

FEMINISMOS AFRICANOS: PELO DIREITO DE SER MULHER EM *RABHIA*

AFRICAN FEMINISMS: FOR THE RIGHT TO BE A WOMAN IN *RABHIA*

Às frígidas, às malcomidas, às incomíveis, às históricas, às taradas, todas as excluídas do grande mercado da boa moça [...] mulheres que gostem de seduzir, e outras que saibam se casar, que existam mulheres que cheiram a sexo e outras à merenda dos filhos que saem do colégio, formidável que existam algumas muito doces, outras realizadas em sua feminilidade (KEHL, 2008, p.11).

RESUMO

Em *Rabhia* (2017), de Lucílio Manjate, reflete-se sobre a condição de aviltamento do feminino em Moçambique. No caso específico do caleidoscópio moçambicano, muitas são as mulheres que performam o desejo como um vir-a-ser, decorrente de uma situação anterior de falta, ausência, marginalidade e exclusão. Ao contracenar com a prostituição, pobreza, e uma galeria de opressões cruzadas, conforme teorizado por Akotirene (2019), a personagem que dá título à obra, traz à lume os conceitos de alguns feminismos africanos, adotando-se, também, a variante Mulherismo Africana, para problematizar as distinções, aporias e alcance presentes nos inúmeros feminismos, em âmbito local, de cariz anticolonial e interseccional. Esta investigação pretende estudar a agência das mulheres moçambicanas em *Rabhia* (2017), a partir de uma perspectiva afrocentrada do pensamento, capaz de reconhecê-las como sujeitas da própria história, bem como de automearem-se e autodefinirem-se, enquanto (anti)heroínas da nação. Sob a perspectiva de McFadden (2016), Salo & Mama (2011), Casimiro (2007), Ebunoluwa (2009), Salami (2017), Nah Dove (1998), Hudson-Weems (1993), Oyěwùmí (2021), estudar os Feminismos Africanos e o Mulherismo Africana, respectivamente, implica compreender as políticas de gênero fora de uma tradição feminista eminentemente branca e europeizada, para dar lugar às experiências de mulheres negras, dentro de um paradigma afrocêntrico, abrangendo o ativismo e exaltando a cultura local como importante ferramenta de análise, para revelar uma visão de mundo antirracista, anticapitalista, antipatriarcal, antissexista e, sobretudo, antiocidentalocêntrica. Como principal resultado da presente análise, observa-se a emergência de novos imperativos contemporâneos para os feminismos africanos, os quais possuem relevância no cenário global, demonstrando-se a necessidade da urgente luta pelos direitos sociais e civis de mulheres interseccionais: pobres, pretas, cegas e putas em Moçambique.

Maiane Pires Tigre

Doutoranda em Letras: Linguagem e Representações (UESC). Bolsista FAPESP. Membro do Grupo de Pesquisa GpAFRO: Literatura, História e Encruzilhadas epistemológicas. E-mail: maiane.tigre@hotmail.com

Inara de Oliveira Rodrigues

Professora da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC/Ilhéus-BA). Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, coordenadora do Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq/UESC). E-mail: inarabr23@gmail.com.

Palavras-chave: Desejo. Opressão. Interseccional. Feminismos Africanos. Mulherismo Africana.

ABSTRACT

In *Rabhia*, by Lucílio Manjate, he reflects on the demeaning condition of women in Mozambique. In the specific case of the Mozambican kaleidoscope, there are many women who perform desire as a becoming, resulting from a previous situation of lack, absence, marginality and exclusion. By acting with prostitution, poverty and a gallery of crossed oppressions, as theorized by Akotirene (2019), the character who gives the title to the work, brings to light the concepts of some African feminisms, also adopting the variant African Womanism to problematize the distinctions, gaps and scope present in countless feminisms, at a local level, of an anti-colonial and intersectional nature. This research aims to study the agency of Mozambican women in *Rabhia* (2017), from an Afro-centered perspective of thought, capable of recognizing them as subjects of their own history, as well as self-named and self-defining, while (anti) heroines of the nation. From the perspective of Mc Fadden (2016), Salo e Mama (2011), Casimiro (2007), Ebunoluwa (2009), Salami (2017), Nah Dove (1998) and Hudson-Weems (1993), Oyěwùmí (2021), Studying African Feminisms and African Womensism respectively implies understanding gender politics outside an eminently white and Europeanized feminist tradition, to give place to the experiences of black women, within an Afrocentric paradigm, encompassing activism and exalting local culture as important analysis tool to reveal an anti-racial, anti-capitalist, anti-patriarchal, anti-sexist and, above all, anti-western-centric worldview. As the main result of this analysis, there is the emergence of new contemporary imperatives for African feminisms, which have relevance in the global scenario, demonstrating the need for the urgent struggle for social and civil rights of intersectional women: poor, black, blind and whores in Mozambique.

Keywords: Desire. Oppression. Intersection. Feminisms Africans. Womanism African.

Introdução

Descortinar os meandros por trás da insidiosa figuração da prostituta na literatura moçambicana contemporânea a partir da leitura e análise da obra *Rabhia*, de Lucílio Manjate (2017), requer um mergulho nas teorias feministas cujo epicentro é a África. Portanto, adota-se o conceito de femininos africanos, aliado à variante Mulherismo africana para compreensão da personagem *Rabhia* como protagonista da luta feminista em solo africano, na medida em que se encontra, também, nas fronteiras da marginalidade imposta pelo “sequestro do gênero” (MCFADDEN, 2016, p. 2). Antes de tudo, a palavra feminismo deve ser conjugada no plural, porque variadas são as mulheres na África, apontando para a heterogeneidade do fenômeno, inviabilizando a uniformização das experiências e histórias do feminino, ao tempo em que promove a abertura aos discursos culturais alternativos. Apesar de já ter marcado presença nas

gerações anteriores, contextualmente, a nova geração de escritores moçambicanos, iniciada a partir dos anos 2000, destina tratamento especial à figura da prostituta, ora representada em um número mais expressivo de obras e na pena de vários autores, quais sejam: Aurélio Furdela (2003), Andrés Chivangue (2005), João Paulo Borges Coelho (2004; 2006), Midó das Dores (2008), Adelino Timóteo (2009), Alex Dau (2009), Rogério Manjate (2010), Clemente Bata (2010), Élio Martins Mudender (2011), Francelin Wilson (2012), Alexandre Chauque (2012) e Lucílio Manjate (2010; 2017), esta última diz respeito à *Rabhia*, a “prostituta mais amada e odiada do Bairro Luís Cabral” (2017, p. 18).

A pesquisa em tela pretende estudar o agenciamento das mulheres moçambicanas em *Rabhia* (2017), a partir de uma perspectiva afrocentrada do pensamento, capaz de reconhecê-las como sujeitas da própria história, bem como de automecarem-se e autodefinirem-se, enquanto (anti) heroínas da nação. Sob a perspectiva de McFadden (2016), Salo e Mama (2011), Casimiro (2007), Ebunoluwa (2009), Salami (2017), Nah Dove (1998), Hudson-Weems (1993), Oyèwùmí (2021), serão trazidos à lume os conceitos de alguns feminismos africanos, para problematizar as distinções, aporias e alcance presentes nos inúmeros feminismos, em âmbito local, de cariz anticolonial e interseccional. O feminismo africano contemporâneo aborda alguns desafios conceituais, no tocante à sua implementação na África. Se por um lado, observa-se uma ascensão de pioneiras intelectuais, a exemplo de Elaine Salo e Amina Mama (2011), Charmaine Pereira (2016), Sylvia Tamale (2003), Isabel Casimiro (2007), Patricia McFadden (2016), Oyèrónké Oyèwùmí (2021), Chimamanda Adichie (2014), entre outras, cujas reflexões têm se tornado um valioso “contributo para a elaboração de um discurso alternativo sobre nós próprias, os nossos corpos, os nossos sonhos e visões e as nossas vidas vividas em sociedades patriarcais profundamente inflexíveis”, utilizando as palavras de McFadden (2016, p. 1). Por outro lado, prevalece uma sistêmica opressão de gênero, já que é inócua a presença dos estudos feministas dentro das universidades africanas.

A investigação é o resultado parcial da tese de doutorado de Maiane Tigre, sob orientação de Inara de Oliveira Rodrigues, a qual se debruça sobre os novos autores da literatura contemporânea de Moçambique, analisando-se os movimentos de tradição, transição e ruptura manifestados pela nova geração de escritores, dentre os quais se destaca Lucílio Manjate, referência de leitura obrigatória, em se tratando dos mais jovens autores, devido ao seu expressivo número de publicações.

Nesse sentido, no tocante ao método de pesquisa adotado, vale destacar que foi feito um levantamento da fortuna crítica sobre a obra *Rabhia*, especialmente de intelectuais moçambicano(a)s, constatando-se a presença de estudos rarefeitos em Moçambique acerca do título supramencionado, e principalmente, no Brasil. Outrossim, realizou-se um estudo aprofundado das pensadoras vinculadas aos estudos de gênero no território africano, utilizando-se, portanto, a revisão bibliográfica, composta pelas principais feministas e especialistas da área. Por essa razão, é importante salientar que o *corpus* analisado ampliou, sobremaneira, o enfoque do tema, conferindo atualidade e pertinência à pesquisa qualitativa, com ênfase no estudo documental ora desenvolvido.

O cruzamento de opressões em *Rabha*

A personagem Rabha, que dá título ao romance de Lucílio Manjate (2017), ilustra fortemente a chamada interseccionalidade de gênero, classe social e raça, pois partilha dos epítetos de mulher, negra, puta, pobre e cega. A narrativa de Manjate se debruça diante de uma imperiosa tarefa: levar a cabo a investigação sobre a morte da “prostituta mais amada e odiada do bairro Luís Cabral” (MANJATE, 2017, p.18). Na sociedade moçambicana, em que prevalece uma violenta hierarquia do patriarcado, as prostitutas, caracterizadas na literatura pela recusa aos padrões estetizantes, comumente são vistas como figuras performáticas da ordem do desejo, da (des)ordem, do descentramento e da proliferante libertação no corpo enquanto deslocamento feminino para além dos limites fronteiros do pensamento, cultura, sexualidade, raça e classe social. A interseccionalidade se revela como produto de uma matriz colonial moderna atravessada por uma política de base capitalista e ocidentalocêntrica, que reproduz os eixos de opressão sobre a mulher negra, usurpando-lhe até mesmo o direito primário de ser mulher, tese validada pelo conhecido discurso histórico de Sojourner Truth, em 1843: “e eu não sou uma mulher?” (RIBEIRO, 2017, p.14).

Em primeiro lugar, é preciso compreender a análise interseccional sob a perspectiva do capitalismo, responsável por marginalizar o conjunto das diferenças e (re)produzir as desigualdades (PISCITELLI, 2008). Superar a concepção de gênero que interessa ao capitalismo, indo além da questão sexual, pressupõe discutir a nacionalidade e os processos coloniais imbricados nas “veias identitárias” da mulher negra e suas encruzilhadas gnosiológicas, na construção de sentidos culturais capazes de reivindicar a própria subjetividade. Portanto, é preciso resistir à identidade única ancorada em um percurso que estrangula os outros caminhos/individualidades possíveis. Afinal de contas, o neoliberalismo se autossustenta por uma política econômica injusta e por um estado de direito discriminatório, de modo que o pensamento das intelectuais negras contribui para questionar a agência desses organismos ao formularem teorias e proporem ações políticas e sociais efetivas, que deem centralidade às mulheres africanas. Outrossim, a luta contra o neoliberalismo pressupõe um desmonte dos modelos neoconiais, inspirados no paradigma ocidental, logo faz-se necessário um combate antirracista, anticolonial, de resistência ao patriarcado, à política, ao Estado de Direito, bem como a todos os mecanismos de opressão hegemônicos impostos às sociedades colonizadas.

O sistema neoliberal se sustenta a partir dessas interseccionalidades, estruturadas por modelos coloniais que perduram e sobrevivem, impostos pelos Estados/sociedade hegemônicos, e são aspectos fundamentais para pensar as realidades das mulheres que vivem em países que sofreram processos de colonização e atualmente vivem sob o neocolonialismo (PRATT, 2008; NGOENHA & CASTIANO, 2011 *apud* GASPARETTO, 2019, p. 121).

A neocolonialidade, cujos braços armados se instauram a partir do patriarcado, racismo e do capitalismo, atua justamente nos contextos de dominação da diáspora, mais especialmente no Sul-Sul, desrespeitando os direitos civis das mulheres negras. Nesse âmbito, engendra políticas de Estado articuladas à massa de manobra das mídias televisivas e redes sociais que recriam estereótipos e desigualdades sociais, políticas, culturais e econômicas, interpenetrando a vida do mulherismo, seja em Moçambique ou no contexto afrodiáspórico em todas as suas dimensões (SAFFIOTI, 2003 *apud* GASPARETTO, 2019, p.121).

Gasparetto (2019) pensa uma epistemologia interdisciplinar capaz de valorizar o “corredor de saberes” enquanto troca entre as intelectuais Sul-Sul, bem como as redes de mulheres e feministas em Moçambique. Trata-se de uma forma alternativa de pensamento que coloca as mulheres no centro da produção acadêmica, para reivindicar direitos que “incluem o direito ao próprio corpo, à cidade, ao trabalho, à terra e ao reconhecimento da sua contribuição social e econômica tanto no espaço público como no privado” (GASPARETTO, 2019, p.121).

Mulherismo africana e feminismos africanos: imperativos contemporâneos das histórias alternativas

Hudson-Weems (1993) estuda sob um viés crítico o feminismo negro e propõe o Mulherismo Africana enquanto teoria *womanist* (mulherista) para explicar a experiência particular das africanas fora do paradigma ocidental. De acordo com Dove (1998), originalmente o feminismo esteve ligado ao movimento sufragista, de modo que é imperioso definir a “categorização do mundo através da dominação europeia de uma supremacia branca”, haja vista que a luta reivindicava apenas a igualdade dos direitos entre homens e mulheres, prescindindo da questão racial (DOVE, 1998, p. 4). O Mulherismo Africana visa a conferir maior relevância à perspectiva afrocêntrica devido à opressão racista exercida contra a África pelas sociedades europeizadas, instaurando a afroncetricidade como importante paradigma de análise (ASANTE, 1980).

Desta forma, chega-se à conclusão sobre a necessidade de se pensar um Mulherismo à Africana, para compreender as experiências das mulheres não ocidentais, que vai além do feminismo negro, porquanto este último possui como marcador histórico a luta das mulheres brancas. Ao mesmo tempo, pode servir para orientar algumas discussões sobre uma teoria que possa ser formulada sob o paradigma afrocêntrico, e não mais como desdobramento ou ressonância do feminismo branco, furtando-se às aporias presentes no próprio vocábulo “feminismo negro” que por si só já alude à branquitude, necessitando de uma especificação para explicar que se trata de uma abordagem sobre as mulheres negras. Portanto, o Mulherismo Africana refere-se a uma teoria construída tomando como base a tradição africana, o ativismo, a situação de escravidão e a natureza do cruzamento de opressões dentro de uma visão matriarcal, e não patriarcal, como preconizado pelo Ocidente (DOVE, 1998).

De modo que o feminismo em voga caminha *pari passu* com os valores tradicionais patriarcais, em uma relação de poder antiética e desigual para as mulheres africanas, uma vez que “o patriarcado europeu está na base das desigualdades sociais do Ocidente que afetam as mulheres e os homens africanos de forma igualmente perversas” (DOVE, 1998, p. 5). Sob esse ângulo, no Mulherismo Africana o foco recai sobre a agência da mulher africana e sua capacidade de se automear e se autodefinir, reivindicando a si mesma, dentro e fora da África, assumindo-se como herdeira da tradição, ainda que na diáspora. Esta corrente de pensamento valoriza a mãe como o ícone das sociedades, propondo organizações matriarcais, ao considerarem que o berço da civilização Sul é a África, em oposição ao berço do Norte, uma vez que tais mulheres são dotadas de uma “irmandade genuína, forte, em conjunto com o homem na luta, atuante integral, autêntica e flexível, respeitada, reconhecida, espiritual, compatível com o sexo masculino, respeitada com os mais velhos, adaptável, ambiciosa, maternal e nutridora” (DOVE, 1998, p. 8).

A afronetricidade está relacionada a uma perspectiva que questiona a dominação europeia em todas as instâncias, fomentando o reordenamento do pensamento e da cultura em direção à África clássica, como uma espécie de retorno às origens que remonta às primeiras civilizações. Compreende-se que os africanos foram capturados de suas nações, nas quais ocupavam os lugares de sujeitos na história, pelos pilhadores de territórios e vidas através das “políticas da Europa de escravização e colonização, e essas condições criaram os problemas políticos, conceituais, culturais e sociais encontrados em muitas sociedades africanas no Ocidente” (ASANTE, 2016, p. 10). Repensar os esquemas estruturais epistemológicos que enclausuraram o pensamento africano no interior de um paradigma ocidental significa dizer que é necessário desconfiarmos do epistemocentrismo advindo do Norte, rumo a uma cosmovisão baseada na afroperspectiva (ASANTE, 2016).

Em relação ao Feminismo negro, o Mulherismo Africana seria o tom a mais envolvendo não apenas a questão de gênero, mas, sobretudo, o agenciamento das mulheres africanas a partir de suas experiências de líderes, matrigestoras, sujeitas de si mesmas, com terminologia e autodefinição próprias, além de abranger “o ativismo de todas as mulheres africanas, reconhecidas ou ignoradas, que lutaram para libertar os povos africanos em uma escala global” (DOVE, 1998, p. 4). No tocante à pertinência das reivindicações, a importância do Mulherismo Africana se deve ao fato de que tais mulheres reivindicam o direito à humanidade perdida, especialmente, porque se, por um lado, não são enxergadas como sujeitas de direitos no cenário global, por estarem interseccionalizadas por múltiplas opressões produzidas pelo capitalismo e pelas estratégias sofisticadas implementadas pelo neocolonialismo Ocidental, por outro lado, as mulheres africanas, localmente, acabam sofrendo inúmeros processos de aviltamento e espoliações internas pelo simples fato de serem mulheres, inseridas em um contexto de polarização do machismo culturalmente estabelecido.

O feminismo africano articula-se a uma agenda mais próxima à do Mulherismo Africana do que à do feminismo negro. Todavia, vale considerar que o primeiro não é uma continuidade do Mulherismo, tampouco o feminismo negro consegue discutir o

agenciamento da mulher africana, afinal a nomenclatura “feminista” adotada ainda está presa à agenda ocidental que legitima diariamente o genocídio cultural, político, dos direitos e dos corpos de mulheres africanas. Portanto, compreende-se Mulherismo Africana como:

[...] uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de ascendência africana. Baseia-se na cultura Africana e, portanto, concentra-se necessariamente nas experiências, lutas, necessidades e desejos únicos das mulheres Africanas. Aborda criticamente a dinâmica do conflito entre a corrente principal feminista, a feminista preta, a feminista africana e a mulherista africana. A conclusão é que o Mulherismo Africana e sua agenda são únicos e separados do feminismo branco e do feminismo preto, e, além disso, na medida da nomeação em particular, o Mulherismo Africana difere do feminismo africano (HUDSON – WEEMS, 1993, p.27).

A principal crítica sobre os femininos no continente africano reside nos modelos exógenos de dominação patriarcal de base epistemológica ocidental que desconsideram as realidades e subjetividades das mulheres africanas (GASPARETTO, 2019). Os povos africanos foram submetidos à desumanidade inerente ao processo de captura, escravização e colonização, de modo que resistir à chamada desumanização das mulheres africanas é um dos pressupostos do Mulherismo Africana; além é claro, da luta pelo controle da própria história ou histórias das proeminentes mulheres que fizeram parte da história africana, atuando na revolução, com enfoque sobre a centralidade da mãe e o importante papel da família neste percurso de resistência. A expressão *herstory* é um conceito cunhado por Hazel Carby (1982) *apud* Dove (1998) empregado para indicar uma perspectiva centrada nas africanas dissociado da perspectiva feminista ocidental, como uma espécie de (re)descoberta de si mesmas, enquanto testemunhas oculares da própria história, ou melhor dizendo, descortinando a realidade histórica de opressão eurocêntrica implementada contra elas, exigindo uma organização da luta baseada em um novo humanismo africano ou *new humanism*, só que dessa vez com as mulheres africanas diretamente do centro da África teorizando, debatendo, resistindo, enfim, reivindicando a si mesmas. Todavia, alguns fatores relevantes tornam problemática a adoção desta proposta, primeiramente em virtude do Mulherismo referir-se tanto às experiências dos negros na diáspora, quanto àqueles que vivem na África. Partindo deste pressuposto, a questão inicial, de acordo com Ebinoluwa (2009, p. 1), trata-se do “Mulherismo como uma ideologia que representa todas as experiências das mulheres negras (englobando as não brancas), fato injustificável por si só, já que o vocábulo ‘negro’ está sendo utilizado pelos críticos de hoje, que se baseiam principalmente nas experiências das mulheres afroamericanas”, para incluir as outras identidades étnicas do contexto afrodiáspórico. Além do mais, o discurso racial Mulherista nos EUA se converteu em uma pauta mais importante nesse debate teórico, em contraposição ao quadro das mulheres na África, onde a luta pela

independência econômica, também, está associada à luta pela igualdade de gênero. Outro fator que carece de maior atenção é a agenda política das mulheres lésbicas dentro da perspectiva Mulherista Africana (EBUNOLUWA, 2009), já que divulgam a estrutura heterossexual do matrimônio.

Ampliando a investigação, surge a necessidade de falar em feminismos africanos, os novos imperativos, as incongruências, alguns contornos e o atual *status* das pesquisas dentro da comunidade intelectual de feministas africanas. O feminismo africano contemporâneo aborda alguns desafios conceituais, no tocante à sua implementação na África. Se por um lado, observa-se uma ascensão de pioneiras intelectuais, a exemplo de Elaine Salo e Amina Mama (2011), Charmaine Pereira (2016), Sylvia Tamale (2003), Isabel Casimiro (2007), Patricia McFadden (2016), Oyèrónké Oyěwùmí (2021), Chimamanda Adichie (2014), entre outras, cujas reflexões têm se tornado um valioso “contributo para a elaboração de um discurso alternativo sobre nós próprias, os nossos corpos, os nossos sonhos e visões e as nossas vidas vividas em sociedades patriarcais profundamente inflexíveis”, utilizando as palavras de McFadden (2016, p. 1). Por outro lado, prevalece uma sistêmica opressão de gênero, já que é inócua a presença dos estudos feministas dentro das universidades africanas, devido à forte censura, intimidação e ameaça aos estudiosos que desejam levar adiante suas pesquisas, de modo que o número de mulheres nas academias chega a ser inexpressivo (SALO E MAMA, 2011). Em nível institucional, o modelo é pautado por uma política patriarcal, marcada pela exclusão das mulheres do poder pelo “sequestro do gênero”, porquanto alguns “papéis e deveres” foram considerados naturalizados para as mulheres, as quais passaram a ocupar os silêncios, as margens e os não lugares de privilégios na arena política e social (MCFADDEN, 2016).

Trabalhei na sexualidade a maior parte da minha vida radical, e os desafios com que se confrontam as feministas africanas em termos de sexualidade e do corpo negro face as noções de decência, patologia (conforme refletido na fusão da sexualidade feminina negra, VIH/SIDA e doença) permanecem quase intratáveis. A repressão dos corpos negros femininos através dos tropos e do essencialismo em torno dos significados da identidade africana e aceitabilidade da grande e feroz aparição nas vidas das mulheres, particularmente das mulheres que vivem em corpos reprodutivos e cuja integridade do corpo é continuamente ameaçada e violada pelos guardas do poder e do privilégio feudal patriarcal (MC FADDEN, 2016, p. 6).

A multiplicidade dos feminismos dentro do quadro epistemológico moçambicano e africano é tema da análise feita pela intelectual e militante Isabel Casimiro, segundo a qual “há tantos feminismos quantas as mulheres e as suas lutas contra a discriminação. As discriminações têm aspectos comuns, mas as mulheres são múltiplas e as suas formas de enfrentamento e construção de alternativas também são múltiplas – o

que é bastante bom para evitar homogeneizações que não existem” (GASPARETTO, 2020, p. 4). Traçando um panorama sobre a presença das mulheres na luta armada, em entrevista concedida por Isabel Casimiro, feminista ativista e pesquisadora moçambicana, à Vera Gasparetto, a intelectual afirma, quando questionada sobre o papel revolucionário das mulheres na guerra de libertação que:

[...] a participação das mulheres na LALN em Moçambique, dirigida pela FRELIMO, constituiu uma importante porta de entrada na luta pelos direitos das mulheres; num contexto de forte influência do patriarcado, de religiões monoteístas patriarcais (cristãs e muçulmana). Mas foi apenas o início, um tempo breve numa longa duração. Há muitos retrocessos hoje, nacionais, regionais e internacionais, apesar das políticas públicas aprovadas por parte de quem participou na luta de libertação; há novas e novos atores e atrizes, com questões diferentes, mas com dificuldades de avanço devido à predominância das forças neoliberais e patriarcais. A nossa chamada de atenção acerca de vários aspectos das políticas é considerada antipatriótica (GASPARETTO, 2020, p. 2).

Os estudos de gênero se desenvolveram com maior fôlego em meados da década de 1980, consolidando-se nos anos 1990, sediado no Centro de Estudos Africanos (CEA), da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique. A pesquisa foi acompanhada da ação, promovendo a integração e mobilização das mulheres, além de visar à elaboração de políticas públicas e formulação de leis antidiscriminatórias voltadas para a mulher (CASIMIRO, 2007). Sempre estabelecendo um diálogo horizontal com a comunidade de feministas africanas, apesar da pluralidade de feminismos pode-se encontrar alguns pontos de contato, por exemplo, com algumas manifestações e práticas de violência de gênero ocorridas em outros países africanos. A jornalista nigeriana Minna Salami (2017) fez um sumário das sete palavras-chave circunscritas ao campo dos feminismos africanos, quais sejam: patriarcado, raça, tradição, desenvolvimento, sexualidade, feminismo internacional e a arte, tornando possível sua aplicação para outras latitudes afrocêntricas, uma vez resguardadas, é claro, as devidas dessemelhanças culturais específicas de cada povo. Em suma, a radicalidade prevista no conceito feminismos africanos se ancora da radical reformulação das políticas e poderes de subjugação das mulheres africanas, reforçando a ideia da ativista, McFadden (2016, p. 6), de que é preciso “encontrar os nossos espaços seguros e reflectir sobre as novas tarefas como uma parte necessária de ser radical e continuar numa trajetória radical, é para mim, um imperativo inevitável”.

Rabhia: sujeita desejan­te na transfronteira da literatura moçambicana

Esta investigação pretende estudar a agência das mulheres moçambicanas em *Rabhia* (2017), a partir de uma perspectiva afrocentrada do pensamento, capaz de reconhecê-las como sujeitas da própria história, bem como de automecarem-se e autodefinirem-se, enquanto (anti)heroínas da nação. Sob esta perspectiva, estudar os Feminismos Africanos e o Mulherismo Africano respectivamente, implica compreender as políticas de gênero fora de uma tradição feminista, eminentemente branca e europeizada, para dar lugar às experiências de mulheres negras, dentro de um paradigma afrocêntrico, abrangendo o ativismo e exaltando a cultura local como importante ferramenta de análise, para revelar uma visão de mundo antirracista, anticapitalista, antipatriarcal, antissexista e, sobretudo, antiocidentalocêntrica. Como principal resultado da presente análise, observa-se a emergência de novos imperativos contemporâneos para os feminismos africanos, os quais possuem relevância no cenário global, demonstrando-se a necessidade da urgente luta pelos direitos sociais e civis de mulheres africanas interseccionais: pobres, pretas, cegas e putas em Moçambique.

Assim, ao falar sobre feminismos africanos no plural, opta-se por uma abordagem mais abrangente sobre a questão de gênero a partir do discurso de mulheres que viveram, nasceram ou trabalharam no território africano, valorizando vozes discrepantes e, ao mesmo tempo, fortalecendo o diálogo que, no contexto da África, “vai além da igualdade de gênero, buscando a igualdade através das várias esferas políticas, sociais e culturais existentes, de forma organizada e cooperativa” (FERREIRA E MACEDO, 2018, p. 9). Deste modo, os feminismos africanos partem do pressuposto da heterogeneidade, com vistas à consolidação de uma teoria de gênero autóctone (EBUNOLUWA, 2009).

A escrita *luciliomanjetiana*¹ oferece um rico painel de cenários e figuras paradoxais ao espelhar quadros particulares das situações envolvendo dramas humanos, tal como em *Rabhia*, com o recorrente apelo à memória através de personagens “perturbadas e perturbadoras, deprimidas, sonhadoras, torturadas, desorientadas, deslocadas, nostálgicas e melancólicas” (NOA, 2015, p. 177). Manjate, em suas obras, habilmente eterniza as situações mais triviais com grande dose de reflexões filosóficas, como o faz nos contos de *O contador de palavras* (2012), *A triste história de Barcolino* (2018) e, extensivamente, em *Rabhia* (2017). O elemento comum é tensionado sob a perspectiva do insólito, suspendendo as certezas da realidade textual para promover interpretações transcendentais e, por conseguinte, de alcance transnacional. Além disso, discute e flexibiliza os limites concretos e nítidos da materialidade física dos sujeitos e ações, a partir mesmo da própria autorreferencialidade da literatura:

Ao desafiar os limites entre o aceitável e o intolerável e ao explorar os desencontros entre o que parece ser e o que é, entre o que já

¹ Refere-se ao estilo do escritor moçambicano contemporâneo Lucílio Manjate.

aconteceu e o que poderia ter acontecido o narrador acaba por projetar-nos imagens, sobretudo de interiores, algo sombrios, densos, demenciais e, nalguns casos, com inspiradoras tonalidades kafkianas, tal como o demonstram os contos ‘De imaginar somente’, ‘A teia e o palito’, ou o ‘tempo’ (NOA, 2015, p. 177).

Prevalece uma fusão entre narrador, autor e personagem, de modo que, muitas vezes, essa diluição de fronteiras rígidas abre espaços para que as vozes narrativas dividam segredos e mistérios velados sobre o curso das personagens, além de extrapolar os limites da matéria ficcional. Desta forma, “os lugares, alguns por serem recorrentes, traduzem movimentos obsessivos dessa mesma memória na intersecção, já de si problemática, entre autor e narrador” (NOA, 2015, p. 177).

Persiste uma galeria de mulheres, dentro do caleidoscópio moçambicano, que performam o desejo como um vir-a-ser decorrente de uma situação anterior de falta, ausência, aviltamento, marginalidade e exclusão, tal como *Rabhia*. Todavia, não se pode entrevê-las sob perspectivas dicotomizantes, podendo ser mãe e *puta* ou sujeito de prazer concomitantemente, abrindo-se às transfronteiras da mulheridade, neste particular rompendo com os limites sexuais que as engessam, tornando-as subsidiárias de uma cosmovisão eurocêntrica. Nessa ordem, Oyěwùmí (2021, p.13), apresenta a própria classificação de gênero enquanto uma categoria originária do pensamento ocidental “universal e atemporal”, que serve como “princípio organizador fundamental” para prescrever a lógica da biologia como imperativo na regulação dos determinismos sociais até mesmo para as sociedades africanas. Na esteira de Egunoluwa (2009, p. 4) “uma teoria autóctone africana sobre gênero deve incluir uma abordagem dialógica ou acomodacionista, uma apreciação saudável das culturas africanas, o reconhecimento da heterogeneidade destas, [...] e a centralidade da família, do matrimônio e da maternidade como experiências positivas para as africanas [...]”

Em resumo, as africanas não foram meramente castradas em relação ao desejo, mas, sobretudo, foram castradas e alijadas, em primeiro lugar, em seus direitos, resultando em uma configuração de mulher singular, que contribuiu para (des) ler Freud, fomentando uma leitura a contrapelo da sexualidade feminina branca controlada x sexualidade da mulher africana vilipendiada, transgredindo as instâncias de poder reguladoras, para se assumirem como sujeitas desejanças, em uma atitude de desobediência às injunções morais estabelecidas. Há que se ponderar que o campo da sexualidade para as africanas é muito mais problemático, pois há uma clivagem dos bens sociais e dos direitos civis. McFadden (2016), porta-voz do feminismo africano, corrobora a tese de que a história das mulheres na África sempre esteve marcada pela cicatriz colonial:

Na minha própria jornada pelas paisagens perigosas da repressão e expulsão neocolonial, os desafios colocados pelas lutas das mulheres africanas por vidas de dignidade, personalidade e integridade, uma cidadania completa e o direito à celebração da

vida, permanecem largamente por resolver e urgentes [...] Uma varrida ampla da trajetória da história feminista negra através do continente africano revela intimidades e entrelaçamentos profundos com o nacionalismo como a primeira oportunidade que possibilitou às mulheres “intervir publicamente” como indivíduos que podiam participar num projecto nacional para a libertação e autoemancipação, apesar das suas limitações patriarcais falhadas e da inevitável masculinidade como uma prática política e mais tarde do Estado (MCFADDEEN, 2016, p. 5).

Nesse sentido, longe de ser um problema imediato, mesmo levