

## Da negação do *status* de mulher à manifestação de uma identidade felina: as críticas a uma tradição cultural em *A confissão da leoa*, de Mia Couto

Celina de Oliveira Barbosa Gomes<sup>1</sup>

Sérgio Paulo Adolfo<sup>2</sup>

**RESUMO:** Quando se trata de tradições culturais e ancestralidade em África, muitas questões são encaradas sob o viés da aceitabilidade, da invariabilidade, mesmo da inacessibilidade, justamente por serem estas antigas e fortemente representativas da população. No entanto, como ocorre, não só em África, mas em diferentes regiões do planeta, muitas destas tradições acabam por perpetrar manifestações um tanto quanto desumanas em relação a alguns indivíduos que estão sob a jurisdição desta, subjugando-os ao poder de seus pares, dentro de um mesmo contexto de atuação. Esta análise busca apresentar algumas críticas a uma tradição cultural moçambicana, contemplada no romance *A confissão da leoa*, de Mia Couto, a qual invalida o caráter humano da mulher, no que tange ao tolhimento de seus direitos de manifestação, de propensão ao erro, de diferenciar-se do homem, de ter individualidade, bem como, da posse de seu próprio corpo, instigando uma identidade felina defensiva, que vai se manifestar por ataques misteriosos de leões contra as mulheres da aldeia Kulumani, a fim de dizimar as possibilidades de procriação e de perpetuação da subordinação feminina. Para isto, serão relacionados conceitos propostos por Bosi (1996), Hobsbawn e Ranger (2002), Silva e Silva (2009), Serrano e Waldman (2010) e Garcia (2012).

**Palavras-chave:** tradição cultural e opressão; mulher; felina.

### The denial of the *status* of women to expression of a feline identity: the criticism of a cultural tradition in *A confissão da leoa*, by Mia Couto

**ABSTRACT:** When approaches the cultural traditions and ancestry in Africa, many issues are seen in the acceptability, fixity, even inaccessibility bias, exactly because these are ancient and highly representative of the population. However, as it happens, not only in Africa, but in different regions of the planet, many of these traditions end up perpetrating inhuman manifestations for some individuals who are under the jurisdiction of them, subjugating them to the power of peers, within the same context of action. This analysis seeks to present some criticisms to a Mozambican cultural tradition, contemplated in the novel *A confissão da leoa*, by Mia Couto, which invalidates human woman character, in reference to the stunting of their rights of expression, propensity to error, to differentiate the man, to have individuality, as well as the possession of his body, prompting a feline defensive identity, which will manifest in mysterious lionesses attacks against the Kulumani village's women, in order to decimate the possibilities of procreation and perpetuation of the female subordination. For

<sup>1</sup> Mestranda em Estudos Literários- UEL, Londrina, Paraná, Brasil. celinalua@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Letras, Prof. Associado A da Universidade Estadual de Londrina. benin690@gmail.com

this, be related concepts proposed by Bosi (1996), Hobsbawm and Ranger (2002), Silva and Silva (2009), Serrano and Waldman (2010) and Garcia (2012).

**Key-words:** cultural tradition and oppression; woman; feline.

## INTRODUÇÃO

Abordar o tema da tradição cultural é algo um tanto quanto complexo, tendo em vista a multiplicidade de civilizações e de expressões que estas professam, bem como a parcialidade dos indivíduos pertencentes a estas variadas denominações. Contudo, é um exercício que se faz necessário quando se empreende qualquer tipo de relacionamento com estas diferentes culturas e quando as então práticas tradicionais incorrem em prejuízo para alguns dos membros da sociedade que a toma como parâmetro para atuação na vida. Sendo assim, para melhor entender de que maneira a tradição cultural influencia a vida do ser humano, justificando ou não certos procedimentos, serão arrolados alguns conceitos acerca desta terminologia para tentar esclarecer em que medida as mulheres da aldeia de Kulumani, de *A confissão da leoa* (COUTO, 2012) foram deixando aflorar sua identidade felina como forma de defesa contra uma tradição ancestral opressora, violenta e abusiva.

Inicialmente, é importante apresentar o conceito de tradição, que se caracterizou primeiramente, segundo Silva e Silva (2009), como doutrina ou prática religiosa transmitida de século para século dos ancestrais para os descendentes. Este conceito ampliou-se para a designação de elementos culturais presentes nos costumes, nas artes, nos fazeres, estes herdados do passado. É um conjunto de práticas e valores, enraizado nos hábitos de uma sociedade. Portanto, é produto do passado que continua a ser aceito e utilizado na contemporaneidade, em algumas situações (SILVA e SILVA, 2009, p. 405).

Segundo Hobsbawn e Ranger (2002), a tradição se configura como um conjunto de práticas de natureza ritualística ou simbólica, regulado por regras aceitas por todos os que estão sob sua imposição, as quais objetivam estabelecer, na mente e na cultura, certos valores e normas de comportamento, por meio de uma relação com o passado, ocasionada pela repetição destas ideias. Os autores atestam ainda que a tradição tem a função de corroborar certos valores por conta da repetição de determinados rituais ditos antigos, o que demarcaria historicamente a origem de conceitos que se diferenciam de outros mais atuais. Os estudiosos

atestam também o caráter de invariabilidade e fixidez da tradição (HOBSBAWN e RANGER, 2002). Esta última característica, no entanto, acabou sendo questionada por estudos de culturas populares que referenciavam a atualização de certas práticas, na medida em que estas vão sendo realizadas nos diferentes contextos.

Por sua vez, Max Weber, citado por Silva e Silva (2009, p.405), afirma que a tradição se assinala como formas puras de ação social, atitudes que os indivíduos tomam em sociedade e que são norteadas pelo hábito, pela noção de sempre ter sido da maneira corrente. O indivíduo, então, não questiona seu comportamento e o dos demais (SILVA e SILVA, 2009, p.405). É nesta nuance do termo tradição que se insere a perspectiva de vida das mulheres de Kulumani (e, quiçá de tantas outras), as quais vivem à sombra dos pais, avôs, maridos, chefes administrativos, anciãos, de modo a reconhecerem-se em uma vida de sofrimento e serem conscientes de que, pela força da tradição, não têm muitas alternativas, vendo na pulsação de sua identidade felina, que já nasce com elas, uma reação quase natural e mais efetiva para a situação de morte em vida que se encontram, como se vê na fala de Hanifa Assulua, mãe da protagonista Mariamar, num diálogo com a filha:

- Esta aldeia matou a sua irmã. Matou-me a mim. Agora, nunca mais mata ninguém.
- Por favor, mãe. Acábam de enterrar uma de nós.
- Nós todas, mulheres, há muito que fomos enterradas. Seu pai me enterrou; sua avó, sua bisavó, todas foram sepultadas vivas. (COUTO, 2012, p.43).

Ou ainda, na indignação da esposa do administrador-chefe de Kulumani, revoltada com a forma de agir dos homens da aldeia em relação às mulheres: - A caçada deveria ser outra. Os inimigos de Kulumani estão aqui, estão nesta assembleia. [...] ó Fingem que estão preocupados com os leões que nos tiram a vida. Eu, como mulher, pergunto: mas que vida há ainda para nos tirar? (COUTO, 2012, p.114; 115).

Esta subvida da qual as personagens falam, então, é autorizada e acomodada no bojo de uma tradição que, como aponta Weber, lido por Silva e Silva (2009, p.405), condiciona um comportamento e o legitima como forma de dominação sem necessitar usar a força, estabelecendo-se como parâmetro constante de relacionamento.

Partindo então do referencial para tradição, advindo de perspectivas diferentes, vale agora proceder à relação deste termo com o mote cultural africano, observando como a crítica

a práticas ancestrais coercitivas se assenta em *A confissão da leoa*, o que será contemplado nas próximas seções.

### 1. A questão cultural africana: alguns aspectos

Assim como o conceito de tradição, a definição para o termo cultura reúne uma série de intrincadas nomenclaturas, algumas até antagônicas, capazes de provocar acaloradas discussões no âmbito da antropologia, especialmente. No entanto, de modo geral, à ideia de cultura, segundo Silva e Silva (2009, p. 85), atrela-se a abrangência de todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo; é tudo aquilo que é produzido pela humanidade, no plano concreto ou abstrato, indo desde artefatos a ideias e crenças. É ainda toda a habilidade e conhecimento humanos, utilizados socialmente e aprendidos de forma independente da questão biológica (SILVA e SILVA, 2009, p.85). A propósito desta definição, criada por Edward Tylor, estudiosos como Franz Boas puderam se debruçar sobre a investigação da afirmação de uma hierarquia entre as culturas, as quais se afincavam sobre a égide de raças superiores, partindo da teoria evolucionista de Darwin, insuflando ideologias como o etnocentrismo e, por que não dizer, o próprio ocidentalismo (leia-se *œurocentrismo*) (SILVA e SILVA, 2009, p.85; 86). Ainda acerca do posicionamento de Boas sobre a improcedência genética da cultura, Silva e Silva (2009, p.86) apontam que a divisão de trabalhos e mesmo de papéis em uma sociedade, tendo como parâmetros a dita raça e o sexo, são construções puramente artificiais (em contraposição ao que seria chamado de *œnaturalö*) e regulares, definidas por um grupo e estabelecidas pelo uso ao longo do tempo.

Segundo Alfredo Bosi (1996), a palavra cultura também pode ser considerada sob o viés de sua origem latina, a saber, advinda do verbo *colo*, traduzido como *œu ocupo a terraö*; o verbete cultura seria o futuro deste verbo, portanto, *œu ocuparei a terraö*, *œu trabalharei a terraö*, não apenas no âmbito agrário, mas na concepção e estabelecimento de saberes a serem transmitidos para gerações futuras, de modo a assegurar-lhes a convivência social (BOSI, 1996). Em África, esta *œforma de ocupar a terraö*, a dita africanidade (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.126), parece ser tão peculiar que, apesar das múltiplas diferenças entre as civilizações daquele continente, certos motes unificadores acabam se sobressaindo e

delineando este espaço perante os outros no mundo, sobretudo, quando se trata de tradição cultural e quando este se opõe à questão da modernidade (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.126; 127).

Apesar das diferentes incursões de manifestações contemporâneas sobre os mais variados territórios do globo, uma considerável parcela da população africana ainda vive sob as determinações tradicionais e culturais de seus ancestrais, em um sistema social similar ao de uma economia aldeã, configurada pela intensa ligação com o meio ambiente, fonte de onde tiram tudo o que precisam, em um caráter fortemente autárquico e que prescinde ao acúmulo (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.126; 127). Outro traço característico e, quiçá, extremamente mais significativo é que, para os africanos, a família determina sua identidade e lhe confere representação na esfera social. Esta é, geralmente, extensa, não exatamente pela quantidade de filhos naturais, mas pela consideração de parentes próximos e distantes; não há a distinção entre primos, todos são considerados como irmãos, bem como não há menções para tios, pois todos são pais ou avós. Há, geralmente, a referência a um avô, bisavô ou tataravô, comum a todos os membros da família, mas não necessariamente que tenha sido conhecido por todos eles, que passa a ser o ancestral, vivo ou morto, cultuado pelo que se denomina como clã. Com ele, segundo a religiosidade do grupo, os membros poderiam contatar-se, geralmente (mas não exclusivamente) pela intercessão do chefe da comunidade, para pedir conselhos e interagir para os mais diferentes fins (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.129-131), como o fazia a protagonista Mariamar, em relação ao ãavô Adjiru Kapitamoro:

Quanto mais vazia a vida, mais ela é habitada por aqueles que já foram: os exilados, os loucos, os falecidos. Em Kulumani, todos idolatramos os nossos mortos, todos guardamos neles as raízes dos sonhos. O meu morto maior é Adjiru Kapitamoro. Em rigor, ele é o irmão mais velho de minha mãe. Na nossa terra, designamos de ãavô todos os tios maternos. Adjiru é, aliás, o único avô que conheci. Chamamo-lo, em casa, de *anakulu*, ão nosso mais antigo. Ninguém soube nunca a sua idade, nem ele mesmo tinha ideia de quando nascera. A verdade é que se proclamava tão perene que atribuía a si próprio a autoria do rio que atravessa a aldeia. [...] o estatuto do avô era inalcançável. Adjiru fora mais que um *mweniekaya*, um chefe de família. A sua autoridade sempre se estendeu a toda vizinhança. Era um mando silencioso, sem proclamação, de quem exerce grandeza sem precisar de palavra. (COUTO, 2012, p.46-47;48).

Entre o clã, há uma espécie de solidariedade, de modo que, se um dos pais de família morrer, seus filhos e esposa serão integrados a outro grupo para que não padeçam. Esta família extensa é, portanto, uma insigne da seguridade social, tendo mais representatividade do que muitos dos governos africanos (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.131).

Em África, a vida social assenta-se numa constante busca de equilíbrio, a qual se dá pela consideração de um sistema de forças, que inclui deuses, ancestrais e parentes falecidos, presente ainda hoje em suas comunidades, divididas internamente em ambientes étnicos, clânicos, de linhagens e aldeões, configurando uma hierarquia de estruturas, validada pelo critério da idade. Nesta esteira, o princípio de união e força vital se coloca, interligando, numa peculiar e desequilibrada relação, noções de tempo e espaço. O princípio africano de força vital atesta que todos os seres possuem um dinamismo, estão em desenvolvimento e se interligam, de alguma forma; daí provém a complementaridade da união vital, corroborando a premissa de que os indivíduos e demais elementos vivos ou sobrenaturais se conectam para suscitar o dito balanceamento de forças, em um dado lugar e em uma circunstância propícia para isto (SERRANO e WALDMAN, 2010, p.136-140). Estes saberes são, comumente, transmitidos por meio da oralidade, outra forte marca tradicional africana.

Como visto, as prescrições sobre os delimitantes do continente africano são múltiplas. No entanto, para melhor ajustar o escopo da presente análise, é importante ater-se a aspectos tradicionais que se refiram às configurações da mulher nestes contextos, ou, especialmente na aldeia Kulumani, em Moçambique, o que requer enveredar-se por outros atalhos no curso desta história. Isto porque, aqui, no âmbito da discussão sobre a representação feminina africana, as contradições culturais começam a se delinear, tanto pela existência da história heroica de uma Nzinga Mbandi Ngola, rainha de Matamba e Angola, quanto pela revelação da narrativa (mesmo fictícia) de sofrimento e opressão de uma Mariamar, a protagonista de *A confissão da leoa*.

## **2. A confissão da leoa: críticas a uma tradição cultural de gênero**

Pela observação de alguns aspectos gerais do continente africano, é possível decantar deles a representativa expressão que o mando comunitário e autárquico possui, sobretudo, a perpetração deste por pessoas de mais idade. Porém, como ocorre não só em Moçambique,

mas em diferentes regiões do mundo, há expressões culturais muito distintas umas das outras dentro de um mesmo país, especialmente pela quantidade de aldeias e pelos diferentes perfis das populações destas, como atesta o próprio Mia Couto, citado por Garcia (2012), ao falar das características de sua terra:

Moçambique é uma nação de muitas nações. É uma nação supranacional. E isso deve conviver perfeitamente dentro do espaço moçambicano. [...] fala-se muito de Moçambique como mosaico multicultural mas, no fundo, constantemente nos fazem lembrar que a única raiz da nossa moçambicanidade é a tal tradição. Ora essa mesma tradição é muito curiosa: [...] ninguém a sabe definir exatamente. (GARCIA, 2012, p. 400; 413).

Neste bojo, é dedutível, senão óbvio, dizer que, dentro destas comunidades e de acordo com suas particularidades contextuais, esta prática do poder tradicional se dá por diferentes maneiras e por intermédio de diferentes sujeitos. Estes podem, até mesmo, por conta da deferência que recebem, impor suas vontades ao bem-estar de seus pares, como ocorre em sociedades comandadas por déspotas; ou ainda, posicionarem-se do lado privilegiado da tradição ó se é que se pode dizer que ele realmente existe! -, ocupando o papel daqueles que regulam e decidem sobre a vida dos demais.

Partindo deste princípio, é possível entender as discrepâncias que se instalam numa mesma sociedade, como a de Moçambique, que dá evidências de uma urbanidade em desenvolvimento, mas que também, ainda é fortemente influenciada por práticas mitológicas e pelo exercício de uma tradição ancestral que, em muitos casos, como o da aldeia de Kulumani, é opressora e sexualmente aniquiladora. Além dos problemas advindos com a guerra, que assolou boa parte daquele território, como se lê em Garcia (2012, p.401):

Há o rescaldo de duas guerras ó aquela primeira contra o inimigo externo e uma outra segunda entre os próprios nativos; o solo do país ainda está repleto de minas deixadas para trás; os aleijões andam por todo lado, espelhando as consequências das batalhas; viúvas e órfãos choram nos cantos; a pobreza e a miséria grassam em toda a parte,

Kulumani parece ter sido esquecida no tempo. As manifestações tradicionais são demasiadamente obsoletas, fogem à noção de uma atualização da tradição ou mesmo de uma tradição dinâmica apesar das influências estrangeiras terem chegado àquela localidade. E os

prejuízos ocasionados por esta estagnação se converteram, entre outras arbitrariedades, em abusos contra o sujeito feminino, relegado a funções manuais, reprodutivas, sexuais, sendo totalmente desprovido de identidade ou da oportunidade de manifestação desta, bem como do direito de ter voz, como se vê em uma fala de Mariamar com o pai, Genito Mpepe:

Decidi intervir, em defesa de minha mãe. Ao me ver sair da penumbra, as fúrias redobram em meu pai: ergueu o braço, pronto para impor o seu reinado: - Vai me bater, pai? - Ele fitou-me, perplexo: sempre me assomam raivas, os meus olhos se clareiam, incandescentes. [...] Vou dizer-lhe uma coisa, escute bem ou declarou, zangado, nosso pai. Não olhe para mim enquanto falo. Ou já perdeu o respeito? Baixe os olhos, como fazem as mulheres de Kulumani. E voltei a ser a filha enquanto Genito reganhava a autoridade que, por momentos, havia lhe escapado. [...] O silêncio se reinstalou no quarto. Eu e mãe sentámo-nos no chão como se fosse o último lugar do mundo. Toquei o seu ombro num esboçado gesto de conforto. Ela desviou-se. Num instante, estava refeita a ordem do universo: nós, mulheres, no chão; o nosso pai passeando-se dentro e fora da cozinha, a exibir a posse da casa inteira. De novo nos regámos por essas leis que nem Deus ensina nem o Homem explica. (COUTO, 2012, p.25-26).

Os códigos tradicionais em Kulumani são asseverados por uma ideologia de núcleo majoritariamente masculino, o que torna a existência das mulheres da aldeia uma consequência a ser contida pela mordaza da repressão, empregada pela força, física ou moral, de pais, maridos, avós ou chefes comunitários. Quaisquer manifestações femininas eram tidas como excessos e tudo o que se fazia à mulher era justificado e tido como merecido em função da suposta transgressão que esta havia cometido, como se observa na declaração do pai de Mariamar acerca da jovem Tandi, quando recuperou a filha de uma tentativa de fuga: «[...] Você não sabe o que fizeram a Tandi, que andou a passear sozinha por onde não devia?» (COUTO, 2012, p.59). Genito Mpepe se refere à violação da moçambicana praticada por ele e por um grupo de homens, denunciada pela esposa do administrador-chefe, ao dizer que estes eram:

Os que mataram Tandi, a minha empregada. Eram doze. Alguns deles estavam aqui dançando à vossa frente. [...] Mataram a alma dela, ficou só o corpo. Um corpo ferido, uma réstia de pessoa. Relatou o que sucedera: inadvertidamente a empregada atravessou o *mvera*, o acampamento dos ritos de iniciação para rapazes. O lugar é sagrado e é expressamente proibido a uma mulher cruzar aquele território. Tandi desobedeceu e foi punida: todos os homens abusaram dela. Todos se serviram dela. A moça foi conduzida ao posto de saúde local, mas o enfermeiro não aceitou tratar dela. Tinha medo de retaliação. As autoridades distritais receberam queixa, nada fizeram. Quem, em Kulumani, tem coragem de se erguer contra a tradição? (COUTO, 2012, p.148).



Além da passibilidade à violação sexual, a falta de direitos sobre o próprio corpo ainda prescrevia a impossibilidade de expressão de prazer ou mesmo de desejo sexual, o que mulheres como Hanifa Assulua, mãe de Mariamar, melhor encontravam com os seres míticos ou consigo mesmas, como se verifica no excerto que diz:

No côncavo do quarto, minha mãe se entregou a ousadas carícias como se seu homem realmente lhe comparecesse. Desta feita, ela comandava, galopando na sua própria garupa, dançando sobre o fogo. Suava e gemia: - Não pare, Genito! Não pare! Foi então que sentiu o cheiro de suor. Ácido e intenso, como o dos bichos. Depois escutou o ronco. A minha mãe ocorreu, então, que por cima dela não estava o seu homem, mas um bicho dos matos, sequioso de seu sangue. Durante o ato amoroso, Genito Mpepe se convertera numa fera que literalmente a devorava. Dissolvida na avidez do outro, ela permanecia paralisada, à mercê dos seus felinos apetites. (COUTO, 2012, p.21).

Ou ainda, nas declarações da mãe de Mariamar sobre as observações que fazia de uma das vizinhas, enquanto esta se banhava no rio:

Sorriu com malícia, e confessou: escondida na margem, ela espreitava a vizinha a banhar-se sozinha. As mãos desta mulher, aos poucos, se convertiam nas mãos de outras criaturas e semeavam em seu corpo arrepios nunca antes sentidos. Ó A vizinha me ensinou uma vingança contra os homens... Entendia eu o que aquela confissão escondia? A vizinha só fazia amor com os mortos. Era isso que Hanifa me estava dizendo. Gerações e gerações de falecidos desfilaram pelos braços de nossa vizinha. Gente de longe, gente de raça, gente que nunca foi gente: todos se acenderam no seu líquido leito. De todos esses amores, cada um por si escolhido, aquela mulher só colhia vantagens: não havia doença, não havia traição, não havia risco de engravidar. Restavam simples lembranças, sem cinza nem semente. Apenas longe dos vivos, as mulheres de Kulumani encontram correspondidos amores: era isso que minha mãe me ensinava. (COUTO, 2012, p.45).

Outras expressões da prepotência, legitimada por uma tradição cultural machista, são contempladas pela privação da fala e da existência social. As mulheres de Kulumani são/deveriam ser como corpos sem alma, o que Naftalinda, a primeira-dama, esposa do administrador-chefe, acaba subvertendo ao tomar a palavra em uma assembleia:

Inesperadamente, uma voz feminina se faz escutar, herética e imprevista: ó A caçada devia ser outra. Os inimigos de Kulumani estão aqui, estão nesta assembleia. A intervenção alarma todos os presentes. Surpresos, os homens encaram a intrusa. É Naftalinda, a esposa do administrador. E ela está desafiando as mais antigas das interdições: as mulheres não entram na *shitala*. E muito menos estão autorizadas a emitir opinião sobre assuntos desta gravidade. [...] Ó Uma mulher foi violada e quase morta, nesta aldeia. E não foram os leões que o fizeram. Já não há lugar proibido para mim.

Evolui com arrogância entre os anciãos, sorri com desdém para o administrador [...] (COUTO, 2012, p.114).

Além da mudez metafórica, às habitantes da aldeia ainda estava reservada a clausura, em algumas situações, como atesta a personagem Mariamar: “Na noite anterior, em nossa casa a ordem tinha sido ditada: as mulheres permaneceriam enclausuradas, longe dos que iriam chegar. Mais uma vez nós éramos excluídas, apartadas, apagadas.” (COUTO, 2012, p.43).

Às mulheres como a protagonista, inférteis, além da já previsível subordinação tradicional, ainda estava destinada o abandono e, por conseguinte, a morte:

[...] eu era uma coisa e seria enterrada como um objeto na poeira de Kulumani. Eu, Mariamar Mpepe, estava duplamente condenada: a ter um único lugar e a ser uma única vida. Uma mulher infértil, em Kulumani, é menos que uma coisa. É uma simples inexistência. (COUTO, 2012, p.121).

A condição de vida das mulheres de Kulumani se mostra tão crítica que, apesar da tradição tentar sufocar a consciência destes sujeitos femininos, elas têm noção dos desmandos sob os quais estão submetidas. Hanifa Assulua, mãe de Mariamar diz isto ao afirmar que, para suas semelhantes, não há paz, mas:

- Talvez para eles, os homens ó disse. ó Porque nós, mulheres, todas as manhãs continuamos a despertar para uma antiga e infundável guerra. Hanifa Assulua não tinha dúvidas sobre a condição das mulheres de Kulumani. Acordávamos de madrugada como sonolentos soldados e atravessávamos o dia como se a Vida fosse nossa inimiga. Regressávamos de noite sem que nada nem ninguém nos confortasse das batalhas que enfrentávamos. (COUTO, 2012, p.135).

E é por esta insatisfação, por este sentimento e certeza de impotência que atitudes extremadas, muitas vezes, eram tomadas, como a que acabou incorrendo na morte de Silência, irmã de Mariamar, assassinada pelos leões, como se vê sentenciado na passagem: “Naquela fatídica madrugada, Silência estava escapando de Kulumani, fugindo do regime despótico de Genito Mpepe.” (COUTO, 2012, p.177). Este regime despótico citado no excerto, exercido pelo pai de Mariamar e certificado pela tradição, encerrava abusos que iam muito além do rigor e da autoridade paternos. Genito Mpepe violentava as filhas, tanto Mariamar, quanto Silência, e se não necessariamente justificava este crime pelo “direito” de ser macho, o

suplantava na sombra de sua projeção social como homem, apesar de não o poder apagar da alma e corpo de suas vítimas:

[...] durante anos, o meu pai, Genito Mpepe, abusou das filhas. Primeiro aconteceu com Silência. Minha irmã sofreu calada, sem partilhar este terrível segredo. Assim que me despontaram os seios, fui eu a vítima. Ao fim das tardes, Genito migrava de si mesmo por via da *lipa*, a aguardente de palmeira. Já bem bebido, entrava no nosso quarto e o pesadelo começava. O inacreditável era que, no momento da violação, eu me exilava de mim, incapaz de ser aquela que ali estava, por baixo do corpo suado do meu pai. Um estranho processo me fazia esquecer, no instante seguinte, o que acabava de sofrer. Essa súbita amnésia tinha uma intenção: eu evitava ficar órfã. Tudo aquilo, afinal, sucedia sem chegar a acontecer: Genito Mpepe desertava para uma outra existência e eu me convertia numa outra criatura, inacessível, inexistente. (COUTO, 2012, p.187).

Diante de toda a sorte de abusos, então, as habitantes de Kulumani, as quais parecem terem tido seu *status* de mulher interdito por um poder tradicional obsoleto e opressor, não acham outra solução a não ser o aniquilamento. Isto vai se dar de duas maneiras, sendo a primeira, caracterizada por elas se entregando à morte, como o fez a personagem Tandi, depois das cicatrizes físicas e morais da violação, assim como ocorreu com a própria Silência; e a segunda, sendo configurada pelo arrefecimento do lado humano e pelo florescimento de uma identidade felina, uma personalidade de leoa nestas mulheres, que vai lhes conceder a capacidade de vaticinar o fim à dominação tradicional masculina, assassinando suas semelhantes.

### **2.1 Uma mulher, uma leoa: a identidade felina como punição a uma tradição de gênero**

Ao longo da narrativa de *A confissão da leoa*, personagens com a protagonista Mariamar e sua mãe vão dando indícios de que, como mulheres, seres humanos, não poderão enfrentar o peso da tradição que as rege, tampouco sobreviver a uma vida ditada por estes preceitos culturais. É então nesta circunstância que se inicia um processo de descoberta da identidade felina que estas mulheres trazem consigo e que há muito jazia escondida, quiçá sufocada. Para Mariamar, sobretudo, o desvendar desta face leonina fica ainda mais delimitado, quando a personagem cita as diferentes ocasiões em que se pegara com modos de bicho, com uma fome incessante:

Nesses ataques, segundo testemunhava minha irmã, eu me distanciava de tudo o que era conhecido: andava de gatas, com destreza de um quadrúpede, as unhas raspavam as paredes e os olhos revolviam-se sem pausa. Fomes e sedes faziam-me urrar e espumar. Para aplacar a minha raiva, Silência espalhava pelo chão pratos com comida e tigelas com água. Encurralada num canto, minha irmã, aterrorizada e em prantos, rezava para não mais me ver lambendo água e mordendo os pratos. (COUTO, 2012, p. 122);

mesmo quando perdera a capacidade de andar sobre duas pernas: ãAs minhas pernas adormeceram quando minha cabeça despertou. Um dia, tinha eu doze anos, tombei como um saco vazio aos pés da cama.ö (COUTO, 2012, p.120). Ou ainda, quando revela a história de seu (re) nascimento, após ter vindo ao mundo sem vida e emergir da terra, após sepultada:

Uma pequena perna ascende do pó e rodopiou como um mastro cego. Depois apareceram as costelas, os ombros, a cabeça. Eu estava nascendo. O mesmo estremecer convulso, o mesmo desamparado grito dos recém-nascidos. Eu estava sendo parida do ventre de onde nascem as pedras, os montes e os rios. (COUTO, 2012, p.234).

Mas a confissão da alma de leoa, bem como da justificativa da revelação dela, se dá quando Mariamar assume, mesmo que só em pensamento, pois suas novas faculdades animais a impedem de pronunciar palavra, a autoria das mortes em Kulumani:

E aqui deixo escrito com sangue de bicho e lágrima de mulher: fui eu que matei essas mulheres, uma por uma. Sou eu a vingativa leoa. A minha jura permanecerá sem pausa nem cansaço: eliminarei todas as remanescentes mulheres que houver, até que, neste cansado mundo, restem apenas homens, um deserto de machos solitários. Sem mulheres, sem filhos, acabará assim a raça humana. (COUTO, 2012, p.239).

A identidade felina de Mariamar é agora tão pulsante que, apesar de saber que, em um confronto, seu pai foi morto por uma leoa e que esta foi também abatida, parece não se importar com o progenitor, no entanto, adota uma postura de profunda identificação com o animal:

Ignorando a presença do polícia, me prostro perante a felina. Contemplo os olhos abertos, a língua pendente, como se ela estivesse apenas sedenta e cansada. Liberto-me da roupa e, toda despida, deito-me ao lado da leoa, assentando a cabeça sobre o seu imobilizado corpo. Quem sabe ainda se escutasse o pulsar do coração? Demasiado tarde: apenas escuto o meu próprio peito. (COUTO, 2012, p.238).

A leoa que Mariamar se revelara, então, tinha como intuito livrar todas as suas compatriotas de uma morte em vida ou de uma vida em que todas elas foram condenadas a viver sem amor, inclusive, por si mesmas: “Porque, a bem da verdade, nunca cheguei a matar ninguém. Todas essas mulheres já estavam mortas. Não falavam, não pensavam, não amavam, não sonhavam. De que valia viver se não podiam ser felizes?” (COUTO, 2012, p.240). E esta é uma missão que a protagonista vai receber da mãe, Hanifa Assulua, já que herdara dela a condição de leoa, pois também ela possui uma identidade felina:

A mão que se demora na mão: é a única fala entre mãe e filha. Essa demora tem um fito que quase me escapa: há uma espécie de colar que a mãe passa, discretamente para a mão da filha. [...] - O que estou a dar a Mariamar é a antiga corda do tempo. Todas as mulheres da família contaram os meses de gravidez naquele longo cordão. [...] - Eu sou a leoa que resta. [...] ó Esta é a minha confissão. Esta é a corda do tempo que deixo em suas mãos. (COUTO, 2012, p.250-251).

Assim, a tradição cultural opressora de Kulumani, e de outras aldeias - já que Mariamar vai embora - passa a ser subvertida e punida pelo ataque das leoas, antes mulheres que, somente metamorfoseadas em fera, conseguem, paradoxalmente, deixarem de viver como bicho, relegadas às simples requisições fisiológicas. São estas agora livres para coibir, por meio de uma força superior a do mando ancestral, a ação daqueles que há tanto perpetraram um mal muito maior do que a morte física, o apagamento de uma identidade humana e a destruição da certeza de uma alma capaz de amar, sobretudo, a si mesma.

### **Considerações finais**

Definir plenamente termos como tradição, ancestralidade e cultura é algo que demanda muito mais do que a recorrência a dicionários ou a teorias afins, pois estes só ganham suas cores reais acomodados em um determinado contexto e, nem assim, é possível divisar com nitidez as nuances destes, tanto pela pluralidade de características que compõe este espaço, quanto pelo estado de evolução ou estagnação em que a prática destes conceitos se encontra. Esta condição em que se depara o emprego tradicional pode revelar as mais inusitadas situações e os mais abusivos regulamentos, os quais acabam por suscitar críticas que fazem pensar acerca da legitimidade de um sistema tradicional.

Em África, como fora contemplado, esta é uma questão que, mesmo na contemporaneidade, ainda é muito cara, pois se atrela a outros tópicos, como o da religiosidade, o da ancestralidade, o da família, entre outros temas. No entanto, ajustando o foco de observação, voltando o olhar para Moçambique e, mais precisamente, para casos similares ao narrado na aldeia de Kulumani, há que se refletir sobre as origens e mesmo os propósitos desta tradição e sobre quem se beneficia dela, diretamente. Bem como de que maneira ela afeta a vida dos que estão sob sua competência e oportuniza a opressão, a segregação e até mesmo a morte de outros habitantes, no caso aqui, das mulheres. Isto porque, o fato ó sobrenatural ou não, isto não está em discussão ó de uma mulher metamorfosear-se em leoa, como forma de defesa e correção desta tradição, empreendendo ataques ferozes que, ao invés de propriamente prendê-los à morte, estão retirando os sujeitos femininos de uma subvida, já mostra que estes são preceitos ancestrais desumanos, injustos e enviesados que só fazem potencializar um mal que se torna muito pior, por ser validado por instâncias sociais, políticas e históricas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COUTO, Mia. *A confissão da leoa*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GARCIA, Flavio. Traços identitários da realidade moçambicana sob as lentes do maravilhoso: apropriações e ressignificações discursivas. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira (Orgs.). *África: dinâmicas culturais e literárias*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória da África: a temática africana em sala de aula*. 3ª Ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Cultura. In: *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2009, p. 85-89.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Tradição. In: *Dicionário de Conceitos Históricos*. 2ª Ed. São Paulo: Contexto, 2009, p. 405-408.

Recebido em 20 de março de 2014.

Aceito em 12 de abril de 2014.