

DecliNações

Género e nação nas literaturas
e culturas africanas de língua
portuguesa

Doris Wieser

Jessica Falconi

ORGS.

CAPÍTULO 7

LITERATURAS AFRICANAS ENTRE A RECUSA E A REIVINDICAÇÃO DA POLIGAMIA: MARIAMA BÂ, PAULINA CHIZIANE, LOLA SHONEYIN E PEPETELA

Doris Wieser

Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra
Centro de Literatura Portuguesa, Universidade de Coimbra

Paulo Geovane e Silva

Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra
Centro de Literatura Portuguesa, Universidade de Coimbra

Resumo: Obras literárias de diversos países africanos debruçam-se sobre o tema da poligamia, revelando, por um lado, uma preocupação feminista e, por outro, uma sensibilidade pelos valores tradicionais e o seu sentido para a comunidade. No intuito de evidenciar posicionamentos articulados a partir de dentro das sociedades africanas, este capítulo analisa quatro romances à volta do tema da poligamia destacando a sua relação com a construção da nação: *Une si longue lettre* (1979), de Mariama Bâ (Senegal), *Niketche* (2002), de Paulina Chiziane (Moçambique), *The Secret Lives of Baba Segi's Wives* (2010a), de Lola Shoneyin (Nigéria) e *Sua Excelência, de corpo presente* (2018), de Pepetela (Angola). Partindo deste tema, pretende-se atualizar o debate sobre as relações entre nação e género e o aporte específico da literatura.

Palavras-chave: nação; poligamia; literaturas africanas; feminismos africanos.

Introdução

No seu famoso ensaio *Todos devemos ser feministas*,¹ a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichi afirma que, em África, a palavra feminismo tem uma carga altamente negativa. Uma professora universitária nigeriana ter-lhe-ia dito uma vez «que o feminismo não fazia parte da nossa cultura [da cultura nigeriana], que era antiafricano, e que, se eu me considerava feminista, era porque havia sido corrompida pelos livros ocidentais» (Adichi, 2015: 13). Adichi acrescenta que, na opinião comum dos nigerianos, uma feminista seria uma pessoa que «odeia os homens, odeia sutiãs, odeia a cultura africana, acha que as mulheres devem mandar nos homens [...]» (*ibidem*: 14). No entanto, a escritora desafia essas opiniões que frisam sobretudo a incompatibilidade entre ser africano/a e ser feminista, culpabilizam o ocidente por influenciar ou interferir nas relações de género no continente africano e criam uma ideia simplista de inimizade entre mulheres feministas e homens. Ao autodeclarar-se uma «feminista feliz africana que não odeia os homens» (*ibidem*: 14), a escritora reforça que a África precisa de uma consciência feminista e advoga pelo desenvolvimento desta consciência tanto nas mulheres como nos homens. Com o slogan *we must all be feminists* alerta para o facto de a desigualdade e a opressão baseadas no género não só prejudicarem as mulheres, mas também os homens, pelo que a consciência feminista é premente no continente.

No intuito de evidenciar preocupações feministas articuladas a partir de dentro das sociedades africanas, este ensaio debruça-se sobre quatro romances de diferentes países africanos à volta do tema da poligamia. Trata-se de obras que denunciam a opressão das mulheres, recusam a sua vitimização unilateral e apresentam mulheres que, de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau, decidem ser agentes da sua vida, desafiando práticas sociais patriarcais. As obras denunciam ainda a deterioração do funcionamento da poligamia provocada pelo colonialismo e as lógicas do mercado neoliberal. Nesse sentido, o objetivo desta análise é entender a) em que medida a poligamia é recusada ou reivindicada nessas obras literárias e b) que lugar preveem estas obras para a poligamia dentro da construção das nações

¹ Trata-se da TED-Talk que a escritora proferiu em dezembro de 2012 (TEDxEuston).

africanas pós-coloniais. Para responder a estas questões, serão abordadas as dificuldades relacionais entre as coesposas e entre elas e o marido, as estratégias de superação que desenvolvem e, por fim, em que medida recusam, reivindicam ou reinventam a poligamia.

Tendo em vista que a poligamia é uma prática cultural cujo cinturão atravessa grande parte da África subsaariana, este estudo contempla quatro romances, três escritos por mulheres e um escrito por um homem, a saber: *Une si longue lettre* (1979), de Mariama Bâ (Senegal); *Niketche* (2002), de Paulina Chiziane (Moçambique); *The Secret Lives of Baba Segi's Wives* (2010a), de Lola Shoneyin (Nigéria); e *Sua Excelência, de corpo presente* (2018), de Pepetela (Angola). Em primeiro lugar, optou-se por privilegiar a escrita de mulheres justamente por se tratar de uma autoria mais próxima e sensível às várias facetas da poligamia em África; em segundo, o romance de Pepetela foi escolhido tanto por se tratar da escrita de um homem a respeito deste tema, quanto porque, tendo sido lançado recentemente, acaba por compor, no campo da literatura, uma peça a mais no urgente debate² sobre esse modo de organização social.

A poligamia pertence a essas práticas que o ocidente costuma condenar como primitivas, ultrapassadas, não civilizadas, enfim, inferiores à cultura europeia. Tanto num amplo plano histórico-cultural quanto na produção institucional dos saberes, o ocidente tem reivindicado para si a monogamia como um padrão de organização familiar mais justo e como uma forma de combater a poligamia, defendendo — por consequência — a poligamia como algo a ser combatido. Justamente nesse sentido, e tendo em vista a problemática dessa perspectiva, se falamos de poligamia é preciso abandonar o olhar ocidental, o pensamento abissal que hierarquiza o mundo (Santos, 2007), e questionarmo-nos, antes, o que podemos aprender com o Sul, com quem escreve a partir de contextos culturais desde o outro lado da linha.

² Este capítulo tenciona complementar e atualizar estudos já empreendidos sobre a representação da poligamia na literatura. Vale destacar os artigos de Catarina Martins (2011, 2015) e de Doris Wieser (2018), cujos trabalhos analisam romances de línguas portuguesa, francesa e/ou inglesa. Ressaltamos ainda que o romance *Niketche* foi amplamente estudado na coletânea *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente* (2006), organizada por Inocência Mata e Laura Cavalcante Padilha. A coletânea conta com três estudos sobre *Niketche*, assinados por Robson Dutra, Russel G. Hamilton e Patrícia Rainho.

