

ANCESTRALIDADE BANTU NA FICÇÃO DE LÍLIA MOMPLÉ E DE PAULINA CHIZIANE: FATORES DE LEGITIMAÇÃO DA DESIGUALDADE DE GÉNERO¹

Cristiano Adalberto Paipo Mavangu²

Resumo: Com o presente artigo, objetivamos refletir em que medida alguns usos e costumes da ancestralidade bantu, reinterpretados em *Os Olhos da Cobra Verde*, de Lília Momplé e *Balada de Amor Ao Vento*, de Paulina Chiziane, funcionam como fatores de resistência à igualdade de género em Moçambique. O *corpus* das duas obras literárias, extraído por meio de leitura exploratória e metodologia indutivo-explicativa, é constituído por discursos proverbiais, cuja finalidade é formatar as mentes dos jovens, visando à reprodução da cosmovisão africana. Nos referidos discursos, transparece uma intenção que tende a advogar as relações assimétricas entre o homem e a mulher. No fim da análise das linhas de orientação dos vários posicionamentos discursivos, concluímos que as duas escritoras caricaturam realidades sociais bantu, dando a entender que certos valores da visão pedagógica ancestral africana entram em flagrante conflito, quer com o pluralismo de modelos fragmentados da pós-modernidade, quer com o projeto da emancipação da mulher moçambicana, facto que torna alguns valores daquela pedagogia em fator de resistência à igualdade de género.

Palavras-chave: Discurso; Resistência; Igualdade de Género; Lília Momplé; Paulina Chiziane.

Introdução

As sociedades pós-coloniais africanas, das quais tomamos como amostra para esta reflexão a sociedade moçambicana ficcionada em *Os Olhos da Cobra Verde* e *Balada de Amor Ao Vento*, de Lília Momplé e Paulina Chiziane, respetivamente, são culturalmente híbridas. Este hibridismo cultural deriva de situações decorrentes

1 O artigo segue a ortografia da Língua Portuguesa falada em Moçambique, país de origem do autor.

2 Doutorando em Ciências de Linguagem aplicadas ao ensino de Línguas pela Faculdade de Ciências de Linguagem, Comunicação e Artes da Universidade Pedagógica de Maputo. Mestre em Ensino de Português como Língua segunda pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique. Licenciado em Ensino de Português pela Faculdade de Línguas da Universidade Pedagógica e Bacharel em Ensino de Português pela Faculdade de Línguas da Universidade Pedagógica - Delegação de Nampula, Moçambique. Assistente Universitário actuando em Literaturas Africanas em Língua Portuguesa na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Rovuma – Norte de Moçambique. *E-mail:* cma-vangu.mz@gmail.com

dos contactos com as sociedades orientais, com os regimes coloniais ocidentais, com os valores da pós-modernidade e com as tecnologias de comunicação e informação, cujos modelos culturais mais difundidos são de matriz euro-americana.

Esta situação permite-nos perceber que, na cultura bantu, hoje, coexistem simbioticamente os valores culturais resultantes da convergência de diferentes dimensões endógenas e exógenas. Neste processo de contatos multiculturais, diluiu-se qualquer suposta originalidade africana e propagam-se entre nós os valores multiculturais facilitados pela globalização e pelas TIC's.

A porosidade das fronteiras permite a fluidez de massas humanas dos países do Sul para os do Norte, em busca de estabilidade económica. A convergência de povos num mesmo espaço de acolhimento deu como resultado a necessidade de convivência multicultural, a tolerância intercultural, e a necessidade de inclusão do diferente como plataforma para o alcance da igualdade de direitos, em geral, e de género, em particular (HABERMAS, 2002, p. 164-166).

Esta fonte refere que, nas últimas décadas, os cidadãos mais jovens das ex-colónias estão se afastando do seu passado ancestral, deixando de serem fiéis à herança cultural das gerações que os precederam, instaurando na família africana conflitos inter-geracionais. Essa mudança de paradigma é consequência da natureza dogmática dos métodos de transmissão dos valores endógenos, bem como do maior fluxo de informação, de marcas de produtos, estilos de vida vindos do Norte, cuja propagação e consumo são assegurados pela pós-modernidade, pelos *midia* e pelas TIC's, gerando, deste modo, um novo africano culturalmente híbrido.

Apesar da força avassaladora dos meios modernos da difusão cultural, de ascendência euro-norte-americana, a maior parte das sociedades bantu, permanece intacta, por se localizar longe das zonas urbanas. Nas zonas rurais africanas não há muita contaminação dos *modi vivendi* ocidentais. O contexto rural, por ser muito permeável à reprodução de modelos culturais africanos, é a principal fonte de alguns valores da tradição ancestral bantu, que se configuram como fatores de resistência à igualdade de género.

Optamos por uma pesquisa bibliográfica e uma metodologia indutivo-expliativa, em conformidade com a natureza qualitativa do estudo. A leitura exploratória das duas obras literárias permitiu-nos fazer o rastreamento de fatores da resistência à igualdade de género, tais como as expressões proverbiais, frases e discursos de personagens dos universos ficcionais, que constituíssem um indício de alinhamento com a pedagogia bantu de reprodução dos modelos sociais das gerações ancestrais para as mais novas. Com o discurso rastreado, constituímos um *corpus* representativo de cada uma das obras literárias que, depois de codificarmos cada unidade discursiva, frase ou expressão proverbial, passamos a analisá-las ao nível semântico, de harmonia com o contexto do seu emprego em cada texto específico.

1 Concepções Teóricas

As nossas concepções teóricas incidem, principalmente, sobre as noções de memória (MALLINDA, 2001; SARLO, 2007), ancestralidade bantu (MACHADO, 2014), modernidade e pós-modernidade (ARAUJO, 2007; BAUMAN, 2008; HALL, 2006), identidade (SILVA, 2017; LIMA, 2012; DUQUE, 2003; TIMBANE, 2016) e provérbio (BRAGANÇA JR., 2002; XATARA & SUCCI, 2008; LOPES, 1992).

Enquadramos a noção de *memória* no âmbito geral da escola tradicional bantu, a qual utiliza a pedagogia da oralidade, em que as lições são transmitidas pelos mais velhos aos mais novos através de sentenças, máximas, provérbios, mitos, lendas, canto e dança (folclore), veiculando, simbolicamente, códigos e matrizes das formas normativas de comportamento ético e moral. Vivemos o nosso presente, hoje, que foi o futuro dos homens e mulheres que nos antecederam, e nós temos o papel de prepararmos o futuro dos que viverão nos próximos tempos.

Sobre esta matéria, Mallinda (2001, p. 100) afirmou que “O que me faz buscar o passado é o presente, que foi a projecção anterior do futuro. O presente do sujeito, não sendo forma-Mãe, reúne o tempo presente, o tempo passado em que se inspira e o futuro em que se projecta”.

Tanto nos contos da Lília Momplé quanto no romance da Paulina Chiziane, a revisitação significativa do passado dos moçambicanos é feita por intermédio de personagens investidas de capacidades de lembrar. As lembranças que parecem pessoais, na verdade, têm o valor coletivo. O narrador das memórias não é neutro, ele identifica-se ideologicamente com a comunidade de destino, e o resgate dos valores da ancestralidade visa evitar a descontinuidade da cultura do grupo (MALLINDA, 2001).

O trabalho de Sarlo (2007) explica que as gerações mais velhas de africanos são depositárias de vários passados experienciados por elas próprias e recebidos das suas antecessoras: contactos com os povos orientais, com os colonizadores europeus e o recente passado da descolonização. A reativação oral desses passados é totalmente parcial. Baseando-se no passado de regimes ditatoriais na América Latina, Sarlo (2007, p. 45) explica que “lembrar foi uma atividade de restauração dos laços sociais e comunitários perdidos no exílio ou destruídos pela violência de Estado”.

O conceito de memória permite-nos compreender que as vidas literariamente ficcionadas, nas referidas obras, solicitam a nossa atenção e aceitação crítica, enquanto ecos que denunciam as agruras sofridas por um “eu” feminino configurado como porta-voz do sentimento coletivo das moçambicanas. Se algumas delas carecem de lucidez suficiente quanto à sua situação de pessoas, preconceituosamente, supostas de “segunda categoria”, pelo menos as vozes ficcionais são de mulheres conscientes da realidade social discriminatória em que vivem e, por isso, propõem vias que as conduzam à emancipação cultural, económica e política.

Na expressão *ancestralidade bantu*, o adjetivo bantu naquele sintagma desempenha a função delimitativa do termo *ancestralidade*, enquanto foco de reflexão

crítica, evitando assim a generalização. O estudo abarca apenas os aspectos culturais do passado do grupo linguístico bantu, o qual habita a região africana a Sul do Equador, de onde Moçambique é parte integrante.

Ancestralidade é vista também como uma categoria explicativa do pensar e do fazer de um determinado povo, regendo, enquanto fundamento estruturador da cultura, tanto os ritos e as relações sociais, passando a constituir-se como um paradigma legitimador das relações humanas no quadro de cada família, linhagem ou etnia (MACHADO, 2014, p. 54).

Funcionando como reservatório de tradições fundacionais, a ancestralidade reequipa, no nosso caso, as novas gerações com os valores identitários da africanidade. A importância viabilizada por esta função faz da ancestralidade um paradigma inspirador de diferentes modalidades educativas e formas de transação de conhecimentos, abrangendo diferentes dimensões da experiência humana.

A abordagem da dicotomia *Modernidade/Pós-Modernidade* é importante neste estudo, pois pode ajudar a compreender a razão da hibridização cultural e do conflito intergeracional. O conceito de *Pós-Modernidade* é posterior ao da *Modernidade* e, por isso, a *Pós-Modernidade* só pode ser explicada e compreendida se enunciarmos primeiro o conceito de *Modernidade*. Assim, esta deve ser definida como

estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. A época moderna surge com a descoberta do Novo Mundo, o Renascimento e a Reforma (século XV e XVI); desenvolve-se com as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII, desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX e termina no limiar do século XX (ARAUJO, 2007, p. 25-26).

Bauman (2008) diferencia a Modernidade da Pós-Modernidade explicando que, na Modernidade, devido ao princípio de ordem, há maior segurança e menos liberdade para os cidadãos, enquanto isso, na Pós-Modernidade, devido à ideia de incerteza, fragmentação e pluralismo de modelos, há maior liberdade e menos segurança para os indivíduos, como especifica o seguinte excerto:

Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da “cultura” ou da “civilização” e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão “civilização moderna” é, por essa razão, um pleonasma. [...] Assim como “cultura” ou “civilização”, modernidade é mais ou menos beleza (“essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização”), limpeza (“a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização”) e ordem (“Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão”). (BAUMAN, 2008, p. 8-10).

No discurso do homem comum, bem como no do acadêmico, o uso do termo *Modernidade* enquadra-se no âmbito mais alargado da sinonímia, reenviando-nos para a ideia de contemporaneidade, atualidade, ou o tempo que governa as nossas ações e a nossa racionalidade. Além do termo modernidade, são também empregues como equivalentes semânticos os sintagmas *Sociedade industrial* (PLANTAMURA, 2003, p. 2), *civilização, cultura* (BAUMAN, 2008, p. 32), designações com as quais concorda Araújo (2007, p. 26). Relativamente à *Pós-modernidade*, foram cunhadas palavras ou expressões que lhe são também semanticamente equivalentes, tais como *sociedade Pós-industrial* (PLANTAMURA, 2003, p. 2-3) e a *Modernidade Tardia* (HALL, 2006, p. 7).

A *Modernidade* deve ser encarada como uma fase da história da humanidade caracterizada “pela antitradição, pela derrubada das convenções, dos costumes e das crenças, pela saída dos particularismos e entrada no universalismo, ou ainda pela entrada da idade da razão” (ARAÚJO, 2007, p. 25). E é essa oposição à tradição que propicia os choques interculturais e o apagamento de alguns usos e costumes ancestrais, fazendo com que estes se constituam, em alguns casos, como fatores de resistência às utopias modernas entre as quais a igualdade de género.

