidentais, americanas e africanas como Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Olympe de Gouges, Anima Mama, Judith Butler, Chimamanda Ngozi Adichie, Grada Kilomba, Isabel Casimiro bem como os principais documentos do governo moçambicano que nos permitiram conciliar a teoria e a prática sobre as principais contextos de experiência da mulher.

Importa ressaltar alguns pontos que julgamos pertinentes para a melhor compreensão deste trabalho:

1. Esta tese foi escrita seguindo o acordo ortográfico de 1990.
2. A versão bíblica que utilizamos é a versão Almeida Corrigida Fiel por nos ser a mais acessível. Todas elas citadas em tamanho 10.
3. As citações em língua portuguesa de autores estrangeiros são de obras traduzidas, por dificuldade de acesso aos originais.
4. A constituição da República de Moçambique que utilizamos é a de 2004.
5. A Lei da Família que utilizamos é a de 2004, mas os dados apresentados no nosso trabalho da Lei da Família de 2004 são os mesmos que constam na Lei da Família aprovada em 2019.
6. Seguimos a ordem cronológica para elencar as sinopses das obras de Paulina Chiziane.



7. Nas citações das obras que constituem o *corpus*, utilizamos abreviaturas para cada obra, identificadas do seguinte modo:  
*Balada de Amor ao Vento* (BAV); *Ventos do Apocalipse* (VA); *O Sétimo Juramento* (OSJ); *Niketché, Uma História de Poligamia* (N); *O A Alegre Canto da Perdiz* (ACP).
8. A edição do Dicionário da Língua Portuguesa que utilizamos é a de 2009.
9. Todos os erros encontrados neste trabalho são somente meus.

## **CAPÍTULO I— PAISAGENS DO SER — O SER MULHER**

O conceito de Ser na ontologia bantu é entendido pelo missionário franciscano belga Tempels (2016), como a força vital; Bono (2015), considera o Ser como as evidências constitutivas entre elementos que formam o cosmos. A esfera bantuense acredita que o Ser é o que se vê rodeado de muitas forças diferenciadas em visíveis— tudo que é palpável— pertencendo ao mundo material e invisíveis— o que não se pode ver e corresponde ao plano espiritual.

Tempels estabelece a diferença entre o Ser na ótica bantu e na perspectiva ocidental:

O ser é a força, a força é o ser. A nossa<sup>5</sup> noção de ser é o que existe, a deles<sup>6</sup> a força é o que existe. Lá onde temos o conceito de ser, eles utilizam o conceito de força. Lá onde vemos seres concretos, eles veem forças concretas. Lá onde diríamos que os seres se distinguem pela sua essência ou natureza. Os Bantu diriam que as forças diferem pela sua essência ou natureza (Tempels 2016:51).

Apesar de a mulher moçambicana pertencer ao grupo bantu<sup>7</sup>, as representações desta em Paulina Chiziane não acontecem rotuladas de forças materiais e imateriais como sucede na abordagem dos dois autores mencionados sobre a composição do Ser na ontologia africana. E não é esta a linha de investigação que seguimos, dado que a nossa linha de pensamento na abordagem crítica aos modos como Paulina Chiziane representa a mulher e as suas paisagens do Ser emerge do conflito existencial entre a representação tradicional da mulher e a representação moderna/contemporânea onde as mulheres se

---

<sup>5</sup> Para os ocidentais.

<sup>6</sup> Para os bantu.

<sup>7</sup> Segundo Fernandes e Ntongo (2002), denomina-se grupo Bantu ao conjunto de povos da África Central, da África Oriental e da África Austral que nas suas respectivas línguas, denominam o ser humano através do radical “ntu”. Este povo vive da caça, agricultura e são mestres na arte de trabalhar o ferro. Também são organizadores de tribos e lançam-se na conquista de novos territórios.

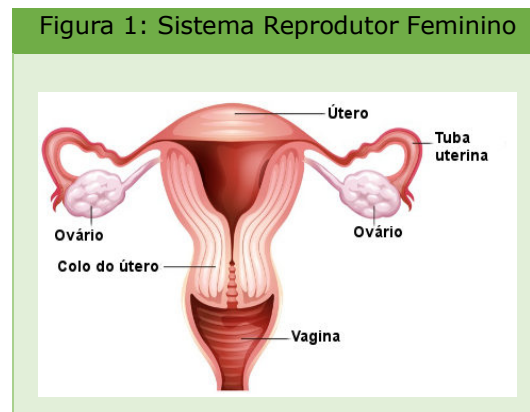
descobrem em termos de equidade. Na primeira, a representação ocorre na esfera da domesticidade e na segunda reporta-se à emancipação. O conceito de Paisagens do Ser que propomos reporta-se às diferentes condições e possibilidades que a autora cria nos romances para que as suas personagens representem e mapeiem identidades pessoais e círculos de intimidade, círculos familiares e sociais que configuram a sociedade e a cultura africanas. Uma mulher moçambicana tradicional é aquela que está mais voltada para a sua cultura e civilização, para a cultura de uma etnia, a cultura de género e do papel que sempre foi ensinada a desempenhar enquanto sujeito passivo da sociedade e da família. Ou seja, preserva os ritos tradicionais em todos os fóruns, é submissa, tem a família como o centro e tudo é feito em prol desta família. Os estereótipos ligados à maternidade são quase sempre vistos como a descrição ideal para a mulher tradicional. Altuna (1985), quando escreve sobre a mulher bantu tradicional, começa por descrevê-la como o ser que ocupa um lugar específico e honroso pela vocação da maternidade.

É necessário observar que a mulher, antes de obter a vocação para a maternidade, é um Ser. É uma pessoa. Não se pode deixar que a maternidade seja a única definição para a mulher bantu tradicional, reduzindo-a a um papel, embora, com efeito, a sua anatomia lhe dê esta possibilidade, na medida em que o sistema reprodutor interno feminino é constituído: pelo útero<sup>8</sup>, “órgão oco e musculoso do aparelho genital feminino, situado na cavidade pélvica entre a bexiga e reto, destinando-se a receber o óvulo para a fecundação” (DLP 2009:1614); pelas tubas uterinas mormente designadas por Trompas de Falópio, a “parte distal do oviduto, sinuosa e bem diferenciada nos vertebrados superiores, terminada por um pavilhão, que recebe os óvulos que se libertam do ovário” (DLP 2009:1591); pelos ovários, “duas glândulas genitais femininas situadas de cada lado do útero, que

---

<sup>8</sup> Todas as definições sobre este assunto são retiradas do Dicionário de Língua Portuguesa, abreviado nas citações DLP, edição de 2009.

produzem os óvulos e segregam uma parte das hormonas sexuais da mulher” (DLP 2009:1166); pela vagina, “órgão genital feminino definido por um canal que se estende do colo do útero à vulva, e intervém na cópula como órgão recetor do pénis” (DLP 2009:1617).



<https://www.biologianet.com/anatomia-fisiologia-animaisistema-reprodutor.htm#> acesso a 20.02.2021

Como se pode observar, a anatomia do corpo feminino permite que a mulher possa gerar filhos. Qualquer mulher tem de ser descrita por inteiro e não apenas pela maternidade, ser mãe é uma dádiva maravilhosa, mas Adichie (2019), alerta que não se pode definir a mulher unicamente por este estatuto porque o Ser mulher comporta um conjunto variado de capacidades, aspirações e conquistas que não se centram somente na maternidade.

Repare-se que o estatuto que Altuna concede à mulher é sobre a superação sacral ao pai pela maternidade, ele não descreve os anseios da mulher. A sua abordagem é centrada sobre o estado civil, a maternidade e a esfera doméstica onde se encarrega dos cuidados da casa, do marido e da educação e criação dos filhos. Ao passo que uma mulher moderna rejeita alguns preceitos tradicionais como a poligamia, o lobolo<sup>9</sup> por encomenda, o kutchinga<sup>10</sup>, o mbelele<sup>11</sup>, revê

<sup>9</sup> Casamento tradicional moçambicano. Sobre o lobolo leia-se o capítulo IV.

<sup>10</sup> Purificação que se faz sobre a mulher após a morte do marido. Isto implica ter relações sexuais com um parente do falecido ou alguém destinado pela sociedade. Sobre o kutchinga leia-se o capítulo IV.

<sup>11</sup> Cerimónia que se realiza quando há falta de chuva na cidade. Envolve um grupo de mulheres que têm de dançar nuas na realização do ato. Sobre o mbelele leia-se o capítulo IV.

o conceito de submissão e envolve-se na esfera política, educacional e económica, graças à evolução histórica e às interferências adquiridas de outros países.

Uma descrição para a mulher moçambicana implica olhar para os avanços históricos da sociedade em que a mesma está inserida. Se no passado não existiam estudos superiores no país, então é concebível que as mulheres daquela época, fase em que não existia o programa de educação, não estivessem inseridas no programa de ensino; porém, hoje, a mulher moderna tem a educação à sua disposição. Outra descrição para mulher moçambicana seria fazê-la perceber que a autonomia é necessária antes da maternidade; que a sua felicidade depende de si e não de imposições e/ou pressões sociais. A mulher moçambicana moderna pode rejeitar o destino que lhe é imposto tradicionalmente pela sociedade que é, na visão de Simone de Beauvoir (2015b) quase sempre o casamento. É necessário que a mulher moçambicana moderna perceba que o casamento não é obrigação.

Quando nos referimos à mulher moçambicana moderna estamos a falar sobre uma mulher que respeita os preceitos tradicionais, mas que sabe, acima de tudo, rejeitá-los quando estes se sobrepõem às suas aspirações, sejam elas pessoais como a formação, ou profissionais como as atividades laborais remuneradas.

### **1.1. Questões de género**

No *Dicionário da Língua Portuguesa* o termo género é definido como:

Conceito geral que abarca todas as características comuns de um determinado grupo, classe; conjunto de seres com a mesma origem ou que apresentam características comuns, espécie, família, raça (DLP 2009:795).

A utilização do conceito de género para os estudos feministas concebe uma visão mais específica; por exemplo, Bandeira e Oliveira (1990)

entendem o género como o processo de construção/reconstrução das práticas de relações sociais, que homens e mulheres desenvolvem/vivenciam no social. A grande inquietação quando se fala em género é que se associa quase sempre a questões biológicas; no entanto, o *Dicionário da Língua Portuguesa* não apresenta sexo como sinónimo de género, mas sim como “o conjunto de características físicas e funcionais que distinguem o macho da fêmea” (DLP 2009:1458).

Para Nicholson, Soares e Costa em *Interpreting Gender* (2000) a interpretação do género concebe que as raízes do conceito se dão através de duas importantes ideias do ocidental moderno: a da base material da identidade e a da construção social do carácter humano. Isto é, em primeira instância, o género opõe-se ao sexo uma vez que o género é pensado como referência à personalidade e não ao corpo; em segunda instância, a expressão género tem ganhado mais azo em função da construção social que tenha a ver com o masculino e o feminino. Como explicam os autores:

On the one hand, gender was developed and is still often used as a contrasting term to sex, to decide that which is socially constructed as opposed to that which is biologically given. On this usage, gender is typically thought to refer to personality traits and behavior in distinction from the body. Here, gender and sex are understood as distinct. On the other hand, gender has increasingly become used to refer to any social construction having to do with the male/female distinction, including those constructions that separate "female" bodies from "male" bodies (Nicholson, Soares e Costa 2000:79).

Sobre questões do género, Judith Butler em *Gender Trouble- Feminism and the subversion of Identity* (1990) rejeita a afirmação de que a biologia seja o destino, sustentando que independentemente da intratabilidade biológica que o sexo pareça ter, o género constrói-se culturalmente: por essa razão, o género não é nem resultado causal

do sexo nem tão aparentemente fixo quanto o sexo. Neste caso, afirmar que alguém é macho ou fêmea em função da identificação do sexo é insuficiente porque não abarca os seres que não se identificam com o órgão sexual que possuem porque transcendem as categorias de macho e de fêmea.

If gender is the cultural meanings that the sexual body assumes, then a gender cannot be said to follow from a sex. Taken to its logical limit, the sex/ gender distinction suggests a radical discontinuity between sexed bodies and culturally constructed genders. Assuming for the moment the stability of binary sex, it does not follow that the construction of "men" will accrue exclusively to the bodies of males or that "women" will interpret only female bodies (Butler 1990:6).

Apesar de em Paulina Chiziane não haver representação de mulheres lésbicas consideramos essencial os estudos de Monique Wittig (1981), quando retoma a célebre frase de Beauvoir— "Não se nasce mulher, torna-se mulher" (2015b:13), porque a estudiosa aponta para a configuração das lésbicas como a prova de que não existe um único grupo natural de mulheres; *a priori* Wittig enfatiza que negar ser uma mulher não significa que a pessoa queira ser homem e que a recusa em se tornar ou (continuar) heterossexual sempre significou recusar a se tornar um homem ou uma mulher de forma consciente ou não. Beauvoir (2015b) denomina as lésbicas como sexos intermédios entre machos e fêmeas, sustentando que o destino anatômico não determina a sexualidade. É recorrente a tardia maturação de certos homens e isto pode dar-lhes uma aparência feminina, o mesmo se dá às raparigas desportistas que, de modo geral, se tornam masculinas, mas tal não significa que o homem seja uma mulher escondida em um corpo de homem ou que a mulher seja um homem escondido em um corpo de mulher; neste caso, Wittig, na obra já referida, considera que para as lésbicas a rejeição do papel de mulher representa uma recusa do poder económico, ideológico e político do homem e de outros poderes sobre

o jugo contextual cultural e religioso. Aliás o poder está em todo o lugar, como adverte Foucault, nos seus estudos sobre sexualidade “o poder está em toda a parte não somente por englobar tudo, mas também porque provém de todos os lugares” (Foucault 1988:88).

Das várias interrogações que advêm de *Problemas de Género— Feminismo e subversão da identidade*— colocadas por Butler (1990), uma delas também assenta na premissa de Beauvoir –“Não se nasce mulher, torna-se mulher”. Butler considera que a afirmação é em parte certa uma vez que considera a mulher como um processo de formação que não tem princípio nem fim, resultado da estilização do seu corpo, ressaltando que é necessário acabar com os estigmas a que se associam a genealogia da aparência subjetiva de género. Butler afirma que a noção do sujeito é apenas proposta pela aparência do género de forma intangível.

Os estudos de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (2015b), sobre a mesma premissa apontam que é pelos membros superiores e pela boca que o indivíduo aprende as coisas da natureza e não pelo seu órgão sexual; Beauvoir aponta para a descoberta do macho e da fêmea apresentando uma vantagem inerente do macho em relação à fêmea adquirida pelo contexto social. De forma exemplificada, Beauvoir aponta o tabu sobre os órgãos femininos que deviam representar para a fêmea um ato de auto- exploração e não de vergonha. Enquanto isso, o macho pode entreter-se com o seu órgão sexual em público; a forma como são feitas as roupas dão uma ligeira vantagem ao macho porque lhe permite urinar de pé, mesmo em público, ao passo que a própria roupa feminina já representa um fator de impedimento devido ao facto de a fêmea ter de se agachar necessariamente mostrando a parte traseira o que pode representar para ela mais constrangimentos do que a parte da frente.



## **1.2. Igualdade e Desigualdades de Género**

Quando Olympe de Gouges, a ativista política e feminista que viveu durante a Revolução Francesa, escreveu em 1791 a declaração dos direitos da mulher e da cidadã<sup>12</sup> e a propôs à Assembleia Nacional de França, esta não visava incluir a palavra mulher onde se lia homem. Os direitos da mulher em Gouges visavam estabelecer para o mundo que o universo é formado por dois (ou mais) géneros e não por um apenas. Esta declaração também visava, de forma comparada, colocar os géneros em posições semelhantes embora se preferisse, e em muitos lugares ainda se prefere, colocar a mulher em posição quase inexistente. A declaração de Gouges incluía também, além de direitos, obrigações e oposições em relação aos direitos do homem. A menção à declaração de Gouges é essencial porque é nela que assentam os direitos da mulher em Moçambique. A declaração de Gouges no artigo 6.º faz menção a uma clara igualdade de género em todas as áreas da sociedade, proibindo qualquer discriminação legislativa, política, económica e social.

É em Olympe de Gouges que os três paradoxos sobre o enigma da igualdade em Scoot (2005) se iniciam, argumentando o autor que a igualdade só pode ser implementada quando o indivíduo for julgado como indivíduo e não pelo órgão sexual que possui.

Em primeiro lugar, para Scoot quando se fala em igualdade não se trata da ausência ou da eliminação da diferença, mas sim do reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração. Na época da Revolução Francesa, o que era levado em consideração eram as diferenças de riqueza, cor e de género. As pessoas eram valorizadas pelo que possuíam, questionavam-se sobre a exclusão das mulheres na cidadania e não se tinha convicção se o negro podia exercer a cidadania.

---

<sup>12</sup> Sobre a declaração de Olympe de Gouges veja-se o anexo I.

Em segundo lugar, quando as identidades dos grupos se sobrepõem aos outros por se legitimar que há superioridades culturais, étnicas, biológicas, religiosas, raciais e de género, a igualdade é vista sob o viés do processo político como a minoria, e Scoot acrescenta que embora as mulheres representassem mais de metade da população, elas eram vistas como a minoria, ou seja, eram afastadas da política devido à maternidade e a raça servia como subterfúgio para a escravatura, ou seja, estas diferenciações sociais motivaram a exclusão em termos de biologia e de raça.

Por último, para Scoot, os termos de exclusão sobre os quais a discriminação estava baseada, eram simultaneamente negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão.

Neste subcapítulo trataremos das diferenças sociais na esfera pública e privada que o contexto moçambicano atribui aos homens e às mulheres e não das diferenças sexuais de cada um dos géneros. Também não é nosso foco adotarmos um género como o perfil ideal para a sociedade, pelo contrário, pretendemos ver o contributo que cada um traz para o bem-estar da sociedade. Esta abordagem basear-se-á nos dados obtidos a partir do Perfil do Género em Moçambique<sup>13</sup> porque, segundo Cidália Chaúque de Oliveira<sup>14</sup> “cabe a este órgão de Estado a responsabilidade de analisar a promoção da igualdade e equidade de género” (2016:4).

Por igualdade de género a Agenda Global 3 (1999), compreende a igual visibilidade, empoderamento e participação de ambos os sexos em

---

<sup>13</sup> Optamos por trazer estes dados para o nosso trabalho por ser um trabalho feito pelo Comité Diretor que contou com a participação da União Europeia, o Fundo das Nações Unidas de Apoio à População, o Banco Africano de Desenvolvimento, o Departamento Britânico, para o Desenvolvimento Internacional em Moçambique, Embaixada da Holanda, Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Género e Empoderamento das Mulheres e pela Agência Islandesa para o Desenvolvimento Internacional. Para o nosso trabalho estes dados trazem mais valia não apenas por serem os dados oficiais do Governo, mas por ser com base nos mesmos que se torna possível fazer o estudo comparado sobre a igualdade e desigualdade em Moçambique.

<sup>14</sup> Atual Ministra do Género, da Criança e da Ação Social de Moçambique. A ministra assumiu o cargo em 2015 com o governo de Filipe Nyusi.

todas as esferas da vida pública e privada. Por oposição, a desigualdade refere-se a tudo o que se prende com invisibilidade, enfraquecimento e preferência por apenas um género na esfera pública e privada. Segundo Evelyn Reed “a desigualdade entre os sexos, de um modo geral, é uma das principais características do capitalismo e das sociedades de classes” (2011:57).

Entendemos com base nesta citação de Reed que a desigualdade em Moçambique acontece em várias esferas: 1. Económica, 2. Política, 3. Cultural e 4. Educacional.

1. Na esfera económica, como o país não apresenta uma distribuição geográfica regular, O Perfil do Género em Moçambique aponta que as cidades de Nampula e Zambézia representam aproximadamente 40% da população, seguindo-se Maputo Cidade, Gaza e Niassa que detêm menos de 6% da população. Como consequência da elevada taxa de fecundidade e mortalidade, a população, segundo estes dados, é maioritariamente jovem com menos de 15 anos.

Segundo os dados dos Direitos da Mulher em Moçambique, no documento nº 474/4 - maio 2007<sup>15</sup>, as mulheres representam metade da força de trabalho em todo o território. As mulheres, quer na zona urbana quer na zona rural, deparam-se com atividades que as restringem a trabalhos de poucas qualificações, resultando assim em um rendimento e potencial económico relativamente baixo. Os trabalhos mais comuns, segundo o documento acima citado, são a agricultura, neste caso a plantação de vegetais, costurar, bordar, cerâmica e o trabalho nas fábricas. Segundo os dados do primeiro relatório sobre a visão geral do trabalho e emprego das mulheres em Moçambique:

---

<sup>15</sup> Ver anexo II— Direitos da Mulher em Moçambique, documento nº 474/4 - maio 2007.

A pobreza em Moçambique faz-se sentir mais entre as mulheres. Após 1997, a distribuição de rendimentos melhorou ligeiramente para agregados familiares chefiados por homens, mas deteriorou significativamente para agregados familiares chefiados por mulheres, que, em 2003 constituíam cerca de 56% dos 20% mais pobres (2009: 19).

Apesar de a Lei do Trabalho em Moçambique, aprovada em 2007, no seu artigo 108, no terceiro ponto, estabelecer que todo o trabalhador, nacional ou estrangeiro, sem distinção de sexo, orientação sexual, raça, cor, religião, convicção política ou ideológica, ascendência ou origem étnica tem direito a receber salário e a usufruir regalias iguais por trabalho igual, pela leitura dos dados constantes em Direitos da Mulher em Moçambique constata-se que o pagamento desigual ainda é frequente para as mulheres e, infelizmente, a lei não sanciona os casos destas violações. O relatório sobre a Igualdade de Género e Desenvolvimento do Banco Mundial (2011), refere que a igualdade de género tem uma importância intrínseca por dois fatores principais: primeiro pela capacidade de viver a vida que se deseja e ser poupado da privação absoluta é um direito humano básico e deve ser igual para todos; segundo porque uma maior igualdade de género contribui para a eficiência económica e a obtenção de outros resultados essenciais de desenvolvimento.

2. Na esfera política, os estudos desenvolvidos por Muianga, Comissário e Munhangane (2018), sobre a representação parlamentar da mulher em Moçambique, constataam que as mulheres representaram entre os anos de 2015 a 2019 cerca de 37.2% contra 62.8% em relação aos homens. Neste caso, há uma redução de 1.6% em relação ao período de 2010 a 2014, uma vez que elas representavam 38.8% contra 61.2% para os homens. Apesar de a representação de mulheres na elite parlamentar do país estar entre as mais elevadas do continente

africano, nota-se que elas ainda encontram algum bloqueio quer por parte dos homens, quer da sociedade em geral para abranger os espaços políticos, porque as suas representações na sociedade estão mais ligadas ao ambiente doméstico e à maternidade. Um exemplo nítido aconteceu com a ex-governadora da província de Gaza<sup>16</sup>. Segundo Sindy Karberg (2015), a governadora admitiu ter sofrido acusações e desconfianças baseadas no seu género e muitas destas surgiram por membros do seu próprio partido, a Frente da Libertação de Moçambique, como também da própria Organização da Mulher Moçambicana. Segundo Eleni Varikas “obter a igualdade no âmbito político é uma das promessas mais inacabadas da modernidade” (2009:116); tem-se notado que quando há mulheres na política, os comentários à volta delas estão baseados na sua forma de se comportar, vestir, falar e outros adornos e não nas suas capacidade de exercer o cargo. Um outro problema que se associa a isto é que esta descrença não vem apenas de homens, há mulheres que também não apoiam as outras mulheres, assim como no caso de Stella da Graça, ainda não compreendem que a vida social é uma política. Dito de outro modo, o bem-estar da população em Moçambique é politicamente constituído por leis que são aprovadas na Assembleia da República de Moçambique que é o órgão legislativo do país que desde a IX legislatura (2020) conta com 106 deputadas distribuídas em três partidos.

---

<sup>16</sup> Doutora, Professora, Coordenadora e ex-governadora da província de Gaza, Stella da Graça Pinto Zeca assumiu o cargo no ano de 2015 pelo Governo liderado por Filipe Nyusi tendo cessado no ano de 2020. A atual governadora de Gaza é Margarida Mapandzene Chongo. Stella da Graça Pinto Zeca é atualmente a Secretária do Estado na província de Sofala.

Tabela 1: Distribuição dos deputados em Moçambique				
Partido Político	Nº de deputados	H	M	Total
Frelimo	184	94	90	250
Renamo	60	44	16	
MDM	6	6	-	

Quadro elaborado pela autora com base nos dados da Assembleia da República de Moçambique disponível em <https://www.parlamento.mz/index.php/pt/parlamento/bancada-parlamentar>. Acesso a 20.02.2021.

3. Nas palavras de Raymond Williams: “culture is one of the two or three most complicated words in the English language” (1983:87). Para chegar a esta análise, o teórico britânico teve em consideração o desenvolvimento histórico nas línguas europeias, o facto de que o termo cultura passou a ser usado para conceitos importantes em várias disciplinas intelectuais e em vários pensamentos distintos, denotando a complexidade que existe no pensamento teórico cultural de encontrar uma só definição para o conceito de cultura, até porque, ainda nas suas palavras: “Culture is a whole way of life” (Williams 1965:63), englobando nesta definição toda a vida em sociedade de todo um povo, a que se junta a definição de cultura do antropólogo britânico Taylor:

Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (1871:1).

Ambas as propostas servem o nosso propósito de enquadrar o modo de vida dos moçambicanos, que abarca desde os costumes mais ancestrais e populares, aos mais elitistas.

Moçambique apresenta uma diversificação extrema, não existe no território uma única cultura que tenha o poder de ignorar as outras. Por exemplo, no que toca as crenças, a Constituição da República de Moçambique determina no seu artigo 54<sup>o17</sup>, que os cidadãos são livres de praticar ou não a religião; evoca ainda que as confissões religiosas gozam do direito de prosseguir livremente os seus fins religiosos, possuir e adquirir bens para a materialização dos seus objetivos. Sendo um estado laico, as crenças vão desde o cristianismo, islamismo, religiosidade popular e pessoas sem religião. Até 2012 a distribuição de crenças no país dividia-se da seguinte forma:

Religião	Nº de seguidores	Percentagem da população total
Cristianismo	18 037 907	56.7%
Islão	5 726 320	18.0%
Religiosidade popular	2 354 154	7.4%
Sem religião	5 694 507	17.9%

Fonte: <https://countrymeters.info/pt/Mozambique>. Acesso a 20.02.2021

O estudo feito por Caryle Murphy intitulado *Women Generally Are More Religious Than Men, But Not Everywhere* (2016) mostrou que no caso de Moçambique, a religião é mais importante para os homens do que

---

<sup>17</sup> Ver anexo III- Constituição da República.

para as mulheres; isto deve-se em grande parte à força dada aos homens pela hierarquia que a Igreja proporciona. São os homens que proferem as missas, as mulheres são as mães; são os pastores que dirigem os cultos, às mulheres é dado o estatuto de diaconisas; os homens são os tesoureiros da igreja, as mulheres são as conselheiras das outras mulheres. Pensamos que, de um modo geral, a religião é importante para as pessoas, porque há uma forte tendência de que estas se comportem segundo os critérios bíblicos: batizem-se e recebam o dom do Espírito Santo, assim como plasmado no *Livro de Atos 2:37-38*:

E, ouvindo eles isto, compungiram-se em seu coração, e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: que faremos, homens irmãos?

E disse-lhes Pedro: arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para perdão dos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo.

Assim como o Cristianismo, o Islamismo também tem as suas vantagens, os estudos de Aisha Stacey, *Os Benefícios de Se Converter Ao Islã* (2014) apontam que uma das principais vantagens de pertencer ao Islamismo é justamente a capacidade de se libertar da decisão dos sistemas e estilos de vida pelo homem, permitir que a pessoa conheça o verdadeiro amor de Deus, acreditar no paraíso, na felicidade, tranquilidade, e na paz interior.

Não pretendemos fazer aqui um estudo comparativo entre o Cristianismo e o Islamismo em Moçambique. Muito menos valorizar uma confissão religiosa em detrimento da outra, queremos frisar que o facto de uma pessoa pertencer a uma delas não lhe dá o direito de menosprezar a outra. Queremos também enfatizar que não pertencer a nenhuma denominação, assim como o quarto bloco das pessoas sem religião, também traz as suas vantagens: não precisa seguir nenhum



princípio e levar a vida com toda a tranquilidade. A felicidade das pessoas não depende necessariamente de uma religião.

Quanto à religiosidade popular, ela compreende um conjunto variado de expressões. O Professor Filipe Aquino, em *Religiosidade Popular* (2017) diferencia religiosidade popular de religião. Segundo Felipe Aquino a religiosidade popular reúne crenças, superstições, práticas, rituais e símbolos. Já a religião adere a aspetos formais e uma doutrina. Ou seja, a religião tende para um sistema organizado<sup>18</sup>.

Como exemplo de religiosidade popular africana destacam-se as seguintes:

- a. O animismo— segundo o qual os objetos têm alma. Para os animistas Deus vive em tudo o que nos rodeia, dá alma nos rios, nas grutas, nas árvores, em suma, em tudo à nossa volta. O Deus dos animistas é denominado Nzambi a Mpungu Tulendo, que significa Deus todo o Poderoso nas línguas do grupo Nigero-congolesas até ao Bantu. Os seguidores desta religião podem ser encontrados do Senegal a Somália, e da República Centro Africana ao Cabo da Boa Esperança na África do Sul. Também estão na América, tanto do Sul, nomeadamente no Brasil, como na Central, nas Antilhas, e no Norte, nos Estados Unidos da América.
- b. Há também uma corrente de religiosidade popular voltada para a crença nos mortos. Nesta crença acredita-se que os mortos exercem uma influência na vida dos vivos. Os africanos devotos desta crença acreditam que os nossos mortos não morreram, ou seja, eles passam de um estágio de vida para o outro e estão sempre connosco tanto para nos protegerem como para nos prejudicarem se os contratarmos. O contrato é feito por meio de

---

<sup>18</sup> Filipe Aquino, *Religiosidade Popular*, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hqunAQ0Gjk4>. Acesso a 20.12.2020.

búzios que são os portais que nos aproximam aos nossos santos, aos nossos mortos e ancestrais. Esta crença vigora por toda a África Subsariana.

- c. Além das duas crenças mencionadas há também a crença em Deus criador. Tais conotações podem ser encontradas em movimentos religiosos como o Kintuadi Kia Ba Nguza, o qual traduzido do Kikongo significa *Mandado dos Profetas* ou *Enviados para a Boa Nova*, uma vertente pré-kimbanguista fundada por Mfumu Kimbangu<sup>19</sup> (1887-1951) que realiza curas, advinhas e mantém a ligação com Deus a partir de práticas africanas. Neste movimento religioso não se utiliza a Bíblia nem se faz menção a nomes como Jesus, Buda ou Maomé. Para os seguidores desta corrente, Jesus é para os brancos. Buda para os indianos. Maomé é para os chineses. Os ensinamentos dos Kintuadi Kia Ba Nguza estão voltados à essência da religião africana antes do aparecimento do cristianismo em África trazido pelos europeus. Os Kintuadi Kia Ba Nguza utilizam a escrita mandombe— provém de *Ndombe*,— (negro) na língua kikongo, mandombe traduz-se como *escrita dos negros*. O mandombe foi criado por Wabeladio Payi por inspiração do profeta Mfumo Kimbangu. É uma escrita com um sistema alfabético diferente do latino é, portanto, tipicamente africano.

---

<sup>19</sup> Mfumo Kimbangu foi forçado pelos belgas a alterar o seu nome para Simon Kimbangu.

Acredita-se que Simon Kimbangu foi o filho renascido de Kimpa Vita (1684-1706) profetiza congoleza sentenciada à morte na fogueira com o filho nas costas pelo padre italiano Bernardo di Gallo por ter defendido a religiosidade africana. Kimpa Vita antes de morrer profetizou que o filho amarrado nas suas costas iria renascer em outro espaço e diz-se que foi o Mfumo Kimbangu (Simon Kimbangu) que renasceu em Nkamba, Kinshasa, na República Democrática do Congo. Mfumu Kimbangu passou mais de três décadas na cadeia em Élisabethville, atual Lubumbashi, pela opressão belga por ter se recusado ao cristianismo e fundado a sua religião de matriz africana. Depois da morte de Mfumu Kimbangu, os seus filhos fundaram a Kimbangu com a ideologia cristã.

Os Kintuadi Kia Ba Ngunza podem ser encontrados nas regiões do Uíge, Cabinda, Zaire, Luanda (Angola) e em Brazzaville capital da República Democrática do Congo.

- d. Tocoista— vertente africana— é também uma crença a Mzambi a Pungo Tulendo criada por Simão Gonçalves Toco, o profeta angolano que nasceu na Terra do Bago Vermelho, província do Uíge, em 1918, que não se revendo nos moldes do cristianismo— Igreja Batista— fundou a Tocoista com o objetivo de ensinar sobre a vida de Mzambi a Pungo de acordo com a africanidade. Enquanto esteve na República Democrática do Congo foi alvo da perseguição e tortura junto com os seus seguidores pelo domínio belga. Toco teve como base as ideologias do animismo para a criação da Tocoista. Atualmente, pouco se fala sobre a Tocoista, vertente africana, por ser confundida em muitos casos com práticas de feitiçaria. A Tocoista mais difundida é a de ideologia cristã denominada Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, presente na África Subsariana, Europa e América do Norte.
4. Quanto à esfera educacional, os estudos de Gabriela Silva intitulado *Educação e Género em Moçambique* (2007), apontam que Moçambique conheceu o sistema igualitário no campo educacional apenas no século XX, ressaltando que este acesso permitiu o acesso de todos, mas excluiu as mulheres. Ora, se por sistema igualitário percebermos a noção de equivalência entre os géneros, então, não se pode falar sobre sistema igualitário se se exclui um deles. A Lei nº 18/2018 de 28 de dezembro<sup>20</sup> em Moçambique sobre o Sistema Nacional de Educação compreende que a idade ideal para o ensino seja os seis anos. No entanto, as crianças vão para a escola bem mais tarde, o que se traduz num autêntico contraste entre o que está plasmado na Lei e aquilo

---

<sup>20</sup> Ver anexo IV— Lei n.º 18/2018 de 28 de dezembro— Sistema Nacional de Educação.

que é a realidade. Nesta esfera, as desigualdades entre as crianças em termos de acesso à educação começam por causa do nível financeiro dos seus progenitores e da zona residencial das crianças, obrigando-as a andar longas distâncias até à escola. Segundo os dados da Unicef Moçambique, no documento sobre As Crianças em Moçambique, de 2017, assevera-se que nas zonas rurais, apenas 39% das raparigas frequentam a escola em comparação com 52% dos rapazes. Os dados dos Direitos da Mulher em Moçambique, no documento nº 474/4 - maio 2007, demonstram que nas zonas rurais a pouca adesão por parte das raparigas ao sistema de ensino deve-se ao facto de que estas meninas desde muito cedo são obrigadas a cuidar dos afazeres domésticos, e constataram-se casos em que os pais nem sequer inscrevem as meninas na escola. A situação torna-se cada vez mais alarmante porque o nível de pobreza de muitas províncias do país, segundo os dados da Unicef Moçambique de 2014, no programa denominado *Inclusão Social—para cada Criança, Inclusão—* constata que em algumas regiões do país a pobreza ultrapassa os 50%— nas cidades de Gaza o nível de pobreza ultrapassou os 51%, Zambézia e Nampula detêm 57%, Niassa 61%.

Na zona urbana o quadro é mais aceitável, as crianças não têm de andar longas distâncias porque as infraestruturas escolares estão mais próximas. Os mesmos dados da Unicef Moçambique apontam que as crianças das zonas urbanas vão para a escola mais cedo, frequentam a primeira infância por volta dos três aos cinco anos. Segundo os dados do Banco Mundial, em 2014, são elas também que têm os professores mais qualificados em relação aos professores das zonas rurais.

Repare-se que as desigualdades no sistema de ensino estão estreitamente ligadas ao baixo nível económico; em função disto o Governo, segundo a Unicef Moçambique, 2014, aboliu as propinas,

fornece o material para o ensino primário, possui uma quota de mais de 15% do Orçamento Geral do Estado e faz campanhas de sensibilização pelos meios de comunicação social. Chegamos à conclusão de que dentro da desigualdade há outra desigualdade. Ou seja, mesmo em situações de famílias pobres, prima-se mais pela formação dos meninos em relação às meninas; são elas que desistem com mais frequência da escola, não apenas pela distância, mas também em função dos afazeres domésticos.

### **1.3. Valorização do Outro**

No mundo todo existem mais de sete mil milhões de pessoas, das quais mais de metade corresponde ao sexo feminino, deste modo as mulheres detêm maior visibilidade em quase todos os campos abertos como praças de alimentação e avenidas. Porém, os fatores biológicos associados a si colocam-nas sempre em desvantagem em relação aos fatores biológicos atribuídos aos homens. Os homens têm os órgãos exteriorizados ao passo que as mulheres têm os órgãos voltados para o interior. Neste binómio de masculino e feminino, a Professora Maria Luísa Ferreira em *A Mulher Como o "Outro"— A Filosofia e a Identidade Feminina* (2010) considera que se estabeleceu valorações onde um elemento é forte e outro é fraco; há aquele que domina e há o que é dominado. Isto é, o homem é o forte e a mulher é a fraca; o homem domina e a mulher é dominada.

Na aparente neutralidade do binómio masculino feminino, fruto da observação dos fenómenos da vida, paulatinamente se foram estabelecendo valorações, afirmando-se um elemento forte e um elemento fraco, um polo que domina e outro que obedece, algo que representa a norma e algo que personifica a divergência (Maria Luísa Ferreira 2010:139).

Esta teórica não vê de forma inocente a forma como a sociedade sempre foi referida como homens. No campo filosófico, por exemplo, Maria Luísa Ferreira considera que este modelo que se impõe foi pensado por homens e teve os homens como destinatários. Face a tal modelo, a teórica considera ainda que a mulher aparece como desviante, ou, numa hipótese mais moderada, como diferente ou como Outro.

Nesta linha de pensamento, Beauvoir considera que a relação entre os sexos não pode sob alguma hipótese ser analisada como um campo de energia onde os homens são simultaneamente o positivo e o neutro, e as mulheres representarem o campo negativo.

A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois pólos a ponto de dizermos "os homens" para designarmos os seres humanos. As mulheres aparecem como o negativo, de tal modo que toda a determinação lhe é imputada como limitação e sem reciprocidade (Simone de Beauvoir 2015a:14).

O homem é elevado ao estatuto de positivo e neutro em função do órgão sexual que possui, de igual modo, a mulher é o negativo pelo órgão que acarreta. O pénis confere ao homem o grau de macho e a vagina concede o grau de fêmea. Se entendermos a perspetiva bíblica de que reciprocidade é a troca mútua de valores e tratamentos entre as pessoas, a exemplo dos textos de *Efésios* 5:21 "sujeitando-vos uns aos outros"; *Gálatas* 5:13 "Sirvam-se uns aos outros mediante o amor"; I *Tessalonicenses* 5:11 "Por isso exortai-vos uns aos outros, e edificai-vos uns aos outros"; a não reciprocidade da mulher é instituída pela sociedade de tal modo que recebe a conotação negativa. Geralmente, o termo homem na sociedade inclui além do homem a mulher, ao passo que a expressão mulher em hipótese alguma generaliza o homem, o que se traduz na não reciprocidade. Um exemplo que se pode anunciar aqui sobre a questão da não reciprocidade da mulher está justamente conectada na nossa língua

portuguesa, quando nos referimos a um grupo de dez mulheres referenciamos “elas”, mas, se neste grupo estiver presente um homem obrigatoriamente muda-se o pronome elas para eles, porque a presença do homem neste meio impõe a mudança no uso da língua; o contrário não existe.

Repare-se em algumas construções frásicas onde o uso da expressão homem/homens generaliza a mulher: “Hoje em dia os homens tornaram-se mais solidários”; “Desde a antiguidade os homens se viram obrigados a isto ou aquilo”. Agora atente-se no exemplo que Beauvoir apresenta em *O Segundo Sexo* (2015a) como limitação para o feminino, por sinal, uma frase que ouviu com alguma frequência por colegas do sexo masculino enquanto frequentava o curso de conversações abstratas: “Você pensa assim porque é uma mulher” (2015a:14).

Em todo o caso, Beauvoir recomenda, na mesma obra, que quando se referirem às mulheres através dos aspetos ligados à biologia, o certo é replicar apelando pela verdade e não através dos aspetos relacionados à biologia.

Mas eu sabia que a minha única defesa era responder: «Penso-o porque é verdadeiro», eliminando assim a minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: «E você pensa o contrário porque é homem», pois está subentendido que o facto de ser homem não é uma singularidade; um homem está no seu direito sendo homem, é a mulher que está errada (Simone de Beauvoir 2015a:14-15).

Todas estas formas de tratamento e confinamento intencional e subjugação atribuídos às mulheres em função do órgão sexual que acarretam vêm de longa data e sempre foram observados pelas sociedades como modelo natural e padrão a ser seguido. É deste modo que a mulher é considerada como o Outro, tal como assevera Maria Luísa Ferreira:

O ato de confinamento sobre as mulheres não perturbou a sociedade, muito menos os filósofos, e sempre se usou sem qualquer problema de consciência e assim as mulheres foram designadas como a desviante; em outras palavras o Outro (2010:136).

Este Outro é entendido pelo *Dicionário da Língua Portuguesa* como “aquele que não é o mesmo; diverso; diferente; distinto” (DLP 2009:1166).

A questão sobre o Outro em Levinas, em *Totalité et Infini— Essai sur L'extériorité*, (1987) parte do pressuposto de que o Outro não é uma inversão do Mesmo, isto é, um eu metamorfoseado em outro, nem de uma alteridade que se produz como a resistência do Mesmo, este Outro transcende e constitui-se a partir do seu próprio conteúdo que não se limita no Mesmo porque se assim fosse ainda seria o Mesmo e não o Outro; deste modo, o Outro é o Estrangeiro que se apresenta através do rosto. Para Levinas “la manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage” (1987:43).

No ensaio *Le temps et l'Autre*, (2004) Levinas propõe que o Outro só pode ser o feminino.

Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le féminin (Levinas 2004:77).

A Professora Etelvina Nunes quando analisa *O Outro e o Rosto— Problemas do Outro em Emmanuel Levinas* (1993) compreende que:

Neste ponto em que Levinas vê o Outro como feminino, o autor vê o protótipo da alteridade na diferença dos sexos; semelhante diferença não é uma contradição, mas um modo de viver a alteridade com o outro, de um modo em que os dois termos da relação não perdem a alteridade mas a conservam (1993:171).



Levinas ao descrever o Outro como feminino em *Le temps et l'Autre* compreende que o feminino não pode ser apreendido, é o incognoscível e o seu modo de se apresentar consiste em fugir da luz— é deste modo que o feminino se constitui no mistério similar à morte. Para Etelvina Nunes (1993), na perspectiva levinasiana, o mistério feminino revela-se como parceiro de amor, — o eros— o Outro feminino enquanto parceiro de amor surge como algo misterioso, como algo que escapa e, o mesmo tempo, como aquele que dá ao sujeito masculino uma possibilidade de transcendência. Ademais, Etelvina Nunes acrescenta o facto de que a novidade introduzida pelo eros é a de que nesta relação um membro transporta o outro e, ao mesmo tempo, permanecem separados. A tal dimensão Levinas chama de mistério e nesta dá-se também a transcendência. Para Levinas:

La transcedance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement de la conscience. Mais il n'est pas pour cela inconscient ou subconscient, et j'en vois pas d'autre possibilité que de l'appeler mystère (2004:87).

A teoria de Simone de Beauvoir sobre o Outro opõe-se à de Levinas na medida em que a categoria do Outro é tão original em termos de essência como o Mesmo. Beauvoir em nota considera que a análise deste teórico em *Le temps et l'Autre* é feita sob o olhar masculino e não sob a natureza real do ser.

Suponho que Levinas não esquece que a mulher é igualmente consciência para si. Mas é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem sem assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição, que se apresenta com intenção objetiva, é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino (Simone de Beauvoir 2015a:16).

Beauvoir acredita que o Outro é tão absoluto e original como o Mesmo, isto é, em equidade absoluta. Porém os interesses do Mesmo por muito tempo se impuseram à categoria do Outro, de tal forma que as mulheres não se colocavam na categoria de Sujeito quando se referiam a elas mesmas, salvo em raras exceções como em manifestações abstratas. Não se sabe ao certo quando começou esta superioridade masculina, mas Beauvoir crê que os homens empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada dando aos homens uma relação de domínio. Para os judeus, por exemplo, esta superioridade é visível nas preces matinais. Enquanto os homens dizem «Bendito seja Deus nosso Senhor e o Senhor de todos os mundos por não me ter feito mulher», as resignações das mulheres são: «Bendito seja o Senhor que me criou segundo a sua vontade»; no campo mitológico, por exemplo, atribui-se a Pandora a culpabilidade por todos os males pela humanidade, e no religioso, o caso de Eva a quem se atribui a culpa pelo fruto proibido. Em todos estes casos, segundo Simone de Beauvoir (2015a), incumbiu-se a missão de pintar o quadro das fraquezas femininas.

Se na teoria de Beauvoir a mulher é o Outro, na teoria de Grada Kilomba, intitulada *Memórias da Plantação— Episódios de Racismo Cotidiano*, de 2019, "a mulher negra é a Outra da alteridade" (2019:190) e é justamente aqui que em função do seu grupo étnico se enquadra a mulher moçambicana. Em nossa opinião, a mulher negra encontra-se em desigualdade em relação à mulher branca, que aparece no discurso de Beauvoir como o Outro. O Outro no discurso de Beauvoir é a mulher branca porque é a representação de si mesma, entretanto esta, a mulher branca, por sua vez, oscila, segundo Kilomba entre o eu e o Outro.

As mulheres brancas têm *status* oscilantes porque variam do eu e do Outro de homens brancos porque elas são brancas; os homens negros

servem de oponentes aos homens brancos, bem como competidores em potencial para mulheres brancas porque são homens, mas não são brancos (Kilomba 2019:191).

A teoria de Kilomba fundamenta-se no facto de que as mulheres negras não são brancas nem homens e servem assim como a Outra da alteridade. Em outros termos, a mulher negra representa, no discurso de Kilomba, uma ausência dupla, uma alteridade dupla, pois a mulher negra é a antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade.

A questão da alteridade da mulher negra está intimamente ligada ao racismo. Na tese de Kilomba o racismo é construído por três características: a primeira é a construção da diferença. A autora interroga-se se é o (a) negro (a) diferente do branco ou vice versa. Porém, salienta que o facto é que só se torna diferente porque se difere de um grupo que tem o poder de se definir como a norma— a norma branca. E tudo relacionado a esta norma é visto como o ideal e o correto e implicitamente tudo que é contrário é diferente. Neste aspeto o (a) negro (a) não é diferente, torna-se diferente pela discriminação racial. A segunda característica são os valores hierárquicos que associado ao *diferente*, da primeira característica, o (a) negro (a) representa para a branquitude a desonra, a inferioridade, o (a) difícil, o (a) perigoso (a), o (a) exótico (a) entre outros termos— e assim surge o preconceito. A terceira característica é o poder, seja este histórico, político, social ou económico. Neste caso é a combinação do preconceito com o poder que forma o racismo<sup>21</sup>. Portanto, o racismo é a supremacia branca. Pessoas negras não conseguem ser racistas tão pouco fomentar o racismo porque não têm este poder.

Em termos gerais, a mulher negra possui a mesma fisionomia que a mulher branca. O único aspeto que as diferencia é a questão racial que

---

<sup>21</sup> Não aprofundamos os diferentes tipos de racismo por não ser o objeto de estudo do nosso trabalho.

por sua vez concede à mulher branca privilégios que a mulher negra não possui como o de ser a Outra de um homem, diferente da mulher negra que é a Outra de uma mulher branca por isso recebe a denominação de a Outra da alteridade.

No que respeita à mulher moçambicana, começa-se a falar sobre a sua valorização a partir do momento em que ela pode agir de forma livre em sociedade, sem ser estigmatizada por questões raciais, biológicas, nem tão pouco por se pensar que ela seja inábil em exercer quaisquer atividades. Segundo os dados dos Direitos da Mulher em Moçambique, no documento nº 474/4 - maio 2007, o governo ainda não traçou um plano nacional para o desenvolvimento da mulher o que torna difícil a equidade entre homens e mulheres. Dito de outro modo a valorização da mulher moçambicana ainda representa um campo embrionário.

#### **1.4. A Mulher no Ambiente Doméstico**

Com o estudo de Michelle Perrot intitulado *Minha História das Mulheres* (2006) viu-se que desde a origem dos tempos a identidade de dona de casa perfeita é vista como o modelo sonhado de boa educação, e com isso as mulheres tornam-se objetos de desejo para os homens e uma obsessão para as mulheres. Neste fórum de domesticidade habitualmente fechado, as atividades raramente são compartilhadas com os homens, transformando-se a mulher em servente do lar, pois cabe a ela a higienização, confeção, criação dos filhos e tratamento do cônjuge. Segundo Michelle Perrot:

O trabalho doméstico resiste às evoluções igualitárias. Praticamente, nesse trabalho, as tarefas não são compartilhadas entre homens e mulheres. Ele é invisível, fluido, elástico. É um trabalho físico, que depende do corpo, pouco qualificado e pouco mecanizado apesar das mudanças contemporâneas (2006:115).

Nos estudos de Altuna sobre a mulher no espaço doméstico africano, este é caracterizado como um sistema primário pela possibilidade de uma continuidade da sua linhagem que é devotado pela maternidade e com isto a mulher goza de respeito e veneração ilimitadas, segundo Altuna “porque é sobretudo mãe, ocupa lugar primário na família, a qualificação de esposa encerra um significado mais voltado para o erótico e o sexual” (1985:256).

Nas abordagens de Perrot e Altuna reflete-se a ideia de que a maternidade e o papel de esposa concedem à mulher um lugar de prestígio, no entanto, há outras abordagens como no caso de Elisabeth Badinter em *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno* (1980) onde a autora desconstrói o mito sobre o amor materno. Para Badinter “o amor materno é apenas um sentimento humano e como tal é incerto, frágil e imperfeito. Contrariamente aos paradigmas, talvez ele não esteja profundamente inscrito na natureza feminina” (1980:22) e, deste modo, a dedicação à criança pode ou não manifestar-se fugindo do otimismo materno pelo qual a sociedade condiciona as mulheres. A autora também apresenta as diferentes faces da maternidade que passam pelos cuidados intensivos, a fadiga que a criança pode causar aos pais, principalmente à mãe, e a recuperação do corpo após este processo; todos podem concorrer para a negação da maternidade.

Susan Nolen-Hoeksema em *A Vantagem de Ser Mulher* (2010) posiciona-se entre dois campos, a autora apresenta a alegria e os desesperos causados pela maternidade, a sua tese não suaviza, mas também não considera impossível vivenciar a maternidade. Para Nolen-Hoeksema:

Ser mãe é tanto expressamente difícil como extraordinariamente maravilhoso no mesmo instante em que se está prestes a arrancar os cabelos diante do ato incompreensível do filho, capta-se no olhar

daqueles lindos olhos um sorriso adorável que diante dos quais o coração se derrete (2010:278).

A teórica apresenta o relacionamento entre mãe e filho de modo apreciativo, mas que também está em constante mudança em função das necessidades da criança, quanto mais pequenas forem, mais cuidados exigem, à medida que crescem tornam-se mais autónomos deixando a mãe mais aliviada.

Apesar de nos depararmos com estas controvérsias, o mais notável em Moçambique ainda se plasma na ideia dos dois primeiros autores que por sinal é a paisagem mais recorrente nas obras de Paulina: cabe à mulher o cuidado do lar, podendo assim ser denominada como o anjo do lar, ela está sempre acompanhada de um pano de pó, uma vassoura, uma esfregona, cuida da alimentação dos filhos, prepara-os para a escola, cuida da roupa do marido e só no fim é que cuida de si mesma. Quanto à abordagem de Elisabeth Badinter em função da soberania já é notório algumas mulheres optarem por não se enclausurar no campo materno. Há que realçar que estas visões dão-se com mais primazia em ambientes modernos fruto das várias experiências, das quais se destaca a educacional, ao passo que nas zonas rurais as mulheres estão mais suscetíveis em cuidar do lar, devido ao pouco nível de instrução académica e cultural.

Pierre Vachet no livro intitulado *A Mulher, Esse Enigma*, de 1968, quando analisa a mulher no ambiente doméstico ressalta que “a mulher é a figura que mais sofre as transformações que surgem na vida social tenha ela atingido a sua independência ou não” (1968:111). O homem continua a ser visto como o chefe da família, a figura que administra os bens comuns e isto repercute-se também no facto de dar o seu nome à mulher e aos filhos que mantêm o seu, enquanto o da mãe se perde. Vachet considera que embora as mulheres já tenham conseguido uma igualdade relativa face aos tempos anteriores onde as mulheres eram apenas servas, umas pobres vestas subjugadas, hoje,

os homens adotaram o novo papel da mulher, já não as consideram servas, mas companheiras e camaradas. Vachet considera que atualmente a mulher está contente com a consideração agradável para o seu amor-próprio que ganhou e pela liberdade adquirida geralmente pelo seu trabalho. Neste último ponto o autor considera que pode causar controvérsia, se a liberdade de que se está a falar é causada pelo trabalho, na medida em que podemos interrogarmo-nos então se é a mulher no lar ou fora dele? Pensamos que a questão— No lar? Ou Fora do lar?— não precisa estar dissociada uma vez que, conseguida a autonomia, a mulher não deixa de ser a mãe, a esposa, e o seu rendimento mesmo que seja ínfimo dará mais estabilidade ao lar. As mulheres precisam de forma urgente de desprender-se do lar e participar na construção do mundo. Segundo Simone de Beauvoir “a razão profunda que vota a mulher ao trabalho doméstico e a impede de participar na composição do mundo é a sua escravização na função de geradora” (2015a:207), pois este trabalho doméstico pode ser conciliado com todos os outros que fazem parte do seu *habitat*, essencialmente o cônjuge que erroneamente é visto como ajudador, quando na verdade está a exercer a função de pai e esposo. Ao empregar o termo *ajudar* confina o trabalho doméstico e os cuidados do filho somente à mãe, então urge a necessidade do cumprimento dos papéis de cada um. Isto é, divisão moderada das atividades.

Veremos no capítulo seguinte, como aconteceu o processo de evolução da mulher moçambicana ao longo dos anos tendo como base a influência dos movimentos feministas que se sucederam na Europa e nos Estados Unidos da América.

## **CAPÍTULO II— EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO PAPEL DA MULHER NA SOCIEDADE MOÇAMBICANA**

*Hino da mulher moçambicana*<sup>22</sup>

Cantemos com alegria o 7 de abril  
O dia consagrado à mulher moçambicana  
Companheira inseparável do homem engajado  
Na luta contra a velha sociedade exploradora  
Quem é?  
Aquele que mobiliza e organiza o nosso povo  
Quem é?  
Aquele que produz e alimenta os combatentes  
É a mulher moçambicana emancipada  
Que destrói as forças da opressão.

Lutando com firmeza contra as ideias velhas  
Ignorância. Obscurantismo, poligamia ou lobolo.  
Levando no olhar a certeza da vitória  
Sabendo que a vitória se constrói com sacrifício  
Quem é?  
Aquele que ergue alto o farol da Liberdade  
Quem é?  
Que grita ao mundo inteiro  
Que a nossa luta é a mesma  
É a mulher moçambicana emancipada  
Que traz o povo no seu Coração.

Do Rovuma ao Maputo unamos nossas forças  
Cimentemos a unidade ideológica do Povo  
A Frelimo já traçou a política do Povo  
Que deve ser vivida e difundida noite e dia  
Avante  
Avante, moçambicanos  
Avante, homens e mulheres  
Na unidade, no trabalho e vigilância

---

<sup>22</sup> Para acompanhar o ritmo veja-se em <https://www.youtube.com/watch?v=AnrYUbfBU0>. Acesso a 20 de janeiro de 2021.



Venceremos a exploração.

Este capítulo inicia-se com o hino que descreve o percurso político, cultural e social da mulher moçambicana.

O dia 7 de abril (verso 1) é considerado o dia da mulher moçambicana em homenagem à guerrilheira e defensora dos direitos da mulher Josina Abiathar Muthemba (10 de agosto de 1945—7 de abril de 1971), pelo seu papel fulcral na luta pela independência e emancipação da mulher.

Josina nasceu em Vilanculos, província de Inhambane, no sudeste de Moçambique, e o seu nome surgiu da amizade do pai, Abiatar Muthemba, enfermeiro de profissão, com a sua amiga médica Doutora Josina Ribeiro, sendo a bebé batizada com o nome desta, facto contra o qual sua mãe, Alfinia Muthemba não se opôs. Em função da atividade do pai, Josina mudou-se várias vezes com a família. Começou a frequentar o ensino primário na Escola Dom João de Castro, na província de Cabo Delgado, tendo posteriormente estudado na Escola Mouzinho de Albuquerque, onde terminou o ensino básico em Xai Xai, capital de Gaza. Em 1956, mudou-se para a capital, em Maputo, para frequentar o ensino secundário, tendo durante esta formação Josina residido com a sua avó. Em 1970, Josina foi diagnosticada com cancro no fígado e faleceu no hospital de Muthimbili, cidade de Dar el Salem, na Tanzânia, onde se encontrava em tratamento, no ano de 1971. Josina foi sepultada no cemitério de Kinondoni na Tanzânia.

A trajetória política de Josina começa com apenas dezoito anos, quando fez parte de uma célula clandestina da Frelimo<sup>23</sup>, tendo sido presa em Vitória Falls (Zimbabwe). Em 1968, rejeitou uma bolsa de formação na Suíça cedida pelo primeiro presidente da Frelimo Eduardo Chivambo Mondlane (1920-1969) para estar na Frente de Libertação onde desempenhou os cargos de chefe de departamento dos assuntos

---

<sup>23</sup> A Frelimo— Frente de Libertação de Moçambique— é criada a 25 de Junho de 1962 em Dar es Salaam, na Tanzânia, e teve como foco a luta pela independência de Moçambique.

sociais e de destacamento feminino. Em 1969, Josina adotou o sobrenome Machel quando casou com o segundo presidente da Frelimo e primeiro presidente da república de Moçambique Samora Moisés Machel (1933-1986).