Algumas bases culturais da poligamia

A poligamia é uma forma de organização familiar que, mesmo encontrando grande adesão em muitos países, culturas e povos, nem sempre é aceite pela lei dos Estados modernos. Atualmente, em muitos dos Estados africanos cuja população é majoritariamente islâmica, a poligamia é uma forma de organização social legalizada. Porém, não acontece o mesmo em Estados dominados por uma herança colonial predominantemente cristã, onde a única forma de casamento civil é o casamento monogâmico. Nestes casos, mesmo repreendendo esse tipo de organização familiar, os Estados não conseguem reprimir a tradição poligâmica da população, criando, portanto, uma situação em que mulheres casadas por cerimônias tradicionais com homens que já contraíram um matrimônio civil anteriormente se encontram sem a devida proteção legal. Entendendo que uma análise da representação de mulheres africanas em situação de poligamia na literatura não pode estar desconectada de suas variadas realidades legais e sociais, é importante ter em conta e observar tanto a base legal como os índices de adesão às relações poligâmicas em cada país aqui abordado.

O Senegal, por exemplo, é um país predominantemente islâmico e um dos mais poligâmicos da África (32% das mulheres declaram ter uma ou mais coesposas).³ No primeiro casamento, o homem pode escolher a monogamia ou a poligamia, escolha que se faz vigente para toda a vida, mas nem sempre é respeitada na prática (Ross, 2008: 83). A República Federal da Nigéria, por sua vez, não reconhece o casamento poligâmico. Contudo, 12 dos 36 estados nigerianos, na sua autonomia legislativa, acabaram por reconhecer a poligamia. Nos estados federais do norte da Nigéria, dominados pelo islão, têm-se estabelecido nas últimas duas décadas várias legislações para a poligamia, de acordo com a sharia. No entanto, no sul da Nigéria, dominado pelo animismo e o cristianismo, a poligamia não é legal. 25,84%⁴ das mulheres nigerianas vivem em relações poligâmicas, tendo em atenção

³ Conforme *Enquête Démographique et de Santé Continue (EDS-Continue)*, 2017. Dakar: Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD). Consultado a 04.04.2020, em <https://microdata.worldbank.org/index.php/catalog/3217>.

⁴ Conforme o estudo: Nigeria (2013), *Demographic and Health Survey in Nigeria*. Abuja: Nigerian Data Portal. Consultado a 01.04.2020, em <https://www.nigerianstat.gov.ng/>.

que estas situações se concentram mais no Norte. Moçambique, apesar de também apresentar um maior número de crentes islâmicos no Norte, não criou uma legislação para a poligamia, visto que a influência cristã é a dominante no Sul, onde fica também a capital do país. Contudo, o *Inquérito Demográfico e de Saúde*, feito no país em 2011, aponta que, apesar da cultura cristã, 16% das mulheres afirma ter uma coesposa e 3% afirma ter duas ou mais coesposas, o que soma um total de 19% de mulheres moçambicanas vivendo em relações poligâmicas.⁵ Em Angola, por fim, o islão é uma religião minoritária e o cristianismo, por sua vez, é a religião dominante. Mesmo sendo também um país em que a poligamia não é reconhecida por lei, a percentagem de mulheres em relações poligâmicas ronda os 22%.⁶

No caso dos quatro países acima, há alguns padrões que merecem destaque: primeiramente, em todos os estudos e inquéritos consultados aparecem as informações de que a poligamia encontra mais adesão em áreas rurais, a sua vivência e adesão é proporcional ao poder aquisitivo-financeiro dos homens e inversamente proporcional ao poder aquisitivo-financeiro das mulheres e acaba por fazer com que essas mulheres tenham menos acesso ao estudo e ao trabalho de maneira autónoma e emancipada. Estas constatações são apenas algumas das muitas que poderíamos referir aqui e que, como adiante apresentaremos, estão projetadas nos romances analisados, seja pelo prisma do sofrimento feminino, seja pela ironia de um discurso masculino que se vê beneficiado pela poligamia.

Ainda no intuito de nos desprendermos do preconceito ocidental, vale a pena traçar qual era (ou é) o sentido cultural da poligamia em sociedades africanas, antes de sofrerem uma profunda transculturação pela imposição cultural colonial e a sedução cultural pós-colonial da globalização. A poligamia é uma organização familiar e social típica das sociedades patrilineares⁷

⁵ Moçambique (2013), *Inquérito Demográfico e de Saúde — Moçambique, 2011*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, Ministério da Saúde. Consultado a 02.04.2020, em <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/fr266/fr266.pdf>.

⁶ Angola (2017), *Inquérito de Indicadores Múltiplos e de Saúde (IIMS) — Relatório final 2015–2016*. Luanda: Instituto Nacional de Estatística. Consultado a 02.04.2020, em https://www.ine.gov.ao/images/Populacao_Sociedade/RELATORIO_IIMS.pdf.

⁷ Nas sociedades matrilineares a poligamia é menos frequente. No entanto, as situações retratadas nas obras selecionadas obedecem a tradições patrilineares.

e rurais africanas que vivem da agricultura de subsistência. Neste contexto, a mortalidade infantil costuma ser bastante elevada. Visto que a procriação é a garantia de sobrevivência da comunidade, ter filhos transforma-se num dos objetivos mais importantes da vida das pessoas. Assim, o sentido da poligamia nesses contextos é de permitir ao homem ter mais descendentes, diminuindo o risco de ter uma (só) mulher infértil e aumentando, assim, o número de crianças. Dessa forma, a probabilidade de sobrevivência de pelo menos alguns dos filhos torna-se mais alta, ao mesmo tempo que as mulheres inférteis se encontram protegidas do abandono. O argumento económico também é central: as coesposas trabalham principalmente na produção agrícola e criam uma base importante da sobrevivência da família. Neste trabalho, a distribuição de tarefas entre as mulheres garante que, no caso de doença de alguma delas, outras possam assumir as suas tarefas e tomar conta dos seus filhos.

Ainda que o sistema organizacional poligâmico seja ancorado num respeito mútuo entre os géneros, as tarefas de cada género são claramente definidas: as mulheres ocupam-se da agricultura, da cozinha e das crianças, o que é uma clara herança da história das ideias na cultura bantu (Altuna, 1985), dentro da qual o corpo feminino, por gerar a vida, se relaciona simbólica e holisticamente à terra, que também faz surgir a vida — imagem que, como bem sabemos, foi (e ainda é) muito explorada nas produções literárias africanas. As tarefas dos homens abrangem a caça, a construção de casas, as decisões políticas da comunidade e, em caso de guerras, os combates. Embora com as suas especificidades, esse paradigma cultural das sociedades patrilineares africanas também estabelece uma clara cisão entre o público e o privado, porquanto os homens dominam as tarefas e objetivos fora do território doméstico e as mulheres, de uma forma ou de outra, acabam relegadas às tarefas domésticas.