Plantamura (2003) concorda com Bauman (2008) quanto aos conceitos de Modernidade e Pós-Modernidade, acrescentando que esta última olha para a experiência como algo que simplesmente se conecta a certos eventos imediatos, interessando-se em viver a sensação do instante, rescindindo, diferentemente da Modernidade, o seu contrato histórico com o passado e evitando sonhar.

Estes autores entendem que o prefixo *pós* vem indiciar a posição no tempo, sinaliza a rutura com o momento da ordem e coerência e com o culto à tradição; o sintagma *modernidade* vem sinalizar a resistência a essas mudanças e, ao mesmo tempo, significa continuidade, mas uma continuidade fragmentada e carregada de inconsistências.

Em seguida, tomemos a *identidade* como um termo que expressa uma relação, por exemplo, de um indivíduo com o ser e estar da sua família ou linhagem, com o grupo sociológico (clã, etnia, tribo), com o grupo linguístico (bantu), com a comunidade, aldeia, região, país. Sobre o conceito de identidade Silva (2017, p. 106) especifica:

O que eu sou só se define pelo que não sou; a definição da minha identidade é sempre dependente da identidade do Outro. Além disso, a identidade não é uma coisa da natureza; ela é definida num processo de significação: é preciso que, socialmente, lhe seja atribuído um significado. Como ato social, essa atribuição de significado está, fundamentalmente, sujeita ao poder.

Se o acto de atribuir significado a uma forma particular de estar numa comunidade corresponde ao exercício de poder por parte de um grupo social, então tal significado é cultural e se encontra em harmonia com a cosmovisão do grupo

dominante. Este grupo constrói a sua própria matriz de significados identitários em que todos os seus dependentes devem se encaixar para serem aceites como membros da comunidade.

Estabelecendo um paralelismo entre o que acabamos de expor, com alguns aspetos da tradição bantu de Moçambique, diríamos, a título de exemplo, que na comunidade makuwana (Norte do país), o homem sabe que, ao escolher uma mulher para casar, indirectamente, escolhe também o lugar onde deve ir morar: ao lado da família materna da esposa; inversamente, na comunidade tsonga (Sul do país), a mulher, ao aceitar um homem com o qual deve casar, aceita, indirectamente, ir morar ao lado da família paterna do homem. Estes aspetos da identidade bantu derivam do poder e dos significados que a cultura hegemónica de cada grupo social impõe aos seus membros.

A nossa proposta concorda com a de Lima (2012, p. 256), ao explicar que “o desenvolvimento da identidade inicia com a submissão passiva ao sistema social, devido ao medo de punição”. Esta identidade inicial (ou natural) observa-se normalmente na infância quando a criança, ainda sem racionalidade e intersubjectividade próprias, submete-se às orientações ou imposições de ordem ético-moral da família. Daqui passe-se à *identidade de papel*, a qual resulta do processo de absorção das representações simbólicas intersubjetivas da estrutura familiar (pai, mãe, irmãos), seguida pelos papéis da comunidade (vizinhos, amigos, colegas da escola, professores).

Em terceiro plano, temos a *identidade do EU*, que é uma consequência de tomada de consciência do indivíduo sobre si mesmo e sua função no meio social do qual faz parte. O processo de socialização permite que, numa fase adiantada do processo, o indivíduo faça as suas próprias opções identitárias de modo racional, livre e intersubjetivamente aceite pelo contexto social, com as peculiaridades que põem em relevo o perfil pessoal. Lima (2012) explica ainda que a identidade pessoal se revelará plena só se formos autênticos em termos de correspondência aos diferentes estágios da nossa socialização. Nesse processo de socialização, a língua, a história do grupo a que fazemos parte, as utopias coletivas e individuais contribuem para afirmação da identidade pessoal do eu.

À semelhança ao que se observa ao redor do mundo, em Moçambique as práticas costumeiras bantu estão se desagregando devido a influências do carácter fragmentário da cultura pós-moderna, da globalização e das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's). Com o advento da pós-modernidade e da globalização, verificamos que as tradições bantu sofrem instabilidades e caem na irrelevância em termos de integridade, coerência e continuidade cultural, aliás, testemunhámos o apagamento ou mesmo uma tendência para o colapso da identidade africana, em geral, e moçambicana, em particular.

Em torno desta matéria, Duque explica que “Não é que as tradições desapareçam, como muito frequentemente se diz com certa precipitação, mas são, de facto, muito afectadas: o que antes era considerado como algo absoluto e indiscutível de geração em geração vai agora sendo questionado e relativizado” (2008, p. 8).

E mais adiante conclui que está em curso, agora, ao nível global, aquilo que chamaremos

Uma des-tradiconalização ou, melhor, de uma ordem social pós-tradicional. As tradições que têm desempenhado um papel social estabilizador de primeira ordem, vêm-se agora submetidas à reflexão mais ou menos crítica. Não desaparecem, como já o dissemos, mas são reinterpretadas, reformuladas, submetidas a uma justificação. Compreende-se que com esta crítica das tradições, a ordem social, e como tal a identidade, perdem estabilidade, dado que o solo sobre o qual assentava aparece menos firme e mais movediço (*op. cit.*). (DUKE, 2008).

Embora Duque defenda que as tradições não desaparecem, contudo, afirma que elas nunca mais são as mesmas e são profundamente desarticuladas e, até, substituídas por formas do *agir* e *estar* exógenos. Mesmo o que ele designa por *reinterpretação* ou *reformulação* não é, de modo algum, um processo de manutenção e de conservação de atitudes de respeito, por exemplo, relativamente aos idosos e às mulheres, declara que estão em banalização. No entanto, algumas tradições bantu representam, ainda hoje, um alto grau de moralidade, ética e respeito à dignidade humana.

Entre os bantu, os idosos são considerados como uma biblioteca viva e fonte de conhecimentos para os mais novos. Estes, por sua vez, cuidam dos seus idosos quando não têm mais forças e condições de sobrevivência. Nas comunidades africanas, os idosos não são compulsivamente levados às casas de asilos, como se faz no Ocidente. Não faz parte da cultura tradicional bantu as mulheres venderem os prazeres sexuais em espaços públicos, como acontece actualmente nas nossas cidades, sob forte influência ocidental. O casamento bantu une um homem e uma mulher, não aceitando, assim, o envolvimento matrimonial entre pessoas do mesmo sexo.

Apesar das influências exógenas e endógenas, relacionadas com os sistemas educativos da pós-independência, nem sempre inspirados do contexto tradicional local, a tradição e a cultura africanas permaneceram fortes. O processo de manutenção dessa força e importância da tradição é confirmado pelo linguista, professor e investigador Alexandre António Timbane, o qual argumenta que

Os conhecimentos da tradição são apreendidas (*sic*) pela oralidade e passam de geração em geração nas tradições africanas. Em Moçambique não poderia ser exceção. As diversas línguas bantu [...] ainda continuam sendo as línguas da transmissão da cultura e dos modos de ser e de estar nas comunidades. Existem fenômenos e realidades que ocorrem nas etnias que não têm equivalentes lexicais nem de significado (*sic*) no português europeu. O importante a referir é que em Moçambique já não se fala mais português europeu, mas sim o Português de Moçambique (TIMBANE, 2016, p. 71).

A língua é um elemento fundamental da identidade de qualquer povo tal como a cultura, aliás, a língua é o veículo da cultura e esta não existe sem a língua.

Ao falar da introdução das línguas moçambicanas no sistema educativo nacional, Ngunga (2009) busca enfatizar a importância da identidade que as línguas e a cultura emprestam às pessoas e às comunidades enquanto entidades com personalidades próprias.

Depois do que vimos até então, vamos agora apresentar uma breve noção de *provérbio*, um recurso discursivo muito utilizado no sistema educativo e comunicativo bantu. Este recurso pode ser de grande utilidade na análise do discurso de não aceitação da igualdade de género que foi usado nos contos de Lília Momplé (2008) e no romance de Paulina Chiziane (2007).

A escolha do tema da paremiologia³ e da fraseologia, em geral, para análise, resulta do nosso conhecimento sobre o uso frequente que se faz dele no processo de transação oral da cultura africana, baseada na memória dos mais velhos para as novas gerações. De entre vários géneros textuais existentes no âmbito da oralidade, destaque vai para os *provérbios*, cuja importância relaciona-se com a transmissão de lições de moralidade e ética: crítica à ociosidade, infidelidade, inveja, apelo ao trabalho e à solidariedade, ironia, ao egoísmo, à traição, elogio à virtude, generosidade, sinceridade.

Entendemos também que os provérbios são portadores de uma maior carga semântica das vivências humanas e veiculam uma cosmovisão enquadrada em determinado contexto cultural e com valor universal, podendo expressar a função autoritária, lúdica, eufemística, política, ideológica, pedagógica.

Tal como no século XIX, na Alemanha, Suíça e no resto da Europa, “a valorização do elemento popular na formação da cultura social, o folclore e as tradições do povo foram objeto de pesquisa, na busca de raízes de uma identidade nacional” (BRAGANÇA JR., 2002, p. 216). Hoje, século XXI, esta hipótese é válida para nós africanos de ascendência bantu, pois o estudo da Paremiologia, em geral, pode contribuir para o autorreconhecimento e afirmação da nossa identidade cultural, enquanto africanos.

O termo provérbio é de definição difícil e imprecisa, dadas as aproximações de cunho semântico-funcional que ele partilha com os demais termos fraseológicos⁴ (adágio, máxima, sentença, anxim)⁵. Xatara & Succi conceituam o *provérbio* como

uma unidade léxica fraseológica fixa e, consagrada por determinada comunidade linguística, que recolhe experiências vivenciadas em comum e as formula como um enunciado conotativo, sucinto e completo,

3 Amadeu Amaral (1976, *apud* Xatara e Succi, 2008, p. 33) paremiologia é o estudo das formas de expressões coletivas e tradicionais incorporadas à linguagem cotidiana.

4 Cf. Mário Vilela, *As expressões idiomáticas na língua e no discurso*. Centro de Linguística da Universidade do Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Actas do Encontro Comemorativo do 25 Anos.

5 Cf. Lopes (1992, p. 10)

As dificuldades conceptuais do termo, acima referidas, fazem com que cada estudioso manipule a linguagem para apresentar sua versão teórica, mesmo reconhecendo a imprecisão. É com esta consciência que Lopes (1992, p. 2) define o provérbio como “um texto breve e sentencioso, que se transmite oralmente de geração em geração, acabando por adquirir o estatuto de texto anónimo institucionalizado”.

Os provérbios são reveladores do quão existe de perene no saber dos seres humanos, independentemente da sua localização geográfica, além de educar a sociedade de forma lúdica, através da atualização oral e moralizante das experiências coletivas do passado humano (BRAGANÇA JR. *et al*, s/d, p. 2).

As diferentes fases das sociedades humanas projetam, através de provérbios e fraseologias distintas, visualizando a mulher como a fonte do mal, e raramente como fonte do bem. Eis a visão ocidental cristã que caricatura a figura feminina como “ser soberana, peste, porta do inferno, amor do diabo, larva do demônio, flecha do diabo” (GONZÁLEZ *apud* BRAGANÇA JR., 2002, p. 221), transmitindo não só a imagem de origem do mal ou da desgraça, como também o *machismo*.

Acerca deste último aspeto, Xatara & Succi (2008, p. 40-41) esclarecem que o *machismo* não é um fenómeno exclusivo de uma cultura particular, pois ele ocorre em provérbios de muitas sociedades da antiguidade até as do nosso tempo, e dão exemplos do contexto brasileiro: “Mulher, cachaça e bolacha, em toda parte se acha”, “A mulher e a mula, o pau as cura”.

A propagação de uma imagem negativa da mulher, por parte da tradição cristã, visava à promoção da hegemonia do poder masculino sobre a figura feminina como forma de perpetuar as desigualdades baseadas no género. São conteúdos como estes que queremos conferir a sua existência nos textos das autoras moçambicanas objeto de estudo.

Os discursos proferidos por entidades investidas de poder, para mediar os conflitos nas nossas comunidades africanas, evocam não poucas vezes os provérbios para conferir a irrefutabilidade da decisão, porque legitimada pela sabedoria popular. O conteúdo proverbial compara-se, neste caso, com a citação do artigo da lei que sustenta a decisão do juiz na leitura da sentença condenatória do réu.

Assim, uma vez citado, “o provérbio é um típico recurso de persuasão de quem não quer se responsabilizar por aquilo que é dito [...]”, mas por outro lado, quem o cita “revela-se em uma condição de igualdade ou superioridade para com o seu interlocutor, pela posse da sabedoria universal” (XATARA & SUCCI, 2008, p. 39).

Nos discursos das personagens das duas obras literárias escolhidas para análise, transparecem expressões proverbiais e citações frásicas vindas do passado ancestral que, neste artigo, tomamos como objeto de análise, visando contribuir para o conhecimento aproximado da cosmovisão bantu.

2 Fatores de Legitimação da Desigualdade de Género

Nesta seção, apresentamos, primeiro, o *corpus* que tomamos como amostra do estudo; depois, analisaremos cada situação discursiva que constitui fator de legitimação da desigualdade de género, tais como as atitudes das entidades dialogantes no universo das duas obras literárias, as quais estão expressas por intermédio do uso de linguagem prenhe de estereótipos, cujos sentidos tendem a promover e advogar o sentimento de uma suposta supremacia masculina e uma preconceituosa inferioridade feminina.

Primeiro, analisaremos parte do *corpus* extraído do livro de contos *Os Olhos da Cobra Verde*, de Lília Momplé e, num segundo momento, a parte representativa do *corpus* extraído do romance *Balada de Amor ao Vento*, de Paulina Chiziane.

Em *Os Olhos da Cobra Verde*, extraímos frases e expressões proverbiais que legitimam como sendo do âmbito da mulher os trabalhos domésticos: cuidar do marido e das crianças, higienização da casa, preparar os alimentos; identificamos também, nessa obra, as passagens discursivas que veiculam interdições à mulher no que diz respeito à formação escolar.

Vejam os valores semânticos encerrados nas frases e expressões proverbiais abaixo:

- (i) “com quinze anos [...] realizava já todas as tarefas atribuídas à mulher: cozinhar, tratar da casa e das crianças” (OCVLM26)⁶.
- (ii) “[...] não podiam suportar com a despesa de três filhos a estudar e, como era ‘óbvio’, os rapazes estavam em primeiro.” (OCVLM39)
- (iii) ”Mulher não precisa de estudar e ainda por cima, de noite.” (OCVLM41)
- (iv) “Quem anda de noite, sem marido, é mulher vadia.” (OCVLM41)

A situação descrita em (i) refere-se à naturalização da figura da mulher ao limitado ambiente doméstico de cada família, bem como às atividades atribuídas à ela. Esta descrição exaustiva do contexto ocupacional da mulher faz-nos compreender que quaisquer movimentações de uma mulher, para fora do quintal doméstico, estão atempadamente justificadas apenas as relativas a situações em que ela vai à machamba familiar, à fonte em busca da água, ou quando ela vai à corte de lenha.

É verdade que ao homem compete realizar trabalhos que exigem força e coragem como construção, caça, pesca, desbravamento da mata para novas machambas, guerra. Porém, estes trabalhos, não se realizando ao longo de todo o ano, seria de esperar que o homem pudesse partilhar com a sua mulher os trabalhos inscritos no âmbito doméstico, tais como carretar água, cortar a lenha, cozinhar, manter

6 O código de cada frase ou enunciado proverbial é constituído pelas iniciais do título da obra (três primeiras), seguido pelas iniciais do nome da autora da obra (duas letras), a última letra refere-se ao emissor do discurso (narrador, personagem) e, por fim, o número árabe indica a página.

a higiene da casa, facto que, infelizmente, não acontece, a pretexto de que são atividades exclusivamente femininas.

Em (ii) está evidente a secundarização que o pai faz da sua única filha, relativamente ao acesso à escola, favorecendo os rapazes, ao afirmar que “como era ‘óbvio’, os rapazes estavam em primeiro.”

Embora se reconheça que na era histórica em que se enquadra o episódio, a fase da dominação colonial, os negros vivenciavam a discriminação de ordem racial, económica, política e cultural, o fato de considerar ‘óbvio’, natural ou normal dar a primazia à formação académica somente aos rapazes, indicia a existência do grave problema de discriminação da única rapariga do casal por simples razão de ser uma mulher.

Nas ex-colónias europeias, como Moçambique, as mulheres sofriam dupla discriminação. A primeira discriminação era a racial, a qual era extensiva a todos os negros; a segunda, é a discriminação que elas sofriam pela sua condição natural de serem mulheres. Este tipo de discriminação tinha como protagonistas: o sistema colonial e os homens (brancos, negros, pais, maridos).

Na verdade, quer a administração do estado colonial, quer os usos e costumes da ancestralidade bantu, ambos colocavam as mulheres africanas no patamar mais baixo da sociedade, bloqueando todas as possibilidades para a sua formação integral e afirmação de personalidades femininas lúcidas e descomplexadas.

Os discursos presentes em (iii) e (iv) estão prenhes de *machismo* e *ciúme* e *estereótipos* que povoam a mentalidade de um marido (a personagem Ourives do conto “O Sonho da Alima”) inseguro com a possível movimentação da sua mulher (Alima) para fora do quintal doméstico (escola, à noite). Para forçar o fim do desejo da Alima realizar o seu destino, o Ourives disse que uma “Mulher não precisa de estudar” e que a mulher que andasse à noite, sem o seu marido por perto, deveria ser considerada uma “mulher vadia”. Segundo a lógica do Ourives, só o homem pode estudar, só o homem pode andar à noite sem a sua esposa por perto, só o homem não é vadio.

Mas é prudente não encararmos o discurso segregacionista da personagem Ourives (o marido da Alima) numa perspetiva individual e isolada da mentalidade da comunidade a que ele pertence. Essa personagem apresenta-se como porta-voz da cosmovisão comunitária sobre o modelo de mulher requerido nessa comunidade, especialmente, pelo grupo social e politicamente hegemónico (o dos homens).

Na obra *Balada de Amor ao Vento*, de Paulina Chiziane, seleccionámos frases e enunciados proverbiais repletos de conselhos dirigidos à mulher, visando mantê-la na passividade e permitir que a dominação masculina flua sem quaisquer tipos de bloqueios de proveniência feminina; além disso, extraímos, também, daquela obra, segmentos discursivos e proverbiais tendentes a tornar o homem mais agressivo e a aceitar casar com o maior número possível de mulheres.

Eis, no nosso entender, o *corpus* de discursos mais representativo do que foi até agora por nós referenciado:

- (i) “Os antepassados sempre disseram: a mulher é a galinha que se cria para com ela presentear os visitantes.” (BAVPC36)
- (ii) .“Sarnau, o homem é o Deus na terra, teu marido, teu soberano, teu senhor, e tu serás a serva obediente, escrava dócil [...].” (BAVPC43)
- (iii) “Sarnau, [...]. Se ele, furioso, agredir o teu corpo, grita de júbilo porque te ama.” (BAVPC43)
- (iv) .“Sarnau, o lar é um pilão e a mulher o cereal. Como o milho serás amassada, triturada, torturada para fazer a felicidade da família.” (BAVPC46)
- (v) “Homem que se deixa dominar por uma mulher, não merece a dignidade de ser homem, [...].” (BAVPC63)
- (vi) “[...] o lobolo é uma troca de rendimentos.” (BAVPC65)
- (vii) “O galo que não consegue galar todas as frangas é eliminado, [...].” (BAVPC66)

O primeiro enunciado proverbial, em (i), é precedido por um discurso de legitimação do costume ou da tradição da ancestralidade bantu: “Os antepassados sempre disseram”, para mostrar que seria inaceitável qualquer incumprimento daquela matriz cultural. Na cultura bantu a galinha é uma ave de fácil domesticação em ambiente aberto, onde ela sozinha busca os seus alimentos. Esta ave serve de fonte, não só de proteína animal para as pessoas, como também de rendimento e um dos melhores pratos para servir aos hóspedes.

À semelhança do valor funcional e utilitário da galinha, a mulher serve de fonte de rendimento tanto para a própria família de origem, como para a família do futuro marido, ao pedir em casamento mediante o pagamento do lobolo ou dote. O lobolo, na sociedade tsonga, (Sul de Moçambique) funciona como recompensa pela perda de uma mulher (agente do trabalho doméstico); por outro lado, o lobolo é um substituto da mão da obra feminina, a mulher que passa a pertencer a família do noivo. O lobolo, enquanto substituto da mulher que parte, trará novas mãos-de-obra femininas para a família, pois os irmãos da mulher, trocada pelo dote (lobolo), usarão aquele dote para trazer à família novas trabalhadoras domésticas, engrandecendo e enriquecendo desta forma a família da recém-casada.

Contudo, a expressão proverbial em análise, ou a metáfora da galinha, não visa glorificar a figura da mulher na sociedade machista em que ela se enquadra. Na sociedade tradicional bantu, particularmente, na família patriarcal, a mulher é submetida ao processo cruel de objetificação, tal e qual os utensílios e os instrumentos de trabalho, que apenas são bem conservados enquanto continuarem a laborar a favor dos fins dos seus donos, e quando caducam, ninguém os presta a mínima atenção.

Aliás, a frase (vi) é elucidativa quanto ao significado, à importância e função que o lobolo desempenha nas duas famílias (do homem e da mulher), ao afirmar que “[...] o lobolo é uma troca de rendimentos.” (BAVPC65). Para quem paga o

lobolo, perde o dinheiro ou bens, mas ao mesmo tempo faz o investimento cujos ganhos são mais uma mão-de-obra para o homem e sua família, além dos filhos que vão engrandecer a família do homem. E quanto ao recetor do lobolo, perde a mulher enquanto membro do agregado familiar e como mão-de-obra, mas em compensação abrem-se novas perspectivas de melhoria da vida e de contratação de novas mãos-de-obras constituídas por mulheres para os irmãos daquela que partiu.

A ideia de legitimação do poder masculino está mais evidente nos excertos (ii) e (iii), onde o homem aparece promovido ao estatuto de Deus, no campo do divino, e de soberano, no campo da estrutura monárquica, e a mulher despromovida ao estatuto de mera serva obediente e de escrava dócil. Nos dois excertos, as vozes conselheiras são de mulheres maduras com alguma experiência de submissão atroz aos respetivos maridos, mas, mesmo assim, ao invés de despertar as jovens para rebelarem contra a desumanização, apelam à resignação perante a violência, justificando irracionalmente que *o homem agride o corpo da sua mulher porque a ama*.

Em (iv) a metáfora do pilão (= lar) e do cereal (= mulher) aponta para a realidade cruel do lar onde a mulher recém-casada vai residir na companhia do seu marido e cercada pelos parentes do marido que vão exigir dela um trabalho e sacrifícios acima das suas capacidades humanas, como compensação do valor do lobolo pago aos pais. Aqui o bom desempenho da mulher, no trabalho doméstico, é avaliado pelo grau de satisfação do homem e parentes deste, e não pela qualidade do produto.

Paulina Chiziane não deixou de lado de trazer ao debate de figuras masculinas que, devido às influências recebidas do cristianismo, não concordam com alguns aspetos machistas. A este segmento social de homens, como o ex-seminarista Mwando, foi alvo de críticas impiedosas, ora por deixar dominar pela mulher preguiçosa (Sumbi), ora por não aceitar casar com outras mulheres que fossem capazes de trabalhar para si e para os pais. Esta promoção do machismo e da poligamia está presente em (v) e (vii) do nosso *corpus*.

Entre os tsongas, um “Homem que se deixa dominar por uma mulher, não merece a dignidade de ser homem, [...]” (BAVPC63). Esta insatisfação é social, pois o repúdio à falta de dignidade deste tipo de homem vem tanto dos pais do homem quanto da comunidade e das estruturas locais, que olham para esta atitude de passividade masculina para dominar a mulher como mau precedente capaz de influenciar negativamente a continuidade da supremacia do homem. O segmento discursivo em referência estimula, promove a dominação masculina e penaliza a humildade e a generosidade masculina.

Em (vii), temos uma expressão proverbial que se inspira nas relações que se tecem no mundo da capoeira, segundo a qual “O galo que não consegue galar todas as frangas é eliminado [...]” (BAVPC66). O galo é uma ave doméstica brigona e ciumenta por excelência. E ao tomá-lo como modelo, os homens devem segui-lo, esta sabedoria africana promove uma mentalidade poligâmica e ciumenta nos homens.

De acordo com Diop (2014, p. 34-55), “o regime matriarcal é geral em África, quer na antiguidade, quer nos nossos dias”, e explica ainda que a família africana é

mestiça culturalmente, pois conjuga os aspectos do patriarcado e do matriarcado, isto é, a sua evolução interna orienta-se para um patriarcado atenuado devido às suas origens matriarcais da sociedade.

Nas sociedades patriarcais africanas, como a tsonga, retratada em *Balada de Amor Ao Vento*, onde o poder do homem é hegemónico, a poligamia é um direito e um dever para os homens ao mesmo tempo, porque nisso está inscrita a dignidade, e a virilidade do homem mais poderoso é avaliada pelo número total das mulheres (força de trabalho) e pelo número de filhos que vão ampliar o seu território e a sua fama.

Enquanto isso, no matriarcado (entre os makuwas e os makondes do Norte de Moçambique), nota-se a diluição e redução de discursos que advogam e justificam a necessidade de realização de casamentos poligâmicos. Razões disso podem estar relacionadas, primeiro, com o facto do poder deste sistema se encontrar incorporado na linha de descendência materna, e a mulher, mesmo sem o poder real, quando se casa fixa a residência na povoação do tio materno (chefe da família alargada); segundo, deve-se ao factor pobreza que caracteriza a região Norte, onde se observa a redução de casos de poligamia, bem como a aproximação do casal à família da mulher enfraquece sobremaneira a suposta supremacia do marido, relativamente ao regime patriarcal.

Sobre os casamentos poligâmicos, Diop (2014, p. 57) explica que “a poligamia não é específica de nenhum povo; [ela] foi e continua a ser praticada pelas classes sociais elevadas de todos os países [...]”. Inicialmente, a poligamia era um privilégio dos grupos sociais economicamente hegemónicos, enquanto que a *monogamia* foi sempre praticada pelas populações destituídas de posses. Portanto, é o alto poder económico que garantia às elites dispor de várias mulheres e criar para elas as melhores condições de vida e um ambiente sem graves conflitos.

Hoje, infelizmente, a poligamia tende a propagar-se às camadas populacionais mais pobres, cenário que abre fissuras para graves conflitos conjugais, muitos dos quais provocados por necessidades económicas recorrentemente insatisfeitas, o que tem vindo a anular a dignidade das mulheres africanas.

Este olhar encontra argumentos na atitude da personagem Ourives ou marido da Alima, do conto “O Sonho da Alima” (MOMPLÉ, 2008, p. 40), que se recusou a casar com outra mulher, mesmo depois da sua esposa que, considerando-se culpada pela esterilidade, autorizou o marido para que casasse com uma outra mulher que fosse capaz de lhe dar filhos.

Em suma, no matriarcado há um relativo enfraquecimento dos discursos de dominação masculina sobre a mulher, enquanto no patriarcado predomina uma linguagem coerciva, imperativa. Por exemplo, ao mapearmos os fatores de promoção e legitimação da dominação masculina sobre as mulheres, na obra de Lília Momplé, identificámos poucos discursos ou conselhos promotores das desigualdades entre homens e mulheres. Mas na obra de Paulina Chiziane, houve um maior número de ocorrência de tais discursos.

Considerações Finais

Os grupos sociais que exercem o poder hegemónico servem-se da língua para veicular discursos promotores da discriminação entre os diferentes estratos da sociedade, como acontece entre os homens e as mulheres. Geralmente, o grupo dominante, como o dos homens, recorre às fontes e testemunhos do passado, como os ancestrais, as religiões e a sabedoria popular (lendas, mitos, provérbios, máximas, sentenças e outras fraseologias) para legitimar as desigualdades e as injustiças sociais.

Nas obras literárias das escritoras moçambicanas, que são objeto deste estudo, é notória a crítica à negação da humanização da mulher, chegando ao extremo de aconselhá-la a não se revoltar contra a violência física e psicológica (cf. CHIZIANE, 2007, p. 43-47).

No seu artigo em que analisa os provérbios, com o fundo temático do valor e da importância da mulher na família africana, Maciel defende que “esses textos devem ser usados na escola para a exploração do tema ‘Educação para a Equidade do Género’ e, mais especificamente, para desenvolver nos alunos a consciência crítica dos papéis e estereótipos de género” (2015, p. 67), tese com a qual concordamos, se tomarmos como fundamentos as relações assimétricas que se tecem nas duas obras literárias entre homens e mulheres.

Quando um homem, devido ao seu modo de agir, por influência de um tipo diferenciado ou não de educação, se afasta da matriz masculina dominante, tratando uma mulher com desvelo e sem violência, ou quando tal homem realiza, movido por amor ou espírito de solidariedade com a sua mulher, as tarefas de âmbito doméstico, tarefas que se supõe pertencer ao mundo da mulher, esse homem é aconselhado pelos membros comunitários (anciãos) a tomar atitudes que desumanizam a mulher para evitar que o seu comportamento benevolente destrua a estrutura social. Caso esse homem não acolha os conselhos machistas, ele perde o prestígio social, a sua dignidade de homem, como aconteceu com o ex-seminarista Mwando, o qual devido a influência da sua formação cristã, nunca concordou com a ideia de oprimir a mulher como sinónimo de amor, nem aceitou a ideia de casar com mais de uma mulher como sinal de virilidade e de angariação de fama (cf. CHIZIANE, 2007, p. 62-66).

Por vezes, a tradição impõe às mulheres sacrifícios social, psicológica e biologicamente desnecessários para o desenvolvimento harmonioso das próprias mulheres, só para a satisfação sexual dos homens. É exemplo típico disso o ritual de alongamento do clitóris durante os ritos de iniciação das adolescentes na região Norte de Moçambique, cuja única finalidade é a de agradar sexualmente aos parceiros sexuais das mulheres. Por outro lado, quando um casal não consegue ter filhos, é frequente, nas comunidades tradicionais bantu, imputar a culpa pela esterilidade somente à mulher (cf. MOMPLÉ, 2008, p. 40), como se os homens fossem sempre imunes à infertilidade.

A formação acadêmica das mulheres, muitas vezes, é bloqueada pelos pais, a pretexto de pobreza, mas ao mesmo tempo abrem as portas da escola para os rapazes estudarem. Esta mesma atitude dos pais é repetida pelos maridos com o argumento de que não há necessidade de uma mulher estudar, justificação que mascara o seu *machismo* e o *ciúme* doentio (cf. MOMPLÉ, 2008, p. 41-42).

Estes são apenas alguns exemplos que ilustram a existência de discursos que funcionam, nas duas obras literárias, como fatores de promoção e legitimação da dominação masculina sobre a mulher.

BANTU ANCESTRY IN THE FICTION OF LÍLIA MOMPLÉ AND PAULINA CHIZIANE: LEGITIMATION FACTORS OF GENDER INEQUALITY

Abstract: *With this article we aim to reflect to what extent some uses and customs of Bantu ancestry, reinterpreted in “Os Olhos da Cobra Verde” (2008), by Lília Momplé and “Balada de Amor ao Vento” (2007), by Paulina Chiziane, function as legitimation factors of gender inequality in Mozambique. The corpus of the two literary works, extracted through exploratory reading and inductive-explanatory methodology, is constituted by proverbial speeches, whose purpose is to format the minds of young people aiming at the reproduction of the African cosmivision. In these speeches, an intention appears that tends to advocate asymmetrical relationships between men and women. At the end of the analysis of the guidelines of the discursive positions, we conclude that the two writers caricature bantu social realities, implying that certain values of the African ancestral pedagogical vision come into flagrant conflict, either with the pluralism of fragmented models of post-modernity, or with the project for the emancipation of Mozambican women, a fact that turns some values of that pedagogy into a legitimation factor of gender inequality.*

Keywords: *Discourse; Legitimation; Gender Inequality; Lília Momplé, Paulina Chiziane.*

Referências

ARAÚJO, José Wiliam Corrêa de. O contexto da Modernidade e da Pós-Modernidade. In: *A noção de consciência moral em Bernhard Häring e sua contribuição à atual crise de valores*. Tese de Doutorado em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BRAGANÇA JR., Álvaro A., *Considerações acerca da educação através dos provérbios em latim na Baixa Idade Média*. In: *Clássica*, São Paulo, v. 15/16, n. 15/16, pp. 215-230, 2002/2003. Departamento de Letras Anglo-Germânicas, Setor de Alemão Faculdade de Letras Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

BRAGANÇA JR., Álvaro A., PASTOR, J.P., COSTA, R. *O Livro dos Mil Provérbios (1302) de Ramon Llull: texto e contexto*. Tradução: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais II, s/d.

CHIZIANE, Paulina, *Balada de Amor Ao Vento*. 3. ed., Ndjira, s/1, 2007.

DIOP, Cheikh Anta, *A Unidade Cultural da África Negra*. Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica. Reler África, 2014.

DUQUE, Eduardo J., *A Identidade na Pós-Modernidade: um conceito histórico-hipotético*, 2003, Cadernos do Noroeste 21, 1-2: 39 - 52.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe, UFPR, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HALL, Stuart, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

LIMA, Aluísio Ferreira de. “Acepções de Identidade na Obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma psicologia social criticamente orientada”. In: *Psicologia & Sociedade*; 24 (2), 253-262, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2012.

LOPES, Ana C. M. *Texto Proverbial Português Elementos: para uma análise semântica e pragmática*. Dissertação de Doutorado em Linguística Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1992.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Ancestralidade e Encantamento Como Inspirações Formativas: Filosofia Africana e Práxis de Libertação*, *Revista Páginas de Filosofia*, vl. 6, n. 2, p. 51-64, Jul/Dez, 2014.

MACIEL, Carla Maria A. “Mulher, esposa, doméstica, mãe, educadora: subsídios para uma reflexão sobre os provérbios moçambicanos no contexto escolar”. *Série-Estudos*. In: *Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB Campo Grande, MS*, n. 39, p. 63-72, jan./jun. 2015.

MALLINDA, Daniel Augusto. *Cartografias da Nação Literária Moçambicana: “Contos e Lendas”, de Carneiro Gonçalves*. Maputo: Promédia, 2001.

MOMPLÉ, Lília. *Os Olhos da Cobra Verde*. Maputo: Edição da autora, 2008.

NGUNGA, Armindo (editor). *Lexicografia e Descrição de Línguas Bantu*. Coleção: *As Nossas Línguas I*, CEA – UEM: Maputo, 2009.

PLANTAMURA, Vitangelo. *Modernidade e Pós-Modernidade: Pela Renovação do Projeto de Humanização*. Universidade Federal do Rio Grande: Brasil, 2003.

SARLO, Beatriz. *O Tempo Passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo*, 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

TIMBANE, Alexandre A. Marcas da Identidade Cultural e Linguística Moçambicanas no Filme *Virgem Margarida*, de Licínio Azevedo. In: *Revista Língua & Literatura*, v. 18, n. 32, p. 64 - 87, dez. 2016

XATARA, Cláudia Maria; SUCCI, Thais Marini. *Revisitando o Conceito de Provérbio*. Veredas: Revista de Estudos Linguísticos, Atemática: UFJF, Juiz de Fora, 2008.

Recebido em 20 de março de 2023

Aceito em 27 de abril de 2023