Segundo Casimiro:

Na década de 60-70, a Frelimo foi dos poucos movimentos nacionalistas que defendeu que a emancipação da mulher deveria ocorrer em simultâneo com a luta pela libertação do jugo colonial, e pela construção duma sociedade nova, e em todas as frentes de combate, rumo a uma sociedade livre de todas as formas de opressão (2004:186).

A inserção da mulher na luta armada trouxe uma rutura nas questões de género, pois esta luta foi inicialmente programada para os homens e a participação da mulher veio reformular esta tese da Frelimo, estando, assim, na origem dos primeiros passos para a emancipação feminina.

Samora Machel, na I Conferência da Mulher Moçambicana realizada a 4 de março de 1973, considerou que a emancipação da mulher não é um ato de caridade, nem resulta de uma posição humanitária ou de compaixão e que a libertação da mulher é uma necessidade fundamental da revolução, uma garantia da sua continuidade, uma garantia do seu triunfo. Acrescentando que a revolução tinha como objetivo essencial a destruição do sistema de exploração, e a construção de uma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano, como se lê no final da primeira estrofe do hino.

É a mulher moçambicana emancipada  
Que destrói as forças da opressão.

Entre os anos 2015 e 2019, cerca de 37.2%<sup>24</sup> dos assentos na Assembleia pertenciam a mulheres, fruto dos grandes contributos da

---

<sup>24</sup> Ver os dados sobre as mulheres na Assembleia em Moçambique no capítulo I.

Frelimo em optar pela inclusão da mulher na vida política, pois trouxe o repensar do papel da mulher na sociedade — com a inserção na vida política, a mulher sai da vida privada onde era meramente criadora-procriadora ou explorada pelo explorado<sup>25</sup> e participa ativamente nas decisões que regem o país.

A segunda estrofe do hino foca-se na luta contra as ideias velhas:

Lutando com firmeza contra as ideias velhas  
Ignorância. Obscurantismo, poligamia ou lobolo

Segundo Samora Machel “o obscurantismo e a ignorância são irmãos gémeos da superstição e os pais da passividade” (1973:16). Em Moçambique, a ignorância e o obscurantismo sempre encontraram na mulher um terreno mais fértil em função dos mitos e superstições. O lobolo prematuro é associado ao obscurantismo uma vez que retarda o progresso da mulher e da sociedade em geral, visto que a rapariga não possui aptidão nem mental nem económica para cuidar do lar, dado ser ainda uma criança que deve estar sobre a tutela dos seus progenitores. De igual modo, a poligamia reduz a qualidade de vida da família que se configura no aumento da pobreza no país, além de ser uma das formas de propagação de doenças sexualmente transmissíveis. A poligamia é também uma das formas de se estabelecer controlo sobre a mulher.

Manter a mulher na ignorância em África é ainda uma das formas mais coercivas de se exercer controlo sobre ela, pois limita o seu progresso intelectual e social. A ex-primeira dama dos Estados Unidos da América, Michelle Obama, no âmbito da campanha Let Girls Learn, visitou algumas cidades africanas, como Kakata na Libéria, no ano de

---

<sup>25</sup> Dado que o homem moçambicano na época da libertação também era explorado pela opressão portuguesa. O filósofo e professor camaronês Achille Mbembe (2016), considera a ocupação colonial como uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico— inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais.

2016, para exercer pressão sobre líderes africanos em favor da educação das raparigas.

Retomando<sup>26</sup> os estudos de Gabriela Silva (2007), Moçambique conheceu o sistema igualitário no campo educacional apenas no século XX, ressaltando que este processo permitiu o acesso de todos, mas excluiu as mulheres. Estas eram privadas do conhecimento, a sua educação limitava-se ao ambiente doméstico — anjo do lar<sup>27</sup> — e o monopólio do conhecimento era reservado ao homem. Há a necessidade de a sociedade ver e rever a situação da mulher neste sentido, pois a cultura de Moçambique é muito forte<sup>28</sup>, e a educação começa no seio familiar onde, desde cedo, as meninas recebem educação diferenciada em relação aos rapazes<sup>29</sup>.

Para Samora Machel:

O obscurantismo é o ponto de partida do processo. Manter a mulher na ignorância, ou só educá-la o mínimo necessário, é o princípio geral. Em toda a parte vemos que o analfabetismo é sempre superior nas mulheres que, embora constituam a maioria da população, aparecem

---

<sup>26</sup> Mencionada no capítulo I quando escrevemos sobre a igualdade e desigualdade no campo educacional.

<sup>27</sup> Conceito que será desenvolvido no capítulo IV

<sup>28</sup> A cultura de Moçambique e da África em geral remonta a época da construção dos reinos/ nações até aos nossos dias; o que é hoje continente africano, tal como o conhecemos, resulta, tal como todos os outros, da movimentação de diferentes povos, conquistas e reconquistas; por via destas, houve culturas que desapareceram e/ou se fundiram com outras; no continente africano ainda podemos encontrar culturas ancestrais que pouco ou nada se fundiram com as outras. É recorrente na cultura africana a preservação dos hábitos, costumes e o conceito de superioridade do homem em relação a mulher.

<sup>29</sup> No seio familiar, desde cedo, as meninas são educadas para o facto de que as tarefas domésticas como acarretar a água, cozinhar, lavar e cuidar dos irmãos mais novos são de sua responsabilidade. Estas tarefas são excluídas dos rapazes que somente aprendem que o rapaz é o provedor da casa, isto é, o homem prova a sua masculinidade em função dos bens materiais. Em *Todos Devemos Ser Feministas*, de Adichie (2019), a autora faz uma comparação entre a educação que se passa aos rapazes e às raparigas na sociedade africana. A sociedade africana educa os rapazes para serem durões e isto torna o ego deles frágil, já as raparigas são educadas a cuidarem do ego frágil dos rapazes; educa-se as raparigas para terem ambições, mas não muita, pois são ensinadas a almejarem o sucesso, porém, com restrições, se não ameaça os homens; elas são ensinadas a sentirem vergonha da sua condição feminina com expressões como «fecha as pernas/ olha o decote» e muitas vezes, quando crescem têm enormes dificuldades em exteriorizar os seus desejos.

sempre como minorias nas escolas, nos liceus, nas universidades (1973:16).

Tendo como base os dados da Unicef Moçambique, no documento sobre *As Crianças em Moçambique* (2017) nas famílias mais pobres apenas 39% das raparigas frequentam a escola em comparação com 52% dos rapazes. Para aumentar o número de mulheres no sistema de ensino e erradicar o índice de analfabetismo, o governo moçambicano optou pelo ensino gratuito.

Quanto à rejeição da poligamia, esta tem os seus fundamentos na vertente cristã nos livros de *Tito* 1:6; *1 Timóteo* 3:2 e pela Lei da Família—Lei n.º 22/2019<sup>30</sup>— que estabelece a monogamia no casamento civil, religioso ou tradicional.

O lobolo, o último elemento deste verso, é combatido quando é realizado por encomenda ou quando envolve raparigas que ainda não tenham atingido a idade legal que, segundo a Lei, é de 18 anos<sup>31</sup>. O lobolo por encomenda configura a venda e prostituição da noiva e nesta ótica, a única diferença entre alguém que se vende pelo casamento e uma profissional de sexo é o preço e a duração do contrato, como na tese de Sankara “the only difference between the woman who sells her body by prostitution and she who sells herself in marriage is the price and duration of the contract” (1990:21).

Na terceira estrofe, o verso “do Ruvuma ao Maputo” revela a necessidade da união entre as mulheres do norte ao sul do país, porque vivem e experimentam os mesmos dilemas sociais como a viuvez que, em grande parte, se deu pelos confrontos políticos, ou as condições socioeconómicas, resultado, também, em grande parte, do baixo nível de formação e emprego, saúde e bem-estar.

---

<sup>30</sup> A Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro revisa a Lei n.º 10/2004, de 25 de Agosto, e ambas mantêm a mesma modalidade de casamento- monogâmico. Ver anexo VI.

<sup>31</sup> Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro estabelece no artigo 32, alínea a) que a idade inferior a dezoito anos constitui impedimento absoluto para o casamento. Ver anexo VII.

Constata-se que nos últimos anos a mulher moçambicana evoluiu em uma percentagem considerável em termos de representatividade, fruto da interação com o povo ocidental da Europa e dos Estados Unidos da América. De entre os dois, as mulheres moçambicanas têm relações mais próximas com as mulheres americanas dado que as suas histórias de vida em muitos casos se relacionam (o colonialismo é apenas uma delas); nestas relações de proximidade evidenciam-se o feminismo. Segundo Anne Cova, “o termo feminismo surge em França entre os anos 1870-1880 e propagou-se nos outros países no virar do século” (1998:9). A declaração dos direitos da mulher e da cidadã de Olympe de Gouges, que vimos no capítulo um, é considerada por Anne Cova como um ato de feminismo isolado dado que o termo ainda não era conhecido em 1791, ano em que Olympe propôs a declaração à Assembleia Nacional de França, onde já perspectivava a liberdade, igualdade, direito e obrigações da mulher nos artigos 1º “A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem...”; 6º “Todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais aos olhos da lei.” e 10º “...a mulher tem o direito de subir ao patíbulo, deve ter também o de subir ao pódio desde que as suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei”.

A escritora inglesa Mary Wollstonecraft publicou em 1792 um dos textos mais marcantes do feminismo: *A Vindication of the Rights of woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*. Nesta obra, a autora defende o direito da mulher à educação, liberdade e igualdade de género. Wollstonecraft começa por considerar a necessidade de a humanidade voltar às origens para se perceber o preconceito prevalecente sobre a mulher. Interroga-se constantemente sobre a hierarquia do homem, alegando que este usa a razão para justificar o preconceito em vez de erradicá-lo. Wollstonecraft critica o modelo projetado pela sociedade de que a mulher deve ser doce, de obediência cega, de ignorância sob o efeito ilusório da inocência. Rejeita as teorias

de Lord Bacon, Rousseau e Dr. Gregory que contribuíram para tornar a mulher mais artificial, fraca, inútil na sociedade, mantendo-a no estado de infância, de dependência e governada. Wollstonecraft defende uma educação igualitária, asseverando que uma educação perfeita é um exercício de compreensão para fortalecer o corpo e formar o coração, isto é, para capacitar o indivíduo a adquirir hábitos de virtude que o tornem independente. Termina a sua obra aludindo a que as políticas sólidas difundem a liberdade, humanidade, incluindo a mulher nestas políticas.

O feminismo de França, Inglaterra e ainda o da América não inclui a mulher negra e pobre, tão pouco a africana porque foi pensado e criado para a mulher branca elitista desta sociedade opressora e sexista. Para estas sociedades, a emancipação e os direitos da mulher visavam o igual reconhecimento do papel do homem e da mulher. Em França, Anne Cova (1998) traz o exemplo do feminismo que se viveu durante a Terceira República onde as feministas foram acusadas de *despovoar* a população pela taxa baixa de natalidade. As feministas desta época também lutaram a favor do voto feminino e incluíam nas suas causas as dificuldades que as mães não casadas enfrentavam atribuindo aos homens a culpabilidade pelo número de mulheres que eram *mães solteiras*<sup>32</sup>.

Segundo bell hooks (1981), nos Estados Unidos da América a maioria das feministas presumiu que os problemas enfrentados pelas negras tinham como causa o racismo não o sexismo. Como escreve: "most feminists assumed that problems black woman faced were caused by racism- not sexism" (1981:12). As mulheres afroamericanas não eram vistas com as características de mulher, mas sim descritas em função da sua cor. Eram silenciadas e sem estatuto. hooks (1981), acrescenta o facto de que aos olhos do público branco do século XIX, a mulher

---

<sup>32</sup> Esta expressão é muito criticada pelo Papa Francisco por acreditar que ser mãe não é um estado civil.

negra era uma criatura que não merecia o título de mulher; era mero bem móvel, uma coisa, um animal.

O feminismo da mulher negra é diferente do feminismo da mulher branca e o primeiro fator irrefutável é o racismo estrutural— mulheres negras sempre tiveram pouco acesso à saúde, educação e são as mais afetadas com o feminicídio; a mulher negra é vista como a mulher forte contrastando com a mulher branca que é vista como a frágil; a mulher negra é híper-sexualizada pela imprensa à semelhança de Sartjie Baartaman<sup>33</sup>. As mulheres brancas são relatadas pelos traços finos dos seus rostos; no feminismo branco a mulher luta pelo sufrágio ao passo que a mulher negra luta para ser descrita como pessoa. Todos estes fatores associados geram a solidão da mulher negra que se sente excluída e tornada invisível na sociedade.

Quando a abolicionista e defensora dos direitos da mulher, Sojourner Truth em 1852 se propôs falar na segunda convenção anual do movimento pelos direitos das mulheres, em Akron, Ohio, viu das outras feministas brancas uma oposição equivalente à dos homens. Todas elas eram de opinião que uma mulher negra não podia expressar-se e que a mulher negra não se interessava pela emancipação, mas sim pelo racismo e gritavam para Sojourner Truth: «Não a deixes falar!» ainda assim Sojourner Truth rompeu o silêncio e defendeu os direitos da mulher negra, falou sobre igualdade de trabalho, trouxe para o seu discurso as suas experiências da maternidade, dos filhos que viu vendidos, da tortura, da sobrevivência, de fé e inseriu a famosa questão: *And a'n't I a woman?*— frase que dá título ao seu discurso e a obra de bell hooks: *Ain't I a Woman: Black Women and feminism* (1981) onde faz o estudo contrastivo do feminismo branco e o negro. bell hooks escreve sobre a continuidade que a emancipação das

---

<sup>33</sup> Segundo Costa (2019), Sartjie Baartman também conhecida como Vênus Hotentote, foi uma mulher sul Africana, escravizada pela família Baartman. Ela era apresentada nua em exposições por causa das suas nádegas avantajadas, pois as pessoas que pagavam um pouco mais podiam apalpá-la e abusá-la além das constantes injúrias que ouvia. Foi a partir de Sartjie que se criou o mito do desejo insaciável das mulheres negras.



mulheres brancas deu às práticas sexista/racista dos homens. O exemplo mais crasso eram os artigos que estas escreviam sobre a *questão feminina* onde faziam analogia de *mulheres* e *negros* tendo como principal intenção a comparação do estatuto social das mulheres brancas com o estatuto da gente negra. Para hooks a linguagem utilizada nestes artigos era preconceituosa porque o termo *mulher* apenas incluía a mulher branca e o termo *negros* era somente sinónimo de homem negro (excluindo a mulher negra). hooks considera ainda a vontade de Sojourner Truth de intervir publicamente a favor dos direitos das mulheres como um ato que abriu caminho a outras mulheres negras com consciência política de expressarem sua opinião.

A transcrição mais conhecida do discurso de Sojourner Truth foi realizada por Frances Gage, publicada em *History of the Woman Suffrage, Vol.I*, editada por Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage em 1848-1861 onde manteve as marcas linguísticas de Truth.

But what's all dis here talkin' 'bout? ... Dat man ober dar say dat womin needs to be helped into carriages, and lifted ober ditches, and to hab de best place everywhar. Nobody eber helps me into carriages, or ober mud-puddles, or gibs me any best place! ... And a'n't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed, and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And a'n't I a woman? I could work as much and eat as much as a man-when I could get it-and bear de lash as well! And a'n't, I a woman? I have borne thirteen chilern, and seen 'em mos' all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And a'n't I a woman?... (Gage 1848-1861:116).

Sojourner Truth inspirou outras mulheres negras a escreverem sobre as suas experiências como a ativista Anna Julia Cooper, que, em 1893 no congresso mundial de mulheres representativas, abordou a questão sobre o estatuto da mulher negra, fez o contraste da mulher branca e

negra e ressaltou que todas as causas da mulher negra devem ser analisadas de forma única e universal sem separação da cor.

...the Afro-American woman maintained ideals of womanhood unashamed by any ever conceived...The white woman could at least plead for her own emancipation; the black woman, doubly enslaved, could but suffer and struggle and be silent... The colored woman feels that woman's cause is one and universal...<sup>34</sup>

No artigo *Learning from the Outsider Within: the sociological significance of black feminist thought*, de 1986, Patricia Collins escreve sobre a inserção da mulher afroamericana no mundo da mulher branca. Esta inserção deu-se porque eram as mulheres negras que cuidavam dos lares das mulheres de elite, também dos seus filhos que acabavam por adoptá-las como “mães” e é frequente a menção de homens brancos mostrando alguma afeição por suas “mães” negras<sup>35</sup>. Enquanto isso, as mulheres negras sabiam que de facto nunca pertenceriam às famílias bancas. Mas aspiravam à vida de elite que as mulheres brancas tinham. Collins (1986), elenca três temas chaves do pensamento feminista da mulher negra. Partindo do princípio de que o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de ou para mulheres negras. O primeiro tema é o significado de autodefinição e autoavaliação— historicamente, mulheres afroamericanas foram rotuladas com imagens estereotipadas<sup>36</sup> externamente definidas da sua condição

---

<sup>34</sup> A. J. Cooper, *The World Congress of Representative Women*, Chicago: Rand McNally, 1894.  
Disponível em <https://documents.alexanderstreet.com/d/1000677202>.  
Acesso a 14.02.2021.

<sup>35</sup> Adrienne Riche em *Nacemos de Mujer: La Maternidad como Experiencia e Institución*, de 1976, escreve sobre o amor que sentia por sua “mãe” negra descrevendo-a como esbelta, digna e boa mulher.

<sup>36</sup> Collins apresenta Sapphire Stevens uma personagem negra da série Amos “N” Andy. Sapphire interpretada pela atriz Ernestine Wade (1906-1983) é representada com o rosto trancado, aquela que nenhum homem se interessaria e autoritária, por causa dos seus traços físicos, os lábios carnudos, é ofendida com a expressão “boca de peixe”. Sapphire é comparada a mulheres magras que a imprensa demonstra como sendo o corpo ideal, é uma mulher que sonhava com a maternidade. Não

feminina. Elas foram definidas como sendo mulheres agressivas, ameaçadoras e não femininas. Tais estereótipos sempre tiveram como intenção a desumanização e exploração da mulher negra tornando-a o Outro objeto ou o Outro negativo<sup>37</sup>.

Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras substituindo as imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras.

Na autodefinição e autoavaliação da mulher negra rejeita claramente todos os estereótipos criados pelo poder social de que as mulheres negras não são fisicamente atraentes, ou seja, inteligentes. A autodefinição e autoavaliação da mulher negra é definida respeitando os seus traços físicos, exercendo atividades que estimulam a sua capacidade intelectual como a formação. Não menos importante, a mulher negra autodefine-se como ser humano e não como objeto.

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se e autoavaliarem-se são essenciais porque segundo Collins (1986), resiste a desumanização imposta pelo sistema de dominação e rejeita a opressão psicológica internalizada.

O segundo tema é a natureza interligada da opressão, pois ela outorga a raça, género e a classe de opressão como segundo tema recorrente dos estudos feministas de mulheres negras<sup>38</sup>. Para Collins (1986), as

---

podendo realizar o sonho, o marido, George, propõe a adoção; porém, a proposta do marido surge não porque quer realizar o sonho da esposa, mas sim para mantê-la em casa e Sapphire rejeita. Sapphire é uma mulher sem talento para a arte (música), irrita-se com facilidade, não é doce, não respeita o companheiro porque ele não exerce uma atividade laboral remunerada.

Para assistir a estes episódios acesse:

<https://www.youtube.com/watch?v=efZ4Q5yR5dI>. Acesso a 7 de abril de 2021.

<https://www.youtube.com/watch?v=0pmNQb8fgCQ>. Acesso a 8 de abril de 2021.

<sup>37</sup> Para Collins (1986), o status de ser o Outro implica ser o Outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Desse modo, homens brancos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas negras e as mulheres em termos de sua posição em relação a este eixo branco masculino. A mulher negra neste modelo estabelecido é definida como sendo o Outro negativo, a antítese da imagem positiva de homens brancos.

<sup>38</sup> Sobre os estudos de raça, género e classe destacam-se nomes como bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and feminism*, de 1981, Grada Kilomba com *Memórias da Plantação- Episódios de Racismo Cotidiano*, de 2019, Anima Mama com *what does it mean to do feminist research in African contexts?* de 2011, Ngozi Adichie

mulheres negras têm uma ideia mais nítida da opressão, diferente do homem negro que tem a masculinidade ao seu favor. Além disso, a opressão da mulher negra é moldada pelo seu *status* de subordinada em meio a uma série de dualidade, que Collins (1986) exemplifica como sendo o de branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, sujeito/objeto o que a autora denomina como constructo da diferença dicotômica por oposição. Segundo a autora suprarreferida, essas dicotomias implicam relações de superioridade e inferioridade, relações hierárquicas que se enredam com economias políticas de denominação e subordinação. Deste modo, brancos denominam negros, homens denominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, factos superam opinião e sujeitos dominam objetos.

O terceiro tema é a importância da cultura de mulheres afroamericanas — Collins (1986), elenca dois fatores principais sobre os quais o modo de vida de mulheres negras é partilhado. O primeiro diz respeito aos relacionamentos interpessoais. Neste prisma, o conceito de irmandade entre as mulheres negras pode ser compreendido como sentimento de lealdade e sororidade, auxiliando-se nos cuidados com os filhos, ajudando nos partos e prestando apoio moral. O segundo diz respeito ao papel da expressão criativa em moldar e sustentar as autodefinições e autoavaliações de mulheres negras, além de documentar as conquistas de mulheres negras como escritoras, atrizes, cantoras, dançarinas.

No ensaio *In Search of our Mothers' Gardens* (1972) Alice Walker escreve sobre a necessidade da criatividade da mulher negra em se inserir nas artes. Walker interroga-se constantemente sobre o significado de uma mulher negra ser artista no tempo de nossas avós e bisavós<sup>39</sup>. De como se manteve viva a criatividade da mulher negra

---

com *Todos devemos ser feministas* de 2015 e *Querida Ijeawele- Como Educar para o Feminismo*, de 2019, Angela Davis em *Women, Race and Class*, 1981.

<sup>39</sup> Walker escreveu esse ensaio em 1972, logo a época das avós e bisavós devem reportar-se aos anos anteriores.

nos Estados Unidos da América. Se era crime de punição um negro saber ler e escrever. Também nos pede para considerarmos a hipótese, se possível, de imaginarmos sobre qual seria o resultado se o ato de cantar também fosse proibido por lei. De como seria se artistas conceituadas como Bessie Smith, Billie Holliday, Nina Simone entre outras tivessem sido silenciadas por toda a sua vida. Sobre a agonia de mulheres que poderiam ter sido poetisas, romancistas, ensaístas, escritoras que morreram com os seus dons verdadeiros abafados dentro de si. Enquanto ouvia a história de várias mulheres, Walker percebeu que, de algum modo, todas elas remontavam-na às vivências de sua mãe e termina escrevendo que foi à procura do jardim de sua mãe que ela encontrou o seu.

Na África subsariana a mulher vive o feminismo de forma diferente. A Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas escrita no Fórum de Feminista Africano (AFF) que decorreu em Acra, no Gana, em 2006 declara que as lutas atuais das feministas africanas estão ligadas ao passado do continente: escravidão, colonização, lutas de libertação, neocolonialismo e globalização. São as origens étnicas da mulher afro-americana que as aproxima da mulher africana e as faz lutar pelas mesmas causas.

No feminismo africano debatem-se os aspetos culturais— a necessidade de se obrigar a viúva a passar pelo kutchinga, o mbelele, o lobolo por encomenda, formação, mutilação genital e domesticidade. Centrar o feminismo africano somente em questões de pobreza ou de vitimização exclui a mulher da zona urbana, além de que a vitimização da mulher é, segundo Catarina Martins “uma estratégia de representação que exclui a possibilidade de estas mulheres serem agentes do seu próprio destino” (2016:256). Ademais, é em função da pobreza e da vitimização da mulher africana que o feminismo africano é tido como feminismo de sobrevivência, uma denominação que a académica feminista africana Amina Mama contesta em uma entrevista concedida a Elaine Salo em 2001. Segundo Mama “African women do

have aspirations that go far beyond securing their survival: political, economic, social, intellectual, professional and indeed personal desires for change” (2001:60).

Em *what does it mean to do feminist research in African contexts?*—

(2011) Anima Mama apresenta três concepções sobre o feminismo africano.

Na primeira definição do feminismo, Mama pauta-se por uma corrente de descontinuidade da opressão da mulher, exercendo os direitos sexuais, reprodutivos, cidadania política igualitária, transformando as relações de gênero em níveis pessoais e em arenas públicas. “The term feminism in contrast clearly connotes a more critical stance on the continued subordination and marginalization of women” (Mama 2011:8).

Na segunda concepção, Mama descarta o espaço físico como ponto chave do feminismo; a mulher africana feminista é feminista no seu território ou no território estrangeiro e o mesmo se diz da afroamericana ou de qualquer outra nacionalidade. Mama ressalta ainda a importância da autonomia porque possibilita a distinção de movimentos feministas de mobilizações dirigidas.

Second, feminism (in and beyond Africa) refers to a degree of organizational and intellectual autonomy, which means the space to articulate analyses and political agendas rooted in clear analysis of the material and cultural conditions of women’s lives (Mama 2011:8).

Por fim, Mama define o feminismo como uma associação sem hierarquia, inclusiva, que se caracteriza pelo *ethos* do respeito e solidariedade.

Third, feminism refers to a movement tradition of women’s organizing that is broadly non-hierarchical, participatory and democratic, promoting egalitarian institutional cultures characterized by an ethos of respect and solidarity between women (Mama 2011:9).

É feminista o homem ou a mulher que crê na igualdade política, económica e social de todos. Ainda nas palavras de Adichie, “feminista é o homem ou a mulher que diz: «sim, existe um problema de género ainda hoje e temos de o resolver, temos todos de melhorar.» *Todos nós*<sup>40</sup>, mulheres e homens, temos de melhorar” (2019:48).

Em África, nomeadamente em Moçambique, não se pode falar de feminismo sem fazermos menção às lutas históricas do continente onde a mulher sempre se colocou em equidade com os homens, lutando pela mesma causa, facto que originou a sua emancipação.

De acordo com os estudos de Lilisia Amélia *et al* intitulado *Movimento Feminista em Moçambique* (2011), o processo de emancipação da mulher moçambicana passou por três fases: a pré-colonial, a luta de libertação e a pós independência. Durante a primeira fase, no ano de 1947, as mulheres realizaram a greve de Búzi, que contou com a participação de sete mil mulheres, as quais se recusaram ao cultivo de algodão, tendo conseguido a isenção deste trabalho para as mulheres grávidas e mães de crianças até aos quatro anos. Segundo estas autoras, outro momento de destaque feminino foi a campanha de desprestígio que as mulheres camponesas fizeram do governo colonial perante a população, bem como a divulgação do movimento nacionalista (Frelimo); na segunda fase, com o início da luta de libertação nacional em 1964, as mulheres solicitaram o treino militar na base da Frelimo, porém, só no ano de 1966 foram aceites. As mulheres da zona sul do país tiveram um acesso mais facilitado, dado que os homens da parte sul eram obrigados a emigrar para o país vizinho (África do Sul) onde buscavam trabalho, as comunidades eram apenas povoadas por idosos, mulheres e crianças e, deste modo, a mulher era a chefe da família. A inserção das mulheres na luta armada era um ato de causa coletiva para as suas famílias e bem estar de todos; na terceira fase, com a proclamação da independência a 25 de

---

<sup>40</sup> O itálico é de Adichie.

junho de 1975 por Samora Machel, Moçambique tornou-se República e a Frelimo colocou nas suas prioridades a continuidade de emancipação da mulher quando, em 1972, criou a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) com o objetivo de emancipar a mulher na esfera pública. A partir dos anos 80-90, Moçambique conheceu diversas criações de organizações não governamentais que tiveram como prioridade responder aos problemas da mulher como AMODEFA—1989, ACTIVA—1990, AMRU—1991, ADOCA—1992, MULEIDE—1991, Fórum Mulher—coordenação para a mulher no desenvolvimento—1993. Todas estas organizações se têm dedicado à discriminação, pobreza, igualdade, representatividade e direitos da mulher em Moçambique. Neste último elemento, direitos da mulher em Moçambique foi publicado o documento nº 474/maio de 2007—que visa pôr fim às práticas ilegais como kutchinga, lobolo prematuro e poligamia.

Só no século XXI, as mulheres moçambicanas tomaram conhecimento de que as práticas culturais devem ser repensadas e rejeitadas quando interferem com o seu bem estar.

A viúva não é um bem material deixada pelo marido e deste modo não tem de se submeter a purificações sexuais com homens desconhecidos ou ainda com os cunhados, correndo o risco de contrair doenças sexualmente transmissíveis como a SIDA, porque a regra exige que o ato sexual aconteça sem o uso do preservativo. A questão do lobolo por encomenda que configura a união de um casal é um elemento fortemente debatido, mas as zonas rurais dificultam a mulher porque é justamente nestes locais onde ocorre o maior índice de casamentos ilegais porque não é necessário um documento legal para a consumação do ato. A poligamia, além de proibida por Lei, é rejeitada por mulheres com mais instrução académica, abastadas ou simplesmente mulheres que dizem não a esta prática. Hoje, graças às palestras realizadas pelas feministas, algumas famílias já ensinam a sexualidade sem tabu para as meninas, a título de exemplo, destaca-



se a menarca. Outrora, as meninas simplesmente encontravam-se no ciclo menstrual sem perceber como funciona este processo biológico; a homossexualidade masculina e o lesbianismo, que antes eram vistos como práticas de feitiçaria, agora são percebidos como escolhas que não interferem no bem estar comum e são respeitados, já se ensina em casa que as raparigas devem ter ambições profissionais. Todos estes modos de pensar, educar e viver são fruto das relações que as mulheres mantêm com a cultura ocidental (europeia ou americana). Temos consciência de que o modo de vida europeu ou americano difere do modo de vida africano, mas foi nestes que as mulheres africanas se basearam para pôr termo à poligamia, repensar a cultura e instruir as meninas.

A mulher moçambicana conta com o apoio de políticas institucionais do país como a Constituição da República de 2004<sup>41</sup> no Artigo 36º (Princípio da igualdade do género) —O homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural. A mesma Constituição no artigo 122/1 — promove, apoia e valoriza o desenvolvimento da mulher e incentiva o seu papel crescente na sociedade, em todas as esferas da atividade política, económica, social e cultural do país. No artigo 122/2 também reconhece e valoriza— a participação da mulher na luta de libertação nacional, pela defesa da soberania e pela democracia; conta ainda com o Ministério do Género, Criança e Ação Social; a Lei contra a violência doméstica— Lei nº29/2009<sup>42</sup>; a Lei de prevenção e combate às uniões prematuras— Lei nº19/2019<sup>43</sup>; a Lei nº 60/2017<sup>44</sup> que aprova as normas clínicas sobre o aborto seguro e cuidados pós-aborto.

Também conta com o apoio de instituições internacionais como as Nações Unidas, com a Convenção sobre a Eliminação de Todas as

---

<sup>41</sup> Ver anexo III- Constituição da República.

<sup>42</sup> Ver anexo VIII— Lei nº29/2009— Lei sobre a Violência Doméstica Contra a Mulher.

<sup>43</sup> Ver anexo IX— Lei 19/2019 de 22 de outubro - Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras.

<sup>44</sup> Ver anexo X— Lei nº 60/2017- Normas clínicas sobre o Aborto Seguro e Cuidados Pós-aborto.

Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), que vigora em Moçambique desde 1997; os projetos da Women in Development (WID) que desde a década de 60 visa integrar as mulheres nas economias globais; a Women and Development (WAD), que desde a segunda metade da década de 70 centra-se nas relações entre as mulheres e os processos de desenvolvimento; da SADC com O Monitor do Género e Desenvolvimento, de 2016; o Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos Relativo aos Direitos dos Idosos em África que no artigo 9º (Proteção de mulheres idosas) visa— Garantir a proteção das mulheres idosas da violência, abuso sexual e discriminação com base no género.

Teoricamente, Moçambique tem traçadas todas as ferramentas muito sólidas e necessárias para a igualdade, a projeção e visibilidade da mulher; porém, é na articulação teórico-prática de todos estes programas que está o maior desafio porque não abrange todas as mulheres e a mais prejudicada é a mulher da zona rural mais longínqua. É nestas que as feministas se centram, dado que a mulher da zona rural tem dificuldade de desenvolvimento e não possui o mesmo privilégio da mulher da zona urbana. Na zona rural há dificuldades no acesso à educação formal pela falta de escolas e as condições socioeconómicas são mais difíceis, na zona rural há problemas de saneamento básico. As mulheres têm de acarretar a água no rio, vivem da venda ambulante ou dos mercados informais ou do que elas cultivam, e, por isso, recorrem à zona urbana quando possuem um familiar que pode albergá-las, de contrário permanecem na sua zona habitacional. Na zona urbana, o acesso à educação é mais facilitado— as instituições estão próximas das residências, há os trabalhos mais qualificados como na Assembleia, pilotos, carreira docente, a mulher da zona urbana tem contacto com o mundo externo e acompanha a evolução do mundo moderno. A luta atual das feministas moçambicanas é ajudar no desenvolvimento intelectual, cultural e social da mulher da zona rural.

Neste capítulo tratamos do processo de evolução da mulher moçambicana que diferente dos países da Europa e dos Estados Unidos da América. A mulher moçambicana depara-se com uma progressão mais lenta em função do seu contexto político, social e cultural onde embora todas elas em diferentes pontos do país tenham colaborado para a independência e reconciliação nacional. A mulher da zona rural enfrenta diferentes situações que a colocam a desvantagem em relação a mulher da zona urbana que tem uma situação mais confortável em termos de saúde, educação e oportunidades. Por este motivo, o movimento feminista moçambicano prima pelas mulheres da zona rural para que além de uma situação social mais digna, estas mulheres possam ter as mesmas oportunidades.

Veremos no capítulo seguinte, como a escrita de Paulina Chiziane constrói pelas palavras paisagens do Ser de mulheres que participam, de formas diferentes, em contextos diferentes, na construção do mundo.

### **CAPÍTULO III: A ESCRITA FEMININA DE PAULINA CHIZIANE**

Para melhor entendermos a importância da escrita de Paulina Chiziane no panorama cultural e literário moçambicano, como a sua escrita desconstrói os paradigmas estabelecidos por décadas de vozes masculinas e representa a feminidade nas suas várias vertentes, importa traçar, ainda que, de forma breve, uma breve cronologia da história da literatura moçambicana, apresentando as suas principais características.

A literatura moçambicana é toda a produção escrita por autores moçambicanos dentro do seu território<sup>45</sup>.

De acordo com os estudos de Pires Laranjeira, Inocência Mata e Elsa dos Santos, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, de 1995, a literatura moçambicana possui cinco fases: a primeira é o período da Incipiência que vai das origens da permanência dos portugueses nesta região índica até ao ano de 1924, caracterizado por um deserto secular sem produção literária até à introdução do prelo no país em 1854. Durante este primeiro período destacaram-se os textos dispersos de Campos Oliveira (1847-1911), a coletânea de contos de João Albasini (1876-1922) intitulada *O Livro da Dor*, em 1925, que marca o fim da primeira fase e início da segunda. Os textos de Oliveira eram pautados pela informação da sua região de nascimento, exaltação da cor negra, sua procedência social humilde e a pesca que era o seu modo de sobrevivência. Como se pode ler no excerto<sup>46</sup> que se segue.

---

<sup>45</sup> Os textos escritos por autores de origem não moçambicana em Moçambique não são considerados literatura autóctone de Moçambique. Foi o que sucedeu com o missionário jesuíta João Nogueira (no séc. XVII) e Tomás António Gonzaga. Vide Pires Laranjeira, Inocência Mata e Elsa Santos, *Literaturas africanas de expressão portuguesa*, Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

<sup>46</sup> Neste capítulo fizemos uso de alguns excertos de alguns poemas e narrativa, para ilustrar os períodos literários

*O Pescador de Moçambique*

— Eu nasci em Moçambique,  
de pais humildes provim,  
a cor negra que eles tinham  
é a cor que tenho em mim:  
sou pescador desde a infância,  
e no mar sempre vaguei;  
a pesca me dá sustento,  
nunca outro mister busquei.  
(...)  
(Campos Oliveira 2004:2)

A segunda fase denomina-se Prelúdio, a qual se inicia com a publicação de *O Livro da dor*, de João Albasini em 1925 e perdurou até ao fim da Segunda Guerra Mundial; além de Albasini também se destacam os textos dispersos de Rui de Noronha (1905-1943) com publicação póstuma em 1946, que tem como título *Sonetos*. Nos sonetos de Noronha vê-se a atinência a tradição ocidental fazendo referência ao latim, o despertar do povo e laivos de religiosidade com referência ao texto de *João 11:11*: “Assim falou; e depois disse-lhes: Lázaro, o nosso amigo, dorme, mas vou despertá-lo do sono”.

*Surge et ambula*

Dormes! E o mundo marcha, ó pátria do mistério.  
Dormes! E o mundo rola, o mundo vai seguindo...  
O progresso caminha ao alto de um hemisfério  
E tu dormes no outro o sono teu infindo...  
(...)  
Desperta. O teu dormir já foi mais do que terreno...  
Ouve a voz do Progresso, este outro Nazareno  
Que a mão te estende e diz: — África surge et ambula!  
(Rui de Noronha 1943:306)

A terceira fase, denominada Formação, de 1945/48 a 1963, caracteriza-se por uma consciência coletiva de todos os escritores moçambicanos

nomeadamente nos anos 50, pela influência da corrente neorrealista, de intervenção social, de consciência de classe e pela negritude. Nesta fase surgem nomes como José Craveirinha, Rui Knopfli, Virgílio Lemos; o *Jornal Cultural Msaho*<sup>47</sup> (1952) editado por Virgílio de Lemos, Domingos de Azevedo e Reinaldo Ferreira, que tinha como objetivo criar condições para a produção e promoção da literatura moçambicana segundo as perspetivas da moçambicanidade que, segundo Laranjeira, incluíam o nativismo<sup>48</sup>, telurismo<sup>49</sup>, casticismo<sup>50</sup>; nesta época também circulam os poemas policopiados de Noémia de Sousa (1926-2002) *Sangue Negro*, que somente em 2001 foram publicados em livro pela Associação dos Escritores Moçambicanos. Os textos de Noémia eram caracterizados pela recorrência à escravidão, exaltação da cor negra, desespero, tortura, interrogações retóricas e solidão.

*Canção Fraterna*

Irmão negro de voz quente  
O olhar magoado,  
Diz-me:  
Que séculos de escravidão  
Geraram tua voz dolente?  
Quem pôs o mistério e a dor  
Em cada palavra tua?  
E a humilde resignação.  
Na tua triste canção?  
E o poço da melancolia  
No fundo do teu olhar?  
(...)

---

<sup>47</sup> O nome Msaho é oriundo de um canto do povo chope habitantes nas cidades de Zavala e Inharrime, província de Inhambane. Este canto não foi gravado e por este motivo não trouxemos na nossa tese.

<sup>48</sup> Valorização excessiva de tudo o que é nacional e, ao mesmo tempo, aversão aos estrangeiros (DLP 2009:1108).

<sup>49</sup> Influência que exerce o solo de uma região sobre o caráter e os costumes dos seus habitantes. (DLP 2009:1530).

<sup>50</sup> Qualidade do que é castiço. (DLP 2009:319)

O termo castiço é compreendido como "de boa casta, puro, vernáculo, peculiar, que tem características únicas, engraçado" (DLP 2009:319).

(Noémia de Sousa 2001:74-75).

José Craveirinha, no artigo intitulado *Noémia de Sousa* publicado pela revista *Mensagem* em 1952, escreve que falar de Noémia de Sousa não é tarefa para qualquer. Apresenta a poetisa como tendo espírito desempoeirado, uma simpatia que conquista pela sua maneira de ser, com uma cultura que espanta pela variedade com que se desdobra, observadora inteligente e que se interessa por todas as manifestações culturais. Fluente em inglês, francês e ronga, Noémia representa assim motivo de orgulho para a sua geração em Moçambique.

Laranjeira, na obra já mencionada, quando analisa a poesia de Noémia de Sousa, considera que a poetisa situa-se na intersecção do Neorrealismo com a Negritude. Mas, Noémia confidenciou que não conhecia a Negritude francófona quando escreveu os seus poemas. Porém, dada a situação colonial específica de Moçambique, a discriminação racial e o domínio da língua francesa e inglesa permitiram um discurso de negritude intuitiva nos textos de Noémia de Sousa. Laranjeira na mesma obra acrescenta o facto de que “Noémia percecionava a poesia como testemunho de uma condição humana e denúncia social e política, ainda que sob forma de lamento ou piedade” (1995:272). Estes traços mencionados por Laranjeira estão evidenciados no poema *Negra* onde Noémia faz a denúncia social sobre a colonização, a violação de corpos femininos que no poema representa todo o continente quando escreve com maiúscula a expressão MÃE e ainda a apologia à exaltação da cor negra no título do texto.

*Negra*

(...)

E te mascararam de esfinge de ébano, amante sensual,  
jarra etrusca, exotismo tropical,  
demência, atração, crueldade,  
animalidade, magia...

Em seus formais cantos rendilhados,  
Foste tudo, negra,  
Menos tu.

(...)

A glória comovida de te cantar, toda amassada,  
Moldada, vazada nesta sílaba imensa e luminosa: MÃE  
(Noémia de Sousa 2001:76-77).

A quarta fase, de 1964 até 1975, período que coincidiu com o início da luta armada de libertação nacional, denomina-se Desenvolvimento da Literatura e caracteriza-se pela coexistência de intensas atividades culturais e literárias de cariz político. Neste período destacam-se obras como *Nós Matamos o Cão-Tinhoso*, de Luís Bernardo Honwana em 1964; *Chibugo*, de Craveirinha, em 1964; *Portagem*, de Orlando Mendes, em 1966; a revista *Caliban*, em 1971; no mesmo ano de 1971 a Frelimo editava o primeiro volume de *Poesia de Combate*; em 1974, *Karingana ua Karingana*, de Craveirinha.

Observe-se o extrato de *Nós Matamos o Cão-Tinhoso*, de Luís Bernardo Honwana:

— O Cão-Tinhoso olhava-me com força. Os seus olhos azuis não tinham brilho nenhum, mas eram enormes e estavam cheios de lágrimas que lhe escorriam pelo focinho. Metiam medo aqueles olhos, assim tão grandes, a olhar como uma pessoa que pedia qualquer coisa sem querer dizer. Quando eu olhava agora para dentro deles, sentia um peso muito maior do que quando tinha a corda a tremer de tão esticada, com os ossos a querer fugir da minha mão e com os latidos que saíam a chiar, afogados na boca fechada (Honwana 1964:21).

O narrador começa por caracterizar o Cão-Tinhoso: olhos azuis, grandes, de corpo magro, pele velha, pelos brancos, sem dentes, preto e paupérrimo: “à procura de uma cama de poeira para dormir” (1964:1), o Cão-Tinhoso carregava “as feridas da guerra e da bomba atómica” (1964:3), alimentava-se dos favores da estudante Isaura. As pessoas mais abastadas eram caracterizadas em função dos cargos que



possuíam e grafadas com iniciais maiúsculas: Senhora Professora, Senhor Professor, Senhor Administrador, Senhor Chefe dos Correios, Senhor da Veterinária; já as menos abastadas eram caracterizadas pelo seu modo de falar “— A nós não tem culpa! Ele que veio pruguntar, e a gente veio com ele para ver o jimininu cum cão! A nós não tem culpa, só veio ver matar o cão! Não tem culpa!” (1964:26). A mulher (Isaura) era afastada de atividades que se consideravam feitas para os homens “— Ó tipinha, não te disseram que nós não queremos fêmea a esta hora? O que é que vieste aqui fazer? Não queremos gajas a atrapalhar o que os mandaram fazer, ouviste? A Isaura não dizia nada e só gemia para a malta” (1964:26). Após a morte do Cão-Tinhoso, Isaura entristecida pediu ao seu pai para vergastar todos os doze elementos que mataram o Cão-Tinhoso: “— Sabes? A Isaura foi dizer ao pai que nós... — O quê? —Ela foi pedir ao pai para nos bater... — Bater?... Porquê? — Porque nós matamos, o Cão-Tinhoso” (1964:33).

O Cão-Tinhoso é a metáfora do homem negro que denuncia no seu território todos os infortúnios da guerra, fome, tortura e por fim morre nas mãos de homens que usurparam o seu espaço geográfico.

A quinta fase denomina-se Consolidação, de 1975 a 1992, esta designação surge por não haver dúvidas quanto à autonomia e extensão da literatura moçambicana porque depois da independência de Moçambique no período de (1975-1982) foi possível a divulgação de textos engavetados por causa da censura política ou que se encontravam dispersos. Destacam-se nesta fase o livro de poemas *Silêncio Escancarado* (1982) de Rui Nogar, pseudónimo de Francisco Rui Moniz Barreto; *Raiz de Orvalho* (1983) de Mia Couto; a revista *Charrua* em oito números com a contribuição de Ungulani Ba Ka Khosa, Helder Muteia, Pedro Chissano e Juvenal Bucuane; em 1986, Mia Couto publica *Vozes Anotecidas* e em 1992, *Terra Sonâmbula* que marca o fim deste período.

Nesta fase, segundo Laranjeira:

Estava instaurada uma aceitabilidade para a livre criatividade da palavra, abordagens de temas tabus, como o da convivência de raças e misturas de culturas, por vezes parecendo antagônicas e carregadas de disputas (indianos vs. negros ou brancos) (1995:262).

Em *Terra Sonâmbula* os temas tidos como tabus evidenciam-se no conto *Moços Sonhando Mulheres* que traz à luz a conversa do tio Tuahir e do sobrinho Muindinga. No diálogo, o tio explica ao sobrinho que a tatuagem no corpo feminino, que é parte da cultura do norte assim como o alongamento, indica a preparação para a vida adulta: “Sem tatuagem a mulher que está na pessoa não acorda” (1992:73) diferente da região sul onde as mulheres têm o corpo liso: “essa nem tem tatuagem, pele dela é lisa como homem” (1992:72); traz-se a temática sobre a prostituição: “Vale a pena uma puta, miúdo. Gastamos o bolso, não o peito. Numa puta não pomos nunca o coração” (1992:72); a masturbação que para o sobrinho Muindinga marcava o início da sexualidade: “Mete a mão entre as virilhas do rapaz. Aos poucos lhe vai despertando a breguilha. — Agora pensa nas meninas. – Tio! Não faça isso” (1992:72) e a feitiçaria “O miúdo tinha sido levado ao feiticeiro. O velho lhe pedira para que tudo fosse retirado da cabeça dele” (1992:73).

De 1993 a 2020 apesar de produtiva, a literatura moçambicana permanece sem denominação literária.<sup>51</sup>

Como se pode observar, além da poetisa Noémia de Sousa, não há referência a outras mulheres escritoras no leque de periodização da literatura moçambicana destes teóricos, porque a literatura produzida por mulheres não tinha a mesma valorização dada à literatura produzida por homens<sup>52</sup> e também porque pouquíssimas mulheres escreviam.

---

<sup>51</sup> O estudo de Laranjeira, Mata e Santos foi publicado em 1995, quase três anos depois do término do quinto período literário. Não encontramos na literatura moçambicana obras que denominem o intervalo literário de 1993 a 2020.

<sup>52</sup> Foi o que aconteceu com a romancista britânica Mary Anne Evans (1819-1880) que adotou o pseudônimo de George Eliot para que os seus textos fossem mais valorizados num meio literário dominado por homens.

Se a primeira publicação de Paulina Chiziane data de 1990, o romance<sup>53</sup> *Balada de Amor ao Vento*, na nossa percepção, a escritora ainda se enquadra nos últimos anos do quinto período literário.

O romance começa com o saudosismo, lembranças de Sarnau, da sua juventude, na terra de Mambone, no rio Save, onde aprendeu a amar a vida e os homens. Pela primeira vez na literatura moçambicana surge uma mulher a narrar os seus amores sem tabu, uma mulher que não espera ser conquistada, mas que conquista: “Aquele Mwando interessava-me, sim senhor. Apaixonei-me dele, falei com doçura e, com muita indiferença, respondia às minhas perguntas. Frustradas as minhas tentativas, regressei a casa, entristecida” (BAV:16). Paulina escreve sobre as relações sexuais existentes no Colégio dos padres: “Pareciam as dobradiças da janela rangendo ao vento, o padre aproximou-se para fechá-la, e eis que ouve gemidos de mulher. Apurou mais o ouvido e empalideceu: aqueles gemidos eram seus conhecidos” (BAV:24). O contraste da cultura africana da poligamia e da cultura do casamento monogâmico do ocidente: “— Sarnau, o teu desejo não pode ser realizado. Nunca serás minha mulher, nem segunda, nem terceira, nem centésima primeira. Eu sou cristão e não aceito a poligamia” (BAV:31). A crença nos curandeiros e da rejeição ao cristianismo: “As mães procuram os melhores curandeiros para tirar os azares e maus-olhados às filhas” (BAV:42) / “O padre Ferreira tentou cristianiza-lo sem resultado” (BAV:46). As orgias: “nesta noite haverá orgias” (BAV:49). Por fim, a intertextualidade com o texto de *S. Mateus* 11:28 —Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei— “Vinde todos os vivos e defuntos em meu auxílio, vinde, vinde todos” (BAV:99).

---

<sup>53</sup> Em uma entrevista cedida a *Páginas Tantas*, em 2013, Paulina Chiziane explica que para se escrever um romance é necessário seguir as regras do romance e que ela procura fugir a estas regras, ficando feliz por ser considerada a primeira mulher romancista em Moçambique.

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yYIwTj7afJA>. Acesso a 15.01.2021.

Neste capítulo vamos analisar a escrita feminina de Paulina Chiziane, ou seja, como uma mulher, autora de várias obras literárias e com vasta experiência cultural se posiciona no seu contexto cultural e literário, contribuindo com esta análise para uma melhor clarificação da nossa abordagem crítica dos romances na perspetiva da representação da mulher e dos modos como a escritora constrói mundos de possibilidade nas paisagens do Ser que mapeiam as identidades femininas.

Segundo Machado “a escrita feminina é a tradução literal da expressão francesa *écriture féminine* que designa a produção literária essencial e caracteristicamente feminina”<sup>54</sup>, por seu turno, as características femininas nas obras não se observam pelo sexo de quem escreve, embora Paulina seja mulher, mas de quem fala na obra, portanto, “a escrita feminina encena o mundo a partir da condição feminina” (Mata 2009:17).

Nas obras de Paulina Chiziane o sujeito enunciador é feminino, eis algumas evidências:

Do alto do céu desliza um punhal invisível contra o peito. Ganho a mudez das pedras, estou **aterrada**. Consigo apenas suspirar: ah, Bentinho, meu caçulinha! O que será de mim (N:10)? Nosso negrito.

Ah, minha mãe, eis-me aqui à beira do caminho. Ao lado do vento amigo. Na margem de um rio desconhecido. **Perseguida** por mulheres tristes (ACP:16). Nosso negrito.

Quem me dera voltar aos matagais da minha infância, galgar as árvores centenárias como os gala- galas e comer frutas silvestres na frescura e liberdade da planície verde. Estou **envelhecida** e sinto a aproximação do fim da minha jornada, mas a cada dia que passa, o peito queima como vela acesa no mês de Maria (...) (BAV:11). Nosso negrito.

---

<sup>54</sup> Patrícia Machado in *Dicionário de Termos Literários*, org. Carlos Ceia. Disponível em <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/escrita-feminina/>. Acesso a 16.01.2021.

Nestes excertos, há elementos caracterizadores que evidenciam que o sujeito enunciador é feminino: atente-se nos aspetos verbais e suas desinências no feminino. Segundo Zilá Berns, “a escrita feminina emerge da própria evidência textual cuja consistência é dada pelo surgimento de um eu enunciador que assume a sua condição de mulher” (1989:140).

Os desacertos à volta da ideia de que a escrita feminina se limita apenas à escrita cuja autoria é mulheres advém da própria palavra *feminino*.

Este adjetivo, precedido da expressão *escrita* aparece no *Dicionário de Sinónimos*<sup>55</sup> como *feminil*, isto é, relativo a mulher; o *Dicionário online de Português*<sup>56</sup> define *feminino* como o adjetivo que se refere à mulher ou intuição feminina.

Não exploramos na literatura moçambicana as obras escritas por homens que assumem o eu enunciador feminino porque não é o foco da nossa tese; porém, fizemos uma breve incursão comparativa sobre a representação da mulher na lente de um homem e a representação pelo olhar de uma mulher.

Nas obras de autoria masculina as representações femininas estão quase sempre circunscritas aos espaços domésticos, elas são as feiticeiras, andam à volta de disputas amorosas, corpos ideais/sexuais, rotuladas pela maternidade onde os seus anseios não passam pela concretização do casamento e a maternidade; esta visão tradicional pode ser confirmada, a título de exemplo, no conto “*Rosalinda, a nenhuma*”, de Mia Couto onde o narrador caracterizado pelo desprazer pela vida e a sua falta de interesse pelas letras assume a sua condição masculina:

---

<sup>55</sup> *Dicionário de sinónimos*, disponível em <https://www.sinonimos.com.br/feminino/>. acesso a 16.01.2021.

<sup>56</sup> *Dicionário online de português*, disponível em <https://www.dicio.com.br/feminino/>. Acesso a 16.01.2021.

Rosalindinha: estou-te a explicar-me. A vida não vale as penas. Não sou um homem de escola, as letras me cansam demais. Eu sou um fruto, Rosalinda (*Rosalinda* 1994:27).

O narrador representa a mulher como figura ilusória, reduzindo-a a zero logo pelo título: *Rosalinda, a nenhuma* (*Rosalinda* 1994:26), subtítulo que caracteriza a personagem feminina, pois ficou vazia após a morte do seu marido Jacinto; a personagem deixa de ser apreciada pela sociedade porque o respeito que se impunha sobre ela era conseguido pela figura do esposo. Não se ficando por este dogma, o narrador de *Rosalinda* prossegue com comentários indecentes sobre o corpo avantajado da mulher: “senhora de muita polpa, carnes aquém e além da roupa” (*Rosalinda* 1994:26). Se para Couto, o corpo estrondosamente avantajado de Rosalinda não é o mais indicado para a mulher, em Paulina este mito é desconstruído por Rami, personagem de *Niketché* onde as mulheres bantu preferem os corpos avantajados por serem os mais encantados na sua cultura: “Tenho um traseiro que é um encanto para qualquer bantu, eu sei” (N:103). Com a escrita feminina de Paulina perde-se a visão fantasiada de que o corpo magro é o ideal padrão para o feminino; enquanto o narrador de *Rosalinda* denigre a imagem feminina, ignorando os seus anseios e tornando-a invisível após a morte do marido, a narradora de *Niketché*, longe dos padrões sociais, define o corpo ideal como aquele que há em cada um de nós.

Com a escrita feminina, os espaços masculinos antes inquestionáveis e aceitáveis pelas mulheres ganham outro posicionamento, é precisamente neste ponto que a escrita de Paulina Chiziane difere da visão masculina. Enquanto o narrador de *Rosalinda* transforma a poligamia para os homens como algo natural e inocente com pronunciamento nulo da mulher: “o Jacinto só jurava fidelidade às garrafas” (*Rosalinda* 1994:27), com Paulina as mulheres passam por uma reformulação de conceitos, há entre elas um outro posicionamento sobre felicidade conjugal. De certo que há a poligamia

em *Niketche*, visível logo no subtítulo “uma história de poligamia”; no entanto, no decorrer da história, as mulheres exterminam a prática da poligamia o que não acontece com o narrador masculino:

Marido não é pão que se corta com faca de pão, uma fatia por cada mulher. Só o corpo de Cristo é que se espreme em gotas do tamanho do mundo para saciar o universo de crentes na comunhão de sangue (N:19).

Na escrita feminina de Paulina Chiziane, as representações não se limitam ao espaço doméstico o que não acontece com o narrador de *Rosalinda* onde há um confinamento no lar: — Você vai ter com as mulheres, assim escangalhado? Deixa que eu lhe arrumo bonito (*Rosalinda* 1994:28).

Em *Niketche*, as mulheres além de se dedicarem ao lar ganham autonomia financeira; os espaços que outrora se limitavam aos homens começam a ser partilhados por mulheres, há nesta narradora uma abertura para as mulheres que se fecha com o narrador masculino:

—Tem dinheiro, essa mulher manda-chuva. Tem estatuto. No emprego dela, é chefe. Manda nos homens. Conduz um carro que é um paraíso (N:146).

O poder da mulher mede-se nesta obra pelo nível financeiro; em Paulina a construção da mulher sobre o poder económico passa por um processo gradual: de dependentes a independentes, embora nem todas as mulheres em Paulina ostentem cargos mais reconhecidos em função do nível escolar e local, há um anseio por parte delas de se libertarem da dependência masculina.

Observe-se que embora os narradores, em *Rosalinda*, *a nenhuma* e em *Niketche* abordem as mesmas temáticas, há uma linha forte que os separa, porque um adota o posicionamento de homem bantu, ao passo que a outra assume a condição de mulher que pertence ao mesmo

contexto, e que, com uma vasta influência e interferência de outros, apresenta o ideal desejado para si e para as outras mulheres. Isto é, com a escrita feminina de Paulina o que é tido como obrigatório desde a tenra idade pela sociedade africana torna-se facultativo, nomeadamente, desde as decisões de casamento, filhos, a (in) dependência e formação, decisões que podem suscitar alguma curiosidade para as mulheres e simultaneamente originar polémicas para os homens.

As polémicas originam-se porque não é incomum vermos homens agredidos com escritas femininas e que reagem a estas com sérias intenções depreciativas e com inusitado desdém. Em uma entrevista concedida à Professora Eliane Debus<sup>57</sup>, Paulina Chiziane explicava que quando apareceu como escritora ninguém levou a sério o seu trabalho. Muitas vezes os homens colocaram à prova a sua escrita e teve de defender-se a ferro e fogo e provar que o seu trabalho era bom, tendo conseguido publicar o primeiro livro com muita dificuldade. Quanto às críticas dos jornais e revistas da época, Paulina explicou também que sempre colocaram em dúvida a autoria do seu primeiro romance. Graças a uma amiga<sup>58</sup>, a sua segunda obra foi editada na Alemanha e exposta na Feira do Livro de Frankfurt. Foi o reconhecimento do seu trabalho na Alemanha que abriu portas em Portugal e possibilitou o regresso ao seu país triunfante, onde teve alguma notoriedade neste período.

Segundo Lúcia Castelo Branco:

O que é curioso é que o feminino, de uma ou de outra forma, acaba por incomodar, por se fazer questão, por produzir polémica. Ou por calar, por se fazer silêncio, por insistir, como num diálogo de surdos, a nada dizer que faça sentido. Ou simplesmente: a nada dizer. E, ainda aí (ou especialmente aí), ele incomoda (1990:17).

---

<sup>57</sup> *Diálogo com Paulina*, na TV UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina) Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=SwG6Nh78\\_Uw](https://www.youtube.com/watch?v=SwG6Nh78_Uw). Acesso a 15.01.2021.

<sup>58</sup> Nome não revelado.



Paulina Chiziane é uma pioneira na vertente de desconstrução patriarcal em Moçambique, descontinua a corrente masculina, dá voz a mulheres que outrora eram mudas e surdas e que agora conseguem ouvir-se pela voz de outra mulher, ultrapassando deste modo os desafios da escrita feminina, porque a literatura africana, de um modo geral era produzida e orientada para o homem.

Hélène Cixous no ensaio *The Laugh of the Medusa* (1976) escreve sobre a escrita feminina onde exorta a necessidade de a mulher escrever a si mesma: sua gênese, seus corpos, sua história, levar mulheres a escreverem sobre si e a colocar-se no texto: "Woman must put herself into the text-as into the world and into history-by her own movement" (1976:875).

Quando a mulher escreve e se coloca no texto, tem a possibilidade de mudar a sua história, reconfigurando todos os padrões patriarcais. Quando escreve sobre o seu corpo, escreve com propriedade porque vive nele, ao escrever sobre si, a mulher não somente muda a visão errônea que a sociedade possui sobre o perfil de mulher (casada e dona de casa) como também demonstra as suas ambições que inclui formação e autossuficiência.

A escrita de Paulina Chiziane é uma viagem por todos os ângulos do universo feminino: "Quem já viajou no mundo da mulher? Quem ainda não foi que vá" (BAV:12). Paulina constrói a identidade da mulher tendo em atenção os seus traços físicos e culturais: "uma mulher negra, tão negra como as esculturas de pau-preto. Negra pura, tatuada, no ventre, nas coxas, nos ombros" (ACP:11), / "as tatuagens remontam ao tempo do escravagismo, a velha sabe. Os povos africanos tiveram de carimbar os corpos em marcas de identidade" (ACP:31). A nudez feminina é poesia: "a mulher nua levantou a cabeça. Balançava os olhos entre o céu e o horizonte na visão clarividente dos poetas (ACP:13). As mulheres são instruídas para a vida e para o amor: "As nossas mulheres são educadas para a vida e para o amor. Elas são a

brisa, a flor, o amor perfeito” (N:222). A mulher é mãe: “O sexto sentido fala mais alto, Vera sente que o filho não mente, que alguma coisa sente” (OSJ:164). A mulher é esposa: “— Minosse, esposa minha, veja o andar gracioso da nossa filha. Ela é elegante, é bonita, não é?” (VA:45). A mulher é o anjo do lar: “Pilei como uma máquina, cozinhei como uma artista, deixando as minhas habilidades de mulher bem marcadas” (BAV:57). A mulher é autónoma: “vendemos a roupa usada durante seis meses. Criámos capital. A Lu e eu, cada uma de nós abriu uma pequena loja para vender roupas novas e o negócio começou a correr melhor. A Saly construiu uma loja. Vende bebidas por grosso. Tem um café e um salão de chá. A Ju conseguiu fazer um pequeno armazém e já vende bebidas por grosso. A Mauá abriu um salão de cabeleireiro no centro da cidade e continua a fazer trabalho na garagem dela. Tem uma clientela que nunca mais acaba” (N:128). A mulher é conselheira: “És bela, és nova. Estás no tempo de viver as emoções mais loucas desta vida, e ficas aí perdida chorando como uma viúva” (N:89). A mulher opõe-se a práticas patriarcais e culturais que envolvem a mutilação genital feminina: “No comício do partido aplaudimos o discurso político: abaixo a poligamia! Abaixo! Abaixo os ritos de iniciação! Abaixo! Abaixo a cultura retrógrada! Abaixo! Viva a revolução e criação do mundo novo! Viva!” (N:98).

A representação feminina pela lente de uma mulher proporciona uma visão mais específica sobre o seu universo. Paulina Chiziane apresenta sempre que possível uma dualidade que não se reporta na escrita onde o narrador assume o eu masculino. Através de Paulina vê-se uma mulher emancipada e outra mulher mais voltada para o seu lar. Há uma mulher que se sujeita à sua cultura e há outra que repensa os seus modos culturais e rejeita-os quando corroem o seu bem estar físico, psíquico e social. Com Paulina reportam-se as dificuldades económicas que impedem a formação da mulher, mas também se narram as vantagens que a formação proporciona como os empregos mais qualificados. Por meio de Paulina as mulheres descobrem-se e

lutam pelas mesmas causas. Abandonam a rivalidade que lhes foi instaurada ainda na tenra idade e percebem que só lutando juntas constroem uma sociedade sólida para a mulher.

É esta representação de um olhar realista para as práticas sociais e culturais da sociedade moçambicana que analisamos de seguida, não sem antes apresentarmos uma sinopse das obras, de modo de podermos enquadrar as mesmas de forma mais adequada.

## **CAPÍTULO IV- REPRESENTAÇÃO DA MULHER NOS VÁRIOS ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE**

### **1. SINOPSE DAS OBRAS EM ANÁLISE**

Neste breve subcapítulo, fazemos uma sinopse dos romances que constituem o nosso *corpus*, escolhido de entre as obras de Paulina Chiziane e que serão analisados e discutidos nesta tese à luz do tema: Paisagens do Ser – A Representação da Mulher nas Obras de Paulina Chiziane. O objetivo é dar a conhecer as personagens e os contextos que permitem ao leitor acompanhar a análise crítica que propomos dos mesmos.

#### **1.1. Balada de Amor ao Vento**

Sarnau apaixona-se loucamente por Mwando um rapaz que estava no Colégio a estudar para ser padre. Ela manifesta o seu interesse pelo rapaz que cede e acabam por se relacionar ainda no Colégio. Ao serem descobertos pelo padre Ferreira, responsável pelo Colégio, Mwando foi expulso. O relacionamento prossegue e Sarnau fica grávida.

Mas Sarnau fica inconformada com o término do relacionamento porque a família de Mwando já lhe tinham arranjado um casamento com outra mulher, e em pranto coloca a Mwando a possibilidade de ser a sua segunda, terceira, a décima primeira ou a centésima primeira esposa, mas este rejeita a proposta porque se declara cristão e rejeita a poligamia.

No desenrolar da história, Sarnau casa-se com o jovem Nguila sem que o noivo soubesse que ela estava grávida do antigo namorado. O jovem Nguila, herdeiro do trono dos Zucula, também já tinha um casamento arranjado pela sua família. Estava acertado que Nguila se casaria com Khedzi, mulher esbelta, de pele clarinha, educada para ser esposa natural da família real, mas o casamento foi anulado porque as serpentes revelaram que a jovem Khedzi herdara o dom de feiticeira

da sua mãe. Prontamente, a mãe de Nguila tratou de arranjar outra esposa para o futuro rei dos Zucula e escolheu Sarnau tornando-se esta, assim, na primeira esposa.

Dezasseis anos depois, Sarnau reencontra Mwando, seu antigo namorado que foi abandonado pela esposa. Neste reencontro cometem adultério e a jovem fica grávida. Dá à luz e foge com o seu amado, mas o rei Nguila, marido de Sarnau, furioso e inconformado pela situação manda capturá-los, mas sem êxito.

Em *Balada de Amor ao Vento* as mulheres traçam um perfil comportamental diferenciado em função da educação que recebem dos seus familiares na qual algumas famílias como a de Sarnau preservam os valores étnicos de uma família alargada ou seguem o plano familiar moderno fruto da interação com outras comunidades externas como a família de Sumbi, uma mulher moderna que segue um modelo de família restrita envolvendo apenas o casal e os filhos. Na educação de Sumbi o marido deve fazer parte dos afazeres domésticos de casa, diferente da educação recebida por Sarnau que aprendeu desde pequena que deve cuidar da residência da sua sogra, das suas roupas, mostrar os seus dotes culinários e provar que não é preguiçosa.

A identidade da mulher negra (Sarnau) é traçada tendo em atenção a sua genética. É recorrente a valorização do cabelo crespo, das tranças e a rejeição de extensões de cabelo que visavam minimizar os traços da mulher negra.

## **1.2. Ventos do Apocalipse**

Minosse e Sianga são um casal que enfrenta a crise financeira da cidade de Mananga.

Minosse é uma mulher dona do lar, sempre se viu voltada a satisfazer o esposo e a cuidar dos filhos. Não teve acesso a formação e, portanto, nunca desempenhou uma atividade laboral remunerada.

A cidade de Mananga, tribo da região sul de Moçambique, onde o casal residia, enfrentava a crise da seca. Sem a chuva não há cultivo na

machamba (horta). Enquanto perdura a crise, Sianga obriga a esposa a prostituir-se para sustentar a família. Minosse revolta-se e condena a atitude do marido, praticando, no entanto, a prostituição sem que o marido soubesse. A prostituição de Minosse é praticada para um cliente exclusivo- o Muianga- um senhor idoso e rico, que sustentou a família de Minosse oferecendo milho em troca de sexo durante o tempo de crise na cidade de Mananga.

Quando a filha do casal, Wesheni se apaixona por Dambuza, apelidado de Mufambi—aquele que caminha, peregrino— um jovem pobre, órfão, explorado pela tia Mafuni, e estrangeiro na terra de Mananga, Wesheni confessa ao namorado que está grávida. Como sabe que os seus pais não iriam aceitá-lo, dada a condição social do jovem, os jovens marcam a fuga para o dia seguinte. No dia marcado, Wesheni é surpreendida pelo pai com o lobolo encomendado, já com um noivo indicado, Muianga, mesmo senhor idoso e rico a quem a sua mãe vendeu amor na época da crise. Mas como a prostituição aconteceu em segredo. Apenas os dois envolvidos sabiam. Wesheni rejeita o lobolo arranjado e sai de casa para se encontrar com Dambuza. Minosse fica feliz pela decisão da filha de rejeitar o lobolo porque não quis que Muianga visse também a nudez de sua filha, porém, não exteriorizou o seu agrado para não desrespeitar o esposo e também para salvaguardar o segredo.

A comunidade assolada pela guerra, doença, fome, epidemia e pela falta da chuva escolhe o régulo Sianga para que dirija a cerimónia do mbelele — cerimónia da chuva — embora a cerimónia do mbelele requiera um régulo para dirigir todo o processo é uma atividade onde as mulheres desempenham o papel mais importante porque requer a nudez feminina. Mas a cerimónia do mbelele falha porque a comunidade vive o fim dos tempos: o apocalipse.

Wesheni e o irmão Manuna matam-se na guerra sem ao menos se reconhecerem como irmãos. Wesheni golpeia o irmão com uma catana e Manuna com a ponta do punhal rasga verticalmente o ventre de sua

irmã. A guerra onde os irmãos se mataram originou-se na cidade vizinha, em Macuacua, passando pelo Alto Changane (tribo da região sul de Moçambique) e chegou até Mananga. Originou-se por causa da fome. Dambuza suicida-se. Sianga morre de desgosto e Minosse entra em uma solidão profunda. O povo de Mananga, exausto pelas crenças que os deuses não cumpriam, entra em uma crise de identidade, pois hesitava entre permanecer com as suas tradições que incluíam a celebração da cerimónia aos deuses e aos defuntos, ou adotar as crenças ocidentais como o cristianismo.

Em *Ventos do Apocalipse* as personagens femininas aparecem como as figuras principais da realização da cerimónia do mbelele porque os deuses apreciam a nudez feminina; porém, algumas mulheres rejeitaram esta prática por acreditarem que esta forma de se apresentar aos deuses estava ultrapassada. A senhora Mafuni, tia de Dambuza, o namorado de Wesheni, dá os primeiros passos de autonomia comercializando bebidas. Wesheni recusou-se ao casamento por encomenda com Muianga esquivando-se de ser a quinta esposa deste, rejeitando assim a poligamia.

### **1.3. O Sétimo Juramento**

David da Costa Almeida, um homem que dirige uma empresa estatal, sacrificou durante seis meses os ordenados dos seus funcionários para celebrar os quarenta anos de sua esposa Vera. Comparando-se a outros diretores que não pagavam os ordenados dos seus operários, David considera-se um santo. Os funcionários já aborrecidos pela falta dos seus ordenados começam uma greve tumultuosa. David, em pânico e com receio de perder o cargo, telefona ao seu amigo Lourenço para procurarem pelos serviços de um feiticeiro. Os amigos seguem até à caverna e David recebe a poção mágica para permanecer no cargo. David para espairecer decide visitar a casa da dona Lúcia, caçadora de meninas para prostituição e envolve-se com Mimi, uma menina órfã que sempre ficou aos cuidados da tia Lúcia, e esta fica

concebida. David é aconselhado por dona Lúcia para realizarem o aborto, mas David, em homenagem à sua primeira namorada que porventura morreu enquanto provocava o aborto, rejeita e decide que Mimi se transformaria na sua segunda esposa.

Enquanto o marido rodeava atrás de esposas e feiticeiros, Vera sentia-se rodeada de luxo, mas muito solitária. Clemente, o filho de Vera e David, começa a ter alucinações sobre as tarefas que o seu pai fazia na ausência de casa. Suzy, a filha de David e Vera, foi sacrificada pelo pai durante o ritual de feitiçaria onde se cumpriu o sétimo juramento a Makhulu Mamba, o feiticeiro. Suzy, pelo feitiço, tornou-se a esposa espiritual do pai e entra em vários conflitos com a mãe. Vera, cansada das decepções causadas pelo marido, da mente doente do filho e da rebeldia da filha, procura vários adivinhos para decifrar os vários mistérios que rondam a sua casa e descobre que o marido se tornou feiticeiro. Depois de descoberto, David morre e Suzy fica livre do marido espiritual. Com a morte de David, Vera escapou por pouco de ser sacrificada no feitiço, pois já estava marcado com Makhulo Mamba, o feiticeiro, que depois da filha Suzy, Vera seria a próxima vítima quando estivesse lua cheia. Vera não superou psicologicamente todos os problemas familiares causados por David e enlouqueceu.

#### **1.4. Niketche, uma História de Poligamia**

*Niketche, uma história de poligamia*, desenrola-se em uma sociedade patriarcal moçambicana onde os homens, de um modo particular Tony detém o poder e domínio sobre o feminino e a sustentabilidade de cinco lares.

O romance apresenta a rebelião das mulheres tendo como mentora Rosa Maria, Rami, uma mulher que foi educada para ser dona do lar, casada com Tony, um oficial da polícia, a qual só após muitos anos de convivência com este tomou conhecimento da existência das outras esposas; Tony ainda insatisfeito com o número de esposas que possuía, fingiu a sua morte para se casar com a sexta. Ao ser dado



como morto, dita a tradição moçambicana que a sua primeira esposa tem de passar pelo kutchinga que é a cerimónia de purificação sexual que acontece entre a viúva (Rami) e o cunhado; nesta purificação Rami acabou por conceber.

Tal como Rami, as outras esposas eram totalmente dependentes do marido e é Rami que as une e as encoraja a serem independentes e a questionarem os seus direitos.

Em *Niketche* as mulheres tomam ações que desconstruem o patriarcado em Moçambique como a autonomia, provando para a sociedade que se unem a um relacionamento por amor e não porque precisam ser sustentadas pelos seus parceiros. São as mulheres que abandonam os relacionamentos fracassados. Questionam-se sobre a poligamia e abandonam os lares onde eram vistas como meio de satisfação sexual. Repensam a cultura revoltam-se contra as questões culturais como o kutchinga que é realizado em grande parte sem o consentimento da mulher e deste modo o kutchinga transforma-se em estupro— Questionam-se sobre a prática do alongamento genital que acontece na fase da adolescência sendo que o principal objetivo da mesma é provocar o prazer sexual do homem. Também se questionam sobre o modo como se recebiam os visitantes em casa. Sobre os maridos que ofereciam a sua esposa ao visitante para que pudessem passar a noite transformando a mulher em mero objeto de satisfação sexual, uma vez que, além do esposo, tinha de satisfazer sexualmente os visitantes. As mulheres apreciam as artes como a música, a dança. Niketche que dá título a obra, além de ser uma apologia às línguas africanas, o niketche— dança do amor— significa que as mulheres estão preparadas para a vida, não somente por se revoltarem contra normas patriarcais, mas também por demonstrarem que o seu valor social vai além da maternidade.

### 1.5. O Alegre Canto da Perdiz

*O Alegre Canto de Perdiz* traz o relato de uma mulher, Maria das Dores, designada como louca pelas outras mulheres da cidade por aparecer despida na margem do rio. As mulheres atormentadas tentaram atingi-la com o que podiam. Não conseguindo, procuraram pelo adivinho para resolver o mistério. Não o encontraram, mas foram atendidas pela esposa do mesmo que as tranquilizou e contou a história de como ela foi parar à margem do rio. O que estas mulheres não sabiam é que Maria das Dores, a jovem do rio, filha de dona Delfina e de José carregava sentimentos de solidão e traição provocados pela mãe, sentindo-se traída porque não era como os seus irmãos mestiços e porque esta lhe lembrava o dilema constantemente. Em um duelo de amor, a mãe foi intercalando os maridos e ela acabou por ter dois pais: um branco e o outro negro.

Maria das Dores foi dada pela mãe aos treze anos a um feiticeiro como pagamento. Cansada e sofrendo horrores, decidiu que era hora de fugir. Mesmo que isto significasse abandonar a herança que o pai branco lhe tinha deixado.

Sua mãe, Delfina Borboleta, mulher que se prostituiu por incentivo da mãe em troca de um copo de vinho, apaixonou-se por um homem negro. Delfina teve a sua formação negada porque o seu pai não foi assimilado<sup>59</sup>. Delfina sonhava ser professora, no entanto não concretizou o seu sonho porque o seu pai rejeitou o modo de vida europeu.

Depois de se casar com José dos Montes apelou ao marido que se tornasse assimilado<sup>60</sup> com objetivo de mudarem de vida. No entanto,

---

<sup>59</sup> Na época colonial, fase em que se enquadra o romance, considerava-se assimilado o cidadão que abandonasse todo o seu modo de vida africano e adotasse os costumes europeus. Esta adoção reflete-se tanto no modo de vestir, falar, crenças, hábitos, na mudança dos nomes nas línguas africanas para nomes em português. Quem adotasse os costumes europeus recebia benefícios que podia ser mesmo em dinheiro assim como sucedeu com José dos Montes.

<sup>60</sup> Sobre a questão do assimilado ver a explicação da nota de rodapé número 59.

Delfina logo se cansou de José dos Montes e acabou por ficar com Soares, um português de setenta anos, que lhe proporcionou uma vida estável, mas Soares viajou para Lisboa para reencontrar a sua primeira família e Delfina voltou aos braços de José dos Montes.

*O Alegre Canto da Perdiz* é um romance que reporta o posicionamento dos homens e das mulheres durante a época colonial em Moçambique, desde o momento da inserção do domínio português que se deu através da província da Zambézia, da aceitação e rejeição do modo de vida europeu até ao momento da retirada destes no território. O romance marca também os casamentos prematuros e a prostituição infantil. Traz a questão de meninas como Maria das Dores, que se casou para cumprir uma dívida contraída por sua mãe ao feiticeiro quando quis a todo o custo recuperar o marido português que decidiu regressar a Lisboa para ficar com a família. Do complexo de inferioridade da mulher negra, Delfina, que não querendo que os filhos enfrentassem as mesmas restrições, como a formação, procriou com um português para amenizar o tom negro dos filhos. Do sexo como arma de dominação feminina ferramenta de Delfina para conseguir os bens pretendidos. O romance explica a questão da onomástica que se deu em função do local onde o indivíduo nascia— “Monte”— por nascer na cidade dos montes e “Lavaroupa” por ser o lavador de roupas. Do abuso sexual de mulheres durante a época colonial. Da maternidade precoce e da figura feminina como o anjo do lar.

## **2. REPRESENTAÇÃO DA MULHER NOS VÁRIOS ROMANCES DE PAULINA CHIZIANE**

Entendemos considerar as várias representações da mulher nos diferentes romances de Paulina Chiziane, tendo como alicerce a categoria cultural comunidade conhecível. Partindo da afirmação do teórico britânico Raymond Williams (1921-1988), quer em *The Country and the City* (1973), quer em *The English Novel from Dickens to Lawrence* (1984), de que: "most novels are in some sense knowable communities", demonstra-se os níveis de experiência existentes no processo de escrita e de leitura do romance. Por um lado, a experiência do objeto e, por outro, a experiência, tanto do leitor que deseja entender e criar um contexto interpretativo para o discurso posicionado do autor e para as estratégias de representação por ele utilizadas, assim como a experiência do autor que, por meio do ato poético e imaginativo da escrita torna os significados ativos, produz conhecimento e torna-se um poderoso agente cultural. Como Birrento explica (2010), Williams considerava que a construção de uma comunidade é a criação de um espaço de comunicação de experiências: a experiência da composição da formação social e as experiências dos sujeitos envolvidos nessa comunicação. Neste sentido, o conceito de comunidade conhecível relaciona-se com o conceito de experiência e de estrutura de sensibilidade e explica como opera na construção do romance como um projeto cultural. A proposta williamsiana é uma questão epistemológica que o autor equacionou com o que deve ser representado nos romances e como deve ser feito, e assenta no pressuposto do conhecimento da voz autorial e da identidade que detém o conhecimento para criar e selecionar as construções culturais conhecíveis, bem como decidir o que deve ou não fazer parte destas. A construção e a representação de uma comunidade conhecível, operando em diferentes níveis da realidade e da experiência, é a criação de um espaço de comunicação imaginado pelos sujeitos

envolvidos. É a realidade da comunidade contruída e representada por todos os elementos em solução e de todo um modo de vida.

A conceção de comunidade conhecível de Williams propõe-se analisar os modos como os romancistas mostram as pessoas e os relacionamentos entre elas de modos conhecíveis e comunicáveis.

Segundo Birrento:

A proposta de Williams de entender quase todos os romances como comunidades conhecíveis assenta na construção de mapas de sentido, onde os leitores, em relação dinâmica com os textos, apreendem formas e relações ativadas e valorizadas por meio de pessoas (2002:126).

Também Bonnie Brennen analisa a proposta de comunidade conhecível como a miríade de conexões que existem entre os indivíduos, coletivos e os padrões subjacentes da história: "Williams created the concept of a knowable community in order to represent the myriad of connections that exist between individuals, collectives and the underlying patterns of history" (2008:32).

Ler os romances como comunidades conhecíveis "is to understand them as forms that invent a community with no other existence but that of the literary text" (Birrento 2008:23). A comunidade conhecível é deste modo a construção ficcional do que ainda não é conhecido. Paulina Chiziane torna conhecíveis as práticas culturais, sociais, linguísticas de uma comunidade ficcional que na nossa tese serão analisados à luz da representação feminina, através da qual a autora mapeia sentidos e contextos que constroem as paisagens do Ser.

Os escritores moçambicanos do século XX como Lília Momplé (1935)— *Ninguém Matou Suhura*; Lina Magaia (1945-2011)— *Duplo Massacre em Moçambique: Histórias Trágicas do Banditismo II*; Nelson Saúte (1967)— *O Apóstolo da Desgraça*; Ungulani Ba Ka Khosa (1957)— *Ualalapi*; Mia Couto (1955)— *Terra Sonâmbula e Estórias Abensonhadas* — sempre tiveram as experiências pessoais e coletivas

como pano de fundo para os seus romances, transportando para os seus escritos os contrastes culturais do norte e do sul, o contexto histórico, a crise e instabilidade económica e os confrontos políticos.

Stuart Hall explica que:

Representation is the production of the meaning of the concepts in our minds through language. It is the link between concepts and language which enables us to refer to either the 'real' world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events (1997:17).

Hall estabelece dois sistemas de representação: o mental que correlaciona pessoas, objetos e eventos que nos permitem interpretar o mundo. Neste processo, caso as pessoas pertençam à mesma cultura, como os autores e obras mencionadas acima, há similitude na interpretação por parte dos sujeitos, dado que a cultura é entendida como significados partilhados ou mapas conceituais partilhados: "culture is sometimes defined in terms of 'shared meanings or shared conceptual maps" (Gay, Hall *et al* apud Hall 1997:17).

Mas Hall compreende que o processo de partilha da mesma cultura não é suficiente se a linguagem for diferente. Assim, a linguagem partilhada é o segundo sistema de representação. "Our shared conceptual map must be translated into a common language, so that we can correlate our concepts and ideas with certain written words, spoken sounds or visual images" (Hall 1997:18).

Uma linguagem partilhada como processo de representação, na conceção de Hall depende da construção de um conjunto de correspondências entre o nosso mapa conceptual e um conjunto de signos arranjado ou organizado em várias línguas que representam aqueles conceitos.

Em Paulina, os dois sistemas de representação de Hall estão conectados. Primeiro, todas as ações ocorrem no mesmo espaço imaginário moçambicano onde as mulheres partilham a mesma

cultura, embora a comunidade do norte seja matrilinear e a do sul patrilinear, porém, todo o modo de vida é semelhante. Segundo, a linguagem é entendida por todos porque as mulheres compartilham e interpretam os mesmos signos linguísticos do português e do Tsonga. A comunidade conhecível nos diferentes romances de Paulina Chiziane é construída tendo como base as experiências concretas de norte a sul do país, quer estas sejam questões culturais, tendo como referência as questões de lobolo, kutchinga, mbelele, feitiçaria, o perdão e o modo como se tratam os visitantes; questões de identidade, onde se aborda o cabelo crespo como fator de identidade da mulher negra; questões de domesticidade, onde se analisa as múltiplas tarefas que a mulher desempenha no fórum privado; questões de autossuficiência, educação, rejeição da poligamia, a divisão sexual do trabalho, a prostituição, a diferença entre a mulher do norte e a mulher do sul, a submissão e o afastamento da mulher no ciclo social; a questão da arte, a música, nomeadamente; questões de dominação, onde se analisa a greve de sexo como arma de dominação feminina ou a figura feminina antes da independência; questões de comportamento, onde se analisa o perfil comportamental das mulheres; questões linguísticas, pela recorrência permanente a termos das línguas bantu como o Tsonga.

Embora todas estas situações sejam inteiramente conhecidas na sociedade moçambicana, o auge na criação ficcional de Paulina Chiziane, que entra em contraste com o real, é que são as mulheres que detêm o poder, um poder que não ultrapassa o mundo literário, que não está centrado no campo político nem económico, mas no poder de fala pelo qual Paulina estabelece como mulher uma relação de efetividade entre ela, as mulheres do texto e as mulheres fora do texto, naquilo que pode ser denominado como a comunidade conhecível da escrita da Paulina, em que Paulina cria a categoria cultural do Ser Mulher.

Com o intuito de evitarmos as análises duplicadas de formas de representação do feminino nas obras de Paulina preferimos agrupá-las neste ponto por serem os principais contextos de experiência encontrados nas obras e que ajudam a definir as formas de representação de paisagens do Ser em Paulina.

### **3. Questões Culturais**

#### **3.1. Lobolo— Casamento Tradicional Moçambicano**

Em Moçambique, o lobolo é conhecido como o casamento tradicional. A etimologia deste termo provém do vocabulário bantu e tem uma miríade de significados. Como palavra, inspira calor e luz. Como ato, inspira a dignidade, unidade, aliança e prestígio (OSJ:94-95).

O termo lobolo segundo Bagnol “provém do termo *lovolo* correspondente à grafia original changana oficialmente adotada, que se lê lobolo na grafia oficial portuguesa”<sup>61</sup> (2008:251).

O *Dicionário da Língua Portuguesa* define lobolo como “espécie de dote (dinheiro, gado ou objetos) que o noivo dá à família da noiva para legitimar o casamento (Do ronga *lobolo*)” (DLP 2009:986).

Em Moçambique, o lobolo é uma prática antiga. Embora não exista uma data exata sobre o início desta atividade cultural, o certo é que esta prática tradicionalmente comum tem resistido até à atualidade e como afirma Bagnol “é comumente usado na região do Sul de Moçambique para se referir ao casamento costumeiro bem como aos presentes que a parentela do noivo oferece à parentela da noiva” (2008:251).

Como se vê, esta prática é mais comum na região sul do país, pois na zona norte, na sociedade dos Macua, por exemplo, o matrimónio é de carácter simbólico e é a família da noiva que adota o noivo, e do ponto de vista económico, com os serviços que o noivo prestará, com o seu

---

<sup>61</sup> No nosso trabalho adotamos a grafia original de Paulina Chiziane que é lobolo, aportuguesada, entretanto, referir-nos-emos a lovolo sempre que fizermos menção a alguma referência de Bagnol.



trabalho no campo da sogra, a família da mulher crescerá, não só em número pela adoção como também economicamente.

O que não acontece na zona sul do país onde as mulheres não têm a mesma liberdade por se tratar de uma zona patrilinear.

A realização do lobolo, na zona sul, leva algum tempo até ser concretizada; este tempo deve-se às questões financeiras quer da parte do noivo que terá de cumprir com as exigências da família da noiva, quer da parte da noiva que terá de se preparar para a receção da família do noivo.

Após a decisão do casal de formalizar o relacionamento, ambos comunicam às suas famílias e para tornar o ato formal e simultaneamente demonstrar seriedade, a família do noivo dirige-se a casa da noiva em duas ocasiões: na primeira é para a marcação da data do lobolo e na segunda para a concretização. Quando a família do noivo realiza a primeira visita aos familiares da noiva eles encontram uma lista elaborada pelas pessoas mais velhas da família da noiva a qual contém as exigências para a realização do lobolo e a data oficial do lobolo é negociada pelas famílias, consoante o número de exigências contidas na lista<sup>62</sup>.

Antigamente não existiam listas de exigências e a família do noivo levava uma prenda ou algo simbólico para presentear a família da noiva; no entanto, as oferendas na época moderna deixaram de ser simbólicas e passaram para um plano mais material que inclui além de dinheiro, vacas, capulanas, rapé, vinho, cabaça, bengala, missangas e vestuário.

Note-se a diferença que Paulina Chiziane estabelece entre o lobolo no passado e um outro na época moderna:

Avó Sarnau, és a mesma que hoje é lobolada. No passado compraram-te apenas com uma peneira de feijão. Hoje, renascida, lobolam-te com

---

<sup>62</sup> Considera-se lista de lobolo a carta que contém todas as exigências que a família da noiva faz a família do noivo que torna possível a realização do lobolo. Veja-se o exemplo de uma lista do lobolo no anexo XI.

tantas vacas e dinheiro vermelho. Avó Sarnau, eis aqui o teu rapé e o pano vermelho. (...) A tia do meu marido entrega outra cabaça de rapé e a bengala aos avós. Coloca o chapéu e o casaco nos ombros do papá. A capulana cintura da mamã, e outra nas costas, amarrando um garrafão de vinho. Minha cunhada por sua vez enfia-me pulseiras, os colares e as minhas novas vestimentas. Meu tio recolhe os dinheiros. Canta-se e dança-se. As vacas mugem cada vez mais alto (BAV:44-45).

Estas exigências modernas mudaram o plano original do lobolo de tal modo que surgem mal-entendidos quanto à sua realização. Mas o lobolo persistirá porque é parte original da cultura moçambicana, assim como sustentado no *O Sétimo Juramento*:

O Lobolo, como palavra e como ato, foi sempre mal entendido, e por isso combatido. Mas encerra dentro de si a renda e a vida. O perfume e a riqueza. É perfeito e completo. Traz mais graça que desgraça. Enquanto houver ações dignas de louvar, o lobolo persistirá (OSJ:94-95).

A má percepção surge porque muitas famílias, em especial da parte da noiva, sentem-se motivadas a cobrar aos familiares do noivo todos os valores gastos pela criação, educação e formação da noiva. Por isso, é considerado como prática retrógrada e é combatido nesta perspectiva, pois esta percepção dos familiares da noiva não faz nenhum sentido dado que instaura o preço da noiva, um preço que deve ser em princípio custeado pelos seus progenitores, o qual depois o noivo precisa devolver aos progenitores da noiva.

Embora existam estas discrepâncias, o facto é que no contexto moçambicano, o lobolo é uma prática atual tanto que o homem que não lobolar a esposa fica em dívida moral para com a família dela e, estando em dívida, não possui direitos de procriar ou tomar decisões importantes nos eventos quer da família dela ou dele. Para que tenham direitos, devem realizar o lobolo porque na cultura bantu o casamento assegura dois aspetos que, segundo Altuna são "a fecundidade-

prolongamento e a aliança-coesão social do grupo” (1985:304). Ou seja, no primeiro prolonga-se a geração e perpetua-se o nome da família; no segundo, o casal além de se tornar parte integrante de outro grupo, o lobolo unifica os grupos tornando-os em famílias alargadas.

A efetivação da cerimónia do lobolo cumpre os seguintes rituais: o primeiro é o resguardo da noiva em um dos compartimentos da casa ou em uma residência próxima onde fica coberta de capulana, não participando, deste modo, ativamente das negociações; no segundo momento, em um outro compartimento da casa, os familiares da noiva, normalmente escolhem-se as pessoas de mais idade, verificam se as exigências feitas no primeiro encontro das famílias foram ou não cumpridas pela família do noivo; seguidamente, as tias da noiva acompanhadas da sua mãe dirigem-se ao quarto ou ao local de resguardo e acompanham a noiva até ao local da cerimónia onde lhe é apresentado tudo o que se conseguiu com a sua cerimónia. É o que acontece com Sarnau:

O meu tio era o responsável dos negócios do meu lobolo. Com a devida vénia, levantou a voz e disse.

— Minha filha, ergue-te e vê com os teus olhos a mana com que te lobolam, para que nos dê uma palavra certa e nos faça um juramento sincero.

Levantei-me cambaleante e muitos braços me ampararam. Dei uns passos para fora, minha mãe levantou-me o véu de capulana e eu não quis acreditar. Trinta e seis vacas que ainda não pariram e um cortejo de mais de dez homens adornados com peles de leopardo acompanhavam a manada. Minha mãe voltou a cobrir-me o rosto e retornámos para o interior da palhota (BAV:41).

O lobolo é muito desejado pelas mulheres da parte sul de Moçambique dado que é por intermédio dele que as mulheres recebem estatuto, prestígio e saem do anonimato, como é explicado no *O Sétimo Juramento*:

Todas mulheres gostam de lobolo, mesmo as feministas do extremo. Porque dignifica. Dá estatuto. Prestigia. Porque no dia do lobolo-casamento, a mulher sai da invisibilidade, do anonimato, e se torna o centro das atenções, rainha uma vez na vida. Porque a sociedade inteira fica a saber que conta com mais uma mulher adulta, séria, digna, com mais uma família, um lar. O que as extremistas não entendem, neste caso, é que não é só o lobolo que condiciona a prisão da mulher, mas todo o sistema social (OSJ:95).

A expressão *todas* utilizada na citação anterior para designar o anseio das mulheres pela realização do lobolo parece exagerada, no entanto, se nos posicionarmos no contexto cultural moçambicano e avaliarmos o *status* da mulher e do homem percebe-se a motivação.

No caso da mulher é a honra e o prestígio social, como no caso de Vera: —Tenho um marido que me dá tudo: um orçamento gordo no fim de cada mês, sexo na hora certa, honra, prestígio social (OSJ:17).

No caso do noivo, após o lobolo também lhe é atribuído o estatuto que segundo Granjo (2004), é o de se tornar sénior dentro da sua geração. Isto é, apto para resolver assuntos que antes não podia, como o de negociar os próximos eventos festivos como os próximos lobolo<sup>63</sup> ou participar ativamente em reuniões onde se decidem o funeral de um familiar.

O homem que não lobola a sua esposa não possui nenhum direito sobre ela e simultaneamente perde o direito aos filhos que nascerem deste relacionamento; também lhe é retirado o direito de participar em funerais ainda que seja da sua esposa ou dos próprios filhos. Do mesmo modo, a mulher que não for lobolada não é respeitada pela sua família e é considerada mulher sem terra, isto é, quando morrer não pode ser enterrada nem na terra de sua mãe nem de seu pai. De igual

---

<sup>63</sup> Não escrevemos lobolos porque nas línguas africanas o plural não segue a norma do português. Nas línguas africanas o plural é formado por prefixos. Sobre a formação do plural das línguas africanas vide Amélia A. Mingas, *Interferência do Kimbundu no Português Falado em Lwanda*, Luanda: Edições Chá de Caxinde, 2000.

modo, os filhos que nascem de um relacionamento sem a efetivação do lobolo são considerados filhos sem terra assim como a mãe; não têm direito a herança de nenhuma das partes; não podem receber o sobrenome do pai somente o da mãe. É nesta ótica de responsabilização pelos filhos que uma das funções do lobolo segundo Rita-Ferreira (1975), é a de legitimar os filhos da mulher lobolada. O extrato que se segue espelha os inconvenientes da não realização do lobolo tanto para a mulher, como para o homem e para os filhos:

No sul, o homem que não lobola a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolaram as esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta (N:50).

O ato de lobolar defuntos, que se evidencia neste extrato, é habitual em Moçambique, e em outras partes de África como em Angola. Este ato acontece de forma muito breve, dado que se precisa enterrar o corpo com alguma urgência e as exigências a cumprir dependem muito da sensibilidade da família da mulher. Não se exigem números exacerbados de vacas e valores avultados de dinheiro; normalmente, é simbólico e só depois deste ato é que o marido recebe o direito de enterrar a esposa. Ao lobolar o corpo da esposa, o viúvo ganha o direito de poder continuar a viver com os seus filhos mesmo depois de se unir a outra esposa e deste modo eles podem herdar os bens do pai. O lobolo no sul de Moçambique não é vivido de forma igualitária entre os sujeitos, o homem por exemplo é visto como a figura principal e a mulher sua subordinada; o homem manda, a mulher obedece. Ao contrair o lobolo, a mulher assina um contrato de júbilo e melancolia:

o primeiro pautado na alegria de deixar a casa dos pais e o segundo na devoção que se deve ao esposo:

Lobolo é casamento. E como todos os casamentos do mundo é um contrato de desigualdade e injustiça em que o homem jura dominar a mulher, e a mulher jura subordinar-se e obedecer até ao fim dos seus dias. Nesta cerimónia, as mulheres cantam e choram, porque lobolo-casamento é um adeus à vida e à alegria. Como em todos os casamentos do mundo, as canções do lobolo são tristes. Falam de dor e de sofrimento. Da saudade da mãe, da avó, do pai, dos irmãos. Falam da partida e da viagem por caminhos desconhecidos. A mulher lobolada também chora, por um desgosto que ainda não conheceu, mas que sabe que há de conhecer (OSJ:95).

Em princípio todas as mulheres são suscetíveis ao lobolo: viúvas, mulheres que já tenham filhos ou mulheres estéreis; na visão de Paulina, o lobolo também estabelece a adoção e partilha de famílias:

Lobolo é adoção, perfilha e busca de companhia. Lobolam as viúvas ricas, com filhos já casados vivendo em terras distantes (...) Lobolam as mulheres estéreis a crianças órfãs e desprotegidas, para garantir a continuidade da linhagem, numa cerimónia que é um processo de adoção (OSJ:95).

No caso das viúvas, a Bíblia é a favor de que elas se voltem a casar. Como se pode ler no *Livro de 1 Coríntios 7:8-9*: " Digo, porém, aos solteiros e às viúvas, que lhes é bom se ficarem como eu. Mas, se não puderem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar do que abrasar-se".

O mesmo relato pode ser lido no *Livro de 1 Timóteo 5:14*: "Aconselho que as viúvas mais jovens se casem, tenham filhos, administrem suas casas e não deem ao inimigo nenhum motivo para maledicência".

Após a separação abrupta pela morte do marido, a mulher moçambicana cumpre a fase de luto por tempo indeterminado; todavia, ela está livre e apta para a nova vida afetiva e com o novo

lobolo dá-se sequência ao seu plano de maternidade, se for o caso, e os filhos do antigo relacionamento ganham uma figura paterna.

Se o casamento se desfizer, a linhagem que doou a mulher deve ressarcir os bens materiais recebidos pela família do marido para que este possa através destes meios lobolar outra mulher. Como afirma Altuna “o grupo que se desprende deste valor tem direito a receber outro valor para se refazer e poder adquirir outra mulher doutro grupo” (1985:330).

A devolução do lobolo pode ser realizada pelo novo marido ou pretendente da mulher, assim como na hipótese de Sarnau: — O único problema será devolver as trinta e seis vacas do meu lobolo, mas o Mwando já vai tratar disso (BAV:120).

Ou pela própria mulher que acabou de se separar: — Lutei sozinha, juntei dinheiro para comprar as trinta e seis vacas do meu lobolo e devolver ao Nguila, meu primeiro marido (BAV:163).

A não devolução do lobolo acarreta adversidades para a família da ex-mulher, isto porque em média é com o valor do lobolo angariado que a família da noiva (os irmãos) lobola outras mulheres e assim acontece com os homens destas outras famílias; a não devolução também pode provocar o regresso a casa de todas as mulheres que foram loboladas a partir do primeiro lobolo:

Com as vacas do meu lobolo, os meus dois irmãos casaram seis mulheres. Os irmãos das minhas seis cunhadas usaram o mesmo gado para casarem as suas esposas, e por aí adiante. Só as vacas do meu lobolo fizeram outros vinte e quatro lobolos. Tiraste-me do lar, abandonaste-me, tive que lutar sozinha para devolver as trinta e seis vacas, pois se não fizesse, todas seriam recolhidas em cada família, o que significa vinte e quatro divórcios. Fiz o impossível e consegui resolver o problema (BAV:166).

A preocupação de Sarnau em ressarcir o lobolo representa o cumprimento de uma dívida moral e com isto as outras mulheres que

foram loboladas pelos seus irmãos não têm de regressar à casa dos seus progenitores.

### **3.1.1. Lobolo prematuro**

Daremos sequência à análise do lobolo neste subcapítulo tendo em vista mulheres que contraem matrimónio antes da idade legal que é de dezoito anos, estabelecida pela Lei n.º 10/2004-Lei da Família de 25 de agosto de 2004<sup>64</sup>.

Tivemos como base os documentos produzidos pelo Governo moçambicano, os documentos da Unicef e a pesquisa de Raymond Firth, *Primitives Polynesian Economy*, de 1939, que nos possibilitaram comparar os vários cenários em que ocorrem os casamentos ilegais das jovens mulheres moçambicanas.

As moçambicanas casam-se relativamente cedo, ainda na fase da adolescência, com homens adultos, como constata o INE e o MiSau no documento sobre IDS de Moçambique:

As mulheres moçambicanas iniciam as uniões matrimoniais relativamente jovens. Próximo de 40% das adolescentes de 15 a 19 anos já estão em união, sejam casadas (23%) ou em união marital (14%) (2011:62).

O Governo de Moçambique no documento sobre o Plano de Ação Multissetorial para a Redução da Desnutrição Crónica em Moçambique-2011-2014 ressaltou que:

A taxa de casamentos prematuros é elevada. Em 2004, pelo menos 21% das raparigas casaram aos quinze anos de idade, provocando o elevado número de gravidezes (24% de mulheres de 15 a 19 anos de idade já têm dois filhos) o mesmo grupo etário compreende os 13, 4% de todas as gravidezes (2014:27).

---

<sup>64</sup> Ver anexo XII— Lei da Família 10/2004 de 25 de agosto 2004, I Série, número 34, no capítulo III, subsessão I, artigo 30, ponto 1, na alínea a.



O Governo de Moçambique reconhece no documento sobre Estratégia Nacional de Prevenção e Combate dos Casamentos Prematuros em Moçambique – 2016-2019, aprovada na 42ª SOCM a 01 Dezembro de 2015 que:

Os fatores culturais relacionados com as concepções sobre as crianças, com os ritos de iniciação, influenciam a prática dos casamentos prematuros e marcam a passagem da vida adulta e o início da vida sexual aceite pela comunidade que para as raparigas tornam-se mais acentuados uma vez que logo após os ritos elas são submetidas ao casamento (2015:9).

Note-se que, embora a Lei da Família 10/2004 de 25 de agosto de 2004<sup>65</sup> apresente a idade inferior a dezoito anos como impedimento dirimente absoluto ao casamento, a mesma Lei, a título excecional, concede à mulher ou ao homem com mais de dezasseis anos autorização para contrair casamento quando ocorram circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes.

Tem-se constatado que as mulheres moçambicanas casam-se com idades inferiores a dezoito anos, uma idade que não é apropriada para o casamento. Ainda assim os casamentos perpetuaram e tornaram-se mais difundidos principalmente nas zonas rurais diferentes das zonas urbanas onde as raparigas são mais instruídas e casam-se mais tarde. Nas zonas rurais as raparigas desistem da escola para o casamento e, quando casadas, os maridos proíbem as mulheres de darem sequência à sua formação académica. A tendência do casamento tardio nas zonas urbanas continua a ser mais comum pelo país, segundo constam os dados da Unicef no relatório sobre Casamento Prematuro e Gravidez na Adolescência— Causas e Impacto:

---

<sup>65</sup> Ver anexo XII— Lei da Família 10/2004 de 25 de agosto 2004, I Série, número 34, no capítulo III, subsecção I, artigo 30, ponto 2.

As raparigas em áreas urbanas começam a casar-se mais tarde, comparativamente às raparigas das áreas rurais. De referir que esta tendência continua a registar-se e as raparigas continuam a casar-se ainda mais tarde, o que se traduz numa média mais elevada da idade para o casamento. Nas áreas urbanas a média é de 19,6 anos, contra 18,2 anos nas áreas rurais. Regista-se também, menor proporção de raparigas casadas antes dos 15 anos (11,5% nas áreas urbanas vs 16,1% nas zonas rurais) e antes dos 18 anos (55,7% nas áreas rurais vs. 36,1% em áreas urbanas) (Unicef 2015:5).

As raparigas das zonas rurais vivenciam situações mais difíceis em termos económicos e educacionais que as incitam ainda na pré-adolescência para o casamento em detrimento das jovens nas zonas urbanas.

O casamento antes dos 18 anos viola os direitos da criança, principalmente o aspeto educativo, isto porque as raparigas depois de casadas não têm acesso à formação académica; a outra objeção é que pessoas com apenas quinze anos, ou menos, não possuem, na sua maioria, intelecto para conduzir uma vida familiar estável. São jovens que ainda carecem de cuidados dos seus progenitores, não estando assim habilitadas para cuidar de um lar. O preocupante é que muitas vezes são os próprios progenitores que submetem as meninas aos casamentos e isto ocorre por variados motivos, de entre eles a impossibilidade de continuar a criação da filha e em outros casos porque os homens, candidatos a marido, na maior parte das vezes são adultos que garantem conforto à família da jovem.

A difusão do casamento prematuro também acontece em *Niketché*:

— Nas nossas aldeias as raparigas casam-se aos doze anos, mal terminaram os ritos de iniciação. Desistem da escola na terceira classe e têm o primeiro filho antes dos quinze anos— concluiu , numa voz de lamento (N:334).

Os casamentos prematuros quando ocorrem em famílias com poucas condições económicas não requerem muitos preparos; são muito

simples, sem a tradicional festa, a consagração do ato torna-se no elemento mais importante e não a festa, tal como acontece em *O Alegre Canto Perdiz*:

Sou a esposa de Simba, canonicamente casada, numa cerimónia sem festa nem bolo. Casei com um vestido feito por costureiro de rua, daqueles que se sentam nas varandas das lojas. Nem vieste, minha mãe. Nem houve convidados. A cerimónia foi breve, despachada, foi entrar na igreja, assinar os papéis e sair pouco depois. O Simba estava feliz, guardou a certidão no bolso, foi deixar-me em casa e sair (ACP:276).

Além da união prematura, constata-se que com ela se originam os filhos. Se uma rapariga com apenas quinze se torna mãe e os seus descendentes seguirem a infeliz<sup>66</sup> trajetória, então com apenas trinta anos ela já se torna avó. No entanto, a maternidade precoce não está apenas associada ao casamento, embora as raparigas casadas tenham uma vida sexual ativa, muitas raparigas iniciam a vida sexual de forma precoce mesmo antes do casamento, facto que pode incitar à maternidade, uma vez que a educação sexual delas é quase nula: — A mulher negra não brinca com bonecas, mas com bebés de verdade, a partir dos doze (ACP:96).

Algumas mulheres são comprometidas ao lobolo mesmo antes do seu nascimento e servem como pagamento de dívidas contraídas pelos seus pais. A mulher, na tese de Raymond Firth (1939), é similar à terra pela produtividade, associada à capacidade de gerar filhos e valor incalculável, valor que as mulheres moçambicanas arrecadam com o lobolo. Como assevera Raymond Firth “woman and land are given in satisfaction of unique obligations; they are alike in that their productive capacity is vast but incalculable” (1939:344).

O lobolo por encomenda também é comum no território moçambicano:

---

<sup>66</sup> O termo infeliz é mencionado porque não é a trajetória que se espera para a mulher atual.

Casada pela primeira vez aos dez anos, o casamento foi encomendado antes do seu nascimento. O pai tinha uma dívida, não conseguia pagar impostos e disse ao cobrador de impostos: a minha mulher está grávida, se nascer menina entregá-la-ei como pagamento. E assim foi (N:74).

Além das raparigas servirem como pagamento de dívidas, muitos pais veem nas filhas a possibilidade de obter uma vida promissora com o dinheiro que lhes será pago no lobolo, por isso pensam em casá-las com alguém que tenha uma situação financeira estável.

Assim como ocorreu com a jovem Wusheni, (personagem de *Ventos do Apocalipse*), que foi comprometida ao lobolo pelo seu pai, Sianga, ao jovem Muianga, um velho rico da cidade. No entanto Wusheni rejeitou-o e Sianga não obteve qualquer lucro com o lobolo arranjado da filha que optou pelo seu antigo namorado Dambuza.

—Minosse, esposa minha, veja o andar gracioso da nossa filha. Ela é elegante e bonita, não é?

— Ainda bem se é.

— Minosse, casaremos a nossa filha com um homem rico, poderoso, um homem de verdade. Vai ser com vacas das boas, o lobolo dela. Hei-de oferecer-lhe um vestido de renda, bonito, finíssimo, verás (VA:44).

Em 2019, o Governo moçambicano previu a possibilidade de anular legalmente os casamentos antes dos dezoito anos de idade. Este plano tinha como finalidade, além da anulação, a responsabilização criminal de todos os intervenientes que submeterem as jovens a uniões prematuras.

### 3.2. O kutchinga<sup>67</sup>

O kutchinga é uma prática de levirato que se impõe à mulher após a morte do seu cônjuge. O ato deve ser concretizado entre a viúva e os familiares mais próximos do marido, normalmente, pelos próprios irmãos deste que pode durar de seis meses até o fim da vida da mulher. Na Bíblia, a prática do levirato surgiu no Antigo Testamento no *Livro de Deuteronómio 25:5-6*:

Se irmãos morarem juntos, e um deles morrer sem deixar filho, a mulher do falecido não se casará com homem estranho, de fora; seu cunhado estará com ela, e a tomará por mulher, fazendo a obrigação de cunhado para com ela.

E o primogénito que ela lhe der sucederá ao nome do irmão do falecido, para que o nome deste não se apague de Israel.

No texto bíblico o levirato tinha como finalidade a preservação dos bens e do nome da família dado que o primeiro filho que surgisse da relação entre a viúva e o cunhado recebia o nome do falecido e não era designado como o filho biológico do seu progenitor, mas sim do primeiro esposo de sua mãe e este menino tornava-se o herdeiro de todos os bens deixados por ele. Se por acaso o cunhado recusasse em cumprir com a Lei, a mulher tinha de informar aos anciãos, estes, por sua vez, reuniam-se com o cunhado e se ele mantivesse a rejeição, a mulher era autorizada a descalçar os sapatos do cunhado e cuspi-lo no rosto e a casa do cunhado era conhecida em Israel como a casa do descalçado.

Mas, se o homem não quiser tomar sua cunhada, esta subirá à porta, aos anciãos, e dirá: meu cunhado recusa suscitar a seu irmão nome em Israel; não quer cumprir para comigo dever de cunhado.

Então os anciãos da sua cidade o chamarão, e falarão com ele. Se ele persistir, e disser: não quero tomá-la.

---

<sup>67</sup> Levirato.

Sua cunhada se chegará a ela, na presença dos anciãos, e lhe descalçará o sapato do pé, e lhe cuspirá ao rosto, e dirá: assim se fará ao homem que não edificar a casa de seu irmão.

E sua casa será chamada em Israel a casa do descalçado (*Livro de Deuteronomio* 25:7-10).

Entretanto, o *Livro de Levítico* 18:16 adverte esta prática, pois recomenda que o cunhado não pode ver a nudez da mulher do irmão: “Não descobrirás a nudez da mulher de teu irmão; é nudez de teu irmão”.

O levirato foi uma prática recorrente por toda a África subsariana. Diferente da Bíblia onde a viúva apenas ficava com o cunhado se o marido não deixasse descendentes, nestas regiões a esposa permanece com o cunhado mesmo tendo filhos com o antigo esposo. Na região do Porto Ambuim, província do Kwanza Sul, em Angola, caso o marido não tenha irmãos, instrui-se que a viúva se case com o enteado que normalmente é filho mais velho de uma outra relação do marido mesmo que seja adolescente<sup>68</sup>. Nesta região, assim como no Kwanza Norte, no Kazengo, o levirato é designado como lundular, traduzido do kumbundu, significa passar para o parente.

Nas tribos Lumbala Nguimbu e Mbunda— regiões do Moxico, em Angola, e na tribo Kuluvale— do Moxico até à República da Zâmbia—, quando uma mulher entra em uma determinada família ela já não sai de lá e é designada como namusuana, traduzido do Nganguela— mulher de continuidade, ou seja, se o marido morrer, ela torna-se esposa do irmão, primo e assim sucessivamente, à semelhança do

---

<sup>68</sup> Foi o que aconteceu com o senhor Paulo Felisberto da Cruz Manuel Fernando, natural do Luena, província do Moxico, quando em 1992, com apenas 13 anos de idade, fazia o trajeto entre as cidades de Luanda a Benguela, decidiu fazer uma breve paragem na cidade do Porto Ambuim, província do Kwanza Sul, para visitar a madrasta e os irmãos, o mesmo foi retido pelos familiares da sua madrasta para se casar com ela. Após uma longa negociação entre as famílias, o senhor Paulo foi liberado e enviado para a cidade do Namibe para prosseguir com a sua formação. Conclui-se que na cidade do Luena, da qual o pai do senhor Paulo é oriundo, o filho mais velho, em hipótese alguma, pode substituir o pai porque é considerado filho de sua madrasta mesmo que biologicamente não seja, mas torna-se em função dos irmãos que possui fruto do relacionamento do seu pai com ela.

texto de *S. Lucas 20:28-32*<sup>69</sup> que traz o relato da mulher que se casou com os sete irmãos e no fim a mulher também acabou por morrer sem deixar descendentes.

Nas tribos Lumbala Nguimbu, Mbunda e nos Kaluvale a família do falecido somente permite que a esposa continue na família se a mulher tiver bom comportamento, o que implica cuidar da sogra e ser recetiva com a família do seu marido. Caso a mulher não queira ser esposa do seu cunhado ou outro familiar, tudo passa por um processo de negociação entre as duas partes e a família do falecido devolve-a à sua família acompanhados de uma oferta que é designada como *kukundola*, traduzido do *Ngaguela*— tributo. Neste encontro ficam acordados que não há qualquer ameaça de maldição ou de feitiçaria para a mulher, portanto, ela é completamente livre e ainda pode contar com o apoio deles, o que é muito comum nesta cultura “*kusokana kubwa, undando uxala*<sup>70</sup>” (Ducrot 2018a:27) por causa dos descendentes.

Em Moçambique, assim como nas regiões de Angola e na Zâmbia, não há historicamente uma data que se pode aferir como o início desta prática. Após a morte do marido a mulher moçambicana é designada como herança deixada pelo marido. Tal como aconteceu com Rami depois da morte de Tony na obra *Niketche* de Paulina Chiziane:

Agora falam do *kutchinga*, purificação sexual. Os olhos dos meus cunhados, candidatos ao sagrado ato, brilham como cristais. Cheira a erotismo no ar. A expectativa cresce. Sobre quem cairá a bendita sorte? Quem irá herdar todas as esposas do Tony? Fico assustada. Revoltada. Minha pele se encharca de suor e medo. Meu coração bate surpresa infinda. *Kutchinga!* Eu serei *tchingada* por qualquer um. E

---

<sup>69</sup> “Mestre, Moisés nos deixou escrito que se morrer alguém, tendo mulher mas não tendo filhos, o irmão dele se case com a viúva, e suscite descendência ao irmão. Havia, pois, sete irmãos. O primeiro casou-se e morreu sem filhos; então o segundo, e depois o terceiro, casaram a viúva; e assim todos os sete, e morreram, sem deixar filhos. Depois morreu também a mulher”.

<sup>70</sup> O casamento rompe-se, mas o parentesco permanece.

todos aguçam os dentes para tchingar a mim. A parede é firme e fria.  
Ampara-me (N:226).

Assim como os irmãos do Tony estão expetantes, a prática da herança pela esposa do irmão é propagada em Moçambique por servir de pagamento pelo lobolo, ou seja, a retribuição pelos gastos que a família do noivo fez para que se pudesse comprometer com a esposa, assim o kutchinga representa a passagem da esposa e dos filhos para o irmão. De acordo com a Save the Children de Moçambique e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura, no relatório sobre Os Direitos das Crianças e Mulheres à Propriedade e Herança em Moçambique—Elementos para Uma Estratégia de Intervenção Eficaz, de 2009 pode-se argumentar que esta prática impede uma mulher de ficar desamparada e de herdar propriedade, e de facto, nem todas as mulheres se opõem à mesma.

No entanto, esta prática nem sempre é vista com otimismo por não ser voluntária para mulher, de tal modo que as relações sexuais involuntárias para a mulher podem ser descritas por estupro uma vez que a mulher não consente.

Após a morte do marido, acredita-se que a casa fica infestada de espíritos malignos e que a limpeza se dá por meio do kuthinga. No relatório sobre Usos e Costumes- O Kutxinga/ Pitha-Kufa/ Levirato, 2010, Nyikiwa afirma:

Todos os objetos da casa ficam contaminados de ndzaka. Por um lado ndkaza refere-se a tudo que pertencia ao morto e passa para os seus herdeiros; por outro, ndkaza refere-se a uma maldição que mata a todos que se apoderarem dos bens do morto antes da realização do ritual e que deve se pertencer aos vadi va ndkaza, que são os herdeiros, neste caso, os filhos e irmãos mais novos.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> <http://sabereslocais.blogspot.com/2010/11/o-kutxinga-pitha-kufa-levirato.html>. Acesso a 28.11.2020.



Aqui, a mulher também é vista como o bem do marido e o medo da maldição dos espíritos fá-la ceder à prática do kutchinga por não ver outra solução possível.

No ritual do kutchinga, além da viúva e o do homem escolhido, segundo o relatório de Nyikiwa, já mencionado, participa também o curandeiro que serve de intermediário entre o falecido marido e a sua família. Neste ponto, a presença do curandeiro é necessária porque será por intermédio dele que o defunto fala e este passa a mensagem, explicando como é que o falecido quer que a cerimónia seja realizada e só assim é que a família do marido permite que a viúva aceite.

Além destes três elementos ativos, as mulheres mais velhas que já foram kutchingadas participam na cerimónia como elementos encorajadores para nova viúva, aconselhando a forma correta de se comportar com o purificador. Só após o ato que normalmente é feito de forma sigilosa, porque se acredita que a sua divulgação pode interferir de forma negativa na purificação da viúva, é que se partilham todos os bens deixados pelo esposo e deste modo a própria viúva fica livre de maldições que podem envolver a sua própria morte.

O kutchinga configura-se como levirato porque elimina as impurezas deixadas pelo marido, ao mesmo tempo que deixa marca indelével na viúva.

Kutchinga é lavar o nojo com beijos de mel. É inaugurar a viúva na nova vida, oito dias depois da fatalidade. Kutchinga é carimbo, marca de propriedade (N:226).

A prática do kutchinga é fortemente censurada pelos Direitos da Mulheres em Moçambique<sup>72</sup>, por defender a ideia de que a mulher não é um bem deixado pelo marido. Dito de outro modo, não pode ser obrigada a práticas que além de humilhantes, colocam a sua vida em risco, uma vez que estas purificações são realizadas sem prevenção que de alguma forma propaga o vírus do HIV/Sida.

---

<sup>72</sup> No documento nº 474/4-de maio de 2007.

Note-se que embora a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique tenha abolido esta prática, ela não foi dizimada na totalidade porque decorre em segredo, em zonas fechadas; não são eventos públicos e poucas pessoas, além dos elementos envolvidos, têm conhecimento.

Rosa Maria, Rami, a viúva escolhida para o kutchinga é uma mulher que conseguiu além da dor da perda do marido encontrar algo benéfico na cerimónia, suas interrogações também se transformam em curiosidades e satisfação.

De repente me vem uma pergunta louca: existirá alguma mulher que, no ato do kutchinga, gemesse de prazer? Mas nem tudo é mau. No meio da desgraça, há uma coisa boa. Com a falta de homens que dizem haver, é bom saber que a viuvez me reserva um outro alguém, mesmo que seja de vez em quando. É confortante saber que tenho onde encostar o meu ombro sem precisar de andar pelas ruas a vender os meus encantos diminuídos pelo tempo (N:227).

No extrato acima Rami encontra nos seus devaneios o consolo. Contenta-se com algumas noites de amor quando teria a oportunidade de conhecer um homem que pudesse dividir as suas alegrias se não se autoexcluisse em função da sua idade. Rami vê a idade como empecilho para se juntar a outro parceiro.

O levirato praticado em Angola e na Zâmbia diferencia-se do que é praticado em Moçambique pois neste país, mesmo que a mulher não queira continuar na mesma linhagem do marido, ela era obrigada a passar pelo processo de purificação sexual pelo cunhado, só depois recebia a autorização para ter um outro parceiro, se se recusar ela ficava amaldiçoada e este processo podia durar até os seis meses e só depois era liberada. Em Angola e na Zâmbia não existem os famosos purificadores sexuais, que eram os homens pagos pela família do marido para ficar com a viúva. Somente os irmãos ou primos poderiam praticá-lo, diferente de Moçambique. Em Angola e na Zâmbia a cedência de esposa não possui um tempo limitado, ou seja, é para a

vida toda, diferente de Moçambique onde a mulher era liberada pelo purificador.

Na Nova Aliança aquando de uma conversa sobre a ressurreição entre Jesus e os sacudeus no *Livro de S. Lucas 20:33* Jesus foi questionado sobre a mulher que se casou com os sete irmãos: "Portanto, na ressurreição, de qual deles será ela esposa, pois os sete por esposa a tiveram?" Jesus percebendo que eles não acreditavam na ressurreição respondeu-lhes:

Os filhos deste mundo casaram-se e dão-se em casamento; mas os que são julgados dignos de alcançar o mundo vindouro, e a ressurreição dentre os mortos, nem se casam nem se dão em casamento; porque já não podem mais morrer; pois são iguais aos anjos, e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição (*Livro de S. Lucas 20:34-36*).

Não fica claro nesta conversa se Jesus aprova ou não a prática do levirato, visto que o cerne da questão era a ressurreição, portanto, dada a globalização, o risco das doenças sexualmente transmissíveis, a emancipação e os Direitos da Mulher estas práticas têm se tornado ultrapassadas e quase que extintas.

### **3.3. O Mbelele**

Originalmente o termo mbelele é definido como a cerimónia da chuva que se torna possível por intermédio da nudez feminina.

O bantu não percebe a ausência da chuva como sendo o resultado das variações climatéricas, e sim, segundo Lourenço (2010), como violação de um tabu social, à desobediência ao passado. Por isso, os antepassados podem bloquear a chuva, podem deixar de proteger a terra, permitindo que ela seja invadida por pragas. Dentro deste panorama de violação e desobediência encaixam-se o não cumprimento, por exemplo, dos rituais na cerimónia dos recém-nascidos, que, segundo Lourenço "a criança que morre antes do

nascimento dos dentes deve ser enterrada pela mãe junto ao rio porque, de contrário, pode bloquear a chuva” (2010:209). Isso, segundo Aleluia “deixa os nguluves zangados” (1987:10). Outra lógica para ausência da chuva na ótica dos bantu é o estado de guerra que um determinado país enfrenta.

O Mbelele é realizado nas zonas de Mananga (VA:35); Macuacua (VA:35); Alto Changane (VA:35) que por sinal são também zonas habitadas por agricultores que agastados pela seca padecem de fome:

No luto dos campos, espalha-se a desgraça dos homens: rostos magros, braços finos, ventres dilatados numa mistura de fome e doenças. Corpos outrora robustos são apenas sacos de ossos, tronco curvado, braços caídos e pés rastejantes (VA:35).

O mbelele não é uma prática muito recorrente, há intervalos extensos entre a realização de um e de outro que podem durar mais de cinquenta anos.

— Comadre, diz-se por aí que haverá o mbelele.

Já ouvi falar nisso. A minha avó diz que o último foi realizado quando ela começou a ser menstruada. Imagino que já tinham passado setenta anos (VA:36).

Outrora, a cerimónia envolvia somente o sangue virgem de um galo e uma galinha que ainda não tenha visto a lua.

Os deuses e os eleitos conversam com o sangue da chuva. dizem que é uma cerimónia difícil, porque para ser bem sucedida deve correr sangue virgem. Escolhe-se entre a população um galo que ainda não tenha sonhos de desejo e uma galinha que ainda não conhece a lua. (VA:37).

Com o passar do tempo “os costumes e as tradições sofreram alteração nos últimos anos” (VA:36), e então os régulos implementaram a mulher como a figura principal.

— Mbelele é uma grande cerimónia, em que as mulheres desempenham o papel mais importante. Os reis e os eleitos conversam com os deuses da chuva (VA:37).

As candidatas para a realização da cerimónia são escolhidas a dedo, fruto de suas sabedorias ou pelas suas disponibilidades.

A comadre Maria não tem mãe nem sogra. Coitada. Seus filhos vão ficar ao cuidado da vovó Xalana enquanto estiver ausente.

Saugina a desgraçada, (...) Devido à sua disponibilidade em matéria do tempo, foi escolhida para ser uma das dirigentes do ritual. Está feliz, caminha tranquila para o destino (VA:59).

Entretanto, a mulher torna-se na figura principal pela nudez porque os deuses não escutam e não apreciam a nudez masculina somente a feminina.

Os papás falaram com os deuses das mães e deuses do pai e falharam. Só a nudez das mães quebrará o silêncio dos ventos, porque a mulher é a mãe do universo (VA:61).

(...)

Mulheres nuas com traseiro de melancia a exhibir as mamas aos pássaros e o cu aos gafanhotos, faz chover? Que vergonha!

— A nudez das fêmeas é a súplica da chuva; o sangue dos justos e inocentes é o reconhecimento das nossas culpas. É tempo do mbelele.

— Sim, sim, sim, o mbelele, seja feito o mbelele (VA:36).

Esta exposição da nudez nem sempre agradou às mulheres e constata-se no seio delas uma objeção.

Os tempos mudaram, isso é evidente. Apesar da repressão, algumas mulheres não aceitam participar em tão complicado ritual. Das suas bocas chovem pretextos. O tribunal tira proveito da situação (VA:57).

Depois de presenciarem e serem afetadas pelos males sociais, as mulheres são convencidas pela sociedade a participar na cerimónia:

A princípio vítimas de pudor, ficam envergonhadas; a coragem vence de imediato, afinal todas as mulheres se desnudam. De esguelha como quem não vê, cada uma espia as curvas da outra. As marcas da sarna estão carimbadas na maior parte dos corpos. Ah, afinal de contas há mulheres que só são bonitas quando embrulhadas em trapos de mil cores. É interessante; a beleza nua é diferente da beleza vestida (VA:60).

A mulher aqui não é uma vítima de pudor por ter a sua nudez à mostra, ela é o Ser que faz reviver a terra, é por meio dela que se alcança a estabilidade social, é por meio dela que há chuva e com isso se pode cultivar a terra saciando a fome.

Durante a cerimónia há um momento oportuno para a nudez que é mesclado com outros elementos.

Os pássaros cantam, na saudação ao mestre Sol. As mulheres de Mananga estão reunidas no templo dos espíritos. As fogueiras estão acesas, os fumos sagrados purificam os corpos. Despojam-se das peças de roupa que deixam carinhosamente ao cuidado da vovó Milambo, chegou o momento da dança nua (VA:61).

Assim como as mulheres, o régulo também é escolhido com cautela, prima-se pela experiência e pelo número de realizações de mbelele já realizados por eles.

As gentes conspiram. Escolhem os seus representantes, e na calada da noite dirigem-se a casa do antigo régulo, humilham-se, submetem-se, imploram. A chuva tem que cair.

Agora querem o mbelele? Posso realizá-lo, ainda sou membro da reunião do Grande Espírito. Tenho poderes sobre as nuvens, os defuntos vivem comigo. Querem o mbelele? Tê-lo-ão (VA:37).

Nota-se uma confiança por parte da população em um régulo muito experiente, o qual, por sua vez, fortalece a esperança do povo garantindo a realização da cerimónia demonstrando que ainda mantém diálogo com espíritos. Portanto, o mbelele é importante porque além

de reestabelecer a chuva, também estreita os laços com os antepassados.

### **3.4. A Feitiçaria**

O termo feitiçaria segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* é “emprego de feitiços; bruxedos; sortilégio (De *feitiço+aria*)” (DLP 2009:718).

No *Dicionário Online de Português* é definido como prática de magia que busca alcançar, através de meios ocultos, resultados extraordinários que não podem ser explicados pelas leis naturais, geralmente atribuídos a seres sobrenaturais.

Na concepção europeia, o feitiço é sempre associado à negatividade, ao passo que na perspectiva africana é classificado mediante os resultados obtidos que podem concorrer para uma ação benéfica ou maléfica.

Segundo Hampaté Bâ “o feitiço bom é aquele que pertence aos iniciados e mestres do conhecimento, visa purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem” (2010:173).

Pelo processo de purificação é possível que os cônjuges, com a intervenção dos feiticeiros, consigam a procriação quando de modo natural/normal, mesmo com a intervenção da medicina, seja uma realidade distante; o bom feitiço também retira os hábitos de inveja e o mau-olhar sobre alguém. O mau feitiço é quando envolve a morte de alguém ou abusos sexuais em prol de benefício próprio, todos orientados pelo feiticeiro. É nesta segunda proposição do feitiço que assentam as representações de Paulina Chiziane como veremos a seguir.

Inicialmente o feitiço surgiu no continente africano para expulsar as forças ocidentais em prol do povo atendendo ao contexto político que se vivia. No passado, segundo Meneses:

A feitiçaria foi considerada de modos diferentes: como um conjunto de crenças, muitas vezes incluindo modelos de comportamento inversos;

como modelos de acusação; e como um julgamento da pesada tensão social (2008:131).

No entanto, devido às fortes pressões sociais que o país vivia pensava-se que estas práticas e subterfúgios ficariam no passado. Porém, a prática da feitiçaria é ainda muito atual e resistente nos contextos rurais e urbanos, embora tenha adotado outras dinâmicas que estão centradas no imediatismo, poder e ambição e é em função disto que se estabelecem os contratos oficiais com o feiticeiro.

Na época contemporânea<sup>73</sup>, se o candidato<sup>74</sup> pretende poder e dinheiro o contrato oficial é feito sob juramento que exige sangue humano, animais, de preferência tartaruga e galinha, morte, de preferência de um familiar muito próximo, óleos, missangas, amuletos, capulanas (panos) vermelha e preta, bengala, água do mar, da chuva e do rio, invocação de espíritos, urnas e velas para iluminar a cerimónia que normalmente decorre no período noturno na casa ou em um local escolhido pelo feiticeiro. De todos estes, o pagamento máximo é sempre o sacrifício humano, que também é designado pelos bantu por comer alguém, sendo o veneno a forma mais eficaz de se proceder. Segundo Altuna (1985), o uso do veneno e de outros tóxicos leva as pessoas a acreditarem na eficácia da magia e a envolverem os especialistas numa auréola de poder, mistério e prestígio.

A morte ou o ato de comer é o passo mais significativo de todo o processo por dois motivos: aumentar o respeito que os candidatos têm pelo feiticeiro e a coragem e sacrifício que os candidatos estão dispostos a passar para obter os seus bens.

Cumpre-se uma série de exigências que é feita antes de se chegar à morte, depois de o candidato explicar todos os seus problemas ao feiticeiro. Assim, a primeira etapa é o juramento o qual significa

---

<sup>73</sup> Dado que as representações em Paulina Chiziane se centram na atualidade, todas as referências e exemplos do feitiço que passaremos a mencionar estão direcionadas na época atual.

<sup>74</sup> Trataremos de candidato a todas as pessoas que procuram pelos serviços de feitiçaria.



entregar a alma ao feiticeiro e ao mesmo tempo seguir à risca todas as suas recomendações. A entrega da alma é feita com banhos nos rios, com sangue e folhas cuidadosamente selecionadas pelo feiticeiro; após a cedência, a alma do candidato já não pertence a si, bem como todo o seu modo de viver e conviver são feitos segundo o espírito do feiticeiro. O candidato deixa de viver e o feiticeiro transfigura-se no candidato. Esta metamorfose é necessária pois é em função dela que se sucedem as mortes e outros sacrifícios. É por este motivo que embora seja fisicamente o pai (David e Makhulu) e o amigo (Lourenço), personagens de *O Sétimo Juramento*, a 'comerem' os seus familiares que se diz que foi o feiticeiro quem matou ou violou. Ou seja, a responsabilidade destes atos não recai sobre o candidato, mas sempre sobre o feiticeiro em função das suas formas incalculáveis de agir. O feiticeiro nunca escolhe parentes distantes ou que não tenham fortes conexões com os candidatos. — Saibam que a família é o rebanho onde se escolhem as vítimas para o sacrifício dos deuses (OSJ:175).

Para os feiticeiros, a fidelidade começa na família. Isto é, se o candidato não for fiel à sua família não poderá ser fiel para com os outros. Quando se sacrificam parentes próximos, o feitiço ganha mais força, alegram-se os deuses e o resultado é imediato.

Observem-se a seleção de mulheres para o ritual e a importante relação que possuem com os candidatos:

a. Esposa espiritual:

David não resiste ao espetáculo. Treme de medo, de emoção, de qualquer outra coisa que não consegue explicar. Carrega a filha nos braços até à casa dos fundos. O quarto está preparado para o ritual. No fogão aceso o incenso arde, sufocando o ambiente. Coloca a filha sobre a esteira. Assobia. O deus serpente abandona o baú e enrola-se na menina, numa massagem violenta. Com os dentes, vai-lhe fazendo pequenos orifícios onde serão colocados os remédios que tornarão o corpo invulnerável. Ela não manifesta prazer nem dor e dorme o sono dos anjos (OSJ:192).

David sacrificou a filha Suzy, que lhe serviu de mediadora, para que se consumasse o feitiço. Ao dormir com a filha, David transformou-a em esposa espiritual. A filha que agora é esposa espiritual não se apercebe do ato sexual porque o ato decorre no formato de um sonho para ela enquanto o pai o realiza no plano original.

As mulheres vítimas de maridos da noite/marido espiritual caracteristicamente acordam física e mentalmente exaustas, sonham frequentemente a terem relações sexuais com pessoas conhecidas ou desconhecidas, perdem o interesse sexual pelos seus parceiros. No caso das vítimas que ainda não tenham parceiros, estas perdem o interesse de se relacionarem com pessoas do sexo oposto, ficam irritadas quando alguém manifesta algum interesse e raramente pensam em unir-se a elas porque o marido espiritual age contra os pretendentes. Dito de outro modo, o pretendente não vê a mulher (vítima) como a mulher que ela realmente é, e sim em formato de um homem. O marido espiritual age desta forma para que a vítima seja exclusiva para ele.

Os indícios de que um pai é o marido espiritual da filha começam quando ele priva o dote dela e proíbe que a filha namore ou mesmo com uma idade avançada não é conquistada. Deste modo, a família faz a acusação de que o pai é um homem da noite, os tios da jovem, da parte materna, reúnem-se, e entram em acordo para chamarem até três adivinhos. Se os três concluírem que o pai é marido espiritual, procura-se por um kimbandeiro que começa por libertar o pai e seguidamente a filha numa cerimónia que se denomina khupula—kukoza (caso seja uma filha), ou Kuakoza (mais de uma), pois nela impõe-se que o pai fique despido e use somente calções, ao passo que a filha é dirigida para um matagal, e longe da sua zona habitacional, onde se cumpre com os seguintes rituais: acende-se uma fogueira, é vestida de capulana (pano), e mantém-se deitada, por fim, o kimbandeiro pega em um arbusto para expelir água no corpo da jovem,

depois pega-se numa galinha para passar pelo corpo dela, a mesma galinha é jogada no mato porque levou o feitiço. Quando a jovem se levantar em hipótese alguma pode olhar para a mesma direção onde a galinha foi lançada, e tão pouco deve olhar para trás quando estiver a sair deste local sob pena de voltar a atrair o feitiço, ela também fica proibida de voltar a passar pelo mesmo matagal, e quando chegar em casa deve tomar banho, e a partir deste momento terminam os sonhos.

- b. Morte: — O quintal de Makhulu Mamba tem sete campas de sete filhas que morreram em sete rituais em sete anos seguidos (OSJ:161).

No caso das mortes<sup>75</sup>, elas ocorrem com mais frequência, como já referimos, por envenenamento na comida ou na bebida, principalmente alcoólica, e sempre fora da zona habitacional do sacrificado ou segundo o critério de cada feiticeiro. Na feitiçaria, além do veneno, há diversas formas de se camuflar as mortes: acidentes, doenças e pelas talas<sup>76</sup>. Estas últimas são poções mágicas preparadas

---

<sup>75</sup> As mortes por feitiço somente ocorrem no plano físico, ou seja, as vítimas permanecem vivas espiritualmente na mayombola— traduzido do kimbundu— alma penada— quer dizer que a alma da vítima foi entregue a serviçal, em consequência, ela não terá repouso e continuará ao castigo eterno exercendo trabalho forçado nas plantações/fazendas do candidato.

<sup>76</sup> As talas também designadas como minas tradicionais são preparadas à base de cacos moídos de garrafa, lâminas, agulhas com sapo seco, cobra e ácido de bateria, assim, quando a vítima pisotear, sentar ou tocar, provocam o efeito desejado do candidato que é a inflamação dos seus membros inferiores. Em muitos casos, são invisíveis ou difíceis de se detetar porque o candidato pode colocá-la em qualquer objeto como papel, caneta e outros utensílios.

O Kalingisimue que traduzido do umbundu —não faz nada—é uma das talas mais utilizadas porque ela é recomendável pelos feiticeiros nos casos de existir uma relação muito próxima entre a vítima e o candidato pois há maior eficácia quando é colocada na roupa íntima da vítima com o objetivo de deixar os seus órgãos sexuais putreficados. Um derradeiro contraste com a tradução do termo. O (a) candidato (a) que procura por este tipo de tala tem como finalidade ficar com o (a) companheiro (a) da vítima ou simplesmente porque o candidato nutre o sentimento de inveja pelas conquistas alcançadas pela vítima e não suportando vê-la de imediato aniquila-a.

O Mukai, na língua cokwe, é uma tala que raramente atua em mulheres, normalmente se um indivíduo furtar um objeto ou manter relações com uma mulher casada, o proprietário do objeto ou o esposo traído coloca a tala para este jovem morrer, porém, se ele arrepender-se e confessar o segredo ao esposo realiza-se o Kuyaulula— do cokwe— desvendar a magia— e recebe o antídoto das mãos da pessoa que lhe aplicou a tala. Ele é perdoado e a mulher tem de pagar uma multa, deste modo, segue-se o desprezo do esposo, da sociedade e a provável solução para ela é mudar de região para evitar situações constrangedoras. Se o homem não se

pelo feiticeiro que o candidato coloca em um lugar específico para que o alvo ou pessoa a sacrificar pisoteie enquanto caminha, ou coloca-as em uma cadeira onde se tem certeza que o alvo vai sentar-se<sup>77</sup>. Quando o alvo/pessoa a sacrificar pisar na tala, o pé fica inchado até à morte; se se sentar na tala, o alvo perde a sensibilidade dos membros inferiores e estes ficam inchados até à morte. Este tipo de morte é priorizada em casos de ocupação de cargos de liderança, isto é, quando há desejo de se ocupar um determinado cargo de liderança em uma empresa, mata-se quem lá estiver a ocupar o cargo para que depois o candidato ocupe o lugar; também se usa a tala para aniquilar futuros aspirantes ao cargo e assim o candidato permanece no cargo e evita concorrentes.

Se porventura o candidato for descoberto enquanto coloca a tala ou realiza o sacrifício escolhido pelo feiticeiro isto pode levar à sua morte ou à falha do feitiço. Assim como sucedeu a David. Do mesmo modo, o feitiço pode enfraquecer no caso de o candidato se recusar a fornecer o espólio solicitado pelo feiticeiro.

É importante referir que todas as asserções à volta do feitiço têm de ser interpretadas tendo em atenção o contexto cultural moçambicano de forma restrita ou de África em geral, dado que o bantu interpreta a vida no plano material e imaterial em função dos ensinamentos que lhe foram passados e crê ativamente que todos os seus problemas têm

---

arrependem por vergonha, morre e no caso da mulher naquela circunscção ninguém volta a tê-la como esposa.

O cadeado— é um feitiço que o marido coloca na mulher, caso desconfie que a esposa esteja a traí-lo, então, durante o ato sexual entre a esposa e o amante, eles ficarão ligados depois do coito, por conseguinte, somente com a presença do marido é que conseguem separar-se porque ele possui a chave.

A cola ou o pó— como o nome sugere é um pó com efeito de cola e é usado tanto pelo esposo ou esposa como objetivo de o (a) parceiro (a) não sentir atração por uma outra pessoa. Se for a mulher a utilizar a cola ou o pó e o marido arranjar uma outra parceira, ele não consegue envolver-se sexualmente com ela porque fica sem ereção, e só recupera com a esposa.

<sup>77</sup> Se por ventura um inocente pisotear, pegar ou sentar-se na cadeira onde a tala foi colocada, esta pessoa com a intervenção de um outro kimbandeiro ou até mesmo com a medicina convencional ficará curada, pois a tala não era destinada para ela. Em casos graves, o inocente pode ter a sua perna amputada, diferente da vítima que não possui a mesma sorte, portanto o feitiço impede a intervenção dos médicos.

uma origem, que devem ser decodificados e solucionados e, em função disto, procura soluções no feiticeiro. Interpretar este assunto sem ter em conta as crenças territoriais dos sujeitos envolvidos ou impor um padrão do estudioso sobre o contexto abordado é desmerecer todo um povo, as suas crenças e o seu modo de vida.

Temos em atenção que a perspetiva cultural do estudioso em muitos casos difere da perspetiva cultural do contexto em que se estuda, no caso de um estudioso africano, o seu modo de vida está familiarizado com as práticas de feitiçaria dado que é um fenómeno comum no seu território. O estudioso africano conhece as várias dinâmicas do feitiço que são vistas sob a perspetiva do bem e do mal, ao passo que estudiosos não nativos não percebem ou têm alguma dificuldade de entendimento sobre estas práticas e associam-nas sempre ao mal considerando-as, deste modo, primitivas e antiquadas.

A teoria do marido espiritual, prática utilizada por David em relação à sua filha Suzy, e todas as fórmulas da feitiçaria não são passíveis de alguma comprovação científica porque acontecem no mundo espiritual; embora psicologicamente se explique que mulheres que tenham sonhos constantes de relações sexuais não significa que isto passe para o mundo real; teologicamente existem várias denominações religiosas como Assembleia de Deus Pentecostal; Igreja Ministério Divina Esperança, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Ministerial Nações para Cristo nas quais, por intermédio da oração, os líderes religiosos ajudam estas mulheres a libertarem-se destes espíritos; estes companheiros noturnos também estão na base de muitas separações conjugais porque o marido da noite quer exclusividade, aprisionando as suas vítimas. Os pastores destas Igrejas ajudam estas vítimas porque estes maridos espirituais, se não forem aniquilados, percorrem toda uma geração, mãe, filha, avó, neta, bisneta.

### **3.5. A Mulher Pede Desculpas em Nome do Pai, do Marido ou do Filho**

Por algum tempo e mesmo depois da independência em Moçambique e nos outros países africanos de Língua Oficial Portuguesa, as mulheres exaltam a figura masculina quer seja do pai, marido ou filho. Ao fazer isto, as mulheres davam a entender que a figura masculina é mais importante, uma vez que aos homens cabia a resolução dos problemas sociais, económicos e políticos, enquanto as mulheres se dedicavam aos aspetos mais sentimentais que incluíam afeto e amor, assim como sustenta Vieira “em sociedades onde o modelo patriarcal é seguido à risca, a figura do pai ocupa-se principalmente dos factos, enquanto a mãe cuida dos sentimentos” (2005:225).

Não há registos sobre a génese desta prática, acreditamos que tenha tido origem antes da independência por ser recorrente em Moçambique. Ao exaltar a figura masculina para a resolução de seus próprios problemas, a mulher assume uma condição de incapacidade, isto é, falta de capacidade para a resolução dos seus próprios problemas, daí que quando uma mulher cometesse algum erro, por menor que fosse tinha de pedir desculpas em nome de uma das figuras masculinas que a rodeia. É o que acontece em *Niketche*: quando o filho de Rosa Maria, Rami, partiu o para-brisa do carro de um homem, exaltou duas figuras masculinas, o marido, mencionando o cargo, comandante da polícia, para tranquilizar o lesado, ao mesmo tempo que demonstra que financeiramente está em condições para cobrir os prejuízos e o pedido de desculpas exaltou o filho.

O proprietário do carro está bravo como uma fera. Esperava que ele me esganasse, mas nem piou. É daqueles que falam fino e não agridem as mulheres. Aproximo-me e peço perdão em nome do meu filho. Digo-lhe que o meu marido o Dr. Tony, comandante da polícia, irá resolver o problema (N:12).

A postura tomada pelo lesado impressionou Rami que estava habituada a ofensas e a ser vista pelos homens como incapaz de resolver os seus problemas e dos seus filhos, por este motivo Rami apelou pelas figuras masculinas que a rodeiam.

Na sexta recomendação de *Querida Ijeeawe*— *Como Educar para o Feminismo*, Ngozi Adichie escreve:

Chama-lhe a atenção para o facto de ser errado que um homem que choca contra o teu carro no trânsito de Lagos saia do seu carro e te mande chamares o teu marido, porque ele «não pode tratar do assunto com mulher» (2019:44).

A misoginia de modo implícito ou explícito fez parte da educação africana, por conseguinte, a mulher foi marcada e simultaneamente posta de lado mesmo quando se tratasse de assuntos do seu próprio interesse em função do seu fator biológico, porque nesta sociedade é frequente ouvirmos a expressão “isso é coisa de homem/ isso é assunto de homem”, a mulher de forma alguma está incluída na expressão “homem” que aparece nestas frases. São raros os casos de homens que sentem alguma empatia pela mulher que não seja por um motivo relacional, assim como sucedeu com Rami, e de forma implícita a mulher venera a figura masculina porque em muitos casos não é tratada como ser humano capaz.

### **3.6.A Mulher é Entregue ao Hóspede**

Na região norte de Moçambique e em outras partes do continente africano de Língua Oficial Portuguesa, como no sudoeste de Angola, era costume oferecer a esposa ao visitante que pernoitasse na casa dos anfitriões podendo mesmo existir a possibilidade do envolvimento sexual entre estes, tal ato não era visto como traição, mas sim como um laço de fortalecimento da amizade que sucedeu entre o marido e a visita graças à sua esposa.

O ato de emprestar a esposa não é exclusivo de Moçambique. Os Esquimós, povo nómada, habitantes das regiões do norte do Alasca, Canadá, Gronelândia e Sibéria, também têm o hábito de emprestar as esposas aos amigos com a finalidade de estreitar os laços de amizade. No entanto, não é qualquer amigo que toma posse da esposa do amigo, são sempre entidades importantes ou com alguma dificuldade de procriar. Assim, a esposa permanece por tempo indeterminado na casa deste amigo até engravidar e o filho da esposa com o amigo torna-se símbolo de laços fraternais. A par disto, o empréstimo da esposa ao amigo não é somente para procriar, tem também a finalidade de *aquecer* o visitante dado que estas regiões são bastante frias.

Em Angola, na região do Namibe, Terra da Felicidade, o patriarca e ancião Francisco Sabalo Pedro (1948-2020) mais conhecido como Tchikuteny residia na aldeia com o mesmo nome, Aldeia Tchikuteny, criada por si, pelas suas 54 esposas e mais de 166 filhos, era uma figura que escolhia várias mulheres para passarem as noites com ele ou era escolhido por maridos de diversas mulheres para passar as noites com as suas esposas. Quando fosse o Tchikuteny a escolher, os maridos destas esposas escolhidas sentiam-se honrados e consideravam esta escolha de Tchikuteny como ato divino, uma vez escolhidas, os maridos preparavam os adornos e o vestuário das esposas para se deitarem com o patriarca. Quando a mulher regressava à sua residência, o marido sentia-se abençoado por voltar a dormir com a esposa porque estreitou os laços de amizade com Tchikuteny.

No norte de Moçambique, a prática de emprestar a esposa ao amigo também simboliza estreitamento de amizade principalmente em épocas frias e por este motivo empresta-se a esposa para *aquecer* o visitante. Em África, de forma geral, considera-se abençoada a pessoa que recebe visitas em sua residência, quer dizer que neste lar reina paz e harmonia, então o ato de emprestar a esposa está implicitamente incluído nos moldes da boa receção.



Deste modo, a mulher é a figura que torna possível este estreitamento de laços entre o seu cônjuge, família e amigos, assim como acontece em *Niketché*:

Em algumas regiões do norte, o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com a minha mulher esta noite (N:38).

(...)

Na minha comunidade o marido empresta uma esposa ao melhor amigo e ao ilustre visitante (N:86).

Nestes extratos, a mulher torna-se o desejo de satisfação sexual que além de se envolver com o seu parceiro tinha de satisfazer os elementos que visitassem a sua residência. Esta prática cultural é tão longínqua, mas em muitos casos quando ocorre é mantida em segredo com medo das represálias porque são práticas ultrapassadas e quando relatadas podem ser constrangedoras para a mulher.

As questões sexuais no século passado já não são observadas do mesmo modo no século em que vivemos, estas mudanças que tangem os aspetos sexuais são resultado da interação com outras sociedades internas do sul, este ou oeste de Moçambique ou externas tendo o modelo europeu ou americano como influência da evolução histórica que se enfrenta e que não é estática. Outrora, mesmo que a mulher não sentisse alguma motivação ou atração sexual, ela cedia aos desejos por imposições culturais e mesmo se concordasse era vítima, já que para os homens as relações sexuais não têm o mesmo valor do que para as mulheres, porque para os homens esta prática era apenas circunscrita às relações de amizade. Atualmente, esta prática ou foi abolida ou tornou-se recôndita<sup>78</sup> e os laços afetuosos fazem-se de outras formas como a oferta de presentes que envolvem bebidas

---

<sup>78</sup> Pelo facto de as pessoas envolvidas não aceitarem falar sobre o assunto. Durante a nossa pesquisa foi difícil encontrar pessoas que assumissem tais práticas, quer no contexto moçambicano quer no contexto angolano mais alargado onde estas práticas foram possíveis.

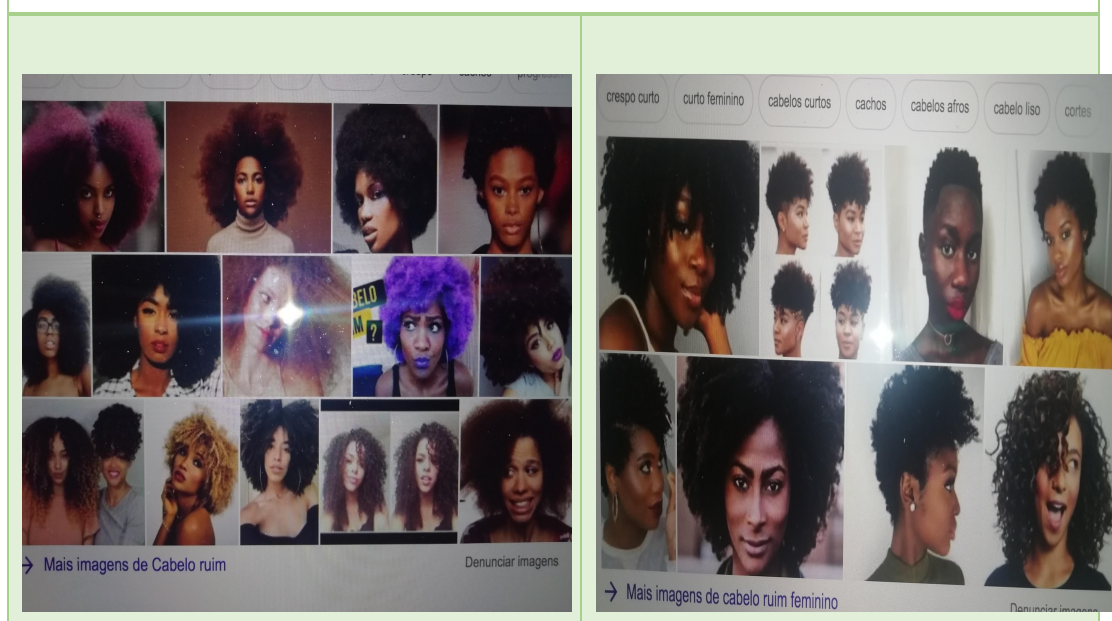
típicas de Moçambique, animais e até mesmo terras. Já as relações sexuais, salvaguardando a identidade feminina são vistas na ótica de Vieira (2005) como o prazer sexual aliados à possibilidade discursiva de interagir com o outro, faz com que, no que toca a identidade da mulher, haja uma libertação gradual na área sexual e uma expansão dos seus limites, transformando conceitos e formas de ação na esfera sexual.

#### **4. Identidade**

##### **4.1. Cabelo Crespo — Fator de Identidade da Mulher Moçambicana**

O cabelo crespo é uma das formas de identidade da mulher moçambicana na medida em que é parte natural do seu processo de formação. Grande parte das moçambicanas possui o cabelo crespo; que o *Dicionário da Língua Portuguesa* define por “cabelo eriçado, encrespado e riçado” (DLP 2009:442); no sentido figurado aparece como ameaçador; por consequência disto surgem diversos mitos à volta deste tipo de curvatura do cabelo, como por exemplo o mito de que é um cabelo sem crescimento, que é difícil de lavar e o mais grave de todos de que é os meios de comunicação social denominam como cabelo feio e *ruim*, de tal forma que quando se investiga por cabelo *ruim* a imagem que a internet nos fornece é de cabelo crespo:

Figura 2: Mulheres com Cabelo Crespo



<https://www.google.com/search?biw=846&bih=635&sxsr= ALe>. Acesso a 20.04.2021

As inscrições que aparecem nestas imagens são totalmente preconceituosas, revelam desprezo pelo cabelo crespo e ignoram totalmente a essência genética de cada uma delas. O que temos nestas imagens na realidade são mulheres que se identificam com o seu cabelo natural, que não aderem às imposições sociais que expõem o cabelo liso/cacheado como o melhor, forçando mulheres negras a aderirem a extensões de cabelo para ocultarem traços da sua ancestralidade e simultaneamente a adotarem os padrões de beleza ocidentais.

A beleza do crespo possui um formato dividido atualmente em quatro tipologias: o 4A que é o cabelo que possui uma textura mais leve, aproxima-se muito ao tipo de cabelo cacheado, mas não é, possui uma aparência em formato de mola; o 4B também possui a fragilidade do 4A, mas possui uma aparência em formato de ziguezague; o 4C possui mais volume em relação aos dois anteriores e o tipo 5 que é o cabelo mais áspero, não se enquadra no formato dos outros crespos e não possui uma definição própria, tem mais volume em relação a todos os outros e é mormente designado por crespíssimo.

**Figura 3: Tipologias de Cabelo Crespo**



<https://www.dicasdemulher.com.br/cabelo-crespo/>. Acesso a 20.04.2021

Todos estes cabelos requerem cuidados específicos como a hidratação a base de Lilhelho e Aloé Vera. O Lilhelho é uma planta rasteira muito utilizada em Moçambique e funciona como o champô natural. Para a sua eficácia é necessário colocar as suas folhas secas ou frescas por alguns minutos em água morna, esperar que arrefeça e só depois utilizá-las no cabelo. O uso do Lilhelho no crespo previne a caspa e acelera o crescimento.

**Figura 4: Lilhelho**



<http://mozindico.blogspot.com/2013/04/lilhelho-para-cabelos-mais-hidratados.html>. Acesso a 20.04.2021

Quanto a Aloé vera, segundo Parente *et al*:

A denominação *aloe* deriva do grego, *alóe*, do árabe, *alloeh* e do hebraico, *halal*, apresentando o mesmo significado nos três casos, que

corresponde à substância amarga e brilhante, enquanto *vera* significa verdadeira. São nativas do norte da África, habitam os desertos e estepes africanas e adotam a forma de cato. Ela precisa de luz solar direta e de um solo bem drenado (2013:161).

O uso desta planta para fins estéticos é longínquo, há várias passagens na Bíblia como o *Livro de Cânticos 4:14*, *Provérbios 7:17*; *João 19:39-40* que narram a sua utilização ainda na época de Cristo como se pode ler:

*Livro de Cânticos 4:14*: O nardo, e o açafraão, o cálamo, e a canela, com toda a sorte de árvores de incenso, a mirra e aloés, com todas as principais especiarias.

*Provérbios 7:17*: Já perfumei o meu leito com mirra, aloés e canela.

*João 19:39-40*:

E foi também Nicodemos (aquele que anteriormente se dirigira de noite a Jesus), levando quase cem arráteis de um composto de mirra e aloés.

Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com as especiarias, como os judeus costumam fazer, na preparação para o sepulcro.

Na Aloé encontram-se as seguintes composições, segundo Ramos e Pimentel "ácido ascórbico (vitamina C), aminoácidos, vitamina E e zinco" (2011:43).

A Aloé representa deste modo inúmeras benefícios para o corpo, pele e cabelo, neste último, foco da utilização para o nosso trabalho, o ácido ascórbico contido nesta planta mantém o cabelo saudável e previne a calvície porque aumenta a síntese de colágeno; o zinco auxilia no crescimento do cabelo; a vitamina E equilibra o fator ph do couro cabeludo, estimula o crescimento e é antioxidante.

Para a sua utilização eficaz no cabelo deve cortar-se as folhas da planta, higienizá-las com apenas água e remover as partes laterais porque contêm espinhos, seguidamente abre-se ao meio e retira-se o líquido que é designado como gel de Aloé vera (como na imagem) e

aplica-se no cabelo; espera-se no mínimo trinta minutos e depois o cabelo deve ser lavado apenas com a água.

F



<https://clickbahia.com.br/saiba-como-usar-o-aloe-vera-da-maneira-certa/>. Acesso a 20.04.2021

Além destas hidratações naturais, é recomendável que as mulheres crespas optem pelo pente de garfo que possui uma espessura grossa, pois o pente fino danifica a espessura do afro.

Quanto aos penteados, os mais utilizados pelas mulheres moçambicanas são o *twist* que é a prática de entrelaçar duas mechas muito pequenas de cabelo desde a raiz até a ponta do cabelo (imagem1); o *dreadlocks* conhecido também como rasta pela sua semelhanças, os *dreadlocks* podem ser feitos com cabelo postiço ou simplesmente com o afro (imagem 2); as mirabas onde se entrelaça três mechas de cabelo, da raiz às pontas (imagem 3); as espinhas conhecidas por serem rasteiras e são feitas com cabelo postiço, como na imagem 4, ou apenas com o afro; o *puff* que consiste em pentear o cabelo para cima, podendo optar por fazer uma trança na frente ou laterais e podem ser enfeitadas com missangas (imagem 5).

Figura 6: Tranças africanas				
Twist	Dreadloocks	Mirabas	Espinha	Puff
1	2	3	4	5
				

<https://www.google.com/search?q=tran%C3%A7as%20mo%C3%A7ambicanas%20mir>. Acesso a 20.04.2021

Todas estas diversidades de tranças também são conhecidas como tranças africanas por serem oriundas do continente com o mesmo nome. No passado somente tínhamos as tranças espinhas<sup>79</sup> que muito auxiliavam os negros na época da colonização porque serviram de esquemas para as fugas, isto é, o modo como as tranças eram feitas indicavam os caminhos/atalhos que tinham de ser percorridos para a fuga o que envolvia um conhecimento profundo geográfico do local; atualmente as tranças servem para fins estéticos e identitários. Paulina Chiziane prima pela representação estética da mulher, valoriza a beleza natural do cabelo crespo e as tranças como se pode observar em vários dos romances em análise:

Mimi goza o sol de inverno tropical. Desmancha o cabelo, penteia, entrelaça, volta a desmanchar, a pentear e a entrançar (OSJ:124).

As mulheres arrumam as tranças, engomam os vestidos, e as capulanas (...) (BAV:47).

Era ela a negra mais bela, mais bem vestida, mais apetecível. Sempre de saia curta. Blusa apertada e cabeleira postiça (ACP:79).

<sup>79</sup> Em Angola são conhecidas como viradas ou escamas.

Nos fragmentos referenciados expõe-se a aceitação do seu cabelo afro. O termo aceitação surge em função de várias mulheres moçambicanas e de outras partes do continente africano como Angola e Nigéria terem optado por alisamentos e extensões de cabelo humano preferencialmente lisos de forma a minimizar os seus traços genéticos. Nos romances de Paulina Chiziane, a referência ao afro reflete também a ancestralidade da mulher negra rejeitando deste modo os padrões impostos pelos *media* e pelo ocidente, na medida em que o cabelo crespo é um fator identitário da mulher negra.

## **5. Domesticidade**

### **5.1.1. A mulher no Ambiente Doméstico**

Coventry Patmore teve como base a era vitoriana, período que decorreu nos anos 1837-1901, para a criação do seu poema narrativo *The Angel in the House*<sup>80</sup> (1891) onde estabelece o modelo de esposa ideal que veta a mulher para a vida doméstica, excluindo-a da vida social; a mulher tornou-se para Coventry Patmore a força vital e guardiã da casa. No entanto, *The Angel in the House — O Anjo da Casa* — de Patmore, segundo Iolanda Ramos “became a stereotyped phrase, which has been used from the Victorian age onwards to describe a woman's traditional role” (2015:111).

De entre as várias críticas, a extinção do anjo do lar por Virginia Woolf editada pelo Project Gutenberg Australia —“I did my best to kill her” (2012:109)— é das que mais se destaca nos estudos feministas na medida em que a morte do anjo propicia para a mulher a oportunidade de poder expressar-se em todas as artes e profissões abertas a capacidades humanas, e deste modo permitindo-lhes inclusão na esfera social.

---

<sup>80</sup>Sobre o poema de Coventry Patmore leia-se em <https://www.gutenberg.org/files/4099/4099-h/4099-h.htm>. Acesso a 14.01.2021.



Virginia Woolf descreve o anjo do lar como sendo uma figura extremamente simpática, charmosa, altruísta, figura que se destaca na vida familiar, sacrificada, sem desejo próprio, graciosa e pura. Woolf antecipou a morte desta metáfora – anjo do lar, para que este não a matasse e de algum modo interferisse na sua escrita. A escrita de Woolf é, em certa medida, crítica das restrições do universo feminino na época vitoriana. Em *A Room of One's Own*, de 1929, no capítulo III, Woolf cria a personagem Judith, a irmã fictícia de Shakespeare. Shakespeare aparece como o homem culto, frequentou a escola, aprendeu gramática, leu Ovídio, Virgílio e Horácio. Foi um homem dedicado à arte. Casou com uma vizinha, com a qual teve um filho e conheceu o mundo todo. Enquanto sua irmã Judith permanecia em casa. Não frequentava a escola. Não aprendeu a gramática. Lia raramente os livros do irmão e quando quisesse ler, era impedida pelos pais com os afazeres domésticos. Antes dos vinte anos os pais projetavam o casamento da filha. Porém, Judith rejeitou e foi espancada pelo pai que implorou que a filha não o fizesse envergonhar com a questão do casamento. Judith fugiu do pai e colocou-se à porta de um teatro. Tal como o irmão, Judith era apaixonada pela arte da representação e quando quis realizar o sonho de representar os homens riram-se dela e o diretor do teatro explicou-lhe que mulheres não tinham a possibilidade de representar e insinuou que ela só poderia ser prostituta. Judith conheceu o empresário Nick Greene, ficou grávida e cometeu suicídio numa noite de inverno.

Judith representa o perfil de mulher que os homens desejavam na era vitoriana: sem formação, sem ofício, sem o direito de escolher o seu próprio destino, a educação era voltada para casamento, onde devia cumprir as funções de maternidade e de dona de casa.

Assim como a Rainha Vitória, que segundo Souza e Souza:

Foi criada nos moldes da mulher virtuosa, do lar, isto é, desde a infância foi retirada do convívio social, instruída pela Igreja e pelas

preceptoras, sem contato com a gura masculina e, quando havia, sempre estava acompanhada de alguém (2018:134).

A era vitoriana era marcada pela moral, disciplina, submissão, restrição sexual que para a mulher era um fator primordial para a realização do casamento, assim, representava a sua pureza pela fé e decência no modo de vestir. Toda a educação feminina era regida por e para o casamento onde cumpria com as funções de esposa, mãe e cuidadora dos filhos, por outro lado, a densidade populacional aumentou de “13,9 milhões em 1831 para 32,5 milhões em 1901”<sup>81</sup> em função dos números elevados de casamento e o não uso de contraceptivos.

No poema de Patmore reflete-se o modelo de mulher ideal da época que também se configura no espaço moçambicano:

- a. Gentileza (*She was so entle and so good—* canto II, v. 86);
- b. Empregada (*And still the maid I most prefer—* canto II, v. 95 / *The destined maid; some hidden hand—* canto III, v. 2);
- c. Devota (*Her disposition is devout—* canto IV, v. 11);
- d. Rosto angelical (*Her countenance angelical—* canto IV, v. 12);
- e. Modéstia (*Her modesty, her chiefest grace—* canto IV, v. 25);
- f. Amável e inocente (*How light of heart and innocent—*canto IX, v. 122);
- g. Incansável (*She loves with love that cannot tire—* canto IX, v. 21);
- h. Apta para a vida conjugal (*Connubial aptitude exact—* canto IV, v. 51);
- i. O Outro (*Another, not from her, but him—*canto IX, v. 8);
- j. A estrangeira (*A woman is a foreign land—* canto X, v. 17).

As linhas de criação de Patmore são determinadas em primeira instância pelos fatores biológicos da mulher, segundo Mitchell “o *status* biológico da mulher sustenta tanto sua fraqueza como elemento de

---

<sup>81</sup> [https://stringfixer.com/pt/Victorian\\_England](https://stringfixer.com/pt/Victorian_England). Acesso a 7.09.2021.

produção, nas relações de trabalho, quanto sua importância como possessão, nas relações reprodutivas” (2006:208).

É com base nos fatores biológicos que se crê que a mulher possui a agilidade para os afazeres domésticos, é amável e inocente, incansável.

Em segunda instância pela religião que representa a mulher como figura criada pelas costelas do homem (Adão) conforme o *Livro de Génesis 2:22*: “E da costela que o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher e trouxe-a a Adão”. A criação de Eva por intermédio de Adão sempre foi mal compreendida. Eva, apesar de ser tão original como Adão, por serem ambos criações de Deus, é tida como figura de segundo plano e é pela religião que se instaurou a modéstia e aptidão para a vida conjugal da mulher.

Em terceira instância pela sociedade no geral que crê na superioridade quer no plano político, quer no educacional, que os homens exercem em relação à mulher. Foi a sociedade que projetou a configuração do Outro/estrangeira para a mulher, impossibilitando-a de ter uma vida igualitária, como assevera Perrott “a mulher é a Outra, a estrangeira, a sombra, a noite, a armadilha, a inimiga”<sup>82</sup> (2005:265).

O aprisionamento da mulher na esfera privada foi o mecanismo que o homem encontrou para evitar que a sua natureza se rebelde e se liberte, como asseveram Souza e Souza:

Como forma de evitar que a sua natureza se liberte do homem que a confina dentro do lar, enaltecendo sua virtude para que essa não se corrompa, tendo a religião e a sociedade como cúmplice, portanto, ao mesmo tempo em que exalta a mulher, ele impõe seu devido lugar na sociedade (2018:140).

A mulher moçambicana é uma figura do lar, a guardiã da casa sobre a qual recaem os cuidados domésticos, a criação e educação dos filhos, fatores que a impossibilitam de desfrutar do mesmo *status* social do

---

<sup>82</sup> Sobre as várias concepções do estudo do Outro ver capítulo I.

que o homem, na medida em que este último desfruta de uma vida social fora do ciclo doméstico e é vista como a figura provedora da casa.

Eis as responsabilidades das mulheres no ambiente doméstico traçados nos diversos romances de Paulina:

#### **a. Esposa**

No lar, a mulher é primeiramente esposa, categoria que lhe é catalogada após o lobolo. Como esposa, as suas maiores responsabilidades estão intimamente relacionadas ao marido. Dedicase aos cuidados com as suas vestes, desde o coser, pregar botões, lavar e passar; na cozinha, à confeção dos alimentos e outros cuidados com a casa.

Digo que sempre cumpri o meu papel de esposa: lavar cuecas, coser peúgas, pregar botões da camisa dele (N:41).

Vera vai à cozinha e prepara o pequeno-almoço. Esmera-se. Capricha. Enfeita a mesa. Convida o seu homem a tomá-lo antes que arrefeça (OSJ:17).

Delfina tem sempre a mesma rotina. Despertar, varrer a casa e o quintal para estar tudo em ordem quando José dos Montes chegar. (ACP:297).

Rodou os calcanhares em direção à cozinha deixando pai e filha deixando-os em conferência (VA:45).

As atividades desempenhadas por Rami (N), Vera (OSJ), Delfina (ACP) e Minosse (VA) estão em primeiro lugar centradas nos esposos. Os lamentos de Rami surgem pelo aborrecimento de não saber lidar com as indiferenças do seu parceiro Tony; Vera, mulher de mãos cheias, vê a necessidade de conquistar o esposo pelo paladar; Delfina dedica-se aos cuidados do lar para que o esposo encontre a casa organizada e Minosse volta-se para a cozinha. Nestes contextos de experiência, em

circunstância alguma a mulher aparece preocupando-se consigo mas sim com os outros (esposo e filhos), ela é uma agente terciária.

### **b. Mãe**

Ser mãe sempre foi o pano de fundo que votou a mulher ao ambiente doméstico, que Beauvoir (2015b), considera como escravização, termo que se encaixa perfeitamente no perfil atual das mulheres moçambicanas pelo número de gestações constantes e precoces que estas têm ao longo da vida. Segundo os dados do censo de 2017 do INE de Moçambique, a taxa de fecundidade das mulheres com idades compreendidas entre os 15 e os 49 anos de idade em 2007 foi de 5.7, já em 2017 a média foi de 5.2, exatamente o mesmo número de filhos de Rami e de Julieta: “Tem cinco filhos como eu e agora espera o sexto” (N:23).

O número elevado de filhos em Moçambique acontece por seis motivos essenciais: o aspeto cultural, a não utilização de contraceptivos modernos, o fator educacional, a situação socioeconómica, zona habitacional e a resistência.

#### 1. Aspeto cultural

O povo bantu, de modo geral, vê os filhos como fonte de riqueza, quanto mais filhos tiver maior será a mão de obra nos campos de cultivo, os filhos também servem como meio de perpetuar o nome da família, segundo Ducrot “kilaya o jina muthu kakitena<sup>83</sup>” (2018:32) e deste modo representam a imortalidade dos pais porque passa de geração em geração.

Para Altuna “o bantu não deseja com maior ardor do que viver sem fim. Porém, como a morte é certa, mantém-se vivo na e pela sua descendência” (1985:66-67).

Para o povo bantu é confortador ser lembrado pelos filhos, em eventos importantes como lobolo e infortúnios ser apresentado como o filho de/

---

<sup>83</sup> O nome dura mais do que a pessoa.

a filha de é uma forma de extensão dos pais mesmo quando já não estão vivos e deste modo os pais revivem nos filhos.

## 2. A não utilização de contraceptivos modernos

A falta de informação e de recursos sobre o uso de contraceptivos modernos<sup>84</sup> como o dispositivo intrauterino, preservativo, implante, adesivo e pílula aumentam em grande parte o número de filhos de um determinado casal.

Segundo os dados do INS e Ministério da Saúde de Moçambique no documento sobre IDS—2011 constata-se que a prevalência de contraceptivos para métodos modernos entre as mulheres casadas/unidas aumentou de 5.3% em 1997 para 11.7% em 2003, tendo permanecido em 11.3% em 2011.

Por consequência, em todo o território a taxa de uso de contraceptivos modernos é das mais baixas em relação a outros países africanos como Zimbabwe, Ruanda, Quênia, Zâmbia e Tanzânia onde o uso de contraceptivos modernos varia dos 34 a 59%, como constata Pedro *et al* "Zimbabwe, com 59%, Ruanda, com 52%, Quênia, com 46%, Zâmbia, com 41% e Tanzânia, com 34%" (2016:1315).

## 3. Educação

O INS e o Ministério da Saúde de Moçambique no IDS constata que:

O nível de escolarização das mulheres está negativamente correlacionado com os níveis de fecundidade. Em outras palavras, a

---

<sup>84</sup> Focamo-nos nos métodos contraceptivos modernos porque garantem mais eficácia e anulam quase todas as probabilidades da gestação. No entanto, os métodos tradicionais mais utilizados pelas moçambicanas são a abstinência que é um método seguro dado que a ausência do sexo elimina totalmente o risco de engravidar; o coito interrompido que é um método disponível e acessível aos casais; porém, a sua eficácia nem sempre é segura justamente porque há o risco de o casal não saber interromper o ato no momento exato e deste modo aumentar o nível de gravidez, o outro risco associado ao coito interrompido é que durante o ato sexual também se transfere o líquido seminal o que também pode aumentar o risco de gestação. Outro método contraceptivo tradicional é a amenorreia pós-parto que o Ministério da Saúde de Moçambique no Inquérito Demográfico e de Saúde- 2011 refere como ausência temporária de menstruação, que normalmente acontece depois de um parto. Muitos estudos mostram como a amamentação se relaciona com a amenorreia pós-parto e ao consequente maior intervalo de espaçamento intergestacional. Aparentemente, na lactação, o estímulo da sucção e o aumento da prolactina levam à interrupção do processo de ovulação e assim à manutenção da amenorreia.

fecundidade baixa a medida que o nível de escolaridade aumenta. Assim, TGF<sup>85</sup> das mulheres não escolarizadas é de 6.8 comparado com uma taxa de 6.1 entre as que alcançaram o nível primário e de 3.4 entre as que alcançaram ou ultrapassaram o nível secundário. Isto significa que as mulheres não escolarizadas têm em média quase três filhos a mais que as mulheres mais instruídas (2011:73).

Quanto mais instrução a mulher tiver, menor será o número de filhos que esta terá, dado que a mulher instruída avalia as suas condições habitacionais, económicas e emocionais antes de gerar os filhos, ao passo que a mulher menos instruída não toma estes aspetos em consideração pois vê a maternidade como vocação divina, ou seja, como a sua função primária na terra.

#### 4. Situação socioeconómica

O fator socioeconómico é também um dos responsáveis para o número elevado de filhos como consta nos dados do IDS:

A situação socioeconómica também está inversamente correlacionada à fecundidade. A TGF é de 7.2 nas mulheres do quintil de riqueza mais baixo, comparado com uma taxa de 3.7 nas mulheres do quintil mais elevado (2011:74).

Na verdade, o aumento elevado de filhos deve-se ao facto de que muitos pais veem nos filhos a possibilidade de que estes, no futuro, os vão livrar da pobreza. Imaginam-nos formados e a desempenhar funções importantes pelo país, o que se reflete num contraste comparado à realidade da criança que, desde cedo, não beneficia de uma alimentação saudável, educação e outras condições que propiciam o seu crescimento saudável.

#### 5. Zona habitacional

As mulheres das zonas rurais têm mais filhos em relação às mulheres da zona urbana, como consta dos dados do IDS:

---

<sup>85</sup> "A Taxa Global de Fecundidade é o número médio de filhos por mulher durante a sua vida reprodutiva (15-49 anos)" (Censo 2017:15).

As mulheres que residem em áreas rurais apresentam um número médio ideal de filhos mais elevado que o indicado pelas mulheres residentes em áreas urbanas. O nível de bem-estar aparenta ter uma relação negativa com o número médio ideal de filhos pois, quanto mais elevado for o quintil de riqueza menor é o número médio ideal de filhos (2011:89).

A zona habitacional está inteiramente ligada à questão financeira de uma determinada família, o que se reflete também na sua zona habitacional. Quanto menor for a renda de uma família menores serão as oportunidades de viverem em zonas mais evoluídas. Assim, a convivência com a vizinhança desde os hábitos comportamentais e costumes tornam-se influenciadores para a família e, de modo implícito, o bantu concorre em número de filhos com os seus próximos que são os seus vizinhos ou familiares.

#### 6. Resistência

Embora o uso de contraceptivos nos hospitais públicos seja gratuito, nem todos os casais optam por este método. O desconhecimento pelo uso de contraceptivo leva muitos homens a não apoiarem as suas esposas pelo receio de que no futuro as possibilidades de gerar outro filho poderem tornar-se reduzidas. Com efeito à resistência associa-se também a falta de informação.

##### **c. Educadora e criadora**

Os primeiros contactos que os filhos têm ainda na fase embrionária ou já nascidos é com a mãe e desde então ficam aos seus cuidados. A mãe compromete-se exclusivamente com as funções de educadora e criadora, não apenas pelo facto de ser ela quem passa mais tempo com os filhos, como também porque o bantu anula esta função para o pai. A lógica bantu para a anulação desta tarefa do pai é a de que enquanto o pai trabalha e cumpre com as necessidades financeiras da família, a mãe cumpre as funções da maternidade.

As mães não se desprendem dos filhos principalmente nos primeiros anos da criança e quando têm de se ausentar de casa, levam-nos



amarrados a uma capulana nas costas, que é uma forma típica africana de carregar os filhos:

O que querem de mim? Que ponha aqui a fazer indecências? Na presença das crianças que trazem nas costas? Não, não digo mais nada, de resto, vocês já sabem o [que] vem a seguir. Agora, voltem para casa, para cuidar das crianças (ACP:22).

Quando este grupo de senhoras procurou a mulher do régulo para colocar questões sobre a mulher desconhecida (Maria das Dores) que apareceu à beira do rio, todas elas carregavam os filhos nas costas, facto que para o povo africano representa conectividade entre mãe e filho, enquanto possibilita a mãe realizar outras atividades visto que as suas mãos estão livres. Carregar os filhos nas costas também é uma forma africana de consolar as crianças enquanto choram, ou quando a mãe quer que a criança durma.

Compete à mãe a ação de ensinar a criança desde as coisas mais básicas como pegar talhares, comer sozinha, formar palavras e frases, assim como também aspetos mais complexos como ensinamentos relacionados com os aspetos culturais do país como a questão do feitiço que não são ensinados na tenra idade. As mães têm o cuidado de esperar que os filhos tenham uma idade para a perceção destes assuntos que incluem medos e superstições. O feitiço é ensinado como mecanismo de intimidação, como por exemplo, dizer ao filho que não se deve sentar no pilão<sup>86</sup> porque quando for grande não poderá procriar, dado que este simples ato provoca irritação aos espíritos; este ensinamento não corresponde necessariamente à verdade. O filho ou filha pode desenvolver algum problema de saúde e de facto na fase adulta não ser capaz de procriar. A outra verdade é a de que os filhos não devem sentar-se no pilão justamente por ser um utensílio doméstico; todavia, as mães optam por este ensinamento porque é a

---

<sup>86</sup> Instrumento que serve para triturar alimentos como o milho, mandioca, matapa (folhas da mandioqueira) de forma manual.

que melhor resulta tendo em conta o contexto. — As mães devem continuar a ensinar aos filhos o medo dos feitiços, porque há verdades que não devem ser reveladas, nunca! (OSJ:123).

Todos estes comportamentos da mulher, dedicados em exclusividade ao lar, impossibilitam o seu crescimento como figura preponderante na sociedade, dado que ela não vivencia o mundo externo. A mulher, embora exerça diversas atividades em casa como lavar, cozinhar, passar, é também enfermeira, professora, psicóloga, historiadora e não recebe nenhuma remuneração para isso, dado que a sociedade em geral julga que estas tarefas são trabalhos que competem à mulher e considera-as como atividades naturais; portanto, é justamente por estas atividades que a mulher goza de respeito e veneração.

## **6. Questões sociais**

### **6.1. Autonomia**

Tendo em conta os vários campos em que a palavra autonomia se insere, a mais adequada para o nosso trabalho é a de que a autonomia seja estudada no âmbito da autossuficiência. Optamos, assim, por defini-la no âmbito sociológico uma vez que a visão de Ilona Kovács em *Novas Formas de Organização do Trabalho e Autonomia no Trabalho* (2006) é a que mais se enquadra no contexto moçambicano tendo em conta que no sentido restrito a autonomia está relacionada a possibilidade de o ser humano realizar as suas tarefas e no sentido lato a autonomia envolve a avaliação e supervisão do trabalho realizado em uma determinada instituição.

A autonomia no trabalho, no sentido restrito, refere-se à liberdade no exercício das funções e na realização das tarefas, num sentido mais alargado, a autonomia no trabalho é vista como um espaço de decisão e intervenção nos processos de trabalho, abrangendo também a possibilidade de autocontrolo e autoavaliação, e ainda, a participação na organização e no funcionamento da empresa, bem como a

oportunidade de influenciar as decisões sobre mudanças na organização do trabalho e nas condições de trabalho em geral (Kovács 2006:41-42).

A taxa de feminização do trabalho em Moçambique corresponde a metade da população; segundo os Direitos das Mulheres de Moçambique, n.º 474/4 maio de 2007, metade da força de trabalho é feminina. No entanto, nas vilas e cidades, dois terços de mulheres trabalham no setor informal especialmente em pequenas lojas o que significa que as mulheres trabalham em locais de pouca segurança. Os trabalhos informais propagam-se em função do nível académico baixo, porém, estes ainda são preferíveis a depender totalmente do domínio masculino.

Nos diferentes romances *O Sétimo Juramento* e *Balada de Amor ao Vento* as mulheres dedicam-se à venda ambulante, que consiste em rodear com os produtos nas diferentes ruas de Moçambique, o produto é normalmente colocado em uma pequena banheira/alguidar e é transportado na cabeça.

Do lado da estrada ouve os gritos das mulheres que passam vendendo legumes, peixe, carvão (OSJ:161).

— Compre batata, que eu dou bacela!

Gritos de vendedeiras beijam-se em todos os ângulos, no compasso das melodias, embalando a marcha do sol, e assim escoá-se o dia, amanhã será outro dia, boa tarde, sol! (BAV:158).

O cabeleireiro, conhecido em Moçambique como salão de beleza, é um local onde há um número considerável de mulheres a exercerem a atividade, desde os corte, trança e desfriso: — A Mauá começou a tratar dos cabelos, a desfrisar cabelos, coisa que ela entende muito bem (N:125).

As mulheres também optam pelos mercados suburbanos, o mercado central, o mercado do povo, o mercado Xipamanine para conseguirem a autonomia.

Comprava cereais em sacos e vendia em copos nos mercados suburbanos (N:124)

(...)

Eu decidi ir com a Lu para a venda de roupas. Vendemos no mercado da esquina onde há grande clientela. Este mercado está cheio de mulheres, todas elas falando alto, gritando, na caça de clientes (N:125)

(...)

Conseguimos ter um mínimo de segurança para comprar o pão, o sal e o sabão sem suportar a humilhação de estender a mão e pedir esmola (N:129).

Segundo Pierre Weil “pelas numerosas experiências feitas no mundo inteiro, a mulher tem exatamente o mesmo nível de inteligência que os homens” (1979:166). A sua força vital no mercado de trabalho não pode ser excluída porque ela possui capacidades, tal como o homem. E é pelo trabalho que elas desenvolvem tanto as suas habilidades, como as suas capacidades de raciocínio; do trabalho depende a evolução do homem e sendo as mulheres seres pensantes não podem ficar à margem.

Segundo Castells:

As forças propulsoras desses processos são o crescimento de uma economia informacional global, mudanças tecnológicas no processo de reprodução da espécie o impulso poderoso promovido pelas lutas das mulheres e por um movimento feminista multifacetado (1999:170).

Há, no entanto, mulheres com um certo nível de poder considerável, detentoras de empreendimentos e que também ocupam cargos mais prestigiados que lhes possibilitam um poder económico mais estável e acreditam piamente, assim como Evelyn Reed que:

As mulheres possuem cérebros e talentos, da mesma forma que órgãos sexuais e reprodutores, que têm sido despojadas de sua liberdade para poderem expressar a sua capacidade criadora em quase todas as esferas da vida social (2008:20).

As mulheres com condições sociais mais consideráveis também aparecem nas comunidades de Paulina Chiziane:

O que descobriram mais?

—Tem dinheiro, essa mulher manda-chuva. Tem estatuto. No emprego dela, é chefe. Manda nos homens. Conduz um carro que é um paraíso (N:146).

(...)

Saio do meu trabalho e dirijo-me ao restaurante muito perto da minha loja (N:265).

A secretária sai do gabinete para atender uma chamada (OSJ:133).

Segundo Castells “a família patriarcal vem sendo contestada nos últimos anos, isso sucede pelos processos inseparáveis de transformação do trabalho feminino e da consciencialização da mulher” (1999:170). Deste modo, as mulheres tornam-se nas forças impulsionadoras de outras mulheres por acreditarem que devem deixar de lado a dependência total do seus cônjuges:

Aguntei com elas até onde pude, até que lhes disse: Isto acontece porque não trabalham. Em cada sol têm de mendigar uma migalha. Se cada uma de nós tivesse uma fonte de rendimento, um emprego, estaríamos livres desta situação. É humilhante para uma mulher adulta pedir dinheiro para sal e carvão (N:123).

Segundo Evelyn Reed “as jovens de hoje, sobretudo as universitárias, questionam as antigas normas e costumes que limitam a vida da mulher” (2008:20). Reed levanta a hipótese de que as mulheres foram enganadas quando as fizeram acreditar que representavam o segundo sexo, algo inferior, algo que tem que ser satisfeito com o ser um pouquinho mais do que uma mulher zelosa de seu lar ou viver uma vida ociosa. Esta tese, no entanto, não é verdadeira e é desconstruída por Simone de Beauvoir (2015a), como já referimos na primeira parte desta tese, que a categoria do Outro é tão original como a própria

consciência; elas têm aspirações, inteligência e o mundo à sua disposição:

Ela tinha a certeza que sim, ela tinha. Convicção nascida de intuição, de pressentimentos infundados, de uma estrela elétrica ou da vela do farol distante. Do nada. De um oráculo qualquer. Um dia terei uma casa destas, eu juro. Nesta vida, eu serei alguém. O coração de Delfina constrói cidades de néon (ACP:77).

(...)

Porque é inteligente, bela, agressiva. Supera todos os obstáculos, e supera-se a si mesma, se o obstáculo for ela própria. Tem um traseiro bom para colocar num trono. Rosto para ser exibido na moldura do espelho. Um pescoço fino para colares de diamantes. Cabelos fartos, bons para aconchegar grinaldas, coroas, diademas. É daquelas que reconhecem a futilidade da vida e vivem-na em toda a sua extensão (ACP:92).

Os avanços sociais para as mulheres acarretam muitos desafios, dentre eles o descontentamento masculino:

Comove-se mais com o discurso das mulheres. Com a mania da emancipação lutam por igualar e até superar os homens. Usam calças de ganga, sobem os andaimes com baldes de cimento e um filho de cinco meses dançando no ventre. No final dos trinta dias de cada mês, o marido ou o chulo está à porta para arrancar à bruta o mísero dinheiro conquistado pelo sacrifício da companheira (OSJ:76).

Mesmo com estes contrastes sociais as mulheres querem mostrar a sua importância no meio social: — As mulheres querem provar que elas existem e a sua presença é mais importante que todas as crenças e juramentos deste mundo (ACP:37).

As mulheres demonstram em Paulina uma preocupação com as gerações vindouras, não querem que as suas filhas sejam apenas reconhecidas como aqueles que viveram para obedecer, servir e morrer, estas foram as mesmas indagações de Minosse em *Ventos do*

*Apocalipse* na fase final de sua vida: — O que estará registado? De certeza estará escrito assim: obedeceu, serviu e morreu (VA:159).

Para Minosse obedecer e servir não são verbos que representam a mulher moderna. Para ela há esta necessidade de a mulher fazer parte do mundo, investindo no autoconhecimento de formas a providenciar a autossuficiência.

## **6.2. Educação**

A educação envolve um conjunto de normas, conhecimentos, ideias que é passado de uma geração para outra. Debruçar-nos-emos, neste subcapítulo, sobre dois tipos de educação: a formal que acontece dentro de um panorama de ensino seguindo metodologicamente regras de Estado e que acontece dentro de uma instituição de ensino, e a informal, aquela que não obedece a um modelo institucionalizado porque acontece fora da academia como resultado das experiências dos sujeitos envolvidos.

No plano de educação formal, a primeira Instituição de Ensino Superior Estatal em Moçambique criada a 21 de agosto de 1962 pelo Decreto-Lei nº 44530<sup>87</sup>, é a Universidade Eduardo Mondlane em homenagem ao importante ativista na luta contra o domínio colonial português, primeiro presidente e fundador da Frelimo e sociólogo de formação, Eduardo Chivambo Mondlane (1920-1969).

Após a independência em 1975, aumentou-se o número de instituições do ensino superior públicas e privadas o que tem provocado um interesse maior nas pessoas no que tange a formação.

Embora o maior número de estudantes que compõe as universidades em Moçambique seja do sexo masculino, no ano de 2018, por exemplo, apenas 30% dos estudantes na Universidade Eduardo Mondlane eram

---

<sup>87</sup> Ver anexo XIII — Decreto-Lei nº 44530 sobre a Criação da Primeira Universidade Pública de Moçambique.

mulheres contra 70% do sexo masculino<sup>88</sup>. No capítulo um vimos que as raparigas desistem com mais frequência nas escolas no ensino primário o que se reflete em outros níveis académicos inclusive a universidade, sendo uma das principais causas da desistência a maternidade. Para colmatar este dilema, a primeira mulher Reitora em Moçambique, Dr.<sup>a</sup> Emília Zulmira de Fátima Afonso Nhalevilo, da Universidade de Púnguè criada pelo Decreto nº 4/2019<sup>89</sup> prevê a criação de jardim de infância na UniPúnguè para incentivar as mulheres mães a ingressarem na universidade.

A formação superior, além de proporcionar conhecimento em diferentes áreas do saber para a mulher e para o homem, aprimora o seu sentido crítico, melhora as suas habilitações literárias e consequentemente melhores remunerações. A título de exemplo, uma mulher que exerça a profissão de Docente Universitária com a categoria de Professora catedrática do 4º escalão em Moçambique auferir um salário de 36.360,00 meticais<sup>90</sup> diferente de uma vendedeira ambulante que não possui uma renda fixa.

Algumas mulheres empreendedoras compram diferentes produtos no país vizinho, África do Sul, que chega até ao mercado de Zimpeto, província de Maputo, estas vendem a mercadoria a outras mulheres que depois revendem o produto. Um quilo de tomate, por exemplo, pode custar 300 meticais e as revendedoras podem comercializá-lo ao preço que varia de 320 a 350 meticais, o ganho das vendedoras ambulantes depende da zona onde comercializam o produto e por este motivo muitas preferem distanciar-se das suas residências nas zonas periféricas e vão aos bairros nobres como Sommerschild e Polana porque obtêm mais lucros; outras preferem as avenidas mais movimentadas como a Eduardo Mondlane onde correm sérios riscos de

---

<sup>88</sup> Cleidy Marinela, *30% dos estudantes da UEM são mulheres*, disponível em <http://opais.sapo.mz/-30-dos-estudantes-da-uem-sao-mulheres>. Acesso a 09.02.2020.

<sup>89</sup> Ver anexo XIV— Decreto nº 4/2019 – Universidade de Púnguè.

<sup>90</sup> Ver anexo XV— Tabela de Salário de Investigadores e Docentes Universitários no Setor Público no período de (2012-2015).



serem atropeladas porque algumas mulheres ficam entre os carros; outras ficam expostas a doenças como cancro da pele, gripe, febre porque ficam debaixo do sol, chuva, poeira.

É deste modo que o plano de formação contínua para a mulher é importante por ser uma das formas de também se combater a pobreza, pois os dados do Ministério do Trabalho, Emprego e Segurança Social de Moçambique no Boletim Informativo do Mercado do Trabalho no I Trimestre/março de 2019<sup>91</sup> constata que as vagas de emprego publicadas segundo o nível de escolaridade para pessoas licenciadas no 1º trimestre de 2018 foi de 32,5%, ao passo que no mesmo período as vagas para pessoas com o Ensino Primário do Primeiro Grau-5ª classe foi de 0,0%. Já no 1º trimestre de 2019 o número de vagas para pessoas licenciadas foi de 32,4 ao passo que para pessoas com o Ensino Primário do 1º grau- 5ª classe foi de 0,0%.

Estes dados fazem-nos compreender que a formação em Moçambique, e em outros cantos da terra, ainda é um fator importante para a seleção e recrutamento de pessoal, pois quanto menor for o nível de escolaridade maior será a dificuldade de se conseguir um emprego.

O plano de formação está presente em *Balada de Amor ao Vento*: — Tenho uma filha crescida que ainda estuda embora já tenha estudado muito (BAV:12).

Ter uma filha em formação/formada é para esta mãe motivo de orgulho, a concretização de um sonho e um futuro promissor pelas oportunidades que se alcançará.

Passando agora ao plano de educação informal, o estudo sobre o comportamento e práticas que visam melhorar os aspetos ligados à vida sexual e reprodução da mulher são ensinados tendo em atenção o processo cultural do país.

Quanto ao processo cultural, as sociedades moçambicanas são dominadas pela cultura do silêncio em redor da sexualidade que,

---

<sup>91</sup> Ver anexo XVI— Vagas de Emprego Segundo o Nível Académico.

segundo Silva *et al* “o silêncio em redor da sexualidade dita a norma de que as boas mulheres devem ser ignorantes sobre sexo e passivas nas interações sexuais” (2007:30). De tal modo, que a educação sexual é passada de forma codificada através de metáforas. No centro do país, por exemplo, genericamente na província de Tete, segundo Bagnol e Mariano “as pessoas não falam diretamente dos órgãos sexuais nem do coito em si, mas usam uma linguagem simbólica baseada em códigos analógicos” (2009:390). A interpretação desta simbologia faz-nos perceber os vários motivos pelos quais esta forma de ensinar a sexualidade para as raparigas não é compreendida por todos. Atente-se no termo coito, já mencionado por Bagnol e Mariano (2009), pode ser compreendido como o ato de comer. A provável explicação para este código, segundo estas autoras é a de que quando a pessoa come, a barriga fica cheia, similarmente, quando a mulher fica grávida, sua barriga fica cheia. Enquanto o contexto cultural compara a gestação a comida/aparelho reprodutor/comida, a medicina moderna explica de modo claro que coito é a relação sexual entre homem e uma mulher, assim como no *Dicionário da Língua Portuguesa* “relação sexual, cópula carnal (Do lat. *coitu-*, «união»)” (DLP 2009:375).

No sul não encontramos vestígios de codificação tão pouco comparações com bases simbólicas, a situação é mais complexa pois não se fala ou pouco se fala sobre sexualidade, na medida em que o povo do sul acredita que estes ensinamentos podem incitar a vida sexual precoce das raparigas.

Já no norte e no centro do país a iniciação à sexualidade é ensinada apenas por mulheres que normalmente são as mães, tias, avós, madrinhas ou outras mulheres de confiança da família, nunca por homens, porque não podem ver a nudez das meninas durante o ritual, não têm conhecimentos profundos na área e também porque a presença de um homem nos ritos femininos enfraquece os rituais.

Os ensinamentos mais comuns sobre a sexualidade no norte e centro são os alongamentos dos lábios vaginais; a higiene e estreitamento do canal vaginal. O alongamento dos genitais também é espelhado em *Niketché*: Enquanto noutras partes de África se faz a famosa excisão feminina, aqui os genitais são alongados (N:47).

O alongamento dos lábios vaginais, também designado como a prática do puxa-puxa ou puxamento tal como o nome sugere, consiste em esticar os lábios internos da vagina com ajuda de óleos, que segundo Mbofana *et al* "são preparados com grãos de ntenguene e de rícino moído e conservados em recipientes de barro (mbale)" (S/D:2).

Esta prática é realizada de forma restrita quando envolve apenas os elementos da mesma família ou em grupo quando há um número ilimitado de raparigas que já tenham atingido a menarca, sendo levadas para fora das suas zonas de residência normalmente em zonas rurais e em locais apropriados. Se a prática ocorrer em casa, é a mãe quem ensina como as raparigas devem esticar os lábios, depois de algumas sessões, estas fazem de forma independente, mas são supervisionadas por outras mulheres da família. Quando são levadas para fora de suas residências, um grupo de mulheres denominadas como madrinhas explicam como é que as jovens iniciantes devem esticar os lábios vaginais e sempre supervisionadas; as raparigas normalmente são liberadas depois de se comprovar que os lábios já têm um tamanho considerável. Segundo Mbofana *et al* "o tamanho considerável varia de três a quatro centímetros de comprimento" (S/D:4).

A finalidade desta prática consiste em estimular o prazer sexual, isto é, durante o ato sexual os lábios interinos enrolam-se no órgão sexual masculino. É este prazer que origina o alongamento dos *lábria minora*. No norte e no centro do país acredita-se que a mulher que não tenha os lábios vaginais esticados não é boa parceira sexual e é automaticamente rejeitada pelos parceiros. Caso o parceiro aceite uma

companheira que não tenha realizado estes ritos de sexualidade acredita-se que a união não dure por muito tempo; assim, o alongamento dos *lábria minora* é um fator crucial para que exista a união de um casal.

O alongamento dos *lábria minora* tem a vantagem de preparar as raparigas para a vida sexual, pois ensina-se a estimular o desejo sexual dos homens que automaticamente se converte em desvantagem na medida em que a preocupação deste ritual é ensinar as raparigas a causar o desejo sexual do homem e não o de si mesma. Outras desvantagens/consequências imediatas deste rito são a dor, hemorragia e desconforto a Organização Mundial da Saúde, no documento sobre a Eliminação da Mutilação Genital Feminina-Declaração Conjunta (2008) considera que as consequências a longo prazo são: dor crónica, infeções, diminuição de prazer sexual e outras consequências psicológicas, como o *stress* pós-traumático.

Quanto às lições sobre a limpeza interna e externa da vagina, as raparigas do norte e do centro aprendem sempre com as outras mulheres a lavar de forma correta e diária durante o banho. Segundo Bagnol e Mariano “para se lavarem as mulheres usam misturas de águas nas quais adicionam sabão, sal, vinagre, chá, limão e Dettol<sup>92</sup>” (2009:7).

Para uma lavagem correta utiliza-se as mãos ou opta-se por se colocar os produtos em um urinol e sentar por alguns minutos, além de lavar esta prática simultaneamente estreita o canal vaginal.

De igual modo, o fechamento da vagina também é feito com ervas tradicionais que, segundo Mbofana *et al* são “os mankwala ya kubvalira o que significa remédio para pôr na vagina” (S/D:4). Estes mankwala ya kubvalira segundo Bagnol e Mariano são “folhas, raízes, cascas de árvore secadas e piladas (reduzidas a pó)” (2009:7). colocadas de três

---

<sup>92</sup> O Dettol é uma marca de produtos de higiene/limpeza muito comum no território moçambicano.

maneiras: superficialmente na calcinha, inserido no orifício com a ponta do dedo, ou com mais profundidade na vagina.

Estes três modos dependem do estado da mulher, se a mulher passou por um parto normal insere-se o *mankwala ya kubvalira* de forma mais profunda, à medida que a mulher se recupera passa-se a inserir menos e depois coloca-se apenas na calcinha; caso a mulher pretenda apenas estreitar a vagina, ela pode optar apenas por colocar na calcinha. Se por um lado os *manwala ya kubvalira* podem estreitar o canal vaginal, por outro estes remédios podem causar alergias que só podem ser tratadas com intervenções médicas.

Diferente do alongamento que se ensina ainda na fase inicial da adolescência, o fechamento da vagina é ensinado a mulheres já adultas ou com uma vida sexual ativa.

Note-se que no norte e no centro do país as raparigas recebem, ainda que com insuficiências e codificações, instruções sobre a sexualidade quando comparado com as mulheres da parte sul do país. O extrato que se segue apresenta o relato de Rami, mulher da região sul do país, que fala sobre a inexistência da educação sexual e que por falta destas lições partiu para a vida conjugal sem preparação:

—E do amor sexual?

—Nunca ninguém me disse nada (N:37).

(...)

Aprendi todas aquelas coisas de damas europeias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisas de sala. Do quarto, nada! A famosa educação sexual resumia-se ao estudo do aparelho reprodutor, ciclo disto e daquilo. Sobre a vida a dois, nada (N:47-48)!

Na região sul de Moçambique as mulheres são menos preparadas para a vida conjugal, não aprendem lições sobre estímulos sexuais que se faz na iniciação à sexualidade. Enquanto nas regiões do norte e centro são condições *sine qua non* para a vida conjugal, no sul as mulheres

não aprendem sobre lavagem e fechamento do canal vaginal ao passo que no norte e centro são práticas comuns.

As mulheres do norte e centro que não passam pelos ritos de iniciação não estão aptas para a vida, isto é, não construíram dentro do panorama cultural moçambicano a sua identidade e automaticamente não são consideradas mulheres. Os ritos tornam-se, neste caso, condição essencial para o matrimónio, gerar filhos, criar, educar, amar e em casos de infortúnios enterrá-los. Assim como explicado em *Niketché*:

No norte, sem os ritos de iniciação não és gente, és mais leve que o vento. Não te podes casar, ninguém te aceita e, se te aceitar, logo te abandona. Não podes participar em nenhum funeral dos teus pais ou dos teus próprios filhos. Não podes aproximar-te de nenhum cadáver, porque não tens maturidade, és aina criança. Todo o filho que, por acidente, nasce antes dos ritos dos pais, é considerado lixo, impureza, inexistente. Os ritos de iniciação são como o batismo cristão (N:49-50).

A modificação do corpo com o alongamento, a preocupação e cuidados com a higiene íntima, mesmo quando inserem produtos não recomendados por ginecologistas nas partes íntimas que resulta em muitos casos em irritação, pois esta zona no corpo é bastante sensível. No entanto, o uso é recorrente pois o objetivo é agradar o parceiro. No documento *Eliminação da Mutilação Genital Feminina—declaração conjunta* (2008), a OMS considera o alongamento dos pequenos lábios e todas as outras práticas de mutilação genital feminina como violação dos Direitos Humanos das Meninas e Mulheres. Os Direitos, segundo a OMS, incluem: o direito de estar livre de tortura, punição ou tratamento cruel, desumano ou degradante assim como os direitos subsequentes.

Apesar de a OMS considerar esta prática como violação e simultaneamente discriminatória, uma vez que a mulher que não passar pelo alongamento não está apta para índole social, ela é

frequente em Moçambique pois ocorre com base nos critérios culturais que defendem esta prática; no entanto, este critério cultural que viola os direitos da mulher é censurado pela UNESCO na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, artigo 4: —"Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance"<sup>93</sup>. Entende-se que não se pode apelar a diversidades culturais para violar os direitos das mulheres e crianças para as submeter ao alongamento dos *lábria minora*; no entanto, apesar dos esforços da OMS e da UNESCO, a sociedade do norte de Moçambique é a favor que se perpetue esta prática.

### **6.3. Negação da Poligamia**

A Lei n.º 10/2004 – Lei da Família de 25 de agosto de 2004— reconhece apenas o casamento monogâmico e em três modalidades: civil, religioso e tradicional. Baseando-se nesta Lei, algumas mulheres recusam casamentos poligâmicos, embora exista a proliferação dos mesmos no espaço moçambicano.

Segundo Altuna "a poligamia sucessiva ocorre quando o homem arranja uma nova mulher ou mulheres que substitui a outra que perde a qualidade de esposa" (1985:346). Deste modo, a prática parte do individual (homem) para o coletivo (esposas e filhos).

No território moçambicano não há um número exato sobre as uniões poligâmicas porque estas uniões ocorrem com maior incidência nas zonas ruais o que torna mais difícil de controlar sendo que estas são as zonas mais propensas à poligamia.

Legalmente, as pessoas em Moçambique só se podem unir uma única vez civil ou religiosamente; porém, a poligamia instaura-se pelo lobolo que corresponde ao casamento tradicional; ao homem, uma vez casado no civil e/ou no religioso, não lhe é permitido casar com uma

---

<sup>93</sup> Ver anexo XVII— Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.

outra mulher nos mesmos moldes, a menos que se divorcie; no entanto, os números de lobolo não são controlados pela Lei, não apenas por ocorrerem com maior incidência em zonas limítrofes, como também por ser uma aliança entre famílias que não carece de um documento cedido pelo Governo.

A poligamia traz consigo inúmeras desvantagens como o tratamento diferenciado dos filhos e a sua educação mutilada; o abandono dos filhos à sua sorte devido a incapacidade económico-financeira; a dispersão em termos de controlo da prole; a improdutividade sexual; o fomento de infidelidade por parte das esposas pela ausência constante do marido em casa.

A poligamia tem todos os males, lá isso é verdade, as mulheres disputam pela posse do homem, matam-se, enfeitçam-se, não chegam a conhecer o prazer do amor, mas tem uma coisa maravilhosa: não há filhos bastardos nem crianças sozinhas na rua. Todas têm um nome, um lar, uma família. Não há mais belo neste mundo que um lar para cada criança. Por um lado, prefiro a poligamia, mas não, a poligamia é amarga. Ter o marido por turnos dormindo aqui, e ali, noite lá, outra acolá, e, quando chega o meio-dia e prova a comida da mulher de quem não gosta diz logo que não tem sal, que não tem gosto. Quando à noite a mulher reclama, diz que a cama cheira a urina de bebé, e lá se vai furtando aos seus deveres. Com a poligamia, com a monogamia ou mesmo solitária, a vida da mulher é dura (BAV:158).

Esta citação embora extensa é importante por representar de forma clara a vivência dentro de um lar onde se premeia a poligamia. Apesar de disputas constantes entre as mulheres, os filhos são todos registados e fazem parte de um lar. Porém, a partilha pelo marido é amarga porque a mulher tem de esperar pela escala que o marido faz para visitar cada uma das esposas que possui e, dependendo do número, a escala pode levar semanas.

No continente africano, a instituição da poligamia tem as suas origens nas práticas culturais que são aceites e inquestionáveis, como constata



a WLSA—Moçambique, no documento sobre Poligamia: tudo em nome da tradição, publicado em *Outras vozes*, n.º 26, março de 2009:

Em nome da cultura não se questiona, não se critica e evitam-se reflexões sobre o impacto que certas situações podem causar. Porque, normalmente, aquilo que é considerado como cultura e como valor a preservar é imposto (mesmo sem aparência de imposição) pelos grupos dominantes na sociedade.<sup>94</sup>

A mesma cultura sexista que permite a poligamia é a mesma que subjuga a mulher. A poligamia beneficia o homem pelo número incalculável de mulheres que este pode lobolar, enquanto a mulher passa por substituições humilhantes e constantes, sendo que, por vezes, é ela que autoriza o esposo a lobolar outras mulheres. Esta autorização da mulher ocorre quando ela tem problemas de infertilidade. Neste caso, a mulher autoriza o marido a lobolar uma outra mulher para que este tenha filhos. Segundo Altuna (1985), a poligamia soluciona o drama de esterilidade da primeira mulher, que prefere permanecer no lar com o marido em vez de ser desprezada e impossibilitada de contrair matrimónio.

No território bantu as incompatibilidades existentes entre um casal que impossibilitam a concepção da mulher são sempre associadas ao problema da mulher. Não existem antes do matrimónio os exames pré-nupciais e quando a mulher não concebe nunca se associa o problema ao marido. A desigualdade neste caso evidencia-se uma vez que o marido recebe autorização para lobolar outra esposa, que por sorte, se torna compatível e ele consegue ter os filhos que quer; no entanto, a primeira esposa nunca tem a possibilidade de também se relacionar com outro parceiro e procriar.

Creemos que a formação académica que possibilita o desenvolvimento do pensamento crítico da mulher e a devoção destas ao cristianismo

---

<sup>94</sup> <https://www.wlsa.org.mz/artigo/poligamia-tudo-em-nome-da-tradicao/>. Acesso a 14.01.2021.

são fatores muito importantes que contribuem para a rejeição da prática da poligamia sobretudo apoiando-se no *Livro de 1 Timóteo* 3:12; *1 Timóteo* 3:2 que recomendam uma única esposa aos maridos, como se pode ler:

Os diáconos sejam marido de uma só mulher, e governem bem a seus filhos e suas casas (*1 Timóteo* 3:12).

Convém, pois, que o bispo seja irrepreensível, marido de uma mulher, vigilante, sóbrio, honesto, hospitaleiro, apto para ensinar (*1 Timóteo* 3:2).

Na cultura africana “wala ni walwa wê, katena kudibanda menya<sup>95</sup>” (Ducrot 2018a:23) e deste modo a objeção pela partilha do cônjuge também é vivenciada em Paulina Chiziane com fundamentação nos Evangelhos de *S. Mateus* 26:26-29; *S. Marcos* 14:22-25; *S. Lucas* 22:19-20 e *S. João* 6:53-57 ambos centrados na Última Ceia de Cristo que narram a simbologia do pão— corpo e do vinho— sangue que foram vivenciados por Cristo e pelos seus discípulos antes de sua morte. Em Paulina Chiziane, o pão não simboliza o marido e deste modo não pode ser dividido por várias mulheres:

Marido não é pão que se corta com faca de pão, uma fatia por cada mulher. Só o corpo de Cristo é que se espreme em gotas do tamanho do mundo para saciar o universo de crentes na comunhão de sangue (N:19).

As mulheres, tendo conhecimento das desvantagens nos lares onde há poligamia, elas recusam-se a dividir o marido e são totalmente egoístas:

Prefiro dar a minha vida e o meu sangue a quem deles precisa. Posso dar tudo, mas o meu homem não. Ele não é pão nem pastel. Não o partilho, sou egoísta (N:42).

---

<sup>95</sup> Quem tem garapa, não necessita de se encher com água. (Provérbio contra a poligamia)

Algumas mulheres infelizes nos lares onde existe a poligamia decidem abandonar os parceiros e reconstruir a vida social longe e em muitos casos juntam-se a outros parceiros onde a poligamia não será permeável.

Vê o trono a ser arrastado pelos ventos da revolução e independência. São as oito esposas que abalam, ficando apenas a mais nova e a mais desprezada. É mais que certo que ela também se vai embora. Quando uma mulher derruba o orgulho do marido, com golpes de mestre, já está no limiar da porta e o amante espera-a a dois passos (VA:19).

O abandono de sete esposas de um lar ficando somente uma que presumivelmente seguirá o exemplo das suas rivais representa não só o fim de um sistema opressor, mas também a liberdade e a oportunidade de a mulher experienciar um casamento monogâmico.

### **6.5. A Divisão Sexual dos Trabalhos**

A génese histórica para a divisão dos trabalhos tendo em conta o sexo no continente berço da humanidade remonta, segundo Altuna:

A época em que os caçadores se ausentavam dos seus lares por muito tempo e as mulheres ficavam a cuidar do lar e da recolha dos frutos. Os fatores económicos e as exigências da vida, em estados culturais primários, determinam esta separação (1985:164).

É pelo porte físico do homem e da mulher que se faz a distribuição do trabalho e deste modo não se admite, na cultura bantu, que os homens executem os trabalhos que a sociedade moçambicana define como trabalhos de mulheres como arrumar, lavar e cozinhar nem que as mulheres executem os trabalhos que requerem muita força física. Para Altuna “à mulher compreende-se os trabalhos que exigem delicadeza, cooperação, fecundidade e cuidado da vida. Enquanto isto, o homem dedica-se à caça ou fabrico de cestos” (1985:167). Eles são ferreiros, escultores e alfaiates. Por esta via, todo o homem na cultura bantu que

se dedique aos trabalhos que a sociedade bantu decreta como funções femininas é visto, de acordo com Altuna "como homem afeminado" (1985:167). Deste modo, a mulher também não pode desempenhar funções que a sociedade considera como propícias para o homem, como ir à pesca e à caça, pois será conotada como masculinizada.

A distinção imposta na distribuição de tarefas possui também grandes interferências na crença do tabu que é, para Banon "uma proibição não motivada, nem explicada nem explicável, nem negociável nem discutível" (2011:10). E, dependendo da comunidade, no nosso caso a moçambicana, regem aspetos culturais e comportamentais que se não forem cumpridos "podem dar origem a sanções automáticas porque se inverte o processo natural mágico" (Altuna 1985:167).

Há na cultura africana, de modo geral, o tabu de que "os homens não podem passar próximo dos locais onde as mulheres modelam as vasilhas porque estas vão partir-se ao serem cozidas" (Altuna 1985:168). Outro exemplo nítido da cultura bantu refere-se às mulheres não poderem costurar as roupas, isto é, não podem desempenhar a função de alfaiate, porque na explicação de Altuna "o fio é macho e a agulha é fêmea, a ação combinada deve ser propícia para os homens" (1985:167).

As mulheres são também afastadas das funções como a pesca e a caça, pelo seu fator biológico que está relacionado com o período menstrual, a cultura bantu crê piamente, baseando-se no *Livro de Levítico* 15:19: "Quando uma mulher tiver fluxo de sangue que sai do corpo, a impureza da sua menstruação durará sete dias, e quem nela tocar ficará impuro até à tarde".

A cultura africana tendo como base este substrato bíblico crê que quando a mulher está na fase do período menstrual torna-se impura no sentido de suja e não pode realizar determinadas atividades para não as manchar. Embora esta fase possa causar em algumas mulheres situações de *stress*, aborrecimentos, febres e náuseas, sintomas comuns da tensão pré-menstrual, não é devido a estas ocorrências que elas são afastadas, mas sim pela impureza. Psicologicamente este

afastamento provoca na mulher um sentimento de desprezo instantâneo, pois em vez de afastamento ela precisa de aproximação, entendimento e inclusão.

Veja-se as representações sobre a distinção de trabalhos por sexo nos diferentes romances de Paulina:

Aquando da realização da festa da circuncisão que representa a passagem da infância para a vida adulta dos homens, que se concretiza através do corte do prepúcio por um homem/ou grupo de homens especializados, tendo como finalidade a igualdade com os outros homens em termos de virilidade para a concretização das funções de casamento e paternidade na aldeia de Mafalala (BAV:12) região de Maputo, os trabalhos foram divididos tendo em atenção o sexo/género: as mulheres dedicaram-se à culinária e os homens criaram as condições para a esplanada.

As mulheres atarefadas giravam para cá e para lá no preparo do grande banquete. O aroma das carnes excitava o olfato, fazendo crescer rios de saliva em todas as bocas, desafiando os estômagos, e até as grandes gengivas desdentadas já imaginavam um naco de carne, gordinho, tenrinho e sem ossos, empurrado com toda a arte por uma golada de aguardente. Os homens davam uma mão aqui e ali, enquanto os outros preparavam esplanadas nas sombras dos cajueiros (BAV:13).

No fórum doméstico, as mulheres dedicam-se à lavagem das roupas no riacho e os homens criam as condições de alimentação da família, dedicando-se à pesca que depois entregam à esposa para confeccionar.

As mulheres descem ao riacho. Levam nos cestos sabão e roupa suja. Os rapazes levam nas mãos as canas de pesca. Passam pelo morro onde Minosse permanece sentada (VA:129).

As mulheres foram destinadas a atividades da colheita, já os homens à plantação.

As mulheres foram destinadas os campos de tabaco, tarefa ligeira apenas na aparência. Os homens foram enviados para os canaviais e os mais fortes para a destronca e abertura de novos campos (BAV: 139).

Nos três excertos representativos das várias atividades não há o que se poderia chamar de violação dos afazeres impostos aos homens ou às mulheres pela sociedade. As mulheres confeccionam os alimentos, lavam as roupas e os homens dedicam-se à pesca e às atividades que requerem mais força física; já as mulheres têm as atividades que exigem menos força.

## **6.6. Prostituição**

A prostituição, segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* é “a atividade que consiste em cobrar dinheiro por atos sexuais; exploração de pessoas a nível sexual com vista a ganhar dinheiro” (DLP 2009:1298).

Embora a prostituição seja uma profissão também exercida por homens, limitamos a nossa abordagem à atividade exercida por mulheres porque é nesta que assentam as representações em Paulina Chiziane.

Quando Pierre Vachet em 1968 retomou o mito de que “a prostituição é a mais velha profissão do mundo” acrescentou o facto de que é “uma profissão feminina” (1968:211). Este mito é desconstruído pela Plataforma Portuguesa para os Direitos da Mulher, no documento sobre *Dezoito Mitos sobre a Prostituição*, que sugere o proxenetismo como a mais provável e antiga profissão:

Alteremos a perspetiva: o proxenetismo é que pode de facto ser considerado a mais antiga profissão do mundo. Em qualquer caso, só porque algo já existe há muito tempo não significa que não possa ser mudado. Nós não dizemos «o homicídio existe desde sempre logo não podemos fazer nada acerca disso» (2016:2).

A origem da prostituição é longínqua, segundo Torres, Davim e Costa é “tão antiga como a história da humanidade, onde nenhuma civilização escapou à sua convivência e nenhum berço foi respeitado” (1999:10).

Há desde os tempos bíblicos relatos que nos mostram que esta atividade é milenar como no caso de Raabe, uma prostituta da cidade de Jericó, que albergou dois espiões oriundos de Sitim em sua residência. Com este ato e pela sua fé Raabe conseguiu salvar toda a sua família na tomada de Jericó pelos israelitas como descrito no *Livro de Josué 2:1*:

E Josué, filho de Num, enviou secretamente, de Sitim, dois homens a espiar, dizendo: Ide reconhecer a terra e a Jericó. Foram, pois, e entraram na casa de uma mulher prostituta, cujo nome era Raabe, e dormiram.

Há outro relato bíblico sobre uma mulher que se fantasiou de prostituta para que pudesse concretizar a maternidade. Foi o caso de Tamar, do *Livro de Génesis 38*, viúva dos irmãos Er e Onã, que se deitou com seu sogro Judá (pai de Er e Onã) sem que este a reconhecesse como nora, isto porque Tamar cobriu o rosto com o véu e deste modo conseguiu deitar-se com o sogro, concebeu e gerou os gémeos Perez e Zerá , tendo conseguido desta forma manter a linhagem do seu primeiro marido Er como se pode ler em *Génesis 38:15*: “E vendo-a Judá, teve-a por uma prostituta, porque ela tinha coberto o seu rosto”.

Em Moçambique não há um estudo objetivo que refira o início desta profissão para as mulheres, mas existem alguns sobre as idades que as mulheres dão início à atividade como consta dos dados do Ministério da Saúde, no relatório final sobre o Inquérito Integrado Biológico e Comportamental entre Mulheres Trabalhadoras de Sexo, realizado em 2011-2012 pelo INS, que correspondia às principais cidades do país: Maputo, Beira e Nampula. Este Inquérito constata que a relação sexual em troca de dinheiro ocorre na faixa etária entre os 15 e os 17 anos.

Algumas destas jovens submetidas à prostituição são oriundas das zonas periféricas que se mudam com os seus familiares para a zona urbana em busca de melhores condições de vida, como consta dos dados do Ministério do Trabalho, Emprego e Segurança Social, no relatório final sobre Estudo Qualitativo sobre o Fenómeno do Trabalho Infantil e do seu Impacto em Moçambique:

Nessas famílias, as crianças tornam-se vendedoras ou trabalhadoras de rua e muitas vezes são vulneráveis à violência e suscetíveis a trabalhos ilegais e ilícitos, tais como roubo, tráfico de drogas e prostituição infantil (2016:47).

Como parte da família, as jovens são motivadas a submeterem-se à prostituição e com o dinheiro arrecadado, contribuem para as despesas. As raparigas são acompanhadas pelos próprios familiares que normalmente são as outras mulheres da família como a mãe ou a tia aos locais de prostituição, assim como acontece nos romances de Paulina Chiziane.

A jovem Mimi, de *O Sétimo Juramento*, como muitas outras raparigas, foi levada ao centro da cidade com a promessa de formação e de uma vida melhor do que a que os seus pais levavam na zona rural; no entanto, estas promessas ficaram para o último plano e a tia Lúcia colocou-a na prostituição.

Pensa no homem que a tia Lúcia acaba de lhe dar, pesando mil vezes mais do que ela, que lhe sacode o corpo todo colocando a boca pequena, num beijo sufocante. Enjoa (OSJ:125).

Os familiares colocam as raparigas na prostituição justamente por estas serem mais jovens, e é pela jovialidade que se encontram mais clientes. A idade na prostituição torna-se um fator primordial porque quanto mais jovens mais dinheiro se arrecada. Motivadas por este fator, as mães preparam mental e fisicamente as filhas e ainda as acompanham aos pontos de prostituição que são preferencialmente os



bares, avenidas movimentadas, como a rua do Bagamoyo, rua da Mesquita ambas em Maputo, postos de abastecimento de combustível e bairros nobres por serem mais lucrativos sendo que o valor pode chegar até aos 500 meticais. — Fale-me de mães como a minha, que transformaram o corpo das filhas em celeiro de dinheiro (ACP:60).

Os prostíbulo, local onde a prostituição é feita de forma fechada, quase que funcionam de forma clandestina em Moçambique, passam a imagem de bares e restaurantes e os serviços de prostituição são feitos em segredo por causa da repreensão social. O valor arrecadado por noite é repartido entre as trabalhadoras do sexo e o (a) proprietário (a) do local, sendo que este(a) último(a) é a pessoa que mais lucra dependendo do número de prostitutas no seu espaço. É deste modo que, na opinião de Barry “na prostituição há uma exploração sexual capaz de violar os direitos humanos e destruir a dignidade individual”. (1995:33) Como sucedeu com Delfina, personagem de *O Alegre Canto da Perdiz*: Arrastei muitas virgens para o abismo e fiz fortuna no meu prostíbulo (ACP:44).

Os Direitos das Mulheres de Moçambique, n.º 474/4 maio de 2007, considera que a prostituição neste país não é proibida nem permitida por lei, mas está implícito que a prostituição de menores é ilegal. Do mesmo modo, o Boletim da República de Moçambique aprovou a Lei nº 7/2008: Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança<sup>96</sup>, a qual considera criança todo o indivíduo com idade inferior a dezoito anos ou, nos casos expressamente previstos, a Lei aplica-se também aos menores com mais de dezoito e menos de vinte e um anos de idade. Deste modo, a prostituição começa ainda na infância o que viola os direitos da criança.

---

<sup>96</sup> Ver anexo XVIII— Lei nº 7/2008: Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança.

Uma vez submetidas à prostituição os seus clientes são maioritariamente adultos.

David sente a voz da consciência visitando a alma. Prostituição infantil é crime que nem Deus perdoa. Os que apregoam a moral nada fazem para modificar as coisas. Esta criança foi aliciada a vender o sexo em troca de pão, como única alternativa de sobrevivência. Comprar o sexo da pobrezinha é até uma obra de caridade, de misericórdia. Pode alguém condená-lo por isso (OSJ:126)?

No extrato referenciado o homem que adere ao serviço de prostituição infantil possui uma estabilidade económica considerável, ou seja, David é diretor de uma indústria açucareira. Biza *et al* consideram que:

A maioria dos clientes envolvidos na prostituição infantil são adultos com estabilidade financeira, comportando-se como sujeitos ativos ao passo que as meninas são os agentes passivos e cúmplices no processo e ação (2008:20).

Para os considerados agentes passivos da prostituição infantil esta prática provoca várias consequências: a primeira são os danos para a saúde. Na visão de Gomes “a violência que permeia a prostituição infantil por si só já constitui uma questão de saúde pública” (1994:63). O que também se verifica em *O Sétimo Juramento*.

Se lhe causar algumas lesões no corpo, pagará pelos danos e pela assistência médica, porque, de resto, quem paga usa, pagando também uns bons extras pelo abuso. Esta rapariga é simples puta, comprei-a (OSJ:126).

Além destas lesões, outra consequência com que as jovens se deparam é a vulnerabilidade em contrair doenças sexualmente transmissíveis, como acontece com Sarnau.

— Deixa-me dizer-te. Percorri mundos, fui usada e abusada, meu sexo era máquina de fabricar dinheiro. Apanhei doenças vergonhosas, olha, já não tenho ovário, cortaram lá no hospital, pois estava todo podre de

porcaria. Repara bem nas minhas coxas: minhas belas tatuagens confundem-se com cicatrizes de uma doença complicada que apanhei por aí (BAV:164).

Em Moçambique as doenças sexualmente transmissíveis estão entre as mais elevadas do continente. No caso do HIV/SIDA, por exemplo, os dados do INS e INE, no relatório final do Inquérito Nacional de Prevalência, Riscos Comportamentais e Informação sobre o HIV e SIDA em Moçambique (2010) constataam que a prevalência da infeção por HIV em adultos de 15-49 anos é de 11.5%, sendo superior nas mulheres (13.1%), comparativamente aos homens (9.2%).

Os novos dados, de 2018, do Ministério da Saúde e INE no relatório final do Inquérito de Indicadores de Imunização, Malária e HIV/SIDA em Moçambique (IMASIDA)—2015 demonstram um crescimento de 11.5% para 13.2%.

Outro fator a considerar é que ambos os estudos apontam que nas zonas urbanas as mulheres estão entre as mais infetadas em função dos relacionamentos múltiplos e sem a devida prevenção.

Os Direitos das Mulheres de Moçambique, n.º 474/4 maio de 2007, apontam que as prostitutas estão particularmente expostas ao risco de contraírem o HIV porque o custo da prática sexual protegida é mais baixo em relação ao custo de uma relação sexual não protegida.

Outra consequência da prostituição são os sérios danos psíquicos com mais ênfase nas adolescentes, na medida que isto corrói a sua personalidade. Pelos maus tratos sofridos as prostitutas desenvolvem o transtorno de *stress* pós-traumático (TEPT), o qual, segundo Cunha e Borges (2013), se caracteriza pelo quadro clínico que surge após a exposição a um evento traumático, o qual desencadeia sintomas de medo intenso, horror ou impotência. Semelhantes aos episódios que a jovem Mimi experienciou como *flashback* sobre orfandade, memórias da guerra, medo intenso, solidão profunda, angústia e ansiedade. Como se pode ler em *O Sétimo Juramento*:

A menina agora geme a dor da alma amargurada, da infância interrompida, da solidão, da dor da orfandade, do desespero absoluto na hora da guerra e do massacre, da fome, do abandono, da necessidade de viver. David suspende a respiração e escuta. Gemer é também prazer (OSJ:126).

Outra consequência é o número de gravidezes que em muitos casos terminam em aborto.

O *Dicionário da Língua Portuguesa* define o aborto como “a expulsão de um feto, de forma espontânea ou provocada, antes de ele completar o seu desenvolvimento” (DLP 2009:23). Entre as duas opções que o dicionário nos fornece, a que se enquadra no nosso trabalho é o aborto provocado. Ou seja, o desejo de interromper o processo da gestação. Até ao ano de 2017, os abortos eram ilegais em Moçambique, no entanto, o desejo de interromper a gestação levava as adolescentes/jovens e mulheres a casas clandestinas para a realização do ato, o que muitas vezes culminava na morte das raparigas. Apenas em 2017 O Boletim da República de Moçambique através do Diploma Ministerial nº 60/2017<sup>97</sup> aprovou as normas clínicas sobre o aborto seguro e definiu as condições em que a interrupção voluntária deve ser efetuada nas Unidades Sanitárias do Serviço Nacional.

No caso das grávidas adolescentes, elas enquadram-se nesta Lei desde que estejam acompanhadas pelos seus progenitores ou por pessoas responsáveis por elas ou que tenham a guarda legal da adolescente. Assim como em *O Sétimo Juramento*, a tia Lúcia é a pessoa responsável por Mimi, que por coincidência foi a pessoa que a colocou na prostituição. Apercebendo-se de que a sobrinha estava concebida do seu cliente David, propôs a realização do aborto.

A ciência está ao serviço da humanidade: uma boa clínica, mãos mágicas, antibióticos. Nos dias que correm, abortar é mais fácil que espremer uma borbulha (OSJ:128).

---

<sup>97</sup> Ver anexo X— Lei nº 60/2017- Normas Clínicas sobre o Aborto Seguro e Cuidados Pós-aborto.

Dona Lúcia sugere a prática do aborto porque atualmente é legal. Os abortos são realizados de forma segura e em locais especializados o que não se verificava anteriormente, porque não eram permitidos pela Lei moçambicana e as mulheres recorriam a abortos inseguros. A OMS no documento sobre Abortamento Seguro: Orientação Técnica e de Políticas para Sistemas de Saúde, de 2013, estipula que a cada ano são realizados 22 milhões de abortos inseguros. Quase todos os abortos inseguros, com uma taxa de 98%, ocorrem em países em desenvolvimento. Moçambique enquadra-se no grupo de países em desenvolvimento e embora o aborto seja legal ainda não é acessível a todas as mulheres. Em função disto o número de abortos inseguros continua a crescer não apenas em Moçambique como em muitos países africanos como é visível nos dados do documento acima mencionado—, a quantidade total de abortos inseguros aumentou de 20 milhões em 2003 para aproximadamente 22 milhões em 2008, embora a taxa global de abortos inseguros não se tenha modificado desde o ano 2000. O aborto inseguro é uma prática recorrente entre as mulheres prostitutas em Moçambique, porque na maior parte dos casos elas não conseguem identificar o pai da criança, não possuem condições financeiras para sustentar os filhos ou ainda porque não desejam ter a criança para que no futuro não as faça lembrar da vida que levaram no passado. A forma como o aborto é realizado pode causar sérios danos à saúde da mulher como hemorragias, infertilidade, perfuração do útero e em muitos casos a morte. O Boletim da República de Moçambique (Diploma Ministerial n.º 60/2017) considera que em Moçambique a taxa de mortalidade materna devido ao aborto é cerca de 11%. Entendemos que dada a clandestinidade, o número é maior por todo o país, pois não é exigido que mulheres que passem pelo aborto façam algum registo.

A vida das mulheres trabalhadoras de sexo em Moçambique é muito árdua, um retrato frequente nas obras de Paulina Chiziane; nas ruas

de Bagamoyo, rua da Mesquita, ambas em Maputo, nos bairros Museu, Baixa e Xipamanine ou nos prostíbulos enfrentam a violência verbal e até mesmo física dos clientes e também ficam muito propensas a assaltos porque preferem as zonas com pouca luminosidade. Preferem trabalhar no anonimato para se pouparem da crítica social pois o conservadorismo da sociedade e o tabu em relação a esta profissão é bastante negativo, e as suas capacidades intelectuais são totalmente ignoradas e são colocadas à margem.

### **6.7. A Mulher do Norte e a Mulher do Sul de Moçambique**

A dimensão territorial de Moçambique permite que as mulheres em função da sua localização geográfica recebam um tratamento diferenciado, isto é, na parte norte do país a família matrilinear é predominante, o que proporciona vantagens à mulher porque nesta região, segundo Arnfred "a tradição hereditária da terra segue linhas femininas, o que não acontece no centro e sul do país onde se predomina a linhagem patriarcal" (2011:194).

A mulher da região norte mesmo após o casamento não sai do seu seio familiar, ou seja, o seu marido vai unir-se a família dela, facto que Arnfred (2011), considera como casamento matrilocal. O que não acontece no sul, onde a mulher depois do casamento se desloca para a família do marido e depois de lá estar passa a ser propriedade tanto dele como da família; na zona norte o homem tem de provar para a família da sua futura esposa que está apto para conseguir a mulher, o que Arnfred (2011), chama de *brideservice*: o potencial marido trabalhando por um certo período de tempo na terra da sogra: A zona matrilinear de Moçambique segue à risca o exemplo bíblico de *Génesis* 29:1-35 que traz o relato de Jacó, o homem que teve de trabalhar durante catorze anos na terra dos sogros para poder casar-se com Raquel. Nos primeiros sete anos Jacó trabalhou e casou-se com Lia, irmã mais velha de Raquel. Enganado pelo sogro e movido pelo amor

que sentia por Raquel, Jacó teve de trabalhar outros sete anos e casou-se com Raquel: "E possuiu também a Raquel, e amou também a Raquel mais do que a Lia e serviu com ele ainda outros sete anos" (Gênesis 29:30).

Na parte norte, após o casamento a virilidade do homem é testada na noite de núpcias pelas tias da noiva que recolhem o seu sémen para avaliação. Arnfred explica que "o que é testado na noite de núpcias não é a virgindade da mulher, mas a virilidade e a fertilidade do homem" (2011:195). Assim, as mulheres da zona norte estão livres do estereótipo de que devem casar-se virgens, o que não acontece na parte sul, onde a virgindade é fator crucial para a realização do casamento, pois nesta zona casar virgem representa motivo de orgulho para a família da noiva e vergonha se for o contrário.

Enquanto no norte se testa a virilidade do homem, no sul a mulher é a responsável caso o casamento não tenha descendentes e, deste modo, de acordo com Arnfred "o marido pode reivindicar o divórcio e devolver a esposa para seus pais ou exigir uma segunda mulher da mesma família, sem lobolo adicional" (2011:196).

O segundo lobolo na mesma família surge como pagamento do primeiro casamento, que foi improdutivo. Com o segundo casamento espera-se os filhos que a primeira mulher não conseguiu dar.

Na região norte, em casos de separação, é o marido quem deve abandonar o lar, uma vez que ele foi adotado pela família da noiva. Neste caso, a separação é mais rápida porque não há lobolo, ao passo que no sul do país o processo é mais demorado uma vez que a família da noiva já não possui os bens adquiridos pelo lobolo para a restituição. Muitas vezes a mulher tem de continuar casada mesmo que seja infeliz porque a sua família já não possui os dotes do lobolo ou não tem o dinheiro para a devolução e caso consiga restituir quem abandona a residência é a esposa pois aqui ela é que foi adotada.

—A nossa sociedade do norte é mais humana—explica a Mauá.—A mulher tem direito à felicidade e à vida. Vivemos com um homem enquanto nos faz feliz. Se estamos aqui, é porque a harmonia ainda existe. Se um dia o amor acabar, partimos em busca de outros mundos, com a mesma liberdade dos homens.

As vozes das mulheres do norte censuram em uníssono. No sul a sociedade é habitada por mulheres nostálgicas. Dementes. Fantasmas. No sul as mulheres são exiladas no seu próprio mundo, condenadas a morrer sem saber o que é amor e vida. No sul as mulheres são tristes, são mais escravas. Caminham de cabeça baixa. Inseguras. Não conhecem a alegria de viver. Não cuidam do corpo, nem fazem massagens ou uma pintura para alegrar o rosto. Somos mais alegres, lá no norte. Vestimos de cor, de fantasia. Pintamo-nos, cuidamo-nos, enfeitamo-nos. Pisamos o chão com segurança (N:187-188).

Esta citação, apesar de longa, é bastante importante na medida em que nos permite conhecer as diferenças entre a mulher na zona matrilinear e patrilinear de Moçambique de forma comparativa. A felicidade nas mulheres na zona norte é mais propagada, são livres para amar e a renunciar ao casamento caso não se sintam felizes; ao passo que nesse testemunho as mulheres do sul carregam a melancolia estampada no rosto pela infelicidade de casamentos fracassados. Neste relato fala-se do exílio da mulher do sul o que não acontece na zona norte; na zona norte as mulheres são mais liberais porque a vivência social está a seu favor o que não acontece na zona sul; na zona norte vê-se que as mulheres são mais vaidosas, vestem cores mais alegres, pintam-se. Paulina Chiziane não representa a vestimenta das mulheres da zona sul, tão pouco se elas fazem uso de pinturas corporais.



## 6.8. Submissão Feminina

O termo submissão na sociedade africana é percebido como a obediência feminina que se presta aos homens, de tal modo que os homens estão no centro das atenções e as mulheres estão à volta deles, colocando-se à disposição para confortá-los. Isto significa que:

No mundo do poder masculino a mulher é escrava do homem e o homem é escravo da sociedade. A existência da mulher é insulto, insignificância (OSJ:38).

Os fundamentos ideológicos da submissão em Moçambique assentam na esfera cristã e cultural. À luz da Bíblia, o *Livro de Efésios* 5:22-23 orienta a sujeição das mulheres aos maridos; neste livro podemos ler: “Mulheres, sujeitem-se cada uma ao seu marido, como ao Senhor, pois o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador”.

Nesta perspetiva, há uma hierarquia e ordem de obediência: a mulher deve submissão ao marido, e ambos devem obediência ao Senhor.

O plano original de formação da mulher era o de ser companheira de Adão, entretanto com ele veio o papel de auxiliadora do lar assim como expõe *Génesis* 2:18: “Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idónea”. Desde estes tempos, as mulheres dedicam-se a preparar os alimentos — *S. Mateus* 24:41: “Estando duas moendo no moinho, será levada uma, e deixada outra. Vigiai, pois, porque não sabeis a que hora há de vir o vosso Senhor”. As mulheres também acarretavam a água assim como em *1 João* 4:7: “Veio uma mulher de Samaria tirar água. Disse-lhe Jesus: Dá-me de beber”.

As mulheres dedicavam-se aos afazeres domésticos de limpeza e decoração da casa, assim como em *S. Lucas* 11:25: “E, chegando, acha-a varrida e adornada”.

Em *Provérbios* 31:27: “Está atenta ao andamento da casa, e não come o pão da preguiça”.

Estas linhas de submissão levantadas pela Bíblia são seguidas à risca pelo contexto moçambicano pois, como já referimos grande parte da população de Moçambique é cristã (56.7%)<sup>98</sup> de tal modo que há o referencial bíblico de *Génesis* 2:18<sup>99</sup> no extrato que se segue:

Mulher é fruta boa. Mulher é tranquilidade e frescura. Mulher é noite negra que faz a luz ofuscante transformar-se em penumbra. Mulher é terra que Deus colocou à disposição do homem como rampa de lançamento no voo da vida (OSJ:37).

O patriarcado desempenhou papel fundamental no que concerne o lugar da mulher na sociedade. Desde o início da humanidade as mulheres são vistas como figura de segundo plano e os homens como detentores do poder como assevera Christine Delphy:

O patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens. Ele é, assim, quase sinónimo de dominação masculina ou de opressão das mulheres (2009:173).

Ao colocar a mulher como figura de segundo plano, o homem evita a concorrência em todos os planos sociais, educacionais, políticos e religiosos de tal modo que no contexto moçambicano os homens detêm maior visibilidade em todos os fóruns. Na Educação, onde se pode comprovar que em todo o país há mais reitores em relação a reitoras, a Universidade Eduardo Mondlane é um nítido exemplo, desde 1962 até ao momento (2021) nenhuma mulher foi eleita para o cargo<sup>100</sup>; no

---

<sup>98</sup> Ver quadro sobre a religião em Moçambique no capítulo I.

<sup>99</sup> “Então o Senhor Deus declarou: Não é bom que o homem esteja só; farei para ele alguém que o auxilie e lhe corresponda”.

<sup>100</sup> Reitores da Universidade Eduardo Mondlane— José Simão (1962-1970); Vítor Crespo (1970-1972); José Carvalho (1972-1974); José Neves (1974-1976); Fernando Ganhão (1976-1986); Rui Alves (1986-1990); Narciso Matos (1990-1995); Brazão Mazula (1995-2007); Filipe Couto (2007-2010); Orlando Quilambo (2010-)

fórum religioso são os homens que proferem a homilia ou em caso das igrejas protestantes são os pastores, bispos ou apóstolos, poucas são as religiões criadas por mulheres; e na política já referimos que a percentagem ocupada por mulheres em cargos políticos em todo o país não chega aos 40%.

Todos estes dados e contextos patriarcais demonstram que o domínio do homem sobre a mulher não se limita apenas à esfera privada, isto é, em relacionamentos afetivos onde a mulher é mantida em submissão, é também reflexo do exterior.

No fórum doméstico, a submissão foi imposta pelo homem em forma de amor, como acontece em *O Alegre Canto da Perdiz*:

Os homens invadiram o nosso mundo— dizia ela—, roubaram-nos o fogo e o milho, e colocaram-nos no lugar de submissão. Enganaram-nos com aquela linguagem de amor e de paixão, mas usurparam-nos o poder que era nosso (ACP:22).

Depois de conquistadas pelos seus cônjuges, as mulheres moçambicanas de um modo particular são educadas a tratar o marido como se fosse de um Deus na terra. Devem obedecer-lhe, respeitá-lo, ser mães e doces.

Sarnau, o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil, sua mãe, sua rainha (BAV:47).

O homem equivale à figura de Deus, ao grafá-lo com inicial maiúscula a narradora concede-lhe o mesmo estatuto que se configura na Bíblia, e deste modo torna-se soberano, sendo a mulher a servidora.

A mudança da figura de esposa para mãe do seu esposo começa a partir do momento em que o marido é tido como um filho e não como companheiro. Assim como um filho merece os cuidados atentos da mãe, o marido passa para este plano porque fica aos cuidados da mulher desde a alimentação ao vestuário.

Do ponto de vista cultural, a submissão começa no lobolo. Após este processo a mulher torna-se propriedade masculina: Na tradição bantu mulher é herança, é propriedade porque foi lobolada (OSJ:39).

A cultura bantu precisa urgentemente de uma educação feminista, como propõe a obra de Adichie, *Todos Devemos ser Feministas*, (2015), uma educação que ensine a igualdade nos relacionamentos, que anule a submissão e a superioridade exacerbada dos homens em relação à mulher, uma educação feminista que comece em casa e que seja fundamentada na escola, que ensine as mulheres que o dote não significa o preço da mulher e sim um valor cultural, o que não acontece com Minosse: Minosse, lobei-te com dinheiro vermelho e deves-me obediência (VA:16).

O dinheiro vermelho, símbolo de grande quantia monetária, é utilizado pelo marido como pretexto para persuadir a mulher a obedecer-lhe. O dinheiro é um dos elementos mais importantes na realização do lobolo, quanto mais dinheiro o homem entregar, mais respeito e obediência a mulher lhe deve prestar.

O domínio masculino é tão frequente que já é tido como plano natural, como assevera Pierre Bourdieu “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de domínio, fazendo-as assim ser vistas como naturais” (2002:46).

Já é natural que a mulher moçambicana depois de lobolada se sinta substituída pelo dote e com isto adquire o lugar de inferioridade, de insegurança porque foi comprada pelo esposo, como é o caso de Sarnau:

Vou agora pertencer a outra família, mas ficam estas vacas que me substituem. Que estas vacas loblem mais almas, que aumentem o número da nossa família, que tragam esposas para este lar, de modo a que nunca falte água, nem milho, nem lume (BAV:44).

Sarnau enquanto se despedia da sua família, olhava para o dote como a substituição de si mesma. Pois sabia que foi com o valor do seu dote que os homens da sua família vão lobolar outras mulheres, dar continuidade à família e ainda exorta para que os mesmos cumpram este papel.

### **6.9. Afastamento da Mulher no Ciclo Social**

O sistema de representação da experiência social construído por Paulina Chiziane é resultado dos planos culturais de Moçambique que não concebem, ainda que ficcionada, a presença da mulher em locais e atividades que a sociedade definiu como exclusivos para homens, não podendo, assim, fazer parte destes. Como afirma Cunha:

A vida para essas mulheres africanas foi sempre de restrições quanto ao que lhes era oferecido. A elas, não era permitido participação na vida social e económica do país, tampouco era consentido opinar nos assuntos da casa, já que no lar e na relação a dois era a voz masculina quem ditava as regras, restando a sujeição e o silenciamento, este acentuado durante o período colonial (2010:64).

Observe-se o afastamento da mulher em locais frequentados por homens:

Os homens caminham em sentido contrário ao da habitação, vão a casa da tia Mafuni entregar a moeda que resta no fundo do bolso e comprar o esquecimento, ao entardecer convida para um copo. Enquanto se conversa com os amigos, desabafando as angústias, serenando o espírito, talvez consigam angariar alguma energia para uma noite de amor (VA:47).

O Boletim da República de Moçambique no Decreto nº 54/2013 de 7 de outubro<sup>101</sup>, que aprova a Lei sobre o Regulamento sobre o Controlo da produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas no

---

<sup>101</sup> Ver anexo XIX— Decreto nº 54/2013 de 7 de outubro- Lei sobre o Regulamento sobre o Controlo da Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas.

artigo nº 5, alínea a, proíbe o consumo de bebidas alcoólicas a indivíduos menores de 18 anos. Apesar de esta Lei não restringir a venda de bebidas alcoólicas a pessoas do sexo feminino tão pouco proibir a presença de mulheres em locais em que as bebidas sejam comercializadas tem se notado a segregação de mulheres nestes locais por se acreditar que estes espaços são exclusivos para homens.

Isto é, o afastamento das mulheres destes locais não tem necessariamente que ver com as consequências que o álcool pode provocar na saúde das mulheres; no caso de gestantes, por exemplo, o consumo de bebidas alcoólicas pode afetar o desenvolvimento do bebé, havendo ainda a possibilidade de a mulher ter um parto prematuro e em casos mais graves provocar um aborto; no caso de mulheres que amamentam, não é recomendável o consumo de bebidas alcoólicas porque há o risco de passá-lo ao bebé através do leite materno.

Os riscos já anunciados não são a base para a exclusão da mulher nos ambientes de entretenimento onde há bebidas, a exclusão da mulher nestes ambientes acontece porque no contexto cultural e atual de Moçambique as mulheres que frequentam casas noturnas e outros locais onde se comercializam bebidas alcoólicas são vistas como mulheres indecentes e com comportamento imoral.

## **7. Arte**

### **7.1. A Mulher e as Artes**

Das várias artes em Moçambique, uma das mais típicas é a música. Os géneros musicais variam de acordo com a região geográfica. Em Moçambique, por exemplo, o estilo mais conhecido é a marrabenta, que surgiu nas zonas periféricas da parte sul do país ainda na terceira década do século passado, cerca de quarenta anos antes da independência, em 1975. Fruto de uma mistura de vários estilos musicais como o fado, que foi levado para este país na era colonial, da música religiosa e de instrumentos musicais africanos típicos, os quais

bem combinados tornou possível este estilo musical que ainda resiste até à atualidade, tornando-se património cultural.

Este estilo não é criação individual e sim de um coletivo, como afirma Rui Laranjeira “a marrabenta é fruto de uma dinâmica sociocultural” (2005:11). Como fenómeno sociocultural a marrabenta também serviu de escape na era colonial porque as temáticas também incluíam sátiras sociais que eram interpretadas nas línguas Changana e Ronga, incompreensíveis para os não nativos; mas é na dança que a performance da marrabenta se completa.

A marrabenta é simultaneamente música e dança. Segundo Dorian, Duane e McConnachie “como música as guitarras eram tocadas com grande entusiasmo até que as cordas quebrassem” (1999:580).

Devido às condições socioeconómicas das regiões periféricas, as guitarras eram inventadas, e Alves explica que “originalmente, guitarras de lata e caixas de madeira com cordas, cuja fragilidade e construção improvisada tornava-as passíveis de rebentar com alguma facilidade” (2018:182). Segundo Dorian, Duane e McConnachie “em português, o termo rebentar significa quebrar, e arrebentar é a pronúncia nos idiomas locais de Changana e Ronga” (1999:580). Como dança, o *Dicionário da Língua Portuguesa* considera a marrabenta como “uma dança cheia de vivacidade, executada com um ritmo que implica movimentos para o lado e movimentos, mais fortes, da região pélvica para frente e para trás” (DLP 2009:1027). O que torna esta dança muito sensualizada.

O músico Dilon Djinji,<sup>102</sup> quando se refere à dança marrabenta, explica que a dança tem seus próprios passos. O canto deve combinar com a dança e melodia.

É importante ressaltar que embora este estilo tenha surgido nos anos 30, poucas ou quase nenhuma mulher é mencionada como artista que

---

<sup>102</sup> Em entrevista cedida por Jacopo Prisco; Colin Hancock, (2015), *Dance até o intervalo: explorando o Marrabenta de Moçambique*, CNN. Disponível em <https://edition.cnn.com/2015/01/27/world/marrabenta-music-of-mozambique/index.html>. Acesso a 14.01.2021.

faça parte da primeira geração; após a possibilidade de gravação das músicas no país, os nomes mais sonantes passam sempre por Fani Mpfumo, Alexandre Langa, a orquestra Djambo fundada por Moisés Ribeiro da Conceição, Dilon Djindje, com mais de sete décadas de carreira, Zé Mondlane, Wazimbo, Jeremias Nguenha; além das dificuldades económicas que impossibilitavam as mulheres de fazerem parte desta arte, elas deparam-se com preconceitos que são associados à maternidade e à falta de habilidade para tocar os instrumentos; isto é, enquanto os maridos produziam a marrabenta, elas tinham de se dedicar aos filhos; porém, elas são as preferidas para a dança porque as atenções ficam voltadas à zona pélvica da mulher. Das cantoras sobressaem Elsa Mangué, uma das poucas mulheres a ganhar um importante prémio internacional— o Prémio de Música Rádio França Internacional (RFI) — e Rosália Mboa, uma cantora multilingue e com temas diversificados desde o amor, em *Amor da minha vida*; religião, em *Deus deu a todos*, felicidade, em *Minha felicidade*, morte, em *Descansa em Paz*; comportamento social, em *Uxavile Mova*. Rosália é a voz feminina que se aprecia em *Niketché*: Apetece-me ouvir a voz feminina suave e dourada da Rosália Mboa (N:159).

As músicas de Rosália são em tom de conselho; de valorização às línguas africanas, mesmo quando interpreta em português faz questão de passar a mesma mensagem em línguas moçambicanas; as suas letras servem para todas as faixas etárias que são visivelmente apresentadas nos seus vídeos.



## **8. Dominação Feminina**

### **8.1. Greve de Sexo- Arma de Dominação Feminina**

Delfina, personagem de *O Alegre canto da Perdiz*, é uma mulher que age à moda de Lisístrata, personagem de Aristófanes, em *A Greve de Sexo*, 2006, uma mulher de meia idade ateniense, que, movida pela saudade que sentia pelo esposo que se encontrava na guerra de Peloponeso, reuniu-se com as mulheres das cidades de Atenas, Esparta, Beócia e Corinto cujos companheiros combatiam na mesma guerra. Lisístrata depois de ouvir os lamentos e abandono dos lares por parte dos companheiros pela forte dedicação à guerra propôs às mulheres que fizessem a greve de sexo com o objetivo de pôr término à guerra para que os maridos regressassem a casa. — Muito bem: vocês terão de se privar... de fazer amor (Aristófanes 2006:12)!

A ideia de Lisístrata numa primeira fase foi aceite somente por Lampino. No decorrer da reunião, as outras mulheres sentiram-se motivadas a aceitar e juntas fizeram o juramento de que ficariam em suas casas, vestidas de maneira sedutora com camisolas transparentes e que não deixariam os maridos ou amantes tocá-las até que os mesmos votassem pela paz. Posteriormente, as mulheres dirigiram-se à cidade de Acrópole para roubar o Tesouro e evitar que se comprassem recursos para a guerra. Em Acrópole, Mirrina recebeu a visita de seu esposo Cinésias, que tentou persuadir a esposa utilizando o filho de ambos para que ela abandonasse a greve de sexo; Mirrina vendo a aflição do esposo seduziu-o, mas manteve-se firme ao juramento. O Ministro, o Embaixador, os atenienses, os espartanos decidiram pôr termo à guerra e abraçar a Conciliação: A Conciliação, personificada por uma bonita mulher, sumariamente vestida, aparece trazida pelas outras mulheres (Aristófanes 2006:51).

A peça de Aristófanes demonstra de forma clara três fases que as mulheres passaram durante a guerra de Peloponeso a primeira tem a ver com as desilusões, carências, abandono com que as mulheres se deparam enquanto os esposos estiveram nos campos de batalha; a segunda é a técnica de dominação que as mulheres sabiamente conseguiram implementar para que os maridos regressassem para casa, e a terceira é a união que se observa entre as mulheres no que tange aos problemas políticos e sociais. A greve de sexo é uma técnica que não ficou cerceada na cidade de Atenas, é utilizada em todas as paragens como forma de intimidação e controlo que as mulheres exercem sobre os homens. É ainda uma prática atual representada por Delfina, uma das mais importantes criações de Paulina. Em todos os momentos Delfina coloca-se em primeiro lugar, o que contrasta com as outras personagens femininas como Rami, de *Nikette*, Vera, de *O Sétimo Juramento*, Sarnau, de *Balada de Amor ao Vento* e Minosse, de *Ventos do Apocalipse* ou ainda quando comparada com a realidade moçambicana onde a mulher prioriza o marido e coloca-se em segundo plano. A ameaça de tentativa de greve de sexo que Delfina, traça o diálogo intertextual com Lisístrata pela referência explícita ao modo de pensar, agir e convencer o marido a proceder tal como ela desejou.

— Ah, meu José, se não cumprires a tua promessa, faço greve de sexo! Morrerás de frio, vais ver!

Sexo de mulher, instrumento de tortura. Loucura com que os homens se debatem desde o nascimento à morte. Greve de sexo remissão do homem apaixonado ao túnel do mundo. Por sexo se amaram, se casaram. Que será da vida sem sexo (ACP:115)?

Neste excerto, Delfina usa tom ameaçador contra o seu esposo José, servindo-se do sexo que, muito além da procriação, é objeto de tortura para os homens. Foi com a ameaça da greve de sexo que Delfina

convenceu José a tornar-se assimilado<sup>103</sup>. — José assina o documento que o transforma em assimilado (ACP:118).

Ao assinar o documento de assimilado, José rejeitou as normas e vivências da cultura de Moçambique e adotou a identidade ocidental: deixou de andar descalço e passou a usar sapatos; trocou o peixe seco da terra (chambo, pende, chicoia) e passou a comer bacalhau; passou a beber vinho, a comer azeitonas, aprendeu a andar de cabeça erguida e olhar o mundo do alto, recebeu dinheiro para comprar camisas, perfumes e lençóis; Delfina, sua influenciadora, também se beneficiou com saias longas, de seda e entretela.

Há relatos desde os tempos bíblicos que demonstram o sexo como arma forte de dominação feminina. O *Livro de Juízes* 16:1-31 traz o relato de Sansão e Dalila onde os filisteus usaram uma mulher (Dalila) para persuadir Sansão e conseguir matá-lo.

Segundo a narrativa bíblica, Sansão visitou a cidade de Gaza, enquanto pernoitava com uma prostituta, os gazitas preparam uma armadilha para o matar. No entanto, Sansão levantou-se à meia noite e arrancou as portas da cidade com as umbreiras e juntamente com a tranca tomou-as e levou em ombros até ao monte que está defronte de Hebrom. Depois deste episódio, Sansão afeiçoou-se pela jovem Dalila no vale de Soreque. A mesma jovem receberia mil e cem moedas de prata de cada príncipe dos filisteus se conseguisse obter de Sansão o segredo de sua força. Este relato conta que na terceira tentativa, Sansão revelou a Dalila que o segredo de sua força estava nas tranças:

E descobriu-lhe todo o seu coração, e disse-lhe: nunca passou navalha pela minha cabeça, porque sou nazireu de Deus desde o ventre de minha mãe; se viesse a ser rapado, ir-se-ia de mim a minha força, e me enfraqueceria, e seria como qualquer outro homem (*Livro de Juízes* 16:17).

---

<sup>103</sup> Sobre a questão do assimilado ver a explicação da nota de rodapé número 59.

Tendo o segredo revelado, Dalila chamou um ajudante e juntos cortaram as tranças de Sansão e este perdeu toda a sua força:

Então ela o fez dormir sobre os seus joelhos, e chamou a um homem, e rapou-lhe as sete tranças do cabelo de sua cabeça; e começou a afligi-lo, e retirou-se dele a sua força (*Livro de Juízes 16:19*).

Seguiu-se então o ataque a Sansão, já sem forças, Sansão teve os olhos arrancados e por isto Sansão suplicou a Deus que teve compaixão para vingar os seus olhos e assim, a morte de Sansão refletiu-se também num ato de vingança, porque com ele morreram outros três mil homens e mulheres no templo.

E disse Sansão: morra eu com os filisteus. E inclinou-se com força, e a casa caiu sobre os príncipes e sobre todo o povo que nela havia; e foram mais os mortos que matou na sua morte do que os que matara em sua vida (*Livro de Juízes 16:30*).

Em *Efeméride da Guerra de Tróia*, de Dictis Cretense, tradução, comentários e introdução da Professora Reina Marisol Troca Pereira, a guerra de Tróia originou-se por causa de uma mulher— Helena, a mulher mais linda de toda a Grécia<sup>104</sup>.

Entretanto, por toda a ilha, ao saber-se a notícia que havia aí chegado Helena, muitos homens e mulheres afluem de todas as partes, curiosos de conhecer aquela, por cuja causa quase toda a orbe havia acordado em entrar em guerra (Dictis Cretense 2016:168).

O rapto de Helena, esposa de Menelau, por Alexandre, príncipe troiano, provocou a fúria dos espartanos e estes prepararam-se para a guerra para resgatar Helena e vingar Menelau.

Depois de analisamos estes contextos, conclui-se que o sexo é uma forte arma de domínio para a mulher, pois nestes casos é motivadora

---

<sup>104</sup> Há outras versões que indicam a riqueza de Tróia como a motivação principal para a guerra e que Helena não foi raptada, fugiu de Esparta com Alexandre, mas não aprofundamos estas versões porque não se enquadram na nossa na linha de estudo.

da guerra, coloca termo à guerra, é reveladora de segredo e forma de obtenção de dinheiro.

## **9. Era Colonial**

### **9.1. Era Colonial: Posicionamento da Mulher em Moçambique**

*O Alegre Canto da Perdiz* é um romance que narra os acontecimentos do domínio das terras moçambicanas pelos marinheiros portugueses e demonstra os diferentes modos e comportamentos sociais experimentados por cada sujeito. O excerto que se segue inicia-se com a expressão 'era uma vez' que é a forma típica de como se iniciam os contos.

Era uma vez uns navegadores que se fizeram ao mar. Iam a caminho da Índia, em busca de pimenta e piripiri, para melhorar o paladar de suas refeições de bacalhau e sardinha. Quando passavam pelo oceano Índico, começaram a sentir vontades. De repousar. Ou de urinar. De pisar a terra firme e olhar para o mar. Talvez. Ou foram atraídos pelo maravilhoso canto das sereias. Atracaram (ACP:62).

As terras moçambicanas quando conhecidas<sup>105</sup> pelos marinheiros eram repletas pela fauna e de gente, gente preta como a maior parte dos africanos, que em Moçambique constituem 99%<sup>106</sup> da população. Após a chegada dos marinheiros à terra metaforizada por sereia, esta estava dividida em onze províncias que carregava nas suas nomenclaturas a tradição local e juntas foram denominadas como Ilha de Moçambique.

Descobriram que a terra era imensa, com hipopótamos, crocodilos, elefantes, e muitos pretos. A terra tinha onze sereias. O'hipiti, que

---

<sup>105</sup> Conhecidas e nunca descobertas como aparece em diversos livros como o de Catherine Coquery-Vidrovich *A descoberta de África*, que ignoram todas as vivências, histórias e tradições do povo que lá habitava antes da chegada dos marinheiros.

<sup>106</sup> Esta percentagem da população foi publicada por Omar Ribeiro Thomaz no estudo intitulado "*Raça, nação e Status histórias de guerra e "Relações sociais" em Moçambique (2005-2006)*" e teve como base o II Recenseamento Geral da População e Habitação de Moçambique de 1997. Os novos dados do censo realizado em 2017 não fazem menção a esta categoria.

chamaram ilha de Moçambique. Nampula. Inhambane. Cabo Delgado. Zambézia. Maputo. Niassa. Tete. Gaza. Sofala. Manica (ACP:62).

Como se pode ler no excerto e observar no mapa abaixo, o país é composto por onze cidades divididas nas regiões norte, centro e sul e banhado pelo oceano Indico.



<https://suburbanodigital.blogspot.com/2018/02/mapa-de-mocambique-com-provincias-e-suas-capitais.html>

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 (ACP:62-63).

Zambézia é a mais bela província pelas Cordilheiras do Monte Namuli—Gurué, Monte Mabú, Monte Lico, e é a província que deu acesso aos navegadores na cidade de Quelimane onde o domínio português refletiu um comportamento opressor. A dominação em *O Alegre Canto da Perdiz* é metáfora que reflete o comportamento e posicionamentos dos homens; a Zambézia, que grita, reflete o posicionamento da mulher no Moçambique passado e atual; no entanto, é com este grito

que se espera por uma revolução futura que permita novos modos de libertar as mulheres da opressão masculina que se perpetua desde a era colonial.

Com *O Alegre Canto da Perdiz* vê-se os diferentes modos de como o colonialismo foi experienciado por homens e por mulheres: as mulheres eram violadas com o consentimento do marido e os homens eram levados para os campos.

Lavaroupa Francisco da Silveira tinha uma esposa bela, que causava a cobiça do patrão. Fez a matemática rústica da vida e concluiu: se eu resisto, o branco me deporta só para ficar com ela. Se eu a entrego, serei cornudo, mas escapo. Colocou a esposa na mão do branco. Engravidou e trouxe para casa as gémeas mulatas. Como poderia recusá-las, se representavam a bandeira da liberdade, escudo e sobrevivência (ACP:197)?

Neste excerto refletem-se os sofrimentos, angústias e tragédias pelas quais as mulheres passaram na era colonial em Moçambique. Muitas delas, como a mulher de Lavaroupa,<sup>107</sup> foram violadas e em alguns casos na presença/consentimento de seus esposos de forma a salvaguardar os seus lares. Foi deste modo rude que se originou em grande parte a miscigenação em Moçambique. A mulher de Lavaroupa é retratada como objeto, elemento de satisfação sexual, mercadoria, o meio pelo qual o seu esposo conseguiu a liberdade e escapou da opressão; além da apropriação da Zambézia também ocorreu a usurpação de corpos femininos. Ao entregar a esposa ao patrão, Lavaroupa obteve benefícios — As minhas ofertas renderam-me uma casa, uma horta e um palmar (ACP:198).

---

<sup>107</sup> Escreve-se junto.

“Nome ganho no interrogatório policial depois de um tumulto no cais. Julgado insurreto, ao ser inquerido afirmou que na rotina diária lavava a roupa do Senhor Francisco da Silveira, seu dono, seu branco. Foi em condições semelhantes que nasceram os nomes de muitos zambianos” (ACP:195).

Enquanto o marido vê horta na casa, e no palmar o lucro pela entrega da esposa, a mulher viu-se vendida e humilhada tendo o seu corpo explorado pelas mãos de quem algum dia jurou amá-la e protegê-la.

## **10. Comportamento**

### **10.1. Perfil Comportamental das Mulheres**

Em *Balada de Amor ao Vento* as mulheres adquirem posturas e comportamentos diferenciados em função dos princípios, crenças e valores que a família venera como padrão justo para a mulher. Na parte sul do país as famílias adotam posturas mais rígidas para as mulheres, baseadas na crença da submissão e subalternidade em relação ao marido; na parte norte as mulheres também são submissas e subalternas; porém, existe uma linha ténue que as diferencia, no norte a mulher é liberal. Tal permite que a mulher rejeite padrões que ela não considere certo para si como, por exemplo, os de regozijar a sogra confeccionando as suas refeições, realizar as tarefas domésticas para ela ou permanecer em relacionamentos fracassados; práticas que no sul são bem aceites; mas no norte não.

Para melhor elucidarmos esta tese apresentaremos o comportamento de Sarnau e Sumbi duas mulheres que adotaram posturas diferenciadas nos seus relacionamentos fruto da educação que receberam.

Sarnau é uma mulher que tem uma educação à moda patriarcal moçambicana, cresceu em Mambone, província de Inhambane, parte sul do país, aprendeu desde cedo a agradar à sogra e ao marido e a colocar-se em um lugar de subalternidade. Sarnau aprendeu que a mulher deve permanecer casada mesmo quando estiver infeliz; é uma mulher que procurou a sua liberdade fora do ambiente em que foi criada, mas aprisionou-se no relacionamento com Nguila, rei dos Zucula, seu esposo.



No novo lar, os Zucula receberam-me triunfalmente, com batucadas que esfacelavam o ar, a sentenciada meteu a cabeça na forca. Senti em mim a negra partindo para a escravatura; a prisioneira caminhando para o cadafalso. Olhei para todos os lados à procura de auxílio e encontrei rostos desconhecidos, sorridentes. Descobri amparo nos olhinhos da Rindau, minha doce irmãzinha, a única testemunha da minha desgraça.

Mas onde está o meu pai? Onde está a minha mãe? Ah, o meu pai, minha mãe, deixei-os além, e estou a sofrer sozinha nos caminhos distantes (BAV:51-52).

Após juntar-se à família dos Zucula, Sarnau percebe que a família alargada africana de alguma forma prejudica o seu bem-estar. O primeiro teste pelo qual teve de passar foi a aprovação da sogra mostrando que é trabalhadora.

Hoje é o dia de visitar a minha oitava sogra, pilar para ela, cozinhar para ela, lavar para ela, pois cada sogra tem de conhecer o sabor dos meus cozinhados e o aroma das roupas lavadas pelas minhas mãos. Pilei como uma máquina, cozinhei como uma artista, deixando as minhas habilidades de mulher bem marcadas. Tudo terminou em apoteose. Minha oitava sogra teceu-me elogios extraordinários, estúpidos e até ridículos, pois eu sabia que ela exagerava, que iria dizer ao contrário nas minhas costas (BAV:56-57).

Sarnau teve a aprovação da sogra por ser trabalhadora: deu-lhe de comer, lavou as suas roupas, pilou o milho e tudo isto para mostrar que não era preguiçosa quanto aos afazeres domésticos. Esta atitude da sogra é resultado das doutrinas pelas quais também teve de passar quando se uniu ao seu companheiro; ao ver os trabalhos domésticos realizados pela nora, a sogra visualiza a troca de serviços prestados, isto é, Sarnau no futuro pode cobrar pelos mesmos serviços de suas noras já que no presente ela presta os mesmos serviços para a sogra. Se Sarnau é uma mulher obediente e preocupada em receber a aprovação da sogra, a jovem Sumbi, casada com Mwando, é uma mulher que infringe estas regras por não se rever nos moldes de

Sarnau. Sumbi é uma mulher que não possui uma visão de família alargada, pois vê o casamento como questão restrita onde ela cabe e o esposo, pois “kala kanga undandu wabe<sup>108</sup>” (Ducrot 2018b:38); e neste caso, não vê a possibilidade de cozinhar, pilar, lavar e passar para a sogra.

No primeiro dia da vida conjugal, a Sumbi não cumpriu as regras. Simulando dores de cabeça, não pilou nem cozinhou para os sogros. Sentava-se na cadeira como os homens, recusando o seu lugar na esteira ao lado das sogras e das cunhadas. (...)

— Querida Sumbi, as chuvas acabam de cair, o chão está molhado. Temos de semear antes que a terra seque.

— Não posso, mãe. Sinto ligeiras dores de cabeça.

— Sendo assim, ficas a preparar a refeição.

— Tenho febres, mãe. Com o calor da cozinha a situação pode piorar. E assim ela continuava dormindo. Depois da refeição pronta, era chamada a comer, o que fazia com o maior apetite de sempre.

— Minha filha, que doença é essa que nunca te tira o apetite?

— Por favor, será que a mãe nunca ficou doente?

Nos poucos dias que se dignou a fazer alguma coisa, o marido estava ao lado, ajudando na cozinha, na lavagem da roupa, demonstrando, assim, a força do seu amor (BAV:67-68).

A postura de Sumbi provoca descontentamento não apenas por parte da sogra como também por parte de outros parentes de Mwando, seu esposo. Ao sentar-se ao lado dos sogros e dos homens, Sumbi impôs a sua autoridade na família do esposo, pois ao recusar sentar-se no luando e sim à mesa é para ela um símbolo de igualdade. Sumbi é uma mulher que não se predispôs aos afazeres domésticos da sogra, tão pouco fez questão de agradá-la. Esta mulher visualiza os afazeres domésticos como atividades partilhadas e não exclusivas do ser feminino, e tendo o seu esposo a ajudá-la ela percebe que há dinamismo nas tarefas; porém, esta atitude gerou estranheza na sogra, pois é uma educação contrária à que aprendeu. Tendo o

---

<sup>108</sup> À distância, a família vai bem (viver junto com a família não é bom).

comportamento da nora provocado várias reações negativas, como o de influenciar os familiares a realizarem uma reunião com o filho para perceberem o modo de a nora de proceder, mas sem sucesso, pois o filho Mwando esteve ao lado da esposa.

Depois de várias interferências no relacionamento, da morte do filho e não vendo a possibilidade de permanecer no casamento com Mwando, Sumbi viu a possibilidade de abandonar o lar e procurar a sua felicidade.

Quando o filho morreu, os pais da mulher inventaram uma história qualquer de feitiços, afirmando que os defuntos não abençoavam aquela união, razão pela qual levaram o primeiro filho, primeira sorte. Aquilo era pretexto, toda a gente sabia, Sumbi já tinha arranjado um marido rico, amor com pobreza não faz felicidade, arrumou as coisas dela e partiu (BAV:74).

Esta postura social pautada na crítica contra a mulher demonstra o quanto a sociedade sempre deu tratamento diferenciado às mulheres em relação aos homens que abandonam o lar. O abandono do lar por parte da mulher no contexto moçambicano gera vergonha para os seus progenitores mesmo quando ela era infeliz no relacionamento. Já o abandono por parte do homem é visto como ato de valentia, porque mostra aos seus familiares e à sociedade em geral que não se deixa dominar pela mulher. Por este motivo, é que na citação apresentada espera-se sempre o contrário, isto é, que o homem abandone o lar.

Neste capítulo fizemos uma análise minuciosa sobre as categorias culturais, sociais, históricas da mulher moçambicana onde se pode comprovar através dos cotejos textuais das obras de Paulina Chiziane, o *modus vivendi* da mulher africana particularmente de Moçambique. A análise crítica de Paulina reporta desde os contextos mais restritos aos mais abrangentes, a forma como a mulher foi ao longo dos anos marginalizada em função dos fatores biológicos, onde a sua intelectualidade foi colocada à margem, portanto, são notáveis nas obras da referida autora, os contextos de rebelião, insatisfação e

emancipação da mulher que outrora eram ignorados e invisíveis pela lente masculina.

## Conclusão

Este trabalho focou-se na representação da mulher num conjunto selecionado de Paulina Chiziane, que constitui o *corpus* da tese. A incursão que fizemos no primeiro capítulo sobre o Ser mulher, permitiu um estudo comparativo entre a mulher bantu tradicional e mulher moderna/contemporânea. A mulher bantu tradicional respeita os ritos de passagem da sua cultura e é mais voltada ao lar, já a mulher moderna/contemporânea está voltada para as suas aspirações que envolvem a sua formação e atividades laborais remuneradas. Neste mesmo capítulo também se viu que a abordagem sobre o género nos estudos feministas concebe uma visão mais específica, não apresentando, portanto, o género como sinónimo de sexo. Fizemos um estudo aferido de igualdade e desigualdade de género em Moçambique e percebeu-se que tanto no campo económico, político, cultural e educacional as mulheres encontram-se em desvantagem. Concluimos, também, ao analisarmos a categoria da mulher negra, que autores como Grada Kilomba a consideram como a Outra da alteridade que se encontra em desvantagem em relação a mulher branca, visto que esta última é a Outra de um homem diferente da mulher negra que é a Outra de uma mulher branca. Por fim, quando analisamos a mulher no espaço doméstico encontramos uma realidade dualística, a primeira concede à mulher o papel honroso pela vocação à maternidade e a segunda, a qual se pode comprovar com os estudos de Badinter, percebemos que a maternidade não é enraizada na mulher e o amor materno é apenas um sentimento humano.

No segundo capítulo analisamos a evolução histórica da mulher moçambicana tendo como base o importante estudo dos movimentos feministas que se sucederam na Europa e nos Estados Unidos da América. Neste capítulo comprovou-se que os diferentes movimentos feministas não incluíam a mulher negra. Para além disso, a mulher negra nem tinha a categoria de mulher; foi graças à intervenção de

Sojourner Truth que se fez ouvir pela primeira vez a voz de uma mulher negra em uma conferência, inspirando deste modo outras mulheres como Julia Cooper, que com um discurso brilhante defendeu que a luta da mulher deve ser analisada de forma única sem separação de cor. Também se constatou que em Moçambique a emancipação da mulher moçambicana deu-se através da luta pela independência quando um grupo de mulheres, incluindo Josina Machel, dirigiram-se à Frente da Libertação de Moçambique e exigiram treinamento militar e poder juntar-se aos homens para a independência de Moçambique. A Frelimo foi dos poucos movimentos africanos que permitiu a presença da mulher em movimentos nacionalistas. Tendo como líder Samora Machel, um dos primeiros políticos que defendia a integração da mulher em partidos políticos. Também se viu neste capítulo que a mulher da zona rural tem dificuldade de desenvolvimento contrastando com a mulher da zona urbana que tem as infraestruturas académicas mais próximas e têm interação com o mundo externo.

O capítulo três permitiu-nos fazer uma breve incursão pela literatura moçambicana onde, além de Noémia de Sousa, não se viu a presença de outra mulher no panorama literário moçambicano até encontrarmos Paulina Chiziane, cuja escrita analisamos, contrastando-a com a escrita masculina.

Como mulher Paulina descreve os anseios proporcionando uma visão mais específica sobre o universo feminino, o que não se encontra na representação feita por homens, como por exemplo Mia Couto, no conto *Rosalinda, a nenhuma*, que centra as personagens femininas no ambiente doméstico.

No capítulo quatro tratamos das representações do feminino nos vários romances de Paulina. Vimos as questões culturais como o casamento tradicional moçambicano tanto aquele que era realizado legalmente quando envolve pessoas com idade igual ou superior aos dezoito anos previstos pela Lei bem com os casamentos ilegais que se configuram na venda da noiva que servia como pagamento de dívidas contraídas

pelos seus progenitores. Ainda nesta temática analisamos o kutchinga que é a cerimónia de purificação — o levirato — cerimónia que se realiza após a morte do marido, a qual envolve o feiticeiro, o homem da purificação podendo ser o cunhado ou alguém indicado pela comunidade, a viúva e as conselheiras que são normalmente pessoas que já passaram pela mesma experiência, a prática fortemente criticada porque se configura como estupro sendo que nem sempre a mulher está de acordo e também por ser umas das formas de se propagar doenças sexualmente transmissíveis. Também vimos a questão do mbelele, a cerimónia da chuva que requer a presença de um régulo e a apreciação da nudez feminina pelos deuses. Analisamos, de igual modo, a feitiçaria que é uma prática voltada para o bem quando tem por objetivo ajudar um casal a procriar ou concorrendo para o mal quando envolve a morte de alguém ou as talas. Também pudemos observar que as mulheres em muitos casos foram alvo de feitiçaria quando foram tomadas como esposas espirituais o que compromete o seu futuro, pois descarta a possibilidade de no futuro ela poder ter uma vida conjugal dado que o marido espiritual requer exclusividade, ou ainda alvo de sacrifício para que o pai tenha uma vida promissora. Os modos como as mulheres tratam os seus assuntos familiares e o apelo que estas faziam apelando a uma figura masculina quer seja do marido ou do filho o que demonstrava a sua incapacidade para solucionar os problemas é de ressaltar, bem como a entrega das esposas aos hóspedes de algumas famílias onde as mulheres além do marido também tinham de satisfazer sexualmente os seus visitantes. A questão de identidade da mulher moçambicana foi um tópico importante, o qual apontava para o cabelo crespo, demonstrando os diferentes modos da sua valorização, aceitação e rejeição aos modos de como a imprensa sempre desvalorizou essa questão genética da mulher negra. No que diz respeito à domesticidade vimos os diferentes papéis da mulher no lar que incluem o papel de esposa, mãe, cuidadora e educadora e sobre as questões sociais vimos as questões de

autonomia, os diferentes modos como as mulheres conseguem o seu sustento; depois vimos a educação desde a cultural a mais formal.

Na vertente cultural analisamos os ritos de iniciação com o alongamento genital e o plano de educação formal criado pelo governo de Moçambique. Seguiu-se a rejeição da poligamia que é uma prática fundamentada pela Lei da Família de 2004 e também pela Bíblia. Depois vimos a divisão de trabalho por sexo, onde as tarefas eram elaboradas tendo em conta o sexo, o porte físico, mitos e superstições africanas. Depois vimos o caso da prostituição, uma prática muito recorrente que além de mulheres adultas também se viu a prostituição infantil que viola os direitos da criança além de causar problemas de stress pós traumático para a adolescente. Um estudo comparativo entre a mulher do norte e a mulher do sul de Moçambique permitiu-nos constatar que a parte norte é matrilinear sendo que nesta região são os homens que se juntam às famílias de suas esposas, ao passo que na zona patrilinear no sul são as mulheres que são adotadas pela família dos seus esposos. No norte as mulheres passam pelos ritos de iniciação ao passo que no sul não. No norte as mulheres ainda que de forma restrita recebem educação sexual diferente da zona sul.

Quanto à questão de submissão feminina, no continente africano esta é entendida como a obediência que as mulheres prestam aos homens tendo a vertente cristã e cultural como os seus fundamentos. A mulher é afastada do círculo social onde se comprovou que as mulheres não frequentam os mesmos locais que os homens para não serem conotadas como imorais.

Ao observarmos os estilos musicais de Moçambique bem como a participação de Rosália Mboa, analisamos a questão artística onde vimos a relação da música e da mulher. Na abordagem sobre a dominação feminina, constatamos que o sexo é uma arma de dominação feminina milenar, desde a Bíblia, com Sansão e Dalila, com *Lisístrata*, de Aristófanes, Helena, de *Efeméride da Guerra de Tróia*, de Dictis Cretense e culminando com Delfina de *O Alegre Canto da Perdiz*.



Depois vimos o modelo de família moçambicano e concluímos que Sarnau, personagem de *Balada de Amor ao Vento*, educada em uma família alargada, aprendeu a ser submissa, respeitar e fazer os trabalhos domésticos da sogra. Diferente de Sumbi, da mesma obra, que teve uma educação moderna e não segue o modelo africano de uma família alargada, para esta mulher, devem fazer parte somente ela e o esposo no agregado familiar.

Concluímos também que na escrita de Paulina Chiziane a representação da mulher e as suas paisagens do Ser emergem do conflito existencial entre a representação tradicional e a representação moderna/contemporânea onde as mulheres se descobrem em termos de equidade, pois foi possível observarmos em Minosse, personagem de *Ventos do Apocalipse*, e Julieta, de *Niketche*, mulheres voltadas para a domesticidade restringindo-se aos cuidados da casa, marido e filhos. Também concluímos que na representação de Paulina a mulher é protagonista, diferente do que a sociedade africana no geral pensava há algumas décadas de que a mulher tinha um único papel— o anjo do lar— hoje, ela desempenha outras funções de relevo como trabalho remunerado, empreendedorismo e a formação. Do mesmo modo, observamos criações mais voltadas para a sua cultura e etnia como Rami, de *Niketche*, que concordou com o lobolo e outras como Wusheni, de *Ventos do Apocalipse*, que repensou e rejeitou esta cerimónia porque interferia no seu bem estar, pois ela preferia um parceiro à sua escolha e não à escolha da sua família. Mulheres que se recusaram à poligamia como Rami, de *Niketche*, pelas desvantagens que esta acarreta no que concerne ao controlo da prole e o tratamento desigual dos filhos. Mulheres que criaram políticas sociais de dominação como Delfina de *O Alegre Canto da Perdiz* que ainda são presentes na nossa sociedade.

As Paisagens do Ser que propomos ao longo do trabalho reportou-se às diferentes condições e possibilidades que a autora criou nos romances para que as suas personagens representem e mapeiem

identidades pessoais e círculos de intimidade, círculos familiares e sociais que configuram a sociedade e a cultura africana.

Do exposto apresentado, os nossos objetivos foram alcançados na medida em que se pode observar nos diferentes romances de Paulina Chiziane uma dualidade de domesticidade e emancipação que não se observa na literatura produzida por homens, e, deste modo, através da literatura Paulina Chiziane desconstrói o modelo patriarcal moçambicano sendo pioneira sobre as novas representações do Ser mulher.

A nossa hipótese também foi confirmada, pois o facto de Paulina ser mulher e narrar histórias sobre mulheres e principalmente africanas não as representou de modo superficial porque a autora conhece bem a sua cultura bem como as dificuldades de viver em meio dominado por homens dando-nos uma visão mais precisa do Ser mulher em África.

Paulina Chiziane cria uma rutura da representação feminina adotando como estratégia a voz feminina, pela lente dela a mulher tornou-se sujeito da sua cultura e etnia. Encerrou com a visão da mulher no ambiente restrito dando lugar em função da interação com o feminismo ocidental e da América a uma mulher com papel de relevo social destacando-se a independência, formação e poder económico em total contraste com a escrita masculina que somente representa a mulher como objeto, dona de casa, dependente e ignorante.

É chegado o fim deste trabalho, mas não esgotamos a temática. Deixamos este campo da representação no feminino em aberto esperando portanto que este estudo possa contribuir para novas investigações do Ser mulher em Moçambique, em particular e em África, em geral.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

CHIZIANE, Paulina, *O Sétimo Juramento*, Lisboa: Caminho, 2000.

-----*Niketché— Uma História de Poligamia*, Lisboa: Caminho, 2002.

-----*Balada de Amor ao Vento*, Lisboa: Caminho, 2003.

-----*Ventos do Apocalipse*, Lisboa: Caminho, 2003.

-----*O Alegre Canto da Perdiz*, Lisboa: Caminho, 2008.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi, *Querida Ijeawele: Como educar para o feminismo*, trad. Ana Saldanha, Lisboa: D. Quixote, 2019.

-----*Todos Devemos Ser Feministas*, trad. Carmem Serrano, Lisboa: D. Quixote, 2015.

ALELUIA, Aníbal, *Mbelele e Outros Contos*, Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1987.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ARISTÓFANES, *A Greve do Sexo (Lisístrata)*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy, *Feminismo para os 99%— um manifesto*, trad. Eurídice Gomes, Lisboa: Objectiva, 2019.

BAMISILE, Sunday Adetunji, *Questões de Género e da Escrita no Feminino na Literatura Africana Contemporânea e da Diáspora Africana*, doutoramento em estudos literários, especialidade de

literatura comparada na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012.

BANON, Patrick, *Para conhecer melhor os tabus e as proibições*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Claro enigma, 2011.

BARRY, Kathleen, *The prostitution of sexuality*, New York: New York University Press, 1995.

BATAILLE, Georges, *O Erotismo, o Proibido e a Transgressão*, trad. João Bernard da Costa, Porto: Morais editores, 1980.

BEAUVOIR, Simone, *O Segundo Sexo*, vol.I, trad. Sérgio Milliet, Lisboa: Quetzal, 2015a.

-----*O Segundo Sexo*, vol.II, trad. Sérgio Milliet, Lisboa: Quetzal, 2015b.

BIRRENTO, Ana Clara, *As crónicas de Carlingford e A Autobiografia de Margaret Oliphant-Contributo para Um Estudo da Comunidade Conhecível*, dissertação apresentada à Universidade de Évora para obtenção do grau de Doutora em Literatura Inglesa, 2002.

----- *The autobiography of the Margaret Oliphant. The story of a woman, a landscape of the self*, Évora: Centro de Estudos em Letras da Universidade de Évora, 2011.

BOURDIEU, Pierre, *A Dominação Masculina*, trad. Maria Helena Kuhner, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BONO, Ezio Lorenzo, *Muntuísmo- A Ideia de "Pessoa" na Filosofia Africana Contemporânea*, Maputo: Paulinas, 2015.

BOUTCHICH, Sanaa, *A imagem da mulher e a construção da identidade feminina na narrativa de Paulina Chiziane (Balada de amor ao vento e Niketche: uma história de poligamia)*, Tese apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Romanicos: Estudos

Brasileiros e Africanos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2016.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble- Feminism and the subversion of Identity*, New York and London: Routledge, 1990.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought— Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York and London: Routledge, 2000.

CASIMIRO, Isabel Maria, *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em moçambique*, Brasil: UFPE, 2004.

CASTELO BRANCO, Lúcia, *O Que é Escrita Feminina*, São Paulo: Editora Brasilense, 1990.

CASTELLS, Manuel, *O Poder da Identidade (A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura)*, vol.II, trad. Klauss Gerhardt, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COUTO, Mia, *Cada homem é uma raça*, Lisboa: Caminho, 1994.

----- *Terra Sonâmbula*, Lisboa: Caminho, 1992.

CHABAL, Patrick, *Vozes Moçambicanas: Literaturas e nacionalidade*, Lisboa: Veja, 1994.

DELPHY, Christine, "Patriarcado (teorias do)". In: HIRATA, H. *et al* (org.) *Dicionário Crítico do Feminismo*, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2009. (173-178)

DIAS, Isabel, *Violência Doméstica e de Género— uma Abordagem Multidisciplinar*, Lisboa: Pactor, 2018.

*DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA*, Porto: Porto Editora, 2009.

DORIAN, Frederick; DUANE, Orla; MCCONNACHIE, James, *Música no mundo: África, Europa, e Oriente Médio*, V1, Londres: Rough Guides, 1999.

DUCROT, Bernanard, *Jisabu: provérbios Kimbundu classificados por temas*, Malange: Diocese de Malange, 2018a.

-----*Jinongonongo: advinhas Kimbundu classificadas por temas*, Malange: Diocese de Malange, 2018b.

FERNANDES, João; NTONDO, Zavoni, *Angola: Povos e Línguas*, Luanda: Nzila, 2002.

FERREIRA, Manuel, *50 poetas africanos: Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe*, Lisboa: Plátano, 1989.

FIRTH, Raymond, *Primitives Polynesian economy*, London: George Routledge & Sons LTD, 1939.

FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I- A Vontade de Saber*, Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FDC, *Violência Contra Menores em Moçambique*, Maputo: Kula, 2008.

GOMES, Nilma Lino, *Sem Perder a Raiz: Corpo e Cabelo como Símbolo da Identidade Negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HALL, Stuart, *Representation— Cultural Representations and Signifying Practices*, London: The Open University, 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou, "A tradição viva", in KI-ZERBO (org.) *História Geral da África, Metodologia e pré-história da África*, Brasília: Joseph Ki -Zerbo, Vol. I, 2010.

HIRATA, Helena *et al*, *Dicionário Crítico do Feminismo*, São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2009.

HOOKS, bell, *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism*, London and Winchester: Pluto Press, 1981.

JOSÉ, Maria, *Representações e práticas da sexualidade entre os jovens e a feminização do SIDA em Moçambique: Estudos de caso no Centro e Sul do país*, Maputo: Wlsa Moçambique, 2007.

KARBERG, Sindy, *Participação política das mulheres e a sua influência para uma maior capacitação da mulher em Moçambique*, Maputo: Friedrich Ebert Stiftung, 2015.

KEITA, Boubacar Namory, *Contribuição Endógena para a Escrita da África Negra— Ensaio sobre a Obra de Cheikh Anta Diop*, Luanda: Mayamba, 2015.

KERGOAT, Danièle, "Divisão Sexual do Trabalho e Relações Sociais de Sexo" In HIRATA, H. *et al* (org.) *Dicionário Crítico do Feminismo*, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2009. (67-75)

LARANJEIRA, José Luís Pires ; MATA, Inocência; SANTOS, Elsa Rodrigues dos, *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

LARANJEIRA, Rui, *A Marrabenta: sua evolução e estilização 1950-2002*, dissertação apresentada para obtenção do título de licenciado pela Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et L'autre*, Paris: Puf, 2004.

-----, *Totalité et Infini – Essai sur L'extériorité*, Paris: Kluwer Academic, 1987.

MAFUASSA, Xavier Jorge, *A Mulher Contra a Masculinização Social, em Niketche, de Paulina Chiziane*, dissertação para obtenção do grau de Mestre em Estudos Lusófonos na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, 2018.

MENESES, Maria Paula, "Corpos de Violência, Linguagens de Resistência: as Complexas Teias de Conhecimentos no Moçambique Contemporâneo" in Boa Ventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina, 2009. (177- 214)

MUIANGA, Delton; COMISSÁRIO, Delma; MUNHANGANE, Venâncio, *Qual é o Espaço Político da Mulher em Moçambique? – Estudo sobre a*

*Representação Parlamentar da Mulher em Moçambique*, Maputo: Instituto para a Democracia Multipartidária, 2018.

MBOFANA, Francisco, *As Práticas Vaginais na Província de Tete em Moçambique*, Maputo: ICRH, s/d.

NOLEN-HOEKSEMA, Susan, *A Vantagem de Ser Mulher- O Que As Mulheres Fazem Realmente Melhor*, trad. Maria A. Campos, Paris: Estrela Polar, 2010.

NGOENHA, E. S., *Por Uma Dimensão Na Consciência Histórica*, Porto: Edições Salesianas, 1992.

NYE, Andrea, *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*, trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1988.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké, *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*,Dakar: Codesria, 2004.

PAGLIA, Camile, *Mulheres Livres Homens Livres- Sexo, Género e Feminismo*, trad. Helder Moura Pereira, Lisboa: Quetzal, 2018.

PATMORE, Coventry, *The angel in the house*, London, Paris and Melbourne: Ed. Henry Morley, Cassell and Company, 1891.

PEREIRA, Ianá Souza, *Vozes Femininas de Moçambique*. Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Mestre em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana da Universidade de São Paulo, 2012.

PEREIRA, Rafaela, *Corpo, cabelo e identidade*, Minas Gerais: Literafro, 2017.

PERROT, Michelle, *Minha história das mulheres*, trad. Angela M. S. Côrrea, São Paulo: Contexto, 2006.

-----*As mulheres ou os silêncios da história*, Bauru: Edusc, 2005.



-----*Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RAGO, Luzia Margareth, *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*, tese apresentada na Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1990.

REED, Evelyn, *Sexo Contra Sexo ou Classe Contra Classe*, trad. Elisabeth Marie e Malú Maranhão, São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2011.

RITA FERREIRA, A., *Povos de Moçambique: história e cultura*, Porto: Afrontamento, 1975.

SAACMAM, Bárbara; STEFHAN, June, *A mulher moçambicana no processo de libertação*, Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1984.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani, *Gênero, Patriarcado, Violência*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANKARA, Thomas, *Women's Liberation and the African Freedom Struggle*, Canada: Pathfinder Press, 1990.

SILVA, Gabriela, *Educação e género em Moçambique*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007.

SILVA, Teresa Cruz e, et al, *Representações e Práticas da Sexualidade entre os Jovens e a Feminização do Sida em Moçambique*, Relatório de Pesquisa, Maputo: WLSA Moçambique, 2007.

----- *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*, Lisboa: Gerpress, 2010.

SOUSA, Noémia de, *Sangue Negro*, Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 2001.

STROUD, Christopher; GONÇALVES, Perpétua, *Panorama do Português Oral de Maputo Volume I – Objetivos e Métodos*, Maputo: INDE, 1997.

TELES, Nair; MUIANGA, Baltazar; BRÁZ, Eugénio, *Mosaico Sociológico*, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, s/d.

TEMPELS, R.P. Placide, *Filosofia Bantu*, trad. Amélia Mingas e Zavoni Ntongo, Luanda: Kuwidula, 2016.

TYLOR, Edward B., *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, V1, London: John Murray, Albemarle Street, W., 1871.

VERIKAS, Eleni, "Igualdade" in HIDRATA H. (org.), *Dicionário Crítico do Feminismo*, São Paulo: Fundação Editora Unesp, 2009. (116-122)

VIEIRA, Josênia Antunes, *A Identidade da Mulher na Modernidade*, Brasília: Delta, 2005.

VACHET, Pierre, *A Mulher, Esse Enigma*, trad. P. Reis, Lisboa: Arcádia, 1968.

WALBY, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

WILLIAMS, Raymond, *Keywords- a vocabular of culture and society*, London: Fontana Press, 1983.

----- *The sociology of culture*, London: Fontana, 1981.

Williams, Raymond, *The Long Revolution*, Harmondsworth: Penguin, 1965.

-----*Culture and society (1780-1950)*, New York: Doubleday Anchor Book, 1960.

-----*The Long Revolution*, Harmondsworth: Penguin, 1965.

### **Webgrafia**

Amos "N" Andy,

disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=efZ4Q5yR5dI>. Acesso a 7 de abril de 2021.

AMÉLIA, Lilisia, *et al*, *Movimento Feminista em Moçambique*, 2011.

Disponível em [http://www.nawey.net/wp-](http://www.nawey.net/wp-content/uploads/downloads/2012/11/Movimento-Feminista-em-Mo%C3%83%C2%A7ambique.pdf)

[content/uploads/downloads/2012/11/Movimento-Feminista-em-Mo%C3%83%C2%A7ambique.pdf](http://www.nawey.net/wp-content/uploads/downloads/2012/11/Movimento-Feminista-em-Mo%C3%83%C2%A7ambique.pdf). Acesso a 14.02.2021.

AQUINO, Filipe, *Religiosidade popular*, TV canção nova, 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hqunAQ0Gjk4>. Acesso a 20.12.2020.

CASIMIRO, Isabel Maria, *Repensando as Relações entre Mulher e Homem no Tempo de Samora*, 2001.

Disponível em <https://nigs.ufsc.br/files/2017/08/SAMORA-e-o-G%C3%A9nero-II-2001.pdf>. Acesso a 22.01.2021.

CHIZIANE, Paulina, *O mundo da mulher ficou muito Escondido. É preciso falar mais sobre o que somos*.

Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_upOGNEbldI](https://www.youtube.com/watch?v=_upOGNEbldI). Acesso a 24.08.2021.

COOPER, Anna Julia, *The World Congress of Representative Women*, Chicago: Rand McNally, 1894.

Disponível em

<https://documents.alexanderstreet.com/d/1000677202>.

Acesso a 14.02.2021.

*Diálogo com Paulina*, na TV UFSC.

Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=SwG6Nh78\\_Uw](https://www.youtube.com/watch?v=SwG6Nh78_Uw).

Acesso a 15.01.2021.

*Dicionário de sinónimos*,

disponível em <https://www.sinonimos.com.br/feminino/>. Acesso a 16.01.2021.

*Dicionário Online de Português*,

disponível em <https://www.dicio.com.br/feminino/>.

Acesso a 16.01.2021.

*Dicionário de Termos Literários*, disponível em

<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/comunidade-conhecivel/>.

24.04.2020.

Feminização da escrita literária, Maputo, 2006. Disponível em [https://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2006/11/feminizao\\_da\\_es.html](https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2006/11/feminizao_da_es.html). Acesso a 20.09.2021.

GAGE, Frances, *History of the Woman Suffrage*, Vol.I, ed. Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage, 1848-1861. Disponível em

<https://www.gutenberg.org/files/28020/28020-h/28020-h.htm>.

Acesso a 20.09.2021.

GRANJO, Paulo, *O Lobolo do Meu Amigo Jaime: um velho idioma para as novas vivências conjugais*, 2004. Disponível em

[file:///Users/yolandaviamonte/Downloads/O\\_lobolo\\_do\\_meu\\_amigo\\_Jaime\\_um\\_velho\\_idi%20\(2\).pdf](file:///Users/yolandaviamonte/Downloads/O_lobolo_do_meu_amigo_Jaime_um_velho_idi%20(2).pdf). Acesso a 22.09.2021.

Hino da mulher moçambicana, disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=AnrYUbFBUp0>. Acesso a 20 de janeiro de 2021.

HONWANA, Luís Bernardo, *Nós matámos o cão tinhoso*, 1964.

disponível em

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/358812/mod\\_resource/content/1/HONWANA%20%20N%C3%B3s%20matamos%20o%20c%C3%A3o%20tinhoso.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/358812/mod_resource/content/1/HONWANA%20%20N%C3%B3s%20matamos%20o%20c%C3%A3o%20tinhoso.pdf). Acesso a 20.01.2020.

Lobby Europeu das Mulheres; Plataforma Portuguesa para Os Direitos da Mulher, *18 Mitos sobre a Prostituição*, 2016. Disponível em [http://plataformamulheres.org.pt/site/wpcontent/ficheiros/2016/11/18\\_Mitos\\_sobre\\_Prostituicao.pdf](http://plataformamulheres.org.pt/site/wpcontent/ficheiros/2016/11/18_Mitos_sobre_Prostituicao.pdf). Acesso a 20.04.2020.

MACHEL, Samora Moisés, *a libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da continuidade, condição do seu triunfo*, 1973.

Disponível em

[https://issuu.com/movolgabenariobr/docs/a\\_liberta\\_\\_o\\_da\\_mulher\\_\\_\\_uma\\_necess](https://issuu.com/movolgabenariobr/docs/a_liberta__o_da_mulher___uma_necess). Acesso a 20.01.2021.

MARINELA, Cleidy, *30% dos estudantes da UEM são mulheres*, disponível em <http://opais.sapo.mz/-30-dos-estudantes-da-uem-sao-mulheres>. Acesso a 09.02.2020.

MURPHY, Caryle, *Women generally are more religious than men, but not everywhere*, 2016. Disponível em

<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/03/22/women-generally-are-more-religious-than-men-but-not-everywhere/>. Acesso a 07.01.2020.

NYIKIWA, O *Kutxinga, Ptha-kufa, Levirato*, 2010. Disponível em <http://sabereslocais.blogspot.com/>. Acesso a 28.11.2020.

OPPEN, Florence, *O feminismo radical e o surgimento das teorias do patriarcado– Um ponto de vista marxista*. Disponível em <https://litci.org/pt/o-feminismo-radical-e-o-surgimento-das-teorias-do-patriarcado-um-ponto-de-vista-marxista/>.

OLIVEIRA, Campos de, *O Pescador de Moçambique*, 2008. Disponível em [http://www.antoniomiranda.com.br/poesia\\_africana/mocambique/campos\\_d\\_oliveira.html](http://www.antoniomiranda.com.br/poesia_africana/mocambique/campos_d_oliveira.html). Acesso a 20.08.2021.

PRISCO, Jacopo; HANCOCK, Colin, *Dance até o intervalo: explorando o Marrabenta de Moçambique*, 2015. Disponível em <https://edition.cnn.com/2015/01/27/world/marrabenta-music-of-mozambique/index.html>.

QUEIRÓS, Ofélia, *cabeça no ar ou ar na cabeça*, 2013. Disponível em <http://umpasseiopelaminhamente.blogspot.com/2013/09/lobolo.html>. Acesso a 20.03.2020.

Sistema Reprodutor Feminino,

disponível em <https://www.biologianet.com/anatomia-fisiologia-animal/sistema-reprodutor.htm#>. Acesso a 20.02.2021.

SITOE, Yolanda, *poligamia: tudo em nome da tradição*, Outras vozes, n.º26, março de 2009.

Disponível em <https://www.wlsa.org.mz/artigo/poligamia-tudo-em-nome-da-tradicao/>. Acesso a 14.01.2021.

STACEY, Aisha, *Os benefícios de se converter ao Islã*, 2014.

Disponível em

<https://www.islamreligion.com/pt/articles/4514/viewall/osbeneficios-de-se-converter-ao-islam-parte-1-de-3/>. Acesso a 20.01.2020.

Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos Relativo aos Direitos dos Idosos em África.

Disponível em

[https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Ukwq8zfXIsUJ:https://au.int/sites/default/files/pages/32900-file\\_protocol\\_older\\_person-p.pdf+&cd=2&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt](https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Ukwq8zfXIsUJ:https://au.int/sites/default/files/pages/32900-file_protocol_older_person-p.pdf+&cd=2&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt).

Acesso a 20.02.2021.

UNESCO, Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. Disponível em

[http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration\\_cultural\\_diversity\\_pt.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf). Acesso a 20.9.2021.

Unicef Moçambique, *Programa inclusão social— Para cada criança, inclusão*, 2014.

Disponível em <https://www.unicef.org/mozambique/inclus%C3%A3o-social>. Acesso a 20.01.2020.

Unicef Moçambique, *As Crianças em Moçambique*, 2017. Disponível em <https://www.unicef.org/mozambique/crian%C3%A7as-em-mo%C3%A7ambique>. Acesso a 21.01.2021.

WALKER, Alice, *In Search of our Mothers' Gardens*, New York, 1972.

Disponível em

<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxhbWVyaWNhbmxdDE0MTV8Z3g6NWRIMGUyYzc5NDJjMT RmNA>. Acesso a 20.04.2021.

WITTIG, Monique, *Não se nasce mulher*, 1981. Disponível em <https://xdocs.com.br/doc/nao-se-nasce-mulher-monique-wittigdocx-vod4y376x6o6>. Acesso a 20.09.2021.

WOOLF, Virgínia, *The Death of the Moth, and Other Essays*, 2012. Disponível em <http://gutenberg.net.au/ebooks12/1203811h.html>.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *a vindication of the rights of woman with strictures on political and moral subjects*, 1792. Disponível em <https://uniteyouthdublin.files.wordpress.com/2015/01/a-vindication-of-the-rights-of-woman-by-mary-wollstonecraft.pdf>.

Acesso a 18.02.2021.

### **FONTES IMPRESSAS**

ARNFRED, Signe. "Notes on Gender & Modernization" In: *Sexuality & Gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*. Rochester, NY, Boydell & Brewer Inc., 2011.(39-61)

AZEVEDO, Fernanda Maria Caldeira de. "O Conceito de patriarcado nas análises teóricas das ciências sociais: uma contribuição feminista", *Revista Três Pontos*, 13.1— Dossiê Múltiplos Olhares sobre Género, Minas Gerais-Brasil, 2017.

BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. "Cuidados consigo mesma, Sexualidade e erotismo na província de Tete, Moçambique", *Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, nº19. 2009. (387- 404)

BAGNOL, Brigitte. "Lovolo e espíritos no sul de Moçambique", *Análise Social*, vol. XLIII (2º) 2008. (251-272)

BANCO MUNDIAL, *Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial de Igualdade de Género e Desenvolvimento*, Washinton, D.C: Visão geral, 2011.

BANDEIRA, Lourdes Maria; OLIVEIRA, Eleonora M. de, "Trajetória da Produção Académica sobre as Relações de Género nas Ciências Sociais". In: GT 11 - A transversalidade do género nas ciências sociais. XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1990.

BIRRENTON, Ana Clara. "Raymond Williams: reading novels as knowable communities" In Seidl, Monika, Horak, Roman and Grossberg,

Lawrence. *About Raymond Williams*. London: Routledge, 2010. (165-176).

BIRRENTO, Ana Clara. "Autobiography: A text of life in a new landscape", *Revista de Letras*, II, n.º 11 (2012). (293-304)

BIRRENTO, Ana Clara. "Telling Stories Of Culture Through Literature: D. H. Lawrence And The Mediterranean", *Revista Polissema*, n.º8, 2008.

BRENNEN, Bonnie. "Communication and the Knowable Community, Asian Communication" *Research Journal*, Vol. 5, Nº. 1, 2008. (31-42)

Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas, Accra: Fundo de Desenvolvimento da Mulher Africana, 2006.

CIXOUS, Hélène. "The Laugh of the Medusa", *Signs*, Summer, Vol. 1, Nº. 4, The University of Chicago Press, 1976. (875-893)

COLLIN, Françoise. "Praxis de la différence: Notes sur le tragique du sujet", *Les Cahiers du GRIF*, nº46, Provenances de la pensée femmes/philosophie, 1992. (125-141)

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought, *Social Problems*, Vol. 33, 6, 6, 1 december 1986. (14-32)

Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher— CEDAW 1979.

Constituição da República de Moçambique, 2004.

COVA, Anne, "O que é o feminismo? Uma abordagem histórica", in *Movimento Feminista em Portugal- Seminário organizado pela UMAR 5 e 6 de dezembro*, Lisboa: Auditório do Montepio Geral Lisboa, 1998.

CUNHA, Maiara Pereira; BORGES, Lucienne Martins. "Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) na infância e na adolescência e sua relação com a violência familiar", *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, São Paulo, Brasil - V. 33, n.º 85, 2013. (312-329)

CUNHA, Raquel Ferro da. "A voz feminina: constituição da literatura pós-colonial moçambicana", *Revista Historiador*, nº 03, Ano 03. dezembro de 2010.



CRAVEIRINHA, José. "Noémia de Sousa", revista Mensagem, nº2-4, Luanda, 1952. (40-42).

FAUSTINO, Leonice Manrique, GARDIN, Nilo E. "Aloé vera: características botânicas, fitoquímicas e terapêuticas", Arte Médica Ampliada Vol. 33, nº 4, out., nov., dez. 2013.

FERREIRA, Maria L. "A mulher como "o outro"— a filosofia e a identidade feminina" in Maria Manuel Araújo Jorge (org.), Porque nos interessa a Filosofia?, Lisboa: Esfera do Caos, 2010. (73-92)

Fundo das Nações para População Moçambique, *Por escolha, Não por acaso- Planeamento familiar, Direitos Humanos e Desenvolvimento*, Suplemento do Relatório sobre a Situação da população Mundial, 2012.

FREITAS, V.S; RODRIGUES, R.A.F. "Propriedades farmacológicas da Aloe vera", Rev. Bras. Pl. Med., Campinas, v.16, n.2, 2014. (299-307)

FRY, Peter. "O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique", Mana vol.6 n.2 Rio de Janeiro, out. 2000.

GOMES, R. Child. "Prostitution: A Public Health Issue", Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 10 (1) jan/mar. 1994. (58-66)

GOUGES, Olympe de, *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791)*, trad. Selvino José Assman, revista intertheses, vol.4, nº1, Florianópolis, jan/jun 2007.

HALL, S. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Struturalist Debates", Critical Studies in Mass Communication, v. 2, n. 2, june 1985. (91-114)

INE, e ICF Macro, *Inquérito Nacional de Prevalência, Riscos Comportamentais e Informação sobre o HIV e SIDA em Moçambique-2009*. Calverton, Maryland, EUA: INS, INE e ICF Macro, 2010.

INS, CDC, UCSF, Pathfinder International e I-TECH, *Relatório Final: Inquérito Integrado, Biológico e Comportamental entre Mulheres*

*Trabalhadoras de Sexo*, Moçambique 2011–2012. São Francisco: UCSF, 2013.

INE, *Resultados definitivos- Censo 2017, IV Recenseamento Geral da População e Habitação*, Maputo, 2019.

KOVÁCS, Ilona. "Novas Formas de Organização do Trabalho e Autonomia no Trabalho", *Revista Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 52, 2006. (41-65)

KUTTER, Cintia. "Entrevista com a escritora Paulina Chiziane" *Diadorim*, Rio de Janeiro, *Revista 19*, vol. 1, jan-jun 2017. (53-62)

KLAVEREN, Maarten van, *et al*, *Visão Geral do Trabalho e Emprego das Mulheres em Moçambique- Projeto Decisões para Toda a Vida relativo ao ODM3 Relatório Nacional*, Nº 1, Amesterdão, 2009.

República de Moçambique. Lei nº 29/2009 de 29 de setembro- .

Liga Moçambicana dos Direitos da Mulher, *Direitos da Mulher no Moçambique- dever de terminar práticas ilegais*, n.474/4, 2007.

Liga Moçambicana dos Direitos Humanos, *Relatório Anual*, Maputo, LDH, 2004.

MBEMBE, Achille. "Necropolítica", *Arte e Ensaios- Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio Janeiro*, n. 32, dezembro. 2016. (123-151)

MAMA, Amina. "What does it mean to do feminist research in African contexts?" *Feminist Review*. 2011. (4-209)

MATA, Inocência. "A Essência dos Caminhos Que Se Entrecruzam", *Revista crioula*, nº5, maio 2009. (1-19)

MARTINS, Catarina. "Nós e As Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África", *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*, Porto: Edições Afrontamento, 2016. (251- 277)

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. (119-144)

MENESES, Maria Paula. "Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, 2008. (130- 158)

MISAU, INE, *Moçambique Inquérito Demográfico e de Saúde*, Calverton, Maryland, USA: MISAU, INE e ICFI, 2011.

Ministério do Trabalho, Emprego e Segurança Social, *Boletim Informativo do Mercado de Trabalho- I Trimestre de 2019*, Maputo: ed. Ministério do Trabalho, Emprego e Segurança Social, 2019.

MINEDH, *Relatório do Estudo Holístico da Situação do Professor em Moçambique em 2015*, Maputo, 2017.

MISAU, INE, e ICF, *Inquérito de Indicadores de Imunização, Malária e HIV/SIDA em Moçambique 2015*, Maputo, Moçambique. Rockville, Maryland, EUA: INS, INE, e ICF, 2015.

Ministério do Trabalho, Emprego e Segurança Social, *Relatório Final do Estudo Qualitativo sobre o Fenómeno do Trabalho Infantil e do seu Impacto em Moçambique*, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2016.

MITCHELL, Juliet. "Mulheres: a revolução mais longa", revista *Género*, Niterói, v. 6, n. 2 - v. 7, n. 1, 2. sem. 2006. (203-232)

NICHOLSON, Linda; SOARES, Luiz Felipe Guimarães; COSTA, Claudia de Lima. "interpreting gender", *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 8, Nº 2 (2000). ( 9-41)

Organização Mundial da Saúde, *Abortamento Seguro: Orientação Técnica e de Políticas para Sistemas de Saúde*, trad. Silvia Piñeyro Trias, 2013.

PAULA; Maria Helena de; QUIRAQUE, Zacarias Alberto Sozinho. "Diversidade linguística, direitos linguísticos e planificação linguística em Moçambique: problemática e desafios na adoção da língua de instrução no ensino e aprendizagem", *Revista Gragoatá*, Niterói, v.22, n. 42, jan.-abr. 2017. (208-231)

PEDRO, Vânia Manuel; *et al.* "Percepções e experiências dos homens sobre o planejamento familiar no sul de Moçambique", *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol.26, nº.4, Rio de Janeiro out./dez. 2016.

PINHEIRO, Leonardo José Cavalcanti, *Construindo novas relações de género: a presença feminina nos territórios do saber*, do Seminário Internacional Fazendo Género 8 - Corpo, Violência e Poder, Florianópolis, 2008.

População Mundial, Moçambique, UNFPA, Maputo, 2012.

RAMOS, Antonia de Paula, PIMENTEL, Luciana Cristina. "Ação da Babosa no reparo tecidual e cicatrização", *Brazilian Journal of Health* v. 2, n. 1, janeiro/abril 2011. (40-48)

RAMOS, Iolanda. "A not so secret garden: english roses, victorian aestheticism and the making of social identities", *Gaudium sciendi*, nº 8, julho 2015. (98-115)

República de Moçambique, *Estratégia Nacional de Prevenção e Combate dos Casamentos Prematuros em Moçambique- 2016-2019*, aprovada na 42ª SOCM a 1 de dezembro de 2015.

República de Moçambique, *Plano de Ação Multisectorial para A Redução da Desnutrição Crónica em Moçambique 2011 – 2014 (2020)*, Maputo, 2020.

República de Moçambique. Lei 19/2019 de 22 de outubro- Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras.

República de Moçambique. Lei nº 60/2017 de 20 de setembro- Normas Clínicas sobre o Aborto Seguro e Cuidados Pós-parto.

República de Moçambique. Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro- Alteração da Lei nº 10/2004, de 25 de agosto.

República de Moçambique. Lei n.º 18/2018 de 28 de dezembro- Sistema Nacional de Educação.

República de Moçambique. Lei nº 10/2004 de 25 de agosto- Lei da família.

República de Moçambique. Lei nº 7/2008 de 9 de julho- Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança.

República de Moçambique. Lei nº 29/2009- Lei sobre a Violência Doméstica contra a Mulher.

República de Moçambique. Decreto nº 54/2013 de 7 de outubro de 2013- Decreto sobre o Controlo de Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas.

República de Moçambique. Decreto nº 4/2019 de 4 de março de 2019- Decreto sobre a Criação da Universidade de Púnguè.

República de Moçambique. Decreto-lei nº 44530, de 21 de agosto de 1962- Decreto sobre a Criação da Primeira Universidade Pública de Moçambique.

SADC, SARDC, *Monitor do Género e Desenvolvimento da SADC 2016*, SADC, SARDC, Gaborone, Harare, 2016.

SADLIER, Darlene; et al. "A mulher e a literatura", *Organon 16: Revista do Instituto de Letras da UFRGS*, V.1, Nº 1, Porto Alegre, Ed. UFRGS. 1956.

SALO, Elaine; MAMA, Amina. "Talking about Feminism in Africa, Empowering Women for Gender Equity", nº. 50, *African Feminisms One*, 2001. (58-63)

SILVA, Elizabete Rodrigues da. "Feminismo Radical- Pensamento e Movimento Radical Feminism - Thought and Movement", *Revista Travessias—Educação, Cultura, Linguagem e Arte*, V.2, n.º 3. Ano 2008.

SOUZA, Tatiana; Sueder, SOUZA. "O Anjo do Lar e Femme Fatale: A Representação da Mulher Vitoriana na Obra Carmilla, de Le Fanu", *Revista Ártemis*, vol. XXV nº 1; jan-jun. 2018. (130-147)

SCOTT, Joan Wallach. "O enigma da igualdade", *Revista de Estudos Feministas*, vol.13, n.º1, Florianópolis, jan./apr. 2005. (11-30)

TELO, Florita Cuhanga António, *O Pensamento Feminista Africano e a Carta dos Princípios Feministas para As Feministas Africanas*, Seminário Internacional Fazendo Género 11º e 13º mundo de mulheres, Florianópolis, 2017.

TORRES, Gilson de Vasconcelos; DAVIM, Rejane Marie Barbosa; COSTA, Terêsa Neumann Alcoforado da. "Prostituição: causas e perspectivas de futuro em um grupo de jovens, revista latino americana de enfermagem", Ribeirão Preto, v.7, n.3. julho 1999. (9-15)

VIEIRA, Josênia Antunes. A Identidade da Mulher na Modernidade, Revista DELTA, 21: Especial, 2005. (207-238)

## Anexos

### I. DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ

Olympe de Gouges (França, setembro de 1791)

Este documento foi proposto à Assembleia Nacional da França, durante a Revolução Francesa (1789-1799). Marie Gouze (1748-1793), a autora, era filha de um açougueiro do Sul da França, e adotou o nome de Olympe de Gouges para assinar seus panfletos e petições em uma grande variedade de frentes de luta, incluindo a escravidão, em que lutou para sua extirpação. Batalhadora, em 1791 ela propõe uma Declaração de Direitos da Mulher e da Cidadã para igualar-se à outra do homem, aprovada pela Assembleia Nacional. Girondina, ela se opõe abertamente a Robespierre e acaba por ser guilhotinada em 1793, condenada como contra revolucionária e denunciada como uma mulher "desnaturada".

#### PREÂMBULO

Mães, filhas, irmãs, mulheres representantes da nação reivindicam constituir-se em uma assembleia nacional. Considerando que a ignorância, o menosprezo e a ofensa aos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo, resolvem expor em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher. Assim, que esta declaração possa lembrar sempre, a todos os membros do corpo social seus direitos e seus deveres; que, para gozar de confiança, ao ser comparado com o fim de toda e qualquer instituição política, os atos de poder de homens e de mulheres devem ser inteiramente respeitados; e, que, para serem fundamentadas, doravante, em princípios simples e incontestáveis, as reivindicações das cidadãs devem sempre respeitar a constituição, os bons costumes e o bem estar geral.

Em consequência, o sexo que é superior em beleza, como em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, em presença, e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos da mulher e da cidadã:

#### Artigo 1

A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum.

#### Artigo 2

O objeto de toda associação política é a conservação dos direitos imprescritíveis da mulher e do homem: Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, sobretudo, a resistência à opressão.

#### Artigo 3

O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação, que é a união da mulher e do homem: nenhum organismo, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que não provenha expressamente deles.

#### Artigo 4

A liberdade e a justiça consistem em restituir tudo aquilo que pertence a outros, assim, o único limite ao exercício dos direitos naturais da mulher, isto é, a perpétua tirania do homem, deve ser reformado pelas leis da natureza e da razão.

#### Artigo 5

As leis da natureza e da razão proíbem todas as ações nocivas à sociedade: tudo aquilo que não é proibido pelas leis sábias e divinas não podem ser impedidos e ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo que elas não ordenam.

#### Artigo 6



A lei deve ser a expressão da vontade geral: todas as cidadãs e cidadãos devem concorrer pessoalmente ou com seus representantes para sua formação; ela deve ser igual para todos. Todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais aos olhos da lei, devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo as suas capacidades e sem outra distinção a não ser suas virtudes e seus talentos.

#### Artigo 7

Dela não se exclui nenhuma mulher: esta é acusada, presa e detida nos casos estabelecidos pela lei. As mulheres obedecem, como os homens, a esta lei rigorosa.

#### Artigo 8

A lei só deve estabelecer penas estritamente e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada às mulheres.

#### Artigo 9

Sobre qualquer mulher declarada culpada a lei exerce todo o seu rigor.

#### Artigo 10

Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo de princípio; a mulher tem o direito de subir ao patíbulo, deve ter também o de subir ao pódio desde que as suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei.

#### Artigo 11

A livre comunicação de pensamentos e de opiniões é um dos direitos mais preciosos da mulher, já que essa liberdade assegura a

legitimidade dos pais em relação aos filhos. Toda cidadã pode então dizer livremente: "Sou a mãe de um filho seu", sem que um preconceito bárbaro a force a esconder a verdade; sob pena de responder pelo abuso dessa liberdade nos casos estabelecidos pela lei.

#### Artigo 12

É necessário garantir principalmente os direitos da mulher e da cidadã; essa garantia deve ser instituída em favor de todos e não só daqueles às quais é assegurada.

#### Artigo 13

Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração, as contribuições da mulher e do homem serão iguais; ela participa de todos os trabalhos ingratos, de todas as fadigas, deve então participar também da distribuição dos postos, dos empregos, dos cargos, das dignidades e da indústria.

#### Artigo 14

As cidadãs e os cidadãos têm o direito de constatar por si próprios ou por seus representantes a necessidade da contribuição pública. As cidadãs só podem aderir a ela com a aceitação de uma divisão igual, não só nos bens, mas também na administração pública, e determinar a quantia, o tributável, a cobrança e a duração do imposto.

#### Artigo 15

O conjunto de mulheres igualadas aos homens para a taxaçoão tem o mesmo direito de pedir contas da sua administração a todo agente público.

#### Artigo 16

Toda sociedade em que a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição; a Constituição é nula se a maioria dos indivíduos que compõem a nação não cooperou na sua redação.

## CONCLUSÃO

Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira.

## FORMULÁRIO PARA UM CONTRATO SOCIAL ENTRE HOMEM E MULHER

Nós, \_\_\_\_\_ e \_\_\_\_\_ movidos por nosso próprio desejo, unimo-nos por toda nossa vida e pela duração de nossas inclinações mútuas sob as seguintes condições: Pretendemos e queremos fazer nossa uma propriedade comum saudável, reservando o direito de dividi-la em favor de nossos filhos e daqueles por quem tenhamos um amor especial, mutuamente reconhecendo que nossos bens pertencem diretamente a nossos filhos, de não importa que leito eles provenham (legítimos ou não) e que todos, sem distinção, têm o direito de ter o nome dos pais e das mães que os reconhecerem, e nós impomos a nós mesmos a obrigação de subscrever a lei que pune qualquer rejeição de filhos do seu próprio sangue (recusando o reconhecimento do filho ilegítimo). Da mesma forma nós nos obrigamos, em caso de separação, a dividir nossa fortuna, igualmente, e de separar a porção que a lei designa para nossos filhos. Em caso de união perfeita, aquele que morrer primeiro deixa metade de sua propriedade em favor dos filhos; e se não tiver filhos, o sobrevivente herdará, por direito, a menos que o que morreu tenha disposto sobre sua metade da propriedade comum

em favor de alguém que julgar apropriado. (Ela, então, deve defender seu contrato contra as inevitáveis objeções dos "hipócritas, pretensos modestos, do clero e todo e qualquer infernal grupo").

II. Direitos da Mulher em Moçambique, documento n°  
474/4—maio 2007



## DIREITOS DE MULHER NO MOÇAMBIQUE

### Dever de terminar práticas ilegais

Prefacio.....	4
Introdução.....	5
I.    Contexto Global.....	6
III.   A Principal Legislação da Mulher.....	7
IV.   Realidade e Lei: A Permanente Desconexão.....	9
IV.   Obstáculos Socioeconómicos para o Melhoramento da Vida da Mulher.....	13
V.    Violência Contra a Mulher.....	16
VI.   Mulher, Instituições e Vida Pública.....	19
VII.  Recomendações.....	21
Anexos.....	23

**474/4—maio 2007**

## DIREITOS DE MULHER NO MOÇAMBIQUE

### Dever de terminar práticas ilegais

#### **Convenções Internacionais**

Moçambique assinou e ratificou todos os textos normativos internacionais e regionais relativos aos direitos das mulheres, mais notoriamente a CEDAW em 1997 e o Protocolo dos direitos das mulheres na Carta de África sobre os Direitos Humanos em 2005. A missão ficou surpreendida ao notar que Moçambique ainda não tinha ratificado o Protocolo adicional da CEDAW que é essencial uma vez que permite aos indivíduos notificarem ao Comité da CEDAW as violações dos direitos da mulher por parte dos Estados Signatários. De acordo com as autoridades, esta não é uma omissão deliberada mas deve-se muito à burocracia. A Ministra da Mulher e Ação Social garantiu à missão que o Protocolo será ratificado num futuro próximo.

#### **Casamentos Prematuros e Forçados**

Embora proibidos por lei (O Artigo 30 da Lei de Família proíbe o casamento antes dos 18 anos de idade) os casamentos prematuros continuam difundidos nas zonas rurais, visto que as raparigas são muitas vezes retiradas da escola para o casamento. Uma vez casados, os maridos habitualmente as proíbem de retornarem à escola. Não é raro as raparigas casarem aos doze anos de idade.

Esta taxa elevada de casamentos prematuros (Em 2004, 21% das raparigas casaram aos quinze anos de idade)<sup>9</sup> causa o elevado número de gravidezes (24% de mulheres de 15 a 19 anos de idade já têm dois filhos) o mesmo grupo etário compreende os 13,4% de todas as gravidezes. Esta percentagem é na maioria composta por gravidezes indesejadas.

## **Poligamia**

Apesar de o Artigo 16 (2) do Código da Família estipular formalmente que o casamento é monogâmico, a poligamia continua a ser comum pelo país. A maioria dos casamentos polígamos ocorre fora das cidades mas não existem dados exatos.

## **Propriedade de Bens**

Este é um dos temas mais preocupantes para as mulheres, não só as viúvas mas especialmente as camponesas para quem a terra é um instrumento para a sua sobrevivência. Esta é uma das áreas nas quais, devido ao grande peso da tradição, a resistência para a legislação é maior. É realmente o maior tema económico. Enquanto a lei defende a igualdade, na prática, o marido é normalmente o dono dos bens da casa.

Entre 2001 e 2003 as organizações da sociedade civil fizeram a maior campanha pela igualdade na propriedade da terra, como parte da campanha da advocacia para a reforma da Lei de Família. Este movimento, contudo, tem surtido até então pouco efeito.

A desigualdade de direitos na herança também é a norma tradicional porque a desigualdade está no centro dos costumes sociais no país. Como as leis da família ainda não foram revistas, estão no presente em contradição com a nova Lei de Família.

Estas leis violam o Artigo 16 da CEDAW segundo o qual as Partes devem garantir a igualdade entre o casal no tocante à propriedade, aquisição, gestão, administração, prazer e disposição da propriedade, tanto sem pagamento de algum custo ou com um pagamento elevado.

## **A Situação das viúvas**

Moçambique tem uma elevada proporção de viúvas, na população total, na maioria devido a dois fatores:

A devastadora guerra civil e a elevada taxa de HIV/SIDA que afetam a muitos jovens adultos do sexo masculino.

«As viúvas são muito vulneráveis – os hábitos tradicionais privam-lhes da maior parte dos seus direitos, especialmente nas áreas de propriedade de bens e herança. Enquanto a Lei de Terras estabelece a igualdade de género no uso e aproveitamento da terra, as mulheres são geralmente postas de lado quando os bens do seu marido são divididos. Pior, as viúvas por vezes são expulsas da casa do seu sogro após a morte do marido. Os seus maridos morrem, elas perdem tudo» Sumarisa uma representante da Liga Moçambicana dos Direitos Humanos ao denunciar a sua preocupação (delas). A Liga informou à missão que as questões das viúvas estão entre os problemas principais que as mulheres enfrentam no país. (...)

São os lares geridos por mulheres que têm a maior taxa de pobreza extrema. Muitos lares não são geridos por homens.

### **Obstáculos Socioeconómicos para o Melhoramento da Vida das Mulheres**

Tem havido progressos significativos na legislação embora a aplicação prática destes progressos continue insuficiente. Contudo, a proteção aos direitos sociais e económicos é pouca. O governo reconhece a situação mas diz que está incapaz de efetuar mudanças porque este problema, de acordo com o governo, é o resultado da situação de pobreza do país e da falta de fundos públicos para a realização de ações. O Diretor do Concelho Superior da Comunicação Social encara a proteção dos direitos sociais e económicos das mulheres como uma batalha difícil principalmente por causa da pobreza extrema em Moçambique.



## **Educação**

As dificuldades encaradas pelas mulheres moçambicanas no acesso à educação constituem um grande obstáculo para qualquer política que vise melhorar a sua vida (delas) e direitos. O analfabetismo de mulheres continua a cambalear e as taxas de inscrições femininas na escola são muito baixas. As taxas de inscrições masculinas também não são satisfatórias mas há uma severa desigualdade de género nesta área.

As necessidades de educação são colossais uma vez que quase a metade da população tem menos de quinze anos de idade. Ir à escola é teoricamente obrigatório para o cumprimento do currículo da escola primária (sete anos) e a educação compreende 20% do orçamento anual do estado e 3-4% do GDP. Contudo, apenas 40% das crianças moçambicanas recebem educação, de acordo com as estimativas – abaixo do que os dados das fontes oficiais— fornecidos por WLSA e ONGs.

A desigualdade do género no geral é agravada pelas desigualdades nas diferentes regiões do país e entre as áreas urbanas e as rurais. As inscrições do género feminino nas escolas por exemplo têm dado passos largos em Maputo onde a maioria das raparigas da escola primária vai à escola. Contudo continuam insuficientes nas zonas rurais onde encontra-se acima mais de dois terços da população total. O Centro e o Norte têm menores taxas de inscrição do que o resto do país.

O nível baixo de inscrições nas zonas rurais (que particularmente afeta as raparigas) pode ser explicado por vários fatores. Primeiro, falta de infraestruturas, os estudantes percorrem dez quilómetros ou mais para a escola o que é impossível para os mais novos. A escola geralmente termina prematuramente porque nas zonas rurais é comum lecionar-

se até a quinta classe. A baixa aderência à escola por parte das raparigas deve-se também ao facto de as raparigas serem obrigadas numa idade muito tenra a cuidarem das questões domésticas tais como a cozinha, e fazerem limpezas, acarretar água, cuidar dos mais novos. Muitas famílias em algumas áreas nem sequer planeiam inscrever as raparigas nas escolas mas planeiam enviar um filho. Conforme mencionado anteriormente o casamento numa idade tenra habitualmente obriga as raparigas a deixarem de estudar.

As autoridades estão a tentar combater esta desigualdade através de várias campanhas de consciencialização. O ministro da educação fez apelos através da rádio a encorajar as famílias a inscreverem as suas crianças na escola, especialmente as raparigas. Também usou celebridades nacionais e regionais e líderes religiosos de diferentes crenças para encorajarem o acesso à escola.

O Ministério também tenta favorecer as raparigas e as crianças mais novas quando há necessidade de seleção para a instrução secundária. Vários dormitórios foram construídos para albergarem raparigas cujas residências ficam longe da escola. Deve ser referido que as inscrições das raparigas nas instruções secundária e superior ainda continuam negligenciadas e o governo direcionou a maior parte dos seus esforços para a instrução primária.

Várias ONGs, entretanto, têm tentado aliviar o sofrimento das mães de modo a permitirem que as filhas vão à escola. Abrir poços e distribuir grãos de milho pode ser decisivo no melhoramento do acesso das raparigas na educação.

## **Saúde**

Em adição à fraqueza geral do Sistema de Cuidados na saúde – apenas 52% do território nacional tem infra- estruturas para os cuidados da saúde e aproximadamente 60% da população depende da medicina

tradicional – a situação para as mulheres é pior do que para os homens. As mulheres sofrem não apenas devido aos problemas de saúde que afligem o país em geral mas também deparam-se com problemas relacionados com a saúde maternal, sexual e reprodutiva e o SIDA.

As condições dos partos continuam perigosas e a mortalidade maternal continua elevada em 480 por mil embora o Ministro da Saúde diga que estes dados foram reduzidos para a metade na década passada. Dados oficiais colocam a taxa em 900 por mil em 1997. Os dados oficiais atuais parecem realistas dada a relativa raridade de cuidados pré-natais e partos supervisionados clinicamente. É por isso que a nova política do governo de cuidados gratuitos pré-natais surtiu poucos efeitos até o momento.

A mortalidade infantil atinge a taxa de 150 por mil o que reflete insatisfatórias condições de saúde e higiene bem como da saúde precária das mães que amamentam.

Moçambique tem limitações na saúde sexual e reprodutiva. Já mostramos que os abortos ilegais matam milhares de raparigas por ano. O planeamento familiar, uma área relacionada, ainda está na fase embrionária enquanto as taxas de nascimento e fertilidade (5.2 crianças por mulher) estão entre as mais elevadas da região. As gravidezes frequentes, geralmente indesejáveis entre as menores de idade, são a maior causa da morte maternal. Apenas 5% das mulheres casadas usam métodos anticoncetivos modernos e apenas 1% de mulheres entre os 15 e 19 anos os usam, comparando com os 9% dos 35 a 39 anos de idade. A taxa de prevalência de contraceptivos nas áreas urbanas é de 15% contra apenas 3% nas zonas rurais. A falta de consciencialização sobre a saúde sexual entre as mulheres rurais indica que apenas 8%, comparados a 24% das mulheres urbanas, procuram o planeamento familiar. Esta divisão é piorada pelo elevado número de analfabetismo feminino— a procura de planeamento

familiar aumenta com os níveis de educação. Os homens nas zonas rurais não deixam as esposas usarem contraceptivos.

Nesta área crucial o governo não aparenta ter uma estratégia global e apenas fez alguns esforços limitados. A educação sexual e a informação sobre a saúde sexual e reprodutiva não são ensinadas nas escolas.

Além disso, as mulheres estão particularmente expostas às devastações do SIDA. A falta de autonomia leva-as a aceitarem práticas sexuais e arriscadas que são o maior veículo de proliferação de doenças sexualmente transmitidas especialmente o SIDA. A Associação WILSA enfatiza o facto de o SIDA desproporcionalmente afetar as mulheres nas sociedades marcadas pela desigualdade de género. Moçambique, contudo, está bastante ciente do SIDA. 94% dos homens e 82% das mulheres já ouviram falar do SIDA.

Há uma preocupação crescente do vírus entre as mulheres grávidas. Embora a prevenção e demais esforços façam progressos., a vasta maioria de mulheres que precisam de tratamento têm falta de acesso. De acordo com o Ministro da Saúde, 50 000 mulheres grávidas receberam tratamento. Em 1995, dados da Direção Geral para os Assuntos da Mulher são de certo modo diferentes e dizem que 44 000 pacientes do SIDA são tratados em Moçambique e que metades são mulheres, portanto cerca de vinte mil. Moçambique tem cerca de 5 000 000 órfãos do SIDA.

### **3. Trabalho**

Metade da força de trabalho são mulheres. Nas vilas e cidades dois terços de mulheres trabalham no sector informal especialmente em pequenas lojas o que significa que as mulheres trabalham em locais de pouca segurança.

Com algumas raras exceções, as mulheres continuam numa baixa escala hierárquica nos setores público e administrativo. Embora a lei garanta pagamento igual para trabalho igual, pagamento desigual continua a ser a norma e a lei não sanciona os casos de violações.

Muitas organizações tentam ajudar as mulheres a escaparem desta vulnerabilidade económica e de carreira, tanto no campo como na cidade, através da criação de atividades denominadas atividades de geração de receitas. Os doadores encorajam muito estas atividades mas o seu impacto é limitado porque normalmente restringem a mulher a trabalhos que exigem poucas qualificações, com um pequeno potencial económico (plantar vegetais, costurar, bordar, cerâmica, fabricar sabão.) o rápido crescimento destes projetos de pequena escala saturou os mercados e desencoraja as mulheres de tentarem aderir. Os microcréditos não têm sido um sucesso porque as condições são muito restritivas e as taxas de juros muito elevadas.

### **3. Prostituição**

A prostituição não é proibida nem permitida por lei, mas está implícito que a prostituição de menores é ilegal.

De acordo com várias organizações incluindo AVMAS, a prostituição está a crescer em Moçambique particularmente nas maiores cidade perto das auto estradas, nos locais de convívio por onde frequentemente os camiões passam. A transportação nacional e transfronteiriça tem aumentado a prostituição. As prostitutas são geralmente raparigas das zonas rurais que fogem da pobreza. Perto de 20% delas usam a prostituição para apoiarem as suas famílias. As associações dizem que é difícil ajudá-las uma vez que a única forma efetiva de as ajudar seria dar-lhes emprego. Além da violência da prostituição como tal, as prostitutas estão expostas a específicas

formas de violência. Normalmente são violadas e chantageadas pelos polícias e outros funcionários do governo.

De acordo com a AVMAS as prostitutas estão particularmente expostas ao risco de contraírem o HIV porque o custo da prática sexual protegida é mais baixo do que o custo de uma relação sexual não protegida.

## **VI. Mulheres, Instituições e Vida Pública**

### **1. Organizações Oficiais de mulheres**

As autoridades criaram uma série de corpos que visam lidar com assuntos da mulher. Adicionalmente, cada Ministério deve ter uma unidade de género e coordenar as suas políticas com as dos outros ministérios. Os principais corpos oficiais são:

- O Ministério da Mulher e Ação Social que substituiu o Ministério para a Coordenação da Ação Social em 2000.
- A Direção Geral para os assuntos das mulheres que serve como corpo de implementação do Ministério.
- O Concelho Nacional para a Promoção da Mulher que inclui organizações oficiais, representantes de ONGs, participantes do sector privado e religiosos oficiais.

Não existe um plano nacional para o desenvolvimento da mulher.

### **2. Vida Pública e Política**

As mulheres em Moçambique estão mais representadas na política do que em muitos outros países Africanos—35,6% das MPs (parlamentares) são mulheres: A primeira-ministra, 4 ministras, 2 vice-ministras, duas governadoras provinciais e várias administradoras distritais.

Moçambique ainda não alcançou a igualdade de género na vida pública apesar de o governo dizer que traçou uma política segundo a qual as mulheres solicitantes têm prioridade sobre os homens com as mesmas qualificações no tocante aos empregos do setor público. Os postos dos serviços civis continuam dominados por homens.

Representantes das associações que se reuniram com a missão lamentaram a falta de ativismo pela parte feminina dos MPs nas questões das mulheres e o facto de não serem admitidas para as posições oficiais dos seus partidos. Aparentemente os partidos políticos fazem um esforço para melhorarem a vida das mulheres.

Além disso, os representantes das associações criticam a classe política no geral. Dizem que os partidos políticos do país só falam de mulheres nas eleições.

Realmente os assuntos das mulheres não são a prioridade de nenhum dos maiores partidos políticos.

A Liga Moçambicana dos Direitos Humanos (LDH), foi criada tendo como VISÃO global liderar o processo de promoção e defesa dos Direitos Humanos em Moçambique. A LDH conta ainda como MISSÃO promover os Direitos Humanos através da Advocacia, Educação Cívica, Monitoria, Pressão e Assistência Jurídica onde haja vazio institucional. O OBJETIVO GERAL da LDH é contribuir para uma maior aderência e respeito pelos Direitos Humanos no País, quer pelas instituições do Estado, quer pela sociedade civil.

III. CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE  
ARTIGOS— 36, 54, 122.1 e 122.2

**CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA**

**PREÂMBULO**

A Luta Armada de Libertação Nacional, respondendo aos anseios seculares do nosso Povo, aglutinou todas as camadas patrióticas da sociedade moçambicana num mesmo ideal de liberdade, unidade, justiça e progresso, cujo escopo era libertar a terra e o Homem.

Conquistada a Independência Nacional em 25 de Junho de 1975, devolveram-se ao povo moçambicano os direitos e as liberdades fundamentais.

A Constituição de 1990 introduziu o Estado de Direito Democrático, alicerçado na separação e interdependência dos poderes e no pluralismo, lançando os parâmetros estruturais da modernização, contribuindo de forma decisiva para a instauração de um clima democrático que levou o país à realização das primeiras eleições multipartidárias.

A presente Constituição reafirma, desenvolve e aprofunda os princípios fundamentais do Estado moçambicano, consagra o carácter soberano do Estado de Direito Democrático, baseado no pluralismo de expressão, organização partidária e no respeito e garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos.

A ampla participação dos cidadãos na feitura da Lei Fundamental traduz o consenso resultante da sabedoria de todos no reforço da democracia e da unidade nacional.

**TÍTULO I**

**PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS**

**CAPÍTULO I**

**REPÚBLICA**



**ARTIGO 1  
(REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE)**

A República de Moçambique é um Estado independente, soberano, democrático e de justiça social.

**ARTIGO 2  
(SOBERANIA E LEGALIDADE)**

- 1 .A soberania reside no povo.
2. O povo moçambicano exerce a soberania segundo as formas fixadas na Constituição. 3. O Estado subordina-se à Constituição e funda-se na legalidade.
4. As normas constitucionais prevalecem sobre todas as restantes normas do ordenamento jurídico.

**ARTIGO 3  
(ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO)  
(REGISTO)**

O registo e prova da aquisição, da perda e da reaquisição da nacionalidade são regulados por lei.

**TÍTULO III**

**DIREITOS, DEVERES E LIBERDADES FUNDAMENTAIS**

**CAPÍTULO I  
PRINCÍPIOS GERAIS**

**ARTIGO 35**

**(PRINCÍPIO DA UNIVERSALIDADE E IGUALDADE)**

Todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, profissão ou opção política.

## **ARTIGO 36**

### **(PRINCÍPIO DA IGUALDADE DO GÉNERO)**

O homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural.

## **ARTIGO 37**

### **(PORTADORES DE DEFICIÊNCIA)**

Os cidadãos portadores de deficiência gozam plenamente dos direitos consignados na Constituição e estão sujeitos aos mesmos deveres com ressalva do exercício ou cumprimento daqueles para os quais, em razão da deficiência, se encontrem incapacitados.

## **ARTIGO 38**

### **(DEVER DE RESPEITAR A CONSTITUIÇÃO)**

1. Todos os cidadãos têm o dever de respeitar a ordem constitucional.  
ij
2. Os atos contrários ao estabelecido na Constituição são sujeitos à sanção nos termos da lei.

## **ARTIGO 39**

### **(ACTOS CONTRÁRIOS À UNIDADE NACIONAL)**

## **ARTIGO 52**

### **(LIBERDADE DE ASSOCIAÇÃO)**

1. Os cidadãos gozam da liberdade de associação.
2. As organizações sociais e as associações têm direito de prosseguir os seus fins, criar instituições destinadas a alcançar os seus objetivos específicos e possuir património para a realização das suas atividades, nos termos da lei.

3. São proibidas as associações armadas de tipo militar ou paramilitar e as que promovam a violência, o racismo, a xenofobia ou que prossigam fins contrários à lei.

### **ARTIGO 53**

#### **(LIBERDADE DE CONSTITUIR, PARTICIPAR E ADERIR A PARTIDOS POLÍTICOS)**

1. Todos os cidadãos gozam da liberdade de constituir ou participar em partidos políticos.

2. A adesão a um partido político é voluntária e deriva da liberdade dos cidadãos de se associarem em torno dos mesmos ideais políticos.

### **ARTIGO 54**

#### **(LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA, DE RELIGIÃO E DE CULTO)**

1. Os cidadãos gozam da liberdade de praticar ou de não praticar uma religião.

2. Ninguém pode ser discriminado, perseguido, prejudicado, privado de direitos, beneficiado ou isento de deveres por causa da sua fé, convicção ou prática religiosa.

3. As confissões religiosas gozam do direito de prosseguir livremente os seus fins religiosos, possuir e adquirir bens para a materialização dos seus objetivos.

4. É assegurada a proteção aos locais de culto. 5. É garantido o direito à objeção de consciência nos termos da lei.

### **ARTIGO 55**

#### **(LIBERDADE DE RESIDÊNCIA E DE CIRCULAÇÃO)**

1. Todos os cidadãos têm o direito de fixar residência em qualquer parte do território nacional.

2. Todos os cidadãos são livres de circular no interior e para exterior do território nacional, exceto os judicialmente privados desse direito.

## **ARTIGO 121**

### **(INFÂNCIA)**

1. Todas as crianças têm direito à proteção da família, da sociedade e do Estado, tendo em vista o seu desenvolvimento integral.

2. As crianças, particularmente as órfãs, as portadoras de deficiência e as abandonadas, têm proteção da família, da sociedade e do Estado contra qualquer forma de discriminação, de maus tratos e contra o exercício abusivo da autoridade na família e nas demais instituições.

3. A criança não pode ser discriminada, designadamente, em razão do seu nascimento, nem sujeita a maus tratos.

4. É proibido o trabalho de crianças quer em idade de escolaridade obrigatória quer em qualquer outra.

## **ARTIGO 122**

### **(MULHER)**

1. O Estado promove, apoia e valoriza o desenvolvimento da mulher e incentiva o seu papel crescente na sociedade, em todas as esferas da atividade política, económica, social e cultural do país.

2. O Estado reconhece e valoriza a participação da mulher na luta de libertação nacional, pela defesa da soberania e pela democracia.

## **ARTIGO 123**

### **(JUVENTUDE)**

1. A juventude digna, continuadora das tradições patrióticas do povo moçambicano, desempenhou um papel decisivo na luta de libertação nacional e pela democracia e constitui força renovadora da sociedade.

2. A política do Estado visa, nomeadamente o desenvolvimento harmonioso da personalidade dos jovens, a promoção do gosto pela livre criação, o sentido de prestação de serviços à comunidade e a criação de condições para a sua integração na vida ativa.

3. O Estado promove, apoia e encoraja as iniciativas da juventude na consolidação da unidade nacional, na reconstrução, no desenvolvimento e na defesa do país.

4. O Estado e a sociedade estimulam e apoiam a criação de organizações juvenis para a prossecução de fins culturais, artísticos, recreativos, desportivos e educacionais.

5. O Estado, em cooperação com as associações representativas dos pais e encarregados de educação, as instituições privadas e organizações juvenis, adota uma política nacional de juventude capaz de promover e fomentar a formação profissional dos jovens, o acesso ao primeiro emprego e o seu livre desenvolvimento intelectual e físico.

IV. Lei n.º 18/2018 de 28 de dezembro- Sistema Nacional de Educação

28 DE DEZEMBRO DE 2018		3/3
<b>Anexo</b>	<b>Glossário</b>	e rotulagem e como eles se aplicam ou método de produção.
	<b>A</b>	<b>S</b>
<b>Acreditação</b> – o procedimento pelo qual um organismo autorizado reconhece formalmente que uma organização ou pessoa é competente para levar a cabo tarefas específicas.		<b>Sistema Nacional de Qualidade</b> - conjunto de entidades que interactuam e cooperam, seguindo os princípios, regras e procedimentos da qualidade nacional e internacionalmente aceites, e que integra os subsistemas de normalização, metrologia, avaliação da conformidade, acreditação, regulamentos técnicos e medidas sanitárias e fitossanitárias.
<b>Avaliação da conformidade</b> – actividade cujo objectivo é o de determinar directa ou indirectamente se as exigências aplicáveis são satisfatórias.	<b>E</b>	
	<b>Entidade que superintende a área de Normalização e Qualidade</b> - Instituto Nacional de Normalização e Qualidade (INNOQ).	
	<b>M</b>	<b>Lei n.º 18/2018</b> <b>de 28 de Dezembro</b>
<b>Medidas sanitárias e fitossanitárias</b> - quaisquer medidas que se apliquem:		Havendo necessidade de proceder à revisão da Lei sobre o Sistema Nacional de Educação ao abrigo do disposto no número 1, do artigo 178 da Constituição da República, a Assembleia da República determina:
a) para proteger, no território do Membro, a vida ou saúde animal ou vegetal dos riscos resultantes da entrada, do estabelecimento ou da disseminação de pragas, doenças ou organismos patogénicos;		<b>CAPÍTULO I</b> <b>Objecto, Âmbito, Definição, Princípios e Objectivos Gerais</b>
b) para proteger, no território do Membro, a vida ou saúde humana ou animal dos riscos resultantes da presença de aditivos, contaminantes, toxinas ou organismos em alimentos, bebidas ou ração animal;		<b>SECÇÃO I</b> <b>Objecto, Âmbito e Definição</b>
c) para proteger, no território do Membro, a vida ou saúde humana ou animal de riscos resultantes de pragas transmitidas por animais, vegetais ou por produtos deles derivados, ou da entrada, estabelecimentos ou disseminação de pragas;		<b>ARTIGO 1</b> <b>(Objecto e âmbito)</b>
d) para impedir ou limitar, no território do Membro, outros prejuízos resultantes da entrada, estabelecimento ou disseminação de pragas.		1. A presente Lei estabelece o regime jurídico do Sistema Nacional de Educação na República de Moçambique, abreviadamente designado por SNE.
		2. A presente Lei aplica-se à todas as instituições de ensino públicas, comunitárias, cooperativas e privadas que implementam o Sistema Nacional de Educação.
<b>Metrologia</b> - ciência da medição e sua aplicação.		<b>ARTIGO 2</b> <b>(Definição)</b>
		O significado dos termos e expressões utilizados na presente Lei constam do glossário, em anexo, que dela faz parte integrante.
	<b>N</b>	<b>SECÇÃO II</b> <b>Princípios</b> <b>ARTIGO 3</b> <b>(Princípios Gerais)</b>
<b>Norma técnica</b> - documento, estabelecido por consenso e aprovado por um organismo reconhecido, que fornece para utilização comum e repetida, regras, directrizes ou características, para actividades ou seus resultados, garantindo um nível de organização óptimo num dado contexto.		O SNE orienta-se pelos seguintes princípios gerais:
<b>Normalização</b> - actividade destinada a estabelecer, face a problemas reais ou potenciais, disposições destinadas a uma utilização comum e repetida, visando a obtenção do grau óptimo, num dado contexto.		a) educação, cultura, formação e desenvolvimento humano equilibrado e inclusivo é direito de todos os moçambicanos;
	<b>Q</b>	b) educação como direito e dever do Estado;
<b>Qualidade</b> - grau de satisfação de requisitos dados por um conjunto de características intrínsecas.		c) promoção da cidadania responsável e democrática, da consciência patriótica e dos valores da paz, diálogo, família e ambiente;
	<b>R</b>	d) promoção da democratização do ensino, garantindo o direito a uma justa e efectiva igualdade de oportunidades no acesso e sucesso escolar dos cidadãos;
<b>Regulamento técnico</b> - documento que estabelece características de um produto ou processo a ele relacionados e os métodos de produção, incluindo as cláusulas administrativas aplicáveis, com as quais a conformidade é obrigatória. Este documento pode também incluir ou tratar exclusivamente de requisitos de terminologia, símbolos, embalagens, marcação		e) organização e promoção do ensino, como parte integrante da acção educativa, nos termos definidos na Constituição da República, visando o desenvolvimento

V. Lei do Trabalho em Moçambique

**ASSOCIAÇÃO COMERCIAL E INDUSTRIAL DE SOFALA**  
**ACIS can not be held responsible for any loss or omission resulting from use**  
**of this document**

**LEI DO TRABALHO**

A dinâmica da situação social, económica, e política exige a conformação do quadro jurídico-legal que disciplina o trabalho, o emprego e a segurança social. Nestes termos, ao abrigo do disposto no Nº I do artigo 179 da Constituição da República, a Assembleia da República determina:

**CAPÍTULO I**  
**Disposições gerais**

**Secção I**  
**Objeto e âmbito**

**Artigo 1**  
**(Objeto)**

A presente lei define os princípios gerais e estabelece o regime jurídico aplicável às relações individuais e coletivas de trabalho subordinado, prestado por conta alheia e mediante remuneração.

**Artigo 2**  
**(Âmbito de aplicação)**

1. A presente lei aplica-se às relações jurídicas de trabalho subordinado estabelecidas entre empregadores e trabalhadores nacionais e estrangeiros, de todos os ramos de atividade, que exerçam a sua atividade no país.
2. Esta lei aplica-se também às relações jurídicas de trabalho constituídas entre pessoas coletivas de direito público e os seus

trabalhadores, desde que estes não sejam funcionários do Estado ou cuja relação não seja regulada por legislação específica.

3. São reguladas por legislação específica:

- a) As relações jurídicas de trabalho dos funcionários do Estado;
- b) As relações jurídicas de pessoas ao serviço de Autarquias Locais

4. A presente lei aplica-se ainda, com as necessárias adaptações, às associações, ONG's e ao sector cooperativo, no que respeita aos trabalhadores assalariados.

### **Artigo 3 (Regimes especiais)**

1. São regidas por legislação especial as relações de:

- a) Trabalho doméstico;
- b) Trabalho no domicílio;
- c) Trabalho mineiro;



**ASSOCIAÇÃO COMERCIAL E INDUSTRIAL DE SOFALA**  
**ACIS can not be held responsible for any loss or omission resulting from**  
**use of this document**

**Artigo 107**  
**(Licença sem remuneração)**

O empregador pode conceder ao trabalhador, a pedido deste, e devidamente justificado, licença sem remuneração pelo tempo a acordar entre as partes, desde que o trabalhador tenha já gozado as férias a que tenha direito nesse ano civil.

**Secção XI**

**Remuneração do trabalho**

**Subsecção I**  
**Regime remuneratório geral**

**Artigo 108**  
**(Conceito e princípios gerais)**

1. Considera-se remuneração aquilo a que, nos termos do contrato individual ou coletivo ou dos usos, o trabalhador tem direito como contrapartida do seu trabalho.
2. A remuneração compreende o salário base e todas as prestações regulares e periódicas feitas direta ou indiretamente, em dinheiro ou em espécie.
3. Todo o trabalhador, nacional ou estrangeiro, sem distinção de sexo, orientação sexual, raça, cor, religião, convicção política ou ideológica, ascendência ou origem étnica, tem direito a receber salário e a usufruir regalias iguais por trabalho igual.
4. O empregador deve incentivar a elevação do nível salarial dos trabalhadores na medida do crescimento da produção, da produtividade, do rendimento do trabalho e do desenvolvimento económico do país.

5. O Governo, ouvida a Comissão Consultiva de Trabalho, estabelece o salário ou os salários mínimos nacionais aplicáveis a grupos de trabalhadores por conta de outrem cujas condições de emprego sejam de modo a justificar que se assegure a sua proteção.

**Artigo 109**  
**(Prestações adicionais ao salário base)**

1. Há lugar a prestações adicionais ao salário base, temporárias ou permanentes, por força do contrato ou de instrumento de regulamentação coletiva de trabalho, ou quando se verifiquem condições ou resultados excepcionais de trabalho, ou ainda quando circunstâncias específicas o justifiquem.
  
2. Constituem prestações adicionais ao salário base, nomeadamente, as seguintes:

VI. Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro que altera a Lei n.º 10/2004, de 25 de agosto

Quarta-feira, 11 de Dezembro de 2019

I SÉRIE — Número 239



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

IMPrensa Nacional de Moçambique, E. P.

ARTIGO 2

(Âmbito)

## A V I S O

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: **Para publicação no «Boletim da República».**

1. A família é a comunidade de membros ligados entre si pelo parentesco, casamento, afinidade e adopção.

2. É ainda reconhecida como entidade familiar, para efeitos patrimoniais, a união singular, estável, livre e notória entre um homem e uma mulher.

ARTIGO 3

(Direitos da família)

1. A lei protege a família e os seus membros contra as ofensas ilegítimas.

2. As disposições da presente Lei devem ser interpretadas e aplicadas, tendo presente os superiores interesses da família, assentes nos princípios da especial protecção da criança e da igualdade de direitos e deveres dos seus membros e dos cônjuges entre si.

ARTIGO 4

(Usos e costumes)

1. No domínio das relações intra e inter-familiares reconhecem-se e valorizam-se os usos e costumes locais em tudo o que não contrarie a Constituição da República e a presente Lei.

2. Na solução de conflitos familiares deve-se procurar buscar orientação nos usos e costumes locais predominantes na organização sócio-familiar em que os conflitantes estão integrados.

ARTIGO 5

(Deveres da família)

À família incumbe, em particular:

- a) assegurar a unidade e estabilidade próprias;
- b) assistir os pais no cumprimento dos seus deveres de educar e orientar os filhos;
- c) garantir o crescimento e desenvolvimento integral da criança, do adolescente e do jovem;
- d) assegurar que não ocorram situações de discriminação, exploração, negligência, exercício abusivo de autoridade ou violência no seu seio;
- e) amparar e assistir os membros mais idosos, assegurando a sua participação na vida familiar e comunitária e defendendo a sua dignidade e bem-estar;
- f) amparar e assistir os membros mais carentes nomeadamente, os portadores de deficiência;
- g) velar para que sejam respeitados os direitos e os legítimos interesses de todos e de cada um dos seus membros.

## SUMÁRIO

Assembleia da República:

Lei n.º 22/2019:

Lei da Família e revoga a Lei n.º 10/2004, de 25 de Agosto.

## ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA

Lei n.º 22/2019

de 11 de Dezembro

Havendo necessidade de proceder à revisão da Lei da Família, aprovada pela Lei n.º 10/2004, de 25 de Agosto, para conformá-la às disposições constitucionais, aos instrumentos internacionais e demais normas em vigor e à realidade sócio-cultural do País, ao abrigo do disposto no artigo 119 e no e número 1 do artigo 178, ambos da Constituição da República, a Assembleia da República determina:

### TÍTULO I

#### DISPOSIÇÕES GERAIS

ARTIGO 1

(Noção de família)

1. A família é o elemento fundamental e a base de toda sociedade, factor de socialização da pessoa humana.
2. A família, enquanto instituição jurídica, constitui o espaço privilegiado no qual se cria, desenvolve e consolida a personalidade dos seus membros e onde devem ser cultivados o diálogo e a entreajuda.
3. A todos é reconhecido o direito a integrar uma família e de constituir família.

VII. Lei n.º 22/2019 de 11 de dezembro estabelece — artigo 32, alínea a).

11 DE DEZEMBRO DE 2019

5599

ARTIGO 22

(Restituição no caso de incapacidade e de retractação)

1. No caso do casamento deixar de celebrar-se por incapacidade ou retractação de algum dos promitentes, cada um deles é obrigado a restituir os donativos que o outro ou terceiro lhe tenha feito em virtude da promessa e na expectativa do casamento, segundo os termos prescritos para a nulidade ou anulabilidade do negócio jurídico.

2. A obrigação de restituir abrange as cartas e retratos pessoais do outro contraente, mas não as coisas que hajam sido consumidas antes da retractação ou da verificação da incapacidade.

ARTIGO 23

(Restituição no caso de morte)

1. Se o casamento não se efectuar em razão da morte de algum dos promitentes, o promitente sobrevivente pode conservar os donativos do falecido, mas nesse caso, perde o direito de exigir os que, por sua parte lhe tenha feito.

2. O mesmo promitente pode reter a correspondência e os retratos pessoais do falecido e exigir a restituição dos que este haja recebido da sua parte.

ARTIGO 24

(Indemnizações)

1. Se algum dos contraentes romper a promessa sem justo motivo ou por culpa sua der lugar a que o outro se retracte, deve indemnizar o esposado inocente, bem como os pais deste ou terceiros que tenham agido em nome dos pais, quer das despesas feitas, quer das obrigações contraídas na previsão do casamento.

2. Igual indemnização é devida quando o casamento não se realize por motivo de incapacidade de algum dos contraentes, se ele ou os seus representantes houverem procedido com dolo.

3. A indemnização é fixada segundo o prudente arbitrio do tribunal, devendo atender-se, no seu cálculo, não só à medida que as despesas e obrigações se mostrarem razoáveis perante as circunstâncias do caso e a condição dos contraentes, mas também às vantagens que, independentemente do casamento, umas e outras possam ainda proporcionar.

ARTIGO 25

(Caducidade das acções)

O direito de exigir a restituição dos donativos ou a indemnização caduca no prazo de seis meses, contados da data do rompimento da promessa ou da morte do promitente.

CAPÍTULO III

Pressupostos da Celebração do Casamento

SECÇÃO I

Casamento religioso e tradicional

ARTIGO 26

(Capacidade civil)

O casamento religioso e o tradicional só podem ser contraídos por quem tiver a capacidade matrimonial exigida na lei civil.

ARTIGO 27

(Regime especial do casamento tradicional)

A celebração do casamento tradicional segue as regras estabelecidas para o casamento urgente em tudo o que não se achar especialmente consagrado por lei.

ARTIGO 28

(Processo preliminar do casamento religioso)

1. A capacidade matrimonial dos nubentes é comprovada por meio de processo preliminar de publicações, organizado nas repartições do registo civil a requerimento dos nubentes ou do dignatário religioso, nos termos da lei de registo.

2. O consentimento dos pais, legais representantes ou tutor, relativo ao nubente menor, pode ser prestado na presença de duas testemunhas perante o dignatário religioso, o qual lavra auto de ocorrência, assinando-o todos os intervenientes.

ARTIGO 29

(Certificado de capacidade matrimonial)

1. Verificada no despacho final do processo preliminar de publicações a inexistência de impedimentos à realização do casamento, o funcionário do registo civil extrai dele o certificado matrimonial, que é remetido ao dignatário religioso e sem o qual o casamento não pode ser celebrado.

2. Depois de expedido o certificado, o funcionário que tiver conhecimento de algum impedimento, comunica, imediatamente, ao dignatário religioso, a fim de se sustar a celebração do casamento, até que se decida sobre o mesmo impedimento.

ARTIGO 30

(Dispensa do processo preliminar)

1. O casamento pode celebrar-se independentemente do processo preliminar de publicações e da passagem do certificado de capacidade matrimonial dos nubentes, em caso de morte eminente.

2. A dispensa de processo preliminar não altera as exigências da lei civil, quanto à capacidade matrimonial dos nubentes, continuando os infractores a estarem sujeitos às sanções estabelecidas na lei.

SECÇÃO II

Casamento civil

SUBSECÇÃO I

Impedimentos matrimoniais

ARTIGO 31

(Regra geral)

Têm capacidade para contrair casamento todos aqueles em relação aos quais não se verifique algum dos impedimentos matrimoniais previstos na lei.

ARTIGO 32

(Impedimentos dirimentes absolutos)

São impedimentos dirimentes, obstando ao casamento da pessoa a quem respeitam com qualquer outra:

- a) a idade inferior a dezoito anos;
- b) a demência notória, mesmo nos intervalos lúcidos, e a interdição ou inabilitação por anomalia psíquica;
- c) o casamento civil, religioso ou tradicional anterior não dissolvido, contraído nos termos da lei, desde que esteja devidamente transcrito no registo civil.
- d) a união de facto devidamente atestada.

## VIII. Lei nº 29/2009— Lei sobre a Violência Doméstica Contra a Mulher

Edição electrónica © Pandora Box Lda. 2009 - todos os direitos reservados

Terça-feira, 29 de Setembro de 2009 I SÉRIE — Número 38



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

---

## 2.º SUPLEMENTO

---

### IMPrensa Nacional de Moçambique

#### Aviso

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: **Para publicação no «Boletim da República».**

---

#### SUMÁRIO

Assembleia da República:

**Lei n.º 26/2009:**  
Atinente a Lei que aprova o regime relativo à organização, funcionamento e processo da 3.ª Secção do Tribunal Administrativo e revoga as Leis n.ºs 13/97, 14/97 e 16/97, ambos de 10 de Julho.

**Lei n.º 27/2009:**  
Regula a actividade do Ensino Superior e revoga a Lei n.º 5/2003, de 21 de Janeiro.

**Lei n.º 28/2009:**  
Aprova o Estatuto da Ordem dos Advogados de Moçambique e revoga a Lei n.º 7/94, de 14 de Setembro.

**Lei n.º 29/2009:**  
Lei sobre a Violência Doméstica praticada contra a Mulher.

**Lei n.º 30/2009:**  
Aprova o Estatuto do Deputado e revoga a Lei n.º 3/2004, de 21 de Janeiro.

**Lei n.º 31/2009:**  
Regula a Orgânica Geral da Administração da Assembleia da República e revoga a Lei n.º 11/2004, de 20 de Outubro.

### ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA

**Lei n.º 26/2009**  
de 29 de Setembro

...sua dinâmica relativa ao controlo das receitas e despesas públicas e a consagração constitucional dos tribunais administrativos impõem a alteração do regime jurídico-financeiro da fiscalização prévia e sucessiva, constantes das Leis n.ºs 13/97, de 10 de Julho e 14/97, de 10 de Julho, bem como o Regimento da 3.ª Secção do Tribunal Administrativo, constante da Lei n.º 16/97, de 10 de Julho.

Verificando-se que as três Leis actualmente existentes tratam de forma repetida idênticas matérias, existindo inclusivé algumas disposições que aparentemente são contraditórias, dificultando, deste modo, a aplicação das mesmas, pretende-se a sua consolidação numa única Lei.

Assim, nos termos do disposto no número 1 do artigo 179 da Constituição, a Assembleia da República determina:

#### CAPÍTULO I

##### Disposições gerais

#### ARTIGO 1

(Âmbito)

A presente Lei aplica-se à organização, funcionamento e processo da Secção de Fiscalização das Receitas e Despesas Públicas e do Visto do Tribunal Administrativo e dos tribunais administrativos.

#### ARTIGO 2

(Natureza e atribuições)

1. O Tribunal Administrativo de Moçambique tem jurisdição e controlo financeiros no âmbito de toda a ordem jurídica da República de Moçambique, tanto em território nacional como no estrangeiro, neste caso incluindo os serviços, organismos e representações nacionais em funcionamento no estrangeiro.
2. O Tribunal Administrativo é o órgão supremo e independente de controlo externo da legalidade e eficiência das receitas e despesas públicas, julgamento das contas que a lei mandar submeter à efectivação da responsabilidade financeira por eventuais infracções financeiras.
3. A apreciação da legalidade financeira nos processos de julgamento de contas ou fora deles integra a análise da conformidade à lei, bem como da regularidade e correcção da gestão segundo critérios de economia, eficácia e eficiência.

Edição electrónica © Pandora Box Lda. 2009 - todos os direitos reservados

IX. Lei 19/2019 de 22 de outubro— Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras

Terça-feira, 22 de Outubro de 2019

I SÉRIE — Número 203



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

IMPRESA NACIONAL DE MOÇAMBIQUE, E. P.

## AVISO

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: **Para publicação no «Boletim da República».**

## SUMÁRIO

Presidência da República:

Lei n.º 19/2019:

Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras.

## PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA

Lei n.º 19/2019

de 22 de Outubro

Havendo necessidade de aprovar o quadro jurídico de proibição, prevenção, mitigação e combate às uniões prematuras, ao abrigo do disposto no número 1 do artigo 178 da Constituição da República, a Assembleia da República determina:

### CAPÍTULO I

#### Disposições Gerais

##### ARTIGO 1

(Objecto da lei)

A presente Lei visa estabelecer o regime jurídico aplicável a proibição, prevenção, mitigação das uniões prematuras e penalização dos seus autores e cúmplices, bem como a protecção das crianças que se encontrem ou se encontravam nessas uniões.

##### ARTIGO 2

(Conceito de união prematura)

1. União prematura é a ligação entre pessoas, em que pelo menos uma seja criança, formada com propósito imediato ou futuro de constituir família.
2. O casamento, noivado, a união de facto ou qualquer relação que seja equiparável à relação de conjugalidade,

independentemente da sua designação regional ou local, envolvendo criança, são havidos como união prematura nos termos da presente Lei.

##### ARTIGO 3

(Definições)

As definições empregues na presente Lei constam do Glossário em anexo, que dela é parte integrante.

##### ARTIGO 4

(Objectivos)

São objectivos da presente Lei:

- a) prevenir a ocorrência de uniões prematuras;
- b) proibir as uniões com ou entre crianças;
- c) adoptar medidas para fazer cessar uniões prematuras já existentes;
- d) definir critérios de protecção de direitos adquiridos pela criança em situação de união prematura e seus eventuais filhos;
- e) definir as responsabilidades do Governo na adopção de mecanismos para mitigar os efeitos negativos das uniões prematuras.

##### ARTIGO 5

(Princípios fundamentais)

A presente Lei rege-se, dentre outros, pelos seguintes princípios fundamentais:

- a) a protecção das crianças contra as uniões prematuras;
- b) o estabelecimento da idade mínima de dezoito anos para as uniões que visam o propósito imediato ou futuro de constituir família, sem quaisquer excepções;
- c) a irrelevância do consentimento da criança para a união prematura;
- d) o superior interesse da criança;
- e) a participação da criança na tomada de decisões sobre a sua vida;
- f) a gratuidade no acesso aos serviços prestados pelo Estado, relacionados com a aplicação da presente Lei.

##### ARTIGO 6

(Interpretação)

1. A presente Lei inspira-se na Lei Modelo da Comunidade de Desenvolvimento da África Austral, abreviadamente designada por SADC, sobre a Erradicação dos Casamentos Prematuros e Protecção das Crianças já em Situação de Casamento, devendo ser interpretada de acordo com os seus princípios e preceitos, sempre que tal não contrarie o direito moçambicano.

2. A presente Lei deve ser interpretada de acordo com os princípios e normas do direito vigente, em particular a

X. Lei nº 60/2017- Normas clínicas sobre o Aborto Seguro e Cuidados Pós-aborto.

Quarta-feira, 20 de Setembro de 2017

I SÉRIE — Número 147



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

IMPrensa Nacional de Moçambique, E.P.

## AVISO

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: **Para publicação no «Boletim da República».**

## SUMÁRIO

Ministério da Saúde:

Diploma Ministerial n.º 60/2017:

Aprova as Normas clínicas sobre Aborto Seguro, Cuidados Pós-Aborto e define as condições em que a interrupção voluntária da gravidez deve ser efectuada nas Unidades Sanitárias do Serviço Nacional.

## MINISTÉRIO DA SAÚDE

Diploma Ministerial n.º 60/2017

de 20 de Setembro

Havendo necessidade de assegurar o cumprimento dos Direitos da Mulher, consagrados no Direito Interno e no Direito Internacional de que Moçambique é parte, legislando sobre os dispositivos do Código Penal aprovado pela Lei n.º 34/2014, de 31 de Dezembro, nos termos do previsto no diploma legal em referência, conjugado com o Decreto Presidencial n.º 34/2015, de 23 de Novembro, determino:

Artigo 1. São aprovadas as normas clínicas sobre Aborto Seguro, Cuidados Pós-Aborto e define as condições em que a interrupção voluntária da gravidez deve ser efectuada nas Unidades Sanitárias do Serviço Nacional, em anexo que é parte integrante do presente diploma ministerial.

Art. 2. Nos termos do presente Diploma Ministerial, a gravidez só pode ser interrompida numa Unidade Sanitária acreditada e certificada por um médico ou profissional de Saúde capacitado para o efeito, nos casos em que:

- Ponha em risco a vida da mulher;
- Coloque em risco a saúde física da mulher;
- Constitua um risco para a saúde mental da mulher;
- Resulte de violência sexual, incluindo violação ou incesto;
- Resulte de falência de método contraceptivo moderno;
- A mulher esteja infectada pelo vírus do HIV/SIDA;

- A gravidez seja indesejada em menores não preparadas sob ponto de vista biológico, social e psicológico;
- Constitua um risco para a saúde do feto;
- O feto seja portador de uma malformação congénita;
- Haja motivos seguros e se preveja que o nascituro pode vir a sofrer de forma incurável de alguma doença grave ou malformação congénita, comprovada por ecografia ou por outro meio adequado, segundo as normas da profissão e da ciência médica, cuja interrupção deve ser efectuada nas primeiras (24) vinte e quatro semanas de gravidez, à excepção de situações de fetos inviáveis, em que o aborto pode ser feito em qualquer momento da gravidez.

Art. 3. Constituem requisitos para a realização do Aborto, os seguintes:

- Idade gestacional máxima de 12 semanas;
- Em caso de doença crónica degenerativa ou malformação congénita, clinicamente comprovada, ou por doença infecto-contagiosa no período referido no n.º 1, estendido até 16 a 24 semanas;
- Fetos inviáveis, cuja interrupção da gravidez pode ocorrer em qualquer momento de gestação;
- Violação sexual ou incesto directamente confirmada pela mulher ou rapariga, ou comprovada através de denúncia ou por queixa policial.

Art. 4 – 1. O Aborto só se pode realizar com o consentimento informado da mulher grávida, excepto quando a mulher não seja capaz de dar este consentimento.

2. Em caso de menor de idade, o Aborto só pode ter lugar a pedido e com o consentimento dos progenitores, tutores, representante legal, ou uma outra pessoa que seja reconhecida como tendo a guarda legal da mulher grávida, quando o guardião natural ou legal não possa ser encontrado ou se recuse a dar o seu consentimento ou ainda, por uma outra pessoa adulta, mesmo que sem responsabilidade legal, mas que actue como confidante.

3. Em caso de situações omissas, deve ser o comité de US a analisar caso-a-caso, desde que se garanta o acesso e os direitos sexuais e reprodutivos da mulher grávida.

4. O consentimento para a interrupção da gravidez deve ser expresso na forma escrita.

5. Nos casos em que o consentimento tiver que ser prestado pela mulher grávida que não saiba assinar, este poderá ser prestado, utilizando os meios apropriados aplicáveis para situações similares.

6. É dispensado o consentimento da mulher grávida, quando esta não se encontre em condições de o fazer.

## ARTIGO 5

### Objecção de Consciência

1. O médico ou profissional de Saúde competente, que tenha objecções de consciência contra a interrupção da gravidez não é obrigado a realizá-la, excepto quando necessária para impedir

## XI. Lista de Lobolo

Saudações, compadre!

Lista de lobolo da família x (sobrenome da família da noiva).

1. Lobolo: 1 cabeça de gado; valor: 15.000,00 mt;
2. Multa de Criança: 2.0000,00 mt (cada criança possui um valor)
3. Roupa da mãe
  - a. Fato completo: casaco e blusa;
  - b. 1 Mucume e vemba.
  - c. 1 capulana
  - d. 1 lenço
  - e. Par de sapatos.
4. Roupa do pai
  - a. Fato completo: casaco, camisa, calças
  - b. 1 bengala
  - c. 1 par de sapatos
  - d. Peúgas
  - e. Chapéu
5. Roupa da avó (Nome da avó)
  - a. 1. Mucume
  - b. 1 capulana
  - c. 1 lenço
6. Roupa das tias ( até 10 tias)
  - a. 1 capulana (nome da tia)
7. Roupa da noiva
8. 2 caixas de cerveja
9. 2 caixas de refresco
10. 2 tabacos
11. 1 garrafão de vinho.



Nota: um grande casamento.

Família x (sobrenome da família da noiva) aos 2 de setembro de 2021.

- XII. Lei da Família 10/2004 de 25 de agosto 2004, I Série, número 34, no capítulo III, subsessão I, artigo 30, ponto 1, alínea a. / Ponto 2.

25 DE AGOSTO DE 2004	342—(3)
<p><b>ARTIGO 22</b> <b>(Indemnizações)</b></p> <p>1. Se algum dos contraentes romper a promessa sem justo motivo ou, por culpa sua der lugar a que o outro se retracte, deve indemnizar o esposado inocente, bem como os pais deste ou terceiros que tenham agido em nome dos pais, quer das despesas feitas, quer das obrigações contraídas na previsão do casamento.</p> <p>2. Igual indemnização é devida quando o casamento não se realize por motivo de incapacidade de algum dos contraentes, se ele ou os seus representantes houverem procedido com dolo.</p> <p>3. A indemnização é fixada segundo o prudente arbitrio do tribunal, devendo atender-se, no seu cálculo, não só à medida em que as despesas e obrigações se mostrarem razoáveis perante as circunstâncias do caso e a condição dos contraentes, mas também às vantagens que, independentemente do casamento, umas e outras possam ainda proporcionar.</p>	<p><b>ARTIGO 28</b> <b>(Dispensa do processo preliminar)</b></p> <p>1. O casamento pode celebrar-se independentemente do processo preliminar de publicações e da passagem do certificado de capacidade matrimonial dos nubentes, em caso de morte iminente ou de grave motivo de ordem moral, se for expressamente autorizado pelo dignatário religioso competente ou pela autoridade comunitária da área de residência dos nubentes.</p> <p>2. A dispensa de processo preliminar não altera as exigências da lei civil, quanto à capacidade matrimonial dos nubentes, continuando os infractores a estar sujeitos às sanções estabelecidas na lei.</p>
<p><b>ARTIGO 23</b> <b>(Caducidade das acções)</b></p> <p>O direito de exigir a restituição dos donativos ou a indemnização caduca no prazo de seis meses, coniado da data do rompimento da promessa ou da morte do promitente.</p>	<p><b>SECÇÃO II</b> <b>Casamento civil</b> <b>SUBSECÇÃO I</b> <b>Impedimentos matrimoniais</b></p>
<p><b>CAPÍTULO III</b> <b>Pressupostos da celebração do</b> <b>SECÇÃO I</b> <b>Casamento religioso e tradicional</b></p> <p><b>ARTIGO 24</b> <b>(Capacidade civil)</b></p> <p>O casamento religioso e o tradicional só podem ser celebrados por quem tiver a capacidade matrimonial exigida na lei civil.</p>	<p><b>ARTIGO 29</b> <b>(Regra geral)</b></p> <p>Têm capacidade para contrair casamento todos aqueles em relação aos quais não se verifique algum dos impedimentos matrimoniais previstos na lei.</p>
<p><b>ARTIGO 25</b> <b>(Regime especial do casamento tradicional)</b></p> <p>A celebração do casamento tradicional segue as regras estabelecidas para o casamento urgente em tudo o que não se achar especialmente consagrado por lei.</p>	<p><b>ARTIGO 30</b> <b>(Impedimentos dirimentes absolutos)</b></p> <p>1. São impedimentos dirimentes, obstando ao casamento da pessoa a quem respeitam com qualquer outra:</p>
<p><b>ARTIGO 26</b> <b>(Processo preliminar do casamento religioso)</b></p> <p>1. A capacidade matrimonial dos nubentes é comprovada por meio de processo preliminar de publicações, organizado nas repartições do registo civil a requerimento dos nubentes ou do dignatário religioso, nos termos da lei de registo.</p> <p>2. O consentimento dos pais, legais representantes ou tutor, relativo ao nubente menor, pode ser prestado na presença de duas testemunhas perante o dignatário religioso, o qual lavra auto de ocorrência, assinando-o todos os intervenientes.</p>	<p>a) a idade inferior a dezoito anos; b) a demência notória, mesmo nos intervalos lúcidos, e a interdição ou inabilitação por anomalia psíquica; c) o casamento anterior não dissolvido religioso, tradicional ou civil, desde que se encontre convenientemente registado por inscrição ou transcrição conforme o caso.</p> <p>2. A mulher ou homem com mais de dezasseis anos, a título excepcional, pode contrair casamento, quando ocorram circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes.</p>
<p><b>ARTIGO 27</b> <b>(Certificado de capacidade matrimonial)</b></p> <p>1. Verificada no despacho final do processo preliminar de publicações a inexistência de impedimentos à realização do casamento, o funcionário do registo civil extrai dele o certificado matrimonial, que é remetido ao dignatário religioso e sem o qual o casamento não pode ser celebrado.</p> <p>2. Se, depois de expedido o certificado, o funcionário que tiver conhecimento de algum impedimento, comunica-o, imediatamente, ao dignatário religioso, a fim de se sustar a celebração do casamento, até que se decida sobre o mesmo impedimento.</p>	<p><b>ARTIGO 31</b> <b>(Impedimentos dirimentes relativos)</b></p> <p>São também dirimentes, obstando ao casamento entre si das pessoas a quem respeitam, os impedimentos seguintes:</p> <p>a) o parentesco na linha recta; b) o parentesco até ao terceiro grau da linha colateral; c) a afinidade na linha recta; d) a condenação anterior de um dos nubentes, como autor ou cúmplice, por homicídio doloso, ainda que não consumado, contra o cônjuge do outro.</p>
	<p><b>ARTIGO 32</b> <b>(Impedimentos impeditivos)</b></p> <p>São impedimentos impeditivos, além de outros designados em leis especiais:</p> <p>a) o prazo intermunicipal; b) o parentesco até ao quarto grau da linha colateral; c) o vínculo de tutela, curatela ou administração legal de bens; d) o vínculo que liga o acolhido aos cônjuges da família de acolhimento; e) a pronúncia do nubente pelo crime de homicídio doloso, ainda que não consumado, contra o cônjuge do outro, enquanto não houver desponsação ou absolvição por decisão passada em julgado; f) a oposição dos pais ou tutor do nubente menor.</p>

# XIII. Decreto-lei n.º 44530, de 21 de agosto de 1962 — Criação da Primeira Universidade Pública de Moçambique

23 DE DEZEMBRO DE 1968

1891

## Decreto n.º 48 789

Tendo em vista as disposições do artigo 6.º do Decreto-Lei n.º 48 234, de 31 de Janeiro de 1968;

Usando da faculdade conferida pelo n.º 3.º do artigo 109.º da Constituição, o Governo decreta e eu promulgo o seguinte:

Artigo 1.º É autorizada a Direcção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais a celebrar contrato para a execução da empreitada de construção do edifício dos correios, telégrafos e telefones de Nine, pela importância de 999 700\$.

Art. 2.º O encargo resultante da execução do contrato referido no artigo anterior não poderá, em cada ano, exceder as seguintes quantias:

Em 1968	50 000\$00
Em 1969	949 700\$00

§ único. A importância fixada para o ano seguinte será acrescida do saldo apurado no ano que lhe antecede.

*Marcello Caetano — João Augusto Dias Rosas — Rui Alves da Silva Sanchez.*

Promulgado em 13 de Dezembro de 1968.

Publique-se.

Presidência da República, 23 de Dezembro de 1968. — AMÉRICO DEUS RODRIGUES THOMAZ.

## MINISTÉRIO DO ULTRAMAR

Direcção-Geral de Fazenda

Portaria n.º 23 798

Manda o Governo da República Portuguesa, pelo Ministro do Ultramar, nos termos do artigo 13.º do Decreto n.º 35 770, de 29 de Julho de 1946, conjugado com o artigo 5.º do Decreto n.º 40 712, de 1 de Agosto de 1956, abrir na tabela de despesa extraordinária do orçamento geral da província de Angola para o corrente ano os seguintes créditos especiais:

1.º Um da importância de 53 761 060\$, destinado a reforçar, com as quantias que se indicam, as seguintes verbas:

### CAPÍTULO 12.º

#### Despesa extraordinária

Artigo 2088.º «Outras despesas extraordinárias»:

N.º 2) «Diversos»:

Alínea a) «Despesas especiais»	40 000 000\$00
Alínea b) «Subsídios destinados a melhoramentos nas diversas localidades, conforme distribuição a fazer pelo Governo-Geral da província»	4 500 000\$00
Alínea c) «Missão de estudo e fiscalização das obras e fornecimentos para transportes de minérios no Sul de Angola (artigo 12.º da Portaria n.º 20 397, de 27 de Fevereiro de 1964)»	8 761 060\$00
Alínea f) «Despesas com a representação de Angola em exposições e feiras dentro e fora da província»	500 000\$00
	53 761 060\$00

tomando como contrapartida o excesso de cobrança sobre a previsão das receitas das seguintes verbas do orçamento da receita ordinária para o mesmo ano económico:

### CAPÍTULO I

#### Impostos directos gerais

Artigo 2.º «Imposto complementar sobre os rendimentos»	261 060\$00
Artigo 3.º «Imposto sobre o capital»:	
N.º 1) «Imposto sobre as sucessões e doações»	1 600 000\$00
N.º 2) «Sisa sobre a transmissão de imobiliários por título oneroso»	5 800 000\$00
Artigo 4.º «Imposto geral mínimo»	18 800 000\$00

### CAPÍTULO III

#### Indústrias em regime tributário especial

Artigo 19.º, n.º 1) «Imposto de fabricação e consumo de cerveja — Fabricada na província»	27 800 000\$00
	53 761 060\$00

2.º Um da importância de 34 000 000\$, a inscrever em adicional, destinado ao pagamento de encargos resultantes de contratos de fornecimento efectuados ao abrigo do financiamento General Trade, tomando como contrapartida o excesso de cobrança sobre a previsão da receita da verba do capítulo 4.º, artigo 46.º «Taxas — Rendimentos de diversos serviços — Serviços alfandegários — Emolumentos gerais aduaneiros», do orçamento da receita ordinária para o mesmo ano económico.

Ministério do Ultramar, 23 de Dezembro de 1968. — O Ministro do Ultramar, *Joaquim Moreira da Silva Cunha.*

Para ser publicada no *Boletim Oficial* de Angola. — *J. da Silva Cunha.*

## MINISTÉRIOS DO ULTRAMAR E DA EDUCAÇÃO NACIONAL

Direcção-Geral do Ensino Superior e das Belas-Artes

### Decreto-Lei n.º 48 790

Considerando que, ao ser instituído pelo Decreto-Lei n.º 44 530, de 21 de Agosto de 1962, o ensino superior nas províncias de Angola e de Moçambique, os estabelecimentos em que ele é ministrado receberam a designação de Estudos Gerais Universitários;

Considerando que tal designação correspondeu à ideia de que nesses estabelecimentos seria professada apenas a parte geral dos cursos;

Considerando que as necessidades discentes e as possibilidades docentes levaram a abandonar este propósito e a assegurar o funcionamento integral dos mesmos cursos;


Considerando que a designação de Estudos Gerais Universitários passou, assim, a mostrar-se menos ajustada à realidade;

Usando da faculdade conferida pela 1.ª parte do n.º 2.º do artigo 109.º da Constituição, o Governo decreta e eu promulgo, para valer como lei, o seguinte:

Artigo único. Os Estudos Gerais Universitários de Angola e de Moçambique passam a ter a designação, res-

XIV. Decreto nº 4/2019 de 4 de março— Universidade de Púnguè

Segunda-feira, 4 de Março de 2019 I SÉRIE — Número 43



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

---

**IMPRESA NACIONAL DE MOÇAMBIQUE, E.P.**

**AVISO**

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: **Para publicação no «Boletim da República».**

---

**SUMÁRIO**

Conselho de Ministros:

**Decreto n.º 4/2019:**

Cria a Universidade Púnguè, abreviadamente designada por UniPúnguè.

**Decreto n.º 5/2019:**

Cria a Universidade Pedagógica de Maputo, abreviadamente designada por UP-Maputo.

---

**CONSELHO DE MINISTROS**

**Decreto n.º 4/2019**

**de 4 de Março**

Havendo necessidade de reestruturar o ensino superior de modo a dotar as universidades públicas de mecanismos de administração e gestão mais eficientes e capazes de responder de forma profícua à dinâmica actual do país, ao abrigo do disposto no n.º 1 do artigo 15 da Lei n.º 27/2009, de 29 de Setembro-Lei do Ensino Superior, o Conselho de Ministros decreta:

Artigo 1. É criada a Universidade Púnguè, abreviadamente designada por UniPúnguè, cujos estatutos em anexo, são parte integrante do presente Decreto.

Art. 2. Os recursos humanos, materiais e financeiros da Universidade Pedagógica (UP-Manica e UP-Tete) transitam para a Universidade Púnguè.

Art. 3. São revogadas todas as normas que contrariem o presente Decreto.

Art. 4. O presente Decreto entra em vigor na data da sua publicação.

Aprovado pelo Conselho de Ministros, aos 29 de Janeiro de 2019.

Publique-se.

O Primeiro-Ministro, *Carlos Agostinho do Rosário*

**Estatutos da Universidade Púnguè**

CAPÍTULO I

**Disposições gerais**

ARTIGO 1

(Definições)

Para efeitos do presente estatuto, o significado dos termos utilizados consta do glossário em anexo que é parte integrante do presente estatuto.

ARTIGO 2

(Denominação e natureza jurídica)

A Universidade Púnguè é uma pessoa colectiva de direito público, dotada de personalidade jurídica e goza de autonomia estatutária e regulamentar, científica, pedagógica, administrativa, financeira, patrimonial e disciplinar.

ARTIGO 3

(Sede, âmbito e duração)

1. A Universidade Púnguè tem a sua sede na Cidade de Manica.

2. As suas actividades são de âmbito nacional e desenvolvem-se em todo o território da República de Moçambique, por tempo indeterminado.

ARTIGO 4

(Símbolos)

1. Constituem símbolos da Universidade Púnguè a bandeira, o emblema, o hino e o logotipo, aprovados pelo Conselho Universitário.

2. A descrição do emblema, logotipo, e da bandeira da Universidade Púnguè constam de regulamento próprio que define também as regras do respectivo uso.

ARTIGO 5

(Sigla)

A Universidade Púnguè é também designada pela sigla UniPúnguè.

ARTIGO 6

(Dia comemorativo)

1. O Dia da Universidade é 29 de Janeiro, data de sua criação.

2. O Dia da Universidade é uma data comemorativa para toda a Comunidade Universitária.

CAPÍTULO II

**Princípios, valores, visão, missão e objectivos**

ARTIGO 7

(Princípios)

A Universidade Púnguè orienta-se, para além dos princípios gerais e pedagógicos definidos na Lei do Sistema Nacional

XV. Tabela de Salário de Investigadores e Docentes Universitários no Setor Público no período de (2012-2015)

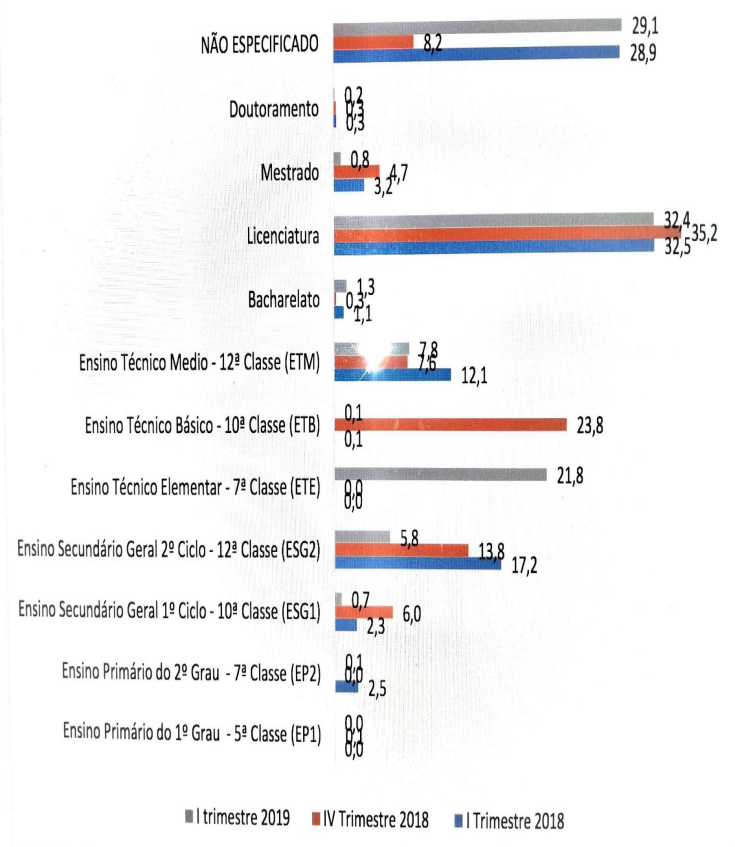
Carreira	Categoria	Escalões			
		1	2	3	4
<b>Investigação Científica</b>		<b>Salário em Meticais</b>			
	Investigador	21815,00	22664,00	23633,00	24603,00
	Coordenador				
	Investigador principal	18644,00	19392,00	20240,00	17937,00
	Investigador Auxiliar	15988,00	16604,00	17210,00	17937,00
	Investigador Assistente	13574,00	14180,00	14786,00	15392,00
	Estagiário Investigador	12120,00	12604,00	13089,00	13574,00

**Docentes universitários**

Carreira	Categoria	Escalões			
		1	2	3	4
<b>Docentes Universitários</b>		<b>Salários em Meticais</b>			
	Professor Catedrático	32360,00	33572,00	34906,00	36360,00
	Professor Associado	24604,00	25573,00	26543,00	27634,00
	Professor Auxiliar	20240,00	20968,00	21816,00	22664,00
	Assistente	15392,00	15998,00	16604,00	17210,00
	Assistente Estagiário	12120,00	13574,00	14180,00	

## XVI. Vagas de Emprego Segundo o Nível Académico

**Gráfico 1 - Vagas publicadas segundo nível de escolaridade, I e IV trimestre 2018 e I trimestre 2019**



## XVII. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural



### **DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL**

#### **A Conferência Geral,**

(...)

#### **IDENTIDADE, DIVERSIDADE E PLURALISMO**

##### Artigo 1º – A diversidade cultural, património comum da humanidade

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade manifesta-se na originalidade e na pluralidade das identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é tão necessária para o género humano como a diversidade biológica o é para a natureza. Neste sentido, constitui o património comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras.

##### Artigo 2º – Da diversidade cultural ao pluralismo cultural

Nas nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir a interação harmoniosa e a vontade de viver em conjunto de pessoas e grupos com identidades culturais plurais, variadas e dinâmicas. As políticas que favorecem a inclusão e a

participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido desta forma, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que nutrem a vida pública.

#### Artigo 3º – A diversidade cultural, fator de desenvolvimento

A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha à disposição de todos; é uma das origens do desenvolvimento, entendido não apenas em termos de crescimento económico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória.

### DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS HUMANOS

#### Artigo 4º – Os direitos humanos, garantes da diversidade cultural

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito pela dignidade da pessoa humana. Implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

#### Artigo 5º – Os direitos culturais, enquadramento propício à diversidade cultural

Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, os quais são universais, indissociáveis e interdependentes. O



desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como são definidos no artigo 27º da Declaração Universal dos Direitos Humanos e nos artigos 13º e 15º do Pacto Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais. Qualquer pessoa deverá poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que desejar e, em particular, na sua língua materna; qualquer pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; qualquer pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer as suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais.

Artigo 6º – Rumo a uma diversidade cultural acessível a todos

Ao assegurar a livre circulação das ideias através da palavra e da imagem, deve-se zelar para que todas as culturas se possam expressar e dar a conhecer. A liberdade de expressão, o pluralismo.

(...)

XVIII. Lei nº 7/2008 de 9 de julho— Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança

Quarta-feira, 9 de Julho de 2008

I SÉRIE — Número 28



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

IMPRESA NACIONAL DE MOÇAMBIQUE

## AVISO

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: Para publicação no «Boletim da República».

## SUMÁRIO

Assembleia da República:

Lei n.º 5/2008:

Altera os artigos 35, 43, 48, 49, 51, 52, 57, 58, 61, 76, 89, 117, 118 da Lei n.º 6/2006, de 2 de Agosto, Lei Orgânica do Conselho Constitucional.

Lei n.º 6/2008:

Estabelece o regime jurídico aplicável à prevenção e combate ao tráfico de pessoas, em particular mulheres e crianças, nomeadamente a criminalização do tráfico de pessoas e actividades conexas e a protecção das vítimas, denunciadas e testemunhas.

Lei n.º 7/2008:

Aprova a Lei de Promoção e Protecção dos Direitos da Criança.

## ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA

Lei n.º 5/2008  
de 9 de Julho

Havendo necessidade de proceder à alteração pontual da Lei n.º 6/2006, de 2 de Agosto, Lei Orgânica do Conselho Constitucional, ao abrigo do disposto no n.º 1 do artigo 179 da Constituição, a Assembleia da República determina:

### ARTIGO 1

(Alteração)

Os artigos 35, 43, 48, 49, 51, 52, 57, 58, 61, 76, 89, 117, 118 da Lei n.º 6/2006, de 2 de Agosto, passam a ter a seguinte redacção:

ARTIGO 35  
(Publicação)

1. .... :

- a) .... ;
- b) .... ;
- c) .... ;
- d) .... ;
- e) .... ;
- f) .... ;
- g) .... ;
- h) .... ;

i) a declaração a que se refere o n.º 5 do artigo 10 da presente Lei;

j) ....

2. .... :

ARTIGO 43

(Relatores e sua competência)

1. .... :

2. Nos processos que o Conselho Constitucional deva julgar, cabe aos relatores designados ordenarem e dirigirem todos os actos instrutórios e de produção de prova, exercendo nos termos da lei processual civil as competências deferidas aos juízes.

ARTIGO 48

(Recebimento e admissão)

1. .... :

2. No caso de falta, insuficiência ou manifesta obscuridade das indicações a que se refere o número anterior, ou de outras irregularidades processuais, o Presidente notifica o autor do pedido para suprir as deficiências, após o que os autos lhe são novamente conclusos para decidir sobre a sua admissão.

3. .... :

ARTIGO 49

(Não admissão do pedido)

1. O pedido não deve ser admitido quando formulado por pessoa ou entidade sem legitimidade, quando seja manifesta a incompetência do Conselho Constitucional, ou quando as deficiências que apresentar não tiverem sido supridas.

2. Se o Presidente entender que o pedido não deve ser admitido, submete os autos ao plenário do Conselho Constitucional, mandando simultaneamente entregar cópias do requerimento aos restantes Juízes Conselheiros.

**Lei n.º 7/2008**  
de 9 de Julho

Havendo necessidade de reforçar os mecanismos legais de promoção e protecção dos direitos da criança, no uso das competências que lhe são conferidas pelo n.º 1 do artigo 179 da Constituição da República, a Assembleia da República determina:

**TÍTULO I**

**Parte Geral**

**SUBTÍTULO I**

**(Disposições gerais)**

**ARTIGO 1**

**(Objecto)**

A presente Lei tem por objecto a protecção da criança e visa reforçar, estender, promover e proteger os direitos da criança, tal como se encontram definidos na Constituição da República, na Convenção sobre os Direitos da Criança, na Carta Africana sobre os Direitos e o Bem-Estar da Criança e demais legislação de protecção à criança.

**ARTIGO 2**

**(Princípio da universalidade)**

1. A presente Lei é aplicável a todas as crianças independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, condição física e psíquica.

2. O princípio estabelecido no número anterior é aplicável, sem restrições, à criança refugiada.

**ARTIGO 3**

**(Conceito de criança)**

1. Considera-se criança toda a pessoa menor de dezoito anos de idade.

2. Nos casos expressamente previstos, a presente Lei aplica-se também aos menores com mais de dezoito e menos de vinte e um anos de idade.

**ARTIGO 4**

**(Direitos fundamentais)**

1. A criança goza de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da protecção integral de que trata a presente Lei, assegurando-se-lhe, através do adequado quadro jurídico e outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhe facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

2. A criança não pode ser discriminada, nomeadamente em razão da cor, raça, sexo, religião, etnia, origem de nascimento, condição sócio-económica, estado de saúde e deficiência.

**ARTIGO 5**

**(Direitos especiais)**

1. A criança tem direito de crescer rodeada de amor, carinho e compreensão, num ambiente de felicidade, segurança e paz.

2. A criança tem direito de viver numa família onde se desenvolva o respeito pelos seus membros, particularmente pelos mais velhos, e se fortaleça a identidade moçambicana, as suas tradições e valores sócio-culturais.

3. A criança tem direito a ser formada para cumprir o seu dever de servir correctamente à sociedade.

**ARTIGO 6**

**(Proibição de tratamento negligente, inapropiado e cruel)**

Nenhuma criança pode ser sujeita a tratamento negligente, discriminatório, violento e cruel, nem ser objecto de qualquer forma de exploração ou opressão, sendo punidos por lei todos os actos que se traduzam em violação dos princípios ora estabelecidos.

**ARTIGO 7**

**(Efectivação de direitos)**

1. Sem prejuízo do disposto na Lei da Família, é dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do Estado assegurar à criança, com absoluta prioridade, a efectivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à segurança alimentar, à educação, ao desporto, ao lazer, ao trabalho, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária.

2. A efectivação dos direitos enunciados na presente lei compreende:

- primazia de receber protecção e socorro em quaisquer circunstâncias;
- precedência de atendimento nos serviços públicos;
- preferência na formulação e na execução de políticas públicas na área social e económica;
- afecção privilegiada de recursos públicos nas áreas relacionadas com a protecção à infância e à juventude.

**ARTIGO 8**

**(Deveres da criança)**

Sem prejuízo do disposto em outra legislação, a criança, de acordo com a sua idade e maturidade, tem o dever de:

- respeitar os seus pais, os membros da família, professores, educadores, as pessoas idosas, as pessoas portadoras de deficiência e assistí-los em caso de necessidade;
- participar na vida familiar e comunitária, no desenvolvimento do país e na preservação do meio ambiente, colocando as suas habilidades físicas e intelectuais ao serviço da Nação;
- contribuir para a preservação e fortalecimento da família, dos valores culturais e da unidade nacional no espírito de paz, tolerância, diálogo e de solidariedade.

**ARTIGO 9**

**(Interpretação e aplicação)**

1. Na interpretação da presente Lei deve ter-se em conta os superiores interesses da criança, os fins sociais a que ela se dirige, as exigências do bem comum, os direitos e deveres individuais e colectivos e a condição especial da criança como pessoa em desenvolvimento.

2. Em caso de existir norma legal menos protectora ou menos promotora dos direitos da criança, sobrelevam sempre os princípios e as disposições da presente Lei.

3. Para efeitos da presente Lei, entende-se por superior interesse da criança tudo o que tem a ver com a defesa e salvaguarda da sua integridade, identidade, manutenção e desenvolvimento são e harmonioso.

XIX. Decreto nº 54/2013 de 7 de outubro- Lei sobre o Regulamento sobre o Controlo da Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas— Artigo nº 5, alínea a.

Segunda-feira, 7 de Outubro de 2013

I SÉRIE — Número 80



# BOLETIM DA REPÚBLICA

PUBLICAÇÃO OFICIAL DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE

IMPRESA NACIONAL DE MOÇAMBIQUE, E.P.

## AVISO

A matéria a publicar no «Boletim da República» deve ser remetida em cópia devidamente autenticada, uma por cada assunto, donde conste, além das indicações necessárias para esse efeito, o averbamento seguinte, assinado e autenticado: Para publicação no «Boletim da República».

## SUMÁRIO

- Conselho de Ministros:
- Decreto n.º 53/2013:**  
Altera a epígrafe do Capítulo II e o artigo 4 do Estatuto Orgânico do Governo Distrital, aprovado pelo Decreto n.º 6/2006, de 12 de Abril.
- Decreto n.º 54/2013:**  
Aprova o Regulamento sobre o Controlo da produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas.
- Resolução n.º 69/2013:**  
Ratifica o Acordo de Crédito celebrado entre o Governo da República de Moçambique e a Associação Internacional para o Desenvolvimento, assinado no dia 4 de Setembro de 2013, em Maputo, no montante de SDR 73 400 000,00, o equivalente a USD 110 000 000,00, destinado a apoiar o Orçamento do Estado para 2013.

## CONSELHO DE MINISTROS

**Decreto n.º 53/2013**  
de 7 de Outubro

Havendo necessidade de se rever o Estatuto Orgânico do Governo Distrital, aprovado pelo Decreto n.º 6/2006, de 12 de Abril, que cria a Estrutura-Tipo da Orgânica do Governo Distrital, e ao abrigo do disposto no artigo 8 da Lei n.º 8/2003, de 19 de Maio, o Conselho de Ministros decreta:

### ARTIGO 1

#### (Alterações)

São alterados a epígrafe do Capítulo II e o artigo 4 do Estatuto Orgânico do Governo Distrital, aprovado pelo Decreto n.º 6/2006, de 12 de Abril, que passam a ter a seguinte redacção:

### “CAPÍTULO II

#### Natureza e funções dos Serviços

### ARTIGO 4

#### (Natureza e funções gerais dos Serviços)

Os Serviços Distritais são unidades orgânicas do Governo Distrital dotadas de autonomia administrativa, nos termos do artigo 5 da Lei n.º 9/2002, de 12 de Fevereiro, que cria o

Sistema de Administração Financeira do Estado – SISTAFE, e tem como funções, na respectiva área de actividade:

- a).....
- b).....
- c).....
- d).....
- e).....
- f).....
- g) Elaborar, executar e controlar os planos e orçamentos das actividades dos Serviços Distritais;
- h) Gerir os recursos materiais, humanos e financeiros dos Serviços Distritais.”

### ARTIGO 2

#### (Entrada em vigor)

O presente Decreto entra em vigor na data da sua publicação.

Aprovado pelo Conselho de Ministros, aos 3 de Setembro de 2013.

Publique-se.

O Primeiro-Ministro, *Alberto Clementino António Vaquina*.

**Decreto n.º 54/2013**  
de 7 de Outubro

Havendo necessidade de aprovar os mecanismos de controlo da comercialização e o consumo nocivo de bebidas alcoólicas, como forma de regular o acesso ao consumo de bebidas alcoólicas, bem como reduzir o seu impacto na sociedade, no uso das suas competências atribuídas pela alínea f) do n.º 1 do artigo 204 da Constituição da República, o Conselho de Ministros decreta:

Artigo 1. É aprovado o Regulamento sobre o Controlo de Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas Alcoólicas, em anexo ao presente Decreto e que dele faz parte integrante.

Art. 2. É revogada toda a legislação que contrarie o presente Decreto.

Art. 3. O presente Decreto entra em vigor cento e oitenta dias a contar com a data da sua publicação.

Aprovado pelo Conselho de Ministros, aos 10 de Setembro de 2013.

Publique-se:

O primeiro-Ministro, *Alberto Clementino António Vaquina*.

## Regulamento Sobre o Controlo de Produção, Comercialização e Consumo de Bebidas, Alcoólicas

### CAPÍTULO I

#### Disposições gerais

##### ARTIGO 1

##### (Objecto)

O presente Regulamento aprova os mecanismos a observar no controlo de produção, da comercialização e consumo de bebidas alcoólicas no território nacional.

##### ARTIGO 2

##### (Definições)

As definições dos termos usados no presente Regulamento constam do glossário em anexo, que é parte integrante deste Regulamento.

##### ARTIGO 3

##### (Princípio)

Toda a pessoa deve ser informada sobre a natureza adictiva e as consequências do consumo de bebidas alcoólicas.

##### ARTIGO 4

##### (Âmbito de Aplicação)

O presente regulamento aplica-se aos produtores, vendedores e aos consu-midores de bebidas alcoólicas.

### CAPÍTULO II

#### Proibições

##### ARTIGO 5

##### (Proibições)

1. É proibida a venda e consumo de bebidas alcoólicas:
  - a) Aos menores de 18 anos de idade;
  - b) As pessoas com sinais de perturbação mental;
  - c) As pessoas com sinais de embriaguez;
  - d) Nas bombas de abastecimento de combustível e respectivas lojas de conveniência;
  - e) Nas escolas e nas imediações dos estabelecimentos de ensino;
  - f) Nas vias e espaços públicos, nomeadamente parques, jardins, estradas, passeios, paragens de autocarros e praças de táxis;
  - g) Nos mercados;
  - h) Por ambulantes;
  - i) No intervalo compreendido entre as 20:00h e às 9:00h do dia seguinte em todos os locais autorizados para venda, excepto nos restaurantes, nas casas de pasto, discotecas, bares e pubs.
2. A proibição de venda e consumo de bebidas alcoólicas nos parques e jardins não abrange as casas de pasto e restaurantes existentes nesses espaços.

### CAPÍTULO III

#### Atribuição de licenças

##### ARTIGO 6

##### (Atribuição de licenças para a venda)

1. As autoridades competentes para o licenciamento da actividade de comercialização de bebidas alcoólicas devem considerar os seguintes critérios ao atribuir as licenças:
  - a) A elegibilidade do requerente;

- b) A localização do espaço;
- c) A natureza do negócio;
- d) Os dias e as horas de comércio;
- e) Os aspectos ligados a questões de segurança;
- f) O parecer favorável da Comunidade.

2. A renovação das licenças para a venda de bebidas alcoólicas deve estar condicionada a apresentação de um certificado de cumprimento das normas estabelecidas no presente Regulamento passada pela Inspeção Nacional das Actividades Económicas.

### CAPÍTULO IV

#### Obrigações, consciencialização e proibição

##### ARTIGO 7

##### (Obrigações e mensagens de advertência)

1. Os proprietários dos estabelecimentos de venda e de consumo de bebidas alcoólicas devem exigir, em caso de dúvida, a identificação das pessoas que aparentam ser menores de 18 anos de idade.
2. É obrigatória a inscrição, em letras bem legíveis e maiúsculas, nos rótulos dos recipientes cujo conteúdo seja alcoólico e para o consumo, das seguintes frases: "É proibida a venda e consumo de bebidas alcoólicas a menores de 18 anos de idade".
3. É obrigatória a inscrição em letras bem legíveis e maiúsculas e em local visível nos estabelecimentos comerciais vocacionados à venda de bebidas alcoólicas, da seguinte frase: "É proibida a venda de bebidas alcoólicas a menores de 18 anos de idade".
4. As mensagens de advertência nos rótulos dos recipientes de bebidas alcoólicas devem:
  - a) Ser amplas, claras, legíveis e em letras maiúsculas;
  - b) Indicar o teor alcoólico da bebida.
5. Cada rótulo deve conter, além das advertências especificadas nos n.ºs 2 e 3 do presente artigo, informações sobre os ingredientes ou componentes do conteúdo, bem como os efeitos para a saúde do consumo precoce e nocivo de bebidas alcoólicas, devendo estar escritas em língua portuguesa.
6. Não é permitida a comercialização de bebidas alcoólicas, inclusive a exposição à venda, em recipientes de plástico, e em recipientes permitidos para a comercialização de bebidas alcoólicas originalmente usadas para outros fins incluindo outros tipos de bebidas alcoólicas.

##### ARTIGO 8

##### (Educação, comunicação, treino e consciencialização do público)

1. O público deve ter acesso a programas eficazes e integrais de educação e consciencialização sobre:
  - a) As propriedades adictivas das bebidas alcoólicas e a respectiva composição;
  - b) Os benefícios que advêm do abandono do consumo e da adopção de estilos de vida saudáveis.
2. Os meios de comunicação social, públicos ou privados, devem desempenhar um papel importante na educação do público relativamente às consequências do consumo precoce e nocivo de bebidas alcoólicas.
3. Os programas escolares, a todos os níveis de ensino, devem incluir educação específica sobre as consequências do consumo precoce e nocivo de bebidas alcoólicas.
4. As organizações da sociedade civil devem incluir nos seus programas de trabalho a componente de educação sobre a prevenção do consumo precoce e nocivo de bebidas alcoólicas.
5. Os trabalhadores da área de saúde, agentes comunitários, assistentes sociais, profissionais de comunicação e educadores, deverão participar ou beneficiar de programas de formação e de sensibilização eficazes e apropriados para a consciencialização das comunidades sobre as consequências do consumo precoce e nocivo de bebidas alcoólicas.