Porém, e mesmo tendo em conta todas as razões culturais para a existência da poligamia, a liberdade da mulher que se encontre em tais circunstâncias maritais é restringida pelo relacionamento hierárquico entre esposo e esposa: a mulher deve obedecer incondicionalmente ao marido e muitas vezes também aos sogros (Arnfred, 2014: 68). Contudo, o homem poligâmico também tem responsabilidades e obrigações que, até certo ponto, protegem a mulher do excesso de poder do próprio homem: o homem não

pode casar com outra pessoa se não for economicamente capaz de sustentá-la. Portanto, casamentos poligâmicos geralmente são contraídos por homens prósperos com posições elevadas como curandeiros ou régulos (Ndege, 2007: 80), como mostraremos nos romances analisados. A poligamia prevê também a hierarquia entre as coesposas: a primeira esposa desempenha uma função privilegiada, tendo o direito de veto quando o esposo quer casar com outra.

Em função de todos esses mecanismos de proteção feminina, antes de sofrer a influência cultural do Ocidente, a poligamia não era necessariamente encarada pelas mulheres como um grande problema, tal como se costuma imaginar no Ocidente. Era, no caso ideal, uma forma de companheirismo e de suporte entre mulheres da mesma família. Por esta razão, Signe Arnfred (2014: 78) alerta para a condenação (neo)colonial da poligamia e cujo discurso, movido por um novo ímpeto civilizatório e bem-intencionado, acaba por desconsiderar as razões por que muitas mulheres aderem ao casamento poligâmico. A imposição do pensamento ocidental, os valores cristãos, o individualismo e o conceito do amor baseado na exclusividade de sentimentos para com uma só pessoa mudaram esse sistema radicalmente, promovendo a ideia da família nuclear cujo pilar é o homem (*ibidem*: 86).

Os Estados africanos independentes tiveram que lidar com esta herança e decidir em que medida queriam que a poligamia pertencesse ao projeto de nação. Tendo em vista as diversas circunstâncias legislativas e culturais aqui contempladas, podemos perceber que a poligamia acaba por ser «legitimada pelos costumes, embora repugnada pela moralidade da Lei» (Batsikama, 2015: 254). Se é pelos costumes que a poligamia se mantém, é também pela denúncia da deterioração destes costumes que os projetos de nação são postos em causa. Por isso, quando, na literatura, a voz que sofre toma lugar enunciativo e constrói para si uma nova narrativa, não é apenas a poligamia a ser questionada por uma simples influência ocidental, mas, antes, é posto em causa todo um projeto de nação assentado na ideia de que o homem é uma espécie de metonímia nacional (como percebe Rami em *Niketché*). Nestes projetos androcêntricos de nação, as mulheres, por seu turno, seriam apenas os corpos objetificados e servis, que gravitam em torno desse «grande astro» homem/nação.

***Une si longue lettre* (1979), de Mariama Bâ**

Une si longue lettre (1979), de Mariama Bâ (nascida em Dakar em 1929), é um romance epistolar em que a protagonista Ramatoulaye revela as suas mágoas à sua amiga Aïssatou, ambas professoras de escola e, portanto, mulheres que receberam uma formação ocidental. A história desenvolve-se em Dakar, menos de 20 anos após a independência do Senegal. Todas as personagens são muçulmanas.

Ramatoulaye começa a contar a sua história no dia do enterro do seu marido Modou. A reclusão de 40 dias da viúva, prevista pelo islão, dá início às reflexões da protagonista. A mãe de Ramatoulaye tinha estado contra o seu casamento com Modou. Considerava que Modou, que tinha estudado direito na França, não era um homem confiável, e previa nele a propensão à infidelidade pela posição dos seus dentes. No entanto, Ramatoulaye decide rebelar-se contra o desejo da mãe e fazer a sua própria escolha, uma escolha por amor, seguindo os ensinamentos europeus que recebeu (Mortimer, 1990: 73) e desrespeitando o saber tradicional da mãe. Durante os primeiros 25 anos, o casal tem 12 filhos e pode ser considerado feliz, cada um dos dois desempenhando as suas funções previstas pelos papéis tradicionais de género que Ramatoulaye aceita com paciência.

A mágoa de Ramatoulaye começa quando, após 25 anos de matrimónio, Modou decide casar novamente, e assim transformar a família, que era monogâmica até esse momento, em família poligâmica, o qual é permitido pela lei senegalesa e a sharia. A mulher com quem casa é uma adolescente de nome Binetou, e que por cima é a melhor amiga da filha mais velha do casal. Contudo, Modou não respeita as regras tradicionais da poligamia: não fala com Ramatoulaye sobre o seu plano de se casar novamente, simplesmente fá-lo, e nem sequer a informa pessoalmente. A notícia é levada por um amigo e um cunhado, facto que deixa Ramatoulaye profundamente consternada e humilhada. A investigadora senegalesa Marame Gueye (2010: 160) constata que isso continua a ser bastante comum no Senegal de hoje. Inclusivamente, alguns homens escondem o segundo casamento durante um longo tempo da primeira esposa.

O choque emocional de Ramatoulaye consiste, por um lado, no facto de a nova mulher ser uma rapariga da idade da sua filha e, por outro, no

facto de o marido a abandonar literalmente, mas não formalmente. Modou não se divorcia de Ramatoulaye, porque legalmente não é preciso, mas simplesmente não aparece mais em casa nem para ver os filhos. Constrói uma nova casa mais luxuosa para a segunda esposa e muda-se para lá como se a sua outra família não existisse.

A segunda esposa, Binetou, por sua vez, não casa por amor, nem por livre vontade, com Modou, mas é vítima do galanteio do homem mais velho e das ambições da própria mãe, que a compele a aceitar a pretensão de Modou mesmo que isso signifique não terminar a escola. A ambição da mãe, que vê no casamento da filha uma possibilidade de ascensão social, acaba por ser determinante nesse jogo — muito à semelhança do que acontece no famoso romance *Xala* (1973), também senegalês, de Ousmane Sembène, e também à semelhança do que refere Maramba Gueye (2010: 164) sobre o Senegal do ano 2010. Todos eles alertam para a colaboração das mulheres na opressão de género e especificamente na coerção de raparigas novas para se casarem com homens muito mais velhos por motivos económicos. Vemos, assim, como a poligamia — no contexto urbano, capitalista, neoliberal — perdeu o seu sentido tradicional e se transforma num negócio.

A história da vida de Aïssatou, a amiga a quem Ramatoulaye dirige as suas cartas, serve como ponto de comparação. Aïssatou, por sua vez, desafia a tradição da sua cultura, casando-se com um homem de ascendência nobre, sendo ela filha de um simples ferreiro. Também o marido de Aïssatou, Mawdo, casa posteriormente com uma mulher mais nova. E também nesse caso o novo casamento é fruto das intrigas de outra mulher: a mãe de Mawdo, que não aceitava Aïssatou como nora por esta pertencer a uma classe social mais baixa. Portanto, em ambos os casos a rebeldia inicial das mulheres — a sua livre escolha de marido sem respeitar a vontade das mães — não evita, mas antes, como sugere Mortimer (1990: 73), abre as portas para a posterior poligamia, visto que, num caso, a mãe da mulher previa a infidelidade do género e, no outro, a mãe do homem impõe posteriormente uma segunda esposa. Podemos acrescentar que a rebeldia inicial das mulheres acaba sendo uma luta contra costumes e interesses demasiado potentes para serem vencidos desta forma, porém, a rebeldia de pelo menos uma das duas continua.

Em reação ao segundo casamento do seu marido, Aïssatou decide divorcia-se. A vida que escolhe é um caminho reservado geralmente aos homens:

estuda na França e depois emigra aos Estados Unidos com os seus quatro filhos. Portanto, escolhe trocar o contexto cultural em que cresceu por um contexto que lhe parece prometer mais liberdades, o contexto ocidental. Se o divórcio e a emigração são o caminho de libertação para Aïssatou, Ramatoulaye decide manter-se fiel às suas obrigações de esposa até a morte do marido. Contudo, ela também se torna agente do seu destino, numa medida menor: tira a carta de condução para não depender de ninguém e, após a morte do marido, recusa casar com o irmão do falecido — como é previsto pela tradição. Também recusa casar com outro pretendente, que já tem uma esposa, porque não quer viver novamente numa constelação poligâmica. O fundamento das decisões tanto de Aïssatou como de Ramatoulaye é sobretudo um determinado ideal de amor, que implica honestidade, fidelidade, respeito mútuo e confiança. Porém, seria precipitado inferir que estas mulheres defendem o modelo do amor romântico ocidental. O que choca as mulheres não é tanto o facto de os seus homens se casarem novamente, mas sim a forma desonesta como o fazem, o abandono que se segue, em suma a traição da confiança e a falta de respeito para com elas. Assim, o romance de Mariama Bâ articula uma forte crítica a essa forma de poligamia moderna e urbana em que a segunda mulher entra na família sem o consentimento da primeira, ou por pressão das mães e interesses materiais que demonstram como o capitalismo corroe o sentido e o funcionamento ancestral da poligamia.

Em conclusão, a rebeldia de Ramatoulaye é levada a cabo *dentro* da sua cultura e dentro do projeto da nação, advogando apenas pela honestidade e o respeito — não como a de Aïssatou, que decide emigrar e para quem a fuga da infelicidade que vivenciou, por ter vivido numa constelação poligâmica, acabou por equivaler à fuga da nação, como se tivesse perdido a fé no projeto da nação, ou seja, como se essas duas instâncias — a nação e a poligamia — fossem complementares e retroalimentares.

Niketche: uma história de poligamia (2002), de Paulina Chiziane

Niketche, romance de Paulina Chiziane (que nasceu em 1955, em Manjacaze), retrata uma situação cultural em que o funcionamento da

poligamia foi ainda mais quebrado e deturpado. Em contextos urbanos, num estado moderno que não reconhece a poligamia por lei e promove o ideal da família nuclear, a poligamia deixa de desempenhar a sua função no processo de construção de determinados símbolos nacionais, mas não desaparece, visto que se trata de uma prática cultural profundamente interiorizada. Na sequência, a poligamia é suplantada pelo chamado «amantismo», que consiste em que um homem casado tem uma ou várias amantes e filhos «ilegítimos» que vivem em casas separadas.

A história de *Niketche* é contada na primeira pessoa a partir da perspectiva de Rami, casada legalmente com Tony. Contudo, Tony, comandante de polícia, homem com poder e dinheiro suficiente para sustentar várias famílias, não se adapta às normas previstas pelo Estado moçambicano moderno: o casamento monogâmico. Tem várias amantes e vários filhos. Quando Rami se dá conta da envergadura da infidelidade de Tony, solidariza-se com as quatro amantes e faz com que o marido as lobre,⁸ de acordo com a tradição das culturas patrilineares do Sul de Moçambique às quais ela pertence. Mas mesmo com cinco mulheres e 17 filhos, Tony continua a ser infiel, desrespeita a «escala conjugal», começa uma relação com uma sexta mulher e vai de férias com uma sétima. Finalmente, as suas cinco esposas decidem deixá-lo, casando-se com outros homens. Tony termina humilhado e volta à casa da sua mãe.

A ação é situada no presente (no início do século XXI) e focaliza as dificuldades de Moçambique em reencontrar-se culturalmente nas primeiras décadas de independência. A política da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) no início dos anos 1980 ambicionava homogeneizar e modernizar o país seguindo o ideal do homem novo socialista. Nesta empreitada, distanciou-se das chamadas «tradições» africanas com *slogans* como «abaixo poligamia; abaixo ritos de iniciação; viva o Presidente Samora Machel». A própria FRELIMO (mal)interpretou o lobolo e a poligamia como mecanismos da opressão da mulher, sem ter em conta que este não era o seu significado pré-colonial, mas sim a sua versão desfigurada pela influência ocidental. Contudo, a política não conseguiu erradicar estas práticas.

⁸ Nas culturas poligâmicas patrilineares é comum que a família do noivo dê um dote à família da noiva. Esta prática é chamada *lobolo* na região sul da África.

No romance, Tony não abdica dos seus privilégios. Segundo ele, as mulheres devem-lhe respeito e obediência, não ouvindo as suas opiniões nem conversando com a sua esposa sobre a possibilidade de ter outras relações. As cinco mulheres de Tony vivem em bairros distintos, cada uma na sua própria casa com os filhos. No entanto, concentrado no seu prazer egoísta, o interesse pelos seus 17 filhos é quase inexistente. A institucionalização da monogamia permite que o homem poligâmico não respeite as regras da poligamia, já que esta não existe oficialmente. Assim, o homem movimentar-se num espaço de liberdade descontrolada, não sofrendo nenhum tipo de sanção, o que acaba por ilustrar que, nos países africanos de tradição poligâmica, o que está em causa não é tanto a legalização desse tipo de vínculo, mas sim o aparato simbólico que sustenta as relações poligâmicas com ou sem o respaldo da Lei.

No início, Rami está corroída pelos ciúmes, considera as outras mulheres como rivais, e até as ataca fisicamente. No entanto, num longo processo autorreflexivo acompanhado por extensos diálogos com as outras mulheres, dá-se conta de que é melhor solidarizar-se, pois acabam por serem elas as prejudicadas por um só homem. Assim as mulheres reivindicam o direito que a tradição lhes confere: exigem legitimidade através do lobolo, transformando o homem, contra a sua vontade, em polígamo. Assim, Tony parece perder a liberdade e entrar num sistema de regras definidas pela certidão de lobolo — uma inovação introduzida pelas suas esposas por falta da possibilidade de adquirir um documento legal do Estado. Embora esta tradição não esteja baseada na igualdade de géneros, neste momento liberta as mulheres de uma situação pior, a invisibilidade.

Mas mesmo assim, Tony continua a não cumprir as regras tradicionais da poligamia e as mulheres confrontam-no despindo-se todas e dançando o *niketche*, um baile macua, e convidando-o a uma orgia sexual. Tony não consegue responder a este desafio e foge. *Niketche* ridiculiza, assim, os homens que praticam o amantismo sentindo-se capazes de lidar com qualquer número de mulheres unicamente quando as enganam, mas são incapazes de lidar com o consenso e a responsabilidade. Além disso, a estratégia das mulheres coloca em causa a virilidade desse homem, cujo corpo-nação, no campo simbólico, acaba por acovardar-se diante de uma demanda sexual grupal.

As mulheres de *Niketche* formam, portanto, uma rede solidária e, ao mesmo tempo, subversiva. Empreendem uma busca pela sua liberdade não negando, mas repensando a poligamia enquanto um dos mecanismos que compõem a identidade cultural do seu país, como muito bem problematizado por Catarina Martins (2015).⁹ Conseguem levar a cabo uma complexa mediação entre a cultura africana e a europeia, combinando casamento cristão com lobolo, e entre as diferentes culturas de Moçambique, país que apresenta uma grande variedade cultural, contrastando-se sobretudo as sociedades matrilineares do Norte com as patrilineares do Sul. As mulheres de Tony representam o país inteiro. A narradora ironiza: «Somos uma amostra de norte a sul, o país inteiro nas mãos de um só homem. Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional» (Chiziane, 2002: 161). Mas quem realmente põe em prática esta «unidade nacional» não é homem nem a FRELIMO. São as mulheres que debatem sobre a sua situação e, desta forma, trocam saberes culturais e enriquecem as suas vidas, prestando-se apoio e cuidando umas das outras. Assim, um dos elementos mais libertadores para Rami é a descoberta que as mulheres do Norte tinham direito a um assistente conjugal caso o homem não as satisfizesse sexualmente, ou seja, a personagem defronta-se com uma possibilidade de poliandria. Resgatando este costume, Rami começa a partilhar o amante de Luísa, formando assim outra relação a três onde nada se esconde e o cuidado prestado pelos amantes é recíproco.

As mulheres ampliam assim o projeto nação, albergando nele a poligamia tanto em forma de poliginia como de poliandria, e combatendo a desonestidade e a falta de respeito. O resgate cultural dos costumes matrilineares bem como dos costumes patrilineares mais antigos é tanto mais importante quanto a FRELIMO tentou deslegitimar as tradições africanas.

⁹ Catarina Martins reforça que o conceito ocidental de «eterna vítima», comumente associado à poligamia (e a outros *topoi* femininos/feministas), é amplamente negado pelas escritoras africanas, já que, para elas, aproximar esse conceito aos paradigmas das relações poligâmicas acaba por limitar essas mulheres ao «papel passivo de vítimas da sua própria cultura patriarcal, da tradição, da ignorância, da pobreza, independentemente da diversidade de localizações, de posições de sujeito, de intersecções e de percursos de vida que ocorrem em cenários políticos, sociais, culturais e territoriais extremamente heterogêneos» (2015: 76).

Em *Niketche*, as mulheres reinventam uma sociedade mais justa e fruto de várias contribuições.

***The Secret Lives of Baba Segi's Wives* (2010), de Lola Shoneyin**

No romance *The Secret Lives of Baba Segi's Wives*, de Lola Shoneyin (nascida em 1974, em Ibadan), Ishola Alao — também conhecido como Baba Segi (pai de Segi, a criança primogénita) — tem sete filhos de três esposas, cada uma chamada pelo nome da sua primeira criança: Iya Segi (mãe de Segi), Iya Tope (mãe de Tope) e Iya Femi (mãe de Femi). No decorrer da história, casa-se com uma quarta mulher, chamada pelo seu nome próprio, Bolanle, por não ter filhos ainda. O romance é contado na primeira pessoa, pelas diversas coesposas e pelo próprio Baba Segi. No entanto, a voz de Bolanle adquire protagonismo, sendo ela o elemento novo na família e que desequilibra a já precária harmonia do lar. Diferentemente das situações apresentadas em *Une si longue lettre* e *Niketche*, onde as coesposas vivem em casas próprias em bairros separados, a família Alao vive junta sob o mesmo teto. Se bem que cada esposa tem o seu próprio quarto, partilham os espaços comuns da casa e são obrigadas a uma colaboração mais íntima.

Semelhante ao caso dos outros dois romances, *The Secret Lives of Baba Segi's Wives* conta a história de uma poligamia urbana, deturbada pelo capitalismo e pela mistura entre as culturas ocidental e africana. A família Alao vive em Ibadan, uma das maiores cidades da Nigéria, com mais de cinco milhões de habitantes. A história sucede provavelmente por volta do ano 2010. A família Alao é uma família cristã do sul do país, onde a poligamia é tolerada, mas não tem base legal, o que mais uma vez revela a poligamia como um tema em disputa na construção da nação.

Nenhuma das quatro mulheres casa com Baba Segi por amor. Cada uma relata a sua respetiva história impregnada por um contexto patriarcal onde a violência de género é muito frequente. Iya Femi ficou órfã de criança. O seu tio disse-lhe que, como mulher, não podia herdar a casa e as terras dos pais. Portanto, o tio determina que deve trabalhar como empregada doméstica. Durante 15 anos vive em condições semelhantes às de uma escrava e é violada pelo filho da casa. Afinal entende que a única forma de sair da sua

condição subalternizada é casar e oferece-se a Baba Segi. O caso de Iya Sege conta outro tipo de violência. Estava apaixonada por uma mulher e queria tornar-se empresária independente, mas os seus pais determinaram que, como mulher, não podia ter um negócio próprio e por isso devia casar. Iya Tope, por sua vez, foi vendida pelo pai, que trabalhava para Baba Segi, em compensação de uma má colheita. No casamento com Baba Segi o sexo é descrito por todas as mulheres como, por vezes, violento e, quanto menos, mecânico. O seu único objetivo é a procriação. Baba Segi defende um conceito de família e de realização pessoal masculina onde o amor não tem um papel importante, nem muito menos o prazer sexual da mulher. O estatuto social do homem baseia-se na quantidade de mulheres e filhos que tem.

Vamo-nos deter agora um pouco mais no caso de Bolanle, visto que a sua chegada muda o tecido familiar. Bolanle foi violada, com extrema violência, no caminho da escola para casa aos seus 15 anos. Sentindo-se esvaziada e suja, decide procurar consolo nos braços do filho do senhorio da casa onde vivia. A seguir, engravida e faz um aborto ilegal. Essas vivências levam-na a acreditar que nenhum homem honesto se vai interessar por ela; considera-se uma desonrada. Decide casar com Baba Segi porque este não lhe faz perguntas sobre o seu passado. Apenas se orgulha por ter conquistado uma mulher com estudos universitários. De facto, é a diferença principal entre Bolanle e as outras três mulheres que não possuem um estudo formal. Ainda assim, o padrão é claro: todas elas casam com o homem poligâmico por falta de outras alternativas de vida, como afirma Eze (2015: 13).

A chegada de Bolanle cria inveja e ciúmes nas outras mulheres, que se sentem diminuídas por essa possuir uma licenciatura e também porque, agora, devem partilhar o homem com uma quarta mulher. À diferença de Tony de *Niketche*, Baba Segi respeita a escala conjugal, dormindo a cada noite no quarto de uma das esposas. Mas não respeita outras regras da poligamia tradicional, principalmente a de pedir o consentimento da primeira esposa antes de se casar com Bolanle. Por consequência, a hostilidade das coesposas cria uma situação em que Bolanle é alvo de um *mobbing* que começa por pequenas humilhações e acusações, passa por métodos de magia negra e finalmente culmina na tentativa de a envenenar. Contudo, a comida envenenada será comida pela filha mais velha da família, que adocece gravemente e morre a seguir. Mas essa não é a única tragédia da família.

A outra tragédia desenvolve-se em torno das dificuldades de Bolanle para engravidar. Visto que ela não aceita ir a um curandeiro — devido à sua formação acadêmica ocidental —, Baba Segi decide levá-la ao hospital. Mas os exames revelam que o problema está do lado do homem: Baba Segi é estéril e descobre assim que nenhuma das sete crianças é realmente sua. Assim revela-se que a sua primeira esposa, Iya Segi, ao não conseguir engravidar, decidiu ter relações sexuais com outro homem. Depois passou a dica à segunda e à terceira esposa. Porém, não passou a dica a Bolanle por hostilidade. Afinal, Baba Segi, profundamente magoado no seu orgulho viril, ameaça mandar todas as mulheres e crianças embora, ciente de que não têm aonde ir. Desesperadas, as mulheres persuadem-no a perdoá-las e Baba Segi usa a ocasião para implementar um regime ainda mais despótico em casa, restringindo as liberdades das mulheres.

Apenas Bolanle decide voltar à casa dos pais, sentindo-se agora socialmente reabilitada, visto que o fracasso do matrimônio por esterilidade do homem não é a culpa da mulher e assim ela pode casar novamente. Para ela, a união poligâmica foi um instrumento para se reabilitar de males piores sofridos anteriormente, a violação e o aborto. Os percursos de Bolanle e das outras mulheres denunciam não só a violência de gênero da sociedade nigeriana, mas também as poucas possibilidades que as mulheres têm para viver uma vida autodeterminada. Nesse sentido, concordamos com Eze (2015: 12) que Shoneyin não está preocupada pela existência da poligamia em si, mas antes com as condições sociais limitadoras e violentas em que vivem as mulheres nigerianas. O final do romance não é propriamente otimista, nem cria uma ideia positiva da nação pós-colonial nigeriana, pouco preocupada com os direitos das mulheres, evocando, pois, uma realidade nacional que desconsidera a mulher enquanto uma pessoa digna de direitos.

***Sua Excelência, de corpo presente* (2018), de Pepetela**

Tal como no caso de *Une si longue lettre*, a narração de *Sua Excelência, de corpo presente*, de Pepetela (nascido em 1941, em Benguela), começa após o falecimento do homem poligâmico, dando lugar a uma reflexão em retrospectiva, se bem que emprega uma estratégia narratológica diferente.

O romance, ainda pouco estudado pela crítica,¹⁰ traz, em primeira pessoa, a história do ditador de um país imaginário — e que em muito se parece a Angola.¹¹ «Acordado» noutra plano espiritual e (inicialmente) sem ser notado, ele aproveita a circunstância de sua morte para rememorar toda a sua vida. Por meio de um motivo machadiano, o narrador-defunto e sem nome vai revelando toda a corrupção que o ajudou a alcançar o posto de chefe de Estado e, assim, sustentar a família e outras mulheres, situação conjugal comparável com o que se tem vindo a chamar «amantismo» em Moçambique e muito bem expressa pelas aflições de Rami, protagonista de *Niketche*.

Na medida em que narra, o ditador vai revelando a imensa família que criou: sete mulheres (as quais não chegaram a morar juntas) e muitos filhos, totalizando, no velório, um substancial grupo de 42 pessoas, sem revelar ao certo quantos filhos teve de cada companheira, cujo destaque quantitativo ficou apenas para a primeira-dama (dois filhos), uma canadiana da Organização das Nações Unidas (um filho), uma cabeleireira (um filho) e uma secretária pessoal (um filho). Dessas sete mulheres, uma era estéril, como adiante se verá, e outra, de apenas 18 anos, foi enviada para o exterior por iniciativa dos pais, que a buscavam proteger das cobiças do narrador. Além destas, o ditador teve um caso com a enfermeira pessoal e com Madalena, uma mulher de classe social menos abastada. Nenhuma destas duas lhe deu um filho, razão por que puderam fugir ao pacto perpétuo imposto pelo ditador: cada ex-mulher que levasse consigo um filho seu estaria proibida de ter um novo esposo.

Poderíamos perguntar-nos, no entanto, se é justo classificar o esquema armado pelo ditador como poligâmico ou se se trata de infidelidade machista que não se distingue substancialmente da cultura ocidental. A esse respeito, a narrativa deixa ver uma diferença fundamental: todo o padrão que perpassa a relação entre o narrador e as mulheres acaba por ser poligâmico, porquanto

¹⁰ Encontramos apenas dois trabalhos sobre o romance, ambos assinados por Carolina Bezerra de Souza (2019).

¹¹ Entre os vários indícios que permitem esta leitura, destacamos o apelido da esposa, palanca negra gigante, que é o nome do animal considerado símbolo de Angola. É, por exemplo, o apelido da Federação Angolana de Futebol (FAF) e o emblema que figura o logotipo da TAAG Linhas Aéreas de Angola.

todas elas são por ele hierarquizadas em função de sua finalidade reprodutiva, sexual e simbólica. Por ser atirador de precisão, a boa pontaria do narrador é uma metáfora que antecipará a configuração das relações entre ele e o mundo: seja pelo profundo erotismo com que ele trata as armas que usa, pela sua perspicácia para definir os próprios objetivos de vida, pela forma como ele objetifica as mulheres (por ele concebidas como um alvo a ser mirado e abatido) ou pela maneira corrupta como ele protagoniza a construção da nação, tudo na vida desse homem faz-se desejo e, a seguir, alvo. Além do mais, o nome da primeira-dama¹² não é revelado, mas o ditador chama-a de «palanca negra», dando com isso a entender que não a trata por igual, mas, sob o disfarce do carinho, enxerga a esposa como um animal de caça.

O protagonista segue a lógica social poligâmica também na forma hierárquica como cada mulher é apresentada: a primeira a ser descrita é a esposa oficial no sentido legal, a única com quem o narrador contraiu matrimônio civil, situação comparável à da já referida Rami. Por ser a primeira-dama, é a mulher com privilégios sobre as outras, tanto pela posição política quanto marital, ajudando o marido a manter a imagem de homem monogâmico e assumindo todas as suas contas no exterior, razão por que ela surge também como uma espécie de álibi do narrador. É privilegiada ainda por fazer valer a sua palavra de defesa familiar frente a escândalos políticos com parentes seus, bem como por ter uma vida de luxo. Depois, o narrador vai apresentando as outras mulheres com quem conseguiu relacionar-se justamente pelo seu poder aquisitivo, conforme prescrevem os preceitos da poligamia. Essas personagens, tal como ocorre nos romances de Mariama Bâ e Paulina Chiziane, vivem cada uma em sua casa, o que acaba por revelar uma poligamia urbana e travestida de monogamia. De todas, Hermengarda é a mais condenada. Mesmo sendo uma mulher muito desejada sexualmente, o ditador não vê nela um valor maior justamente por ela ser infértil, o que a levou a ser simplesmente descartada pelo político.

¹² Vale observar a ambiguidade do adjetivo: a personagem é a primeira-dama tanto porque é esposa de um chefe de Estado quanto porque é a *nkosikosi*, título bantu para nomear «a primeira mulher a entrar numa relação conjugal múltipla» (Hamilton, 2006: 321) e que faz dela um elemento hierarquicamente privilegiado em relação às outras mulheres. Justamente por não referir o nome da esposa, o ditador acaba por jogar com esse duplo sentido da palavra dama.

Como também ocorre em *Niketche*, um outro fator que denuncia essa forma de poligamia é a dor feminina diante da descoberta de outras parceiras do marido, mulheres que a esposa do presidente vai conhecendo de pouco a pouco. Um caso doloroso para a primeira-dama foi a descoberta de que a sua cabeleireira e amiga também teve um caso com o ditador, dando-lhe um filho, o que a deixou furiosa e a fez demitir a funcionária. Contudo, o narrador evoca essa dor sob o sádico olhar masculino: ele reconhece o sofrimento da esposa, mas, afinal, acaba por normalizar o fato de que a sua virilidade só pode afirmar-se com a manipulação e subjugação de muitas mulheres.

O final da história aponta para a ruína do chefe de Estado: no momento do velório, surge, do lado de fora, um povo pobre, indignado e com sede de justiça, cujas vozes vão se aproximando do salão onde ocorrem as exéquias. Dando-se conta de que os manifestantes se aproximam para destruir tudo, a família oficial (primeira-dama e filhos) e os amigos do ditador logo providenciam uma fuga segura para o corpo morto. Entretanto, o único lugar que encontram para escondê-lo a tempo é um depósito de lixo e esgoto detrás do próprio edifício presidencial, e o caixão fica ali, enterrado em imundícies. Essa cena final é paradigmática: a morte do narrador não representa apenas o fim de uma ditadura, mas simboliza também a morte de uma série de sistemas sociais e políticos marcados pela sujeira e injustiça que até ali engendraram a fachada da nação. De todos os padrões poligâmicos flagrantes no romance, acaba por surgir, na voz do narrador, um projeto de nação completamente personificado no homem enquanto sujeito da poligamia descontrolada e irresponsável. Se em Angola (como noutros países africanos) a poligamia é validada pelo costume e pela posição de poder do homem, é justamente o costume — ou, mais precisamente, o costume desfigurado — que, enquanto tessitura da nação, será questionado no romance de Pepetela.

Conclusões

Como nos mostra Nira Yuval-Davis (1993), a ideia de género é transversal ao conceito de nação na medida em que os costumes de uma comunidade impõem papéis sociais para homens e mulheres, determinando também padrões identitários de pertencimento ou exclusão da coletividade nacional.

Yuval-Davis constata que as mulheres muitas vezes são incluídas e excluídas ao mesmo tempo: incluídas como reprodutoras biológicas da nação, transmissoras da cultura nacional e, em alguns casos, figuras simbólicas da nação; mas foram excluídas da vida pública, do acesso ao trabalho assalariado, do direito de voto, do direito de decidir sobre o seu próprio corpo, etc. O seu trabalho tem sido entendido como um serviço de afeto, amor e cuidado altruísta, uma inclinação supostamente «natural» das mulheres, apesar de ele sustentar uma parte considerável da economia. Assim, a base da ordem social e económica acaba sendo, em muitos casos, a subordinação das mulheres — e, neste ponto, pouco se diferenciam as comunidades com padrão monogâmico ou poligâmico.

O sistema de género acaba sendo um sistema simbólico tão bem engendrado que, se alguém tenta fugir de determinados costumes opressivos, acaba por ter que negar, ao mesmo tempo, a nação — como foi o caso de Aïssatou (*Une si longue lettre*). Assim, considerando o costume enquanto a vértebra que, como referimos, antes da legalidade,¹³ sustenta a poligamia, será ele também parte da formação discursiva (Foucault, 2009) que valida a ideia de nação presente nas obras aqui contempladas.

Une si longue lettre defende um feminismo *dentro* dos parâmetros culturais da nação senegalesa e, portanto, menos subversor, reivindicando o respeito mútuo e a honestidade nas relações conjugais. Em *The Secret Lives of Baba Segi's Wives*, antes da crítica à relação poligâmica, vemos uma denúncia da violência de género que não deixa outra alternativa às mulheres que não o casamento e a subjugação, dificultando a emancipação feminina dentro das fronteiras da nação nigeriana. Já *Niketche*, por meio de um feminismo mais emancipatório, denuncia que a poligamia deixou de funcionar. Além disso, o romance valoriza as diferentes apertações culturais das mulheres que provêm de distintas partes da nação moçambicana. Por fim, *Sua Excelência, de corpo presente* traz a voz masculina a narrar privilégios que, ao mesmo tempo, tomam a mulher e a nação angolana como objetos de uma mesma atividade opressora.

Dada a diversidade cultural dos países de onde surgiram, os quatro romances apresentam algumas correlações: primeiramente, todas essas obras

¹³ Para o caso dos países que contam com esse amparo legal.

literárias falam da relação poligâmica não como um mero fator da tradição, mas abordam aquilo a que podemos chamar poligamia urbana, ancorada num poroso espaço entre a tradição africana e a ocidentalização onde se cria um sistema disfuncional. Em todos os casos, e com relativa independência do aparato legal existente, o primeiro elemento de crítica à poligamia é o costume deturpado pelos interesses masculinos num espaço culturalmente híbrido em que os tradicionais mecanismos de controlo da família alargada, que limitam o poder do homem, deixaram de funcionar.

Outro padrão relevante nessas obras, sintoma da opressão das mulheres, é a faixa etária das mulheres de uma mesma família: todas são escolhidas por idade, dando a entender que, quanto mais velha, menos desejada a mulher será para o esposo. Nos romances, esse fato é representado, por exemplo, pelo surgimento de Binetou (*Une si longue lettre*), Bolanle (*The Secret Lives of Baba Segi's Wives*) ou a secretária de 18 anos de idade (*Sua Excelência, de corpo presente*). Inclusivamente em *Niketche* pode-se observar este mecanismo. As mulheres de Tony, para se libertarem do marido, apresentam-lhe uma jovem, também de 18 anos, de nome Saluá.

A solidariedade feminina é uma marca dos três romances escritos por mulheres, não ocorrendo no romance de Pepetela: nas três obras de autoria feminina, há um momento em que as mulheres se aproximam, se compreendem e até lutam contra o homem irresponsável e opressor e, assim, tentam sacudir e modificar o sistema de género em que se fundamenta a respetiva nação. Se bem que o romance de Pepetela também interroga as bases culturais da nação, fá-lo com outra estratégia. Não é a força das mulheres-personagens o elemento que sacode a relação entre género e nação, mas a estratégia do narrador de, exagerando, caricaturar e assim ridicularizar as características viris do homem. Além disso, a morte da figura masculina é uma coincidência nos romances *Une si longue lettre* e *Sua Excelência, de corpo presente*, livros que, surgindo de culturas e autorias bem diferentes entre si, acabam por abordar o problema a partir de um mesmo marco: a morte física e simbólica do masculino — outra estratégia narrativa de fragilizar a tradicional relação entre nação e género.

Seja pela fuga do país, pela resignação, pela morte do homem, pela solidariedade entre as mulheres ou, ainda, pelas resignificações da vida em culturas poligâmicas, os romances sobre os quais nos debruçamos tecem

críticas verticais a respeito das relações entre nação e gênero, demonstrando os pontos frágeis de conceitos de nação que, ancorados nos interesses e nas perspectivas do masculino, deturpam a cultura local e oprimem a classe social das mulheres, o que engendra constatações como a de Lola Shoneyin (2010b), para quem «A triste verdade é que a poligamia constitui um constrangimento nacional para qualquer país que sonhe com progresso e desenvolvimento».¹⁴

Referências bibliográficas

- Adichi, Chimamanda Ngozi (2015), *Todos devemos ser feministas*. Alfragide: Dom Quixote. Tradução de Simão Sampaio.
- Altuna, Raul Ruiz de Asúa (1985), *Cultura tradicional bantu*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Arnfred, Signe (2014), *Sexuality & Gender Politics in Mozambique. Rethinking Gender in Africa*. Suffolk: James Curry/The Nordic Africa Institute.
- Bâ, Mariama (2005), *Une si longue lettre*. Monaco: Editions Motifs [ed. orig.: 1979].
- Batsikama, Patrício (2015), *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Tese de doutoramento. Porto: Universidade Fernando Pessoa.
- Chiziane, Paulina (2002), *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho.
- Dutra, Robson (2006), «“Niketche” e os vários passos de uma dança», in Laura Cavalcante Padilha; Inocência Mata (orgs.), *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 309–315.
- Eze, Chielozona (2015), «Feminist Empathy: Unsettling African Cultural Norms in The Secret Lives of Baba Segi’s Wives», *African Studies*, 74(3), 310–326.
- Foucault, Michel (2009), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gueye, Maramé (2010), «The Battle of the Words. Oratory as Women’s Tool of Resistance to the Challenges of Polygamy in Contemporary Wolof Society», in Jennifer Browdy de Hernandez; Pauline Dongala; Omotayo Jolaosho; Anne Serafin (orgs.), *African Women Writing Resistance. An Anthology of Contemporary Voices*. Madison: The University of Wisconsin Press.

¹⁴ Tradução nossa.

- Hamilton, Russell G. (2006), «“Niketche” — A dança de amor, erotismo e vida: uma recriação novelística de tradições e linguagem por Paulina Chiziane», in Laura Cavalcante Padilha; Inocência Mata (orgs.), *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 317–330.
- Martins, Catarina (2011), «“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, 118–144. Consultado a 12.03.2020, em <http://journals.openedition.org/eces/711>.
- Martins, Catarina (2015), «Polifonias femininas das poligâmias. Concerto ou desconcerto? “Riwan ou le Chemin” de Sable de Ken Bugul (Senegal) e “Niketche. Uma história de Poligamia” de Paulina Chiziane (Moçambique)», *ContraCorrente*, 7, 75–84. Consultado a 02.04.2020, em <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/555/541>.
- Mortimer, Mildred (1990), «Enclosure/Disclosure in Mariama Bâ’s “Une si longue lettre”», *The French Review*, 64(1), 69–78.
- Ndege, George O. (2007), *Culture and Customs of Mozambique*. Westport/Londres: Greenwood.
- Pepetela (2018), *Sua Excelência, de corpo presente*. Alfragide: Dom Quixote.
- Rainho, Patrícia (2006), «A escrita no feminino e a escrita feminista em “Balada de amor ao vento” e “Niketche: uma história de poligamia”», in Laura Cavalcante Padilha; Inocência Mata (orgs.), *A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, 519–525.
- Ross, Eric (2008), *Culture and Customs of Senegal*. Westport/Londres: Greenwood.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), «Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3–46.
- Shoneyin, Lola (2010a), *The Secret Lives of Baba Segi’s Wives*. Londres: Serpent’s Tail.
- Shoneyin, Lola (2010b), «Polygamy? No thanks», jornal *The Guardian*, de 20 de março. Consultado a 20.03.2010, em <https://www.theguardian.com/world/2010/mar/20/polygamy-nigeria-abuja-tradition>.
- Wieser, Doris (2018), «Redes de mulheres em famílias poligâmicas africanas entre submissão e subversão: “Things Fall Apart” de Chinua Achebe, “Xala” de Ousmane Sembène e “Niketche” de Paulina Chiziane», in Dimitri Almeida; Vanda Anastácio; María Dolores Martos Pérez (orgs.), *Mulheres em rede/Mujeres en red: convergências lusófonas*. Berlim: LIT Ibéricas, 333–356.
- Yuval-Davis, Nira (1993), «Gender and nation», *Ethnic and Racial Studies*, 16(4), 621–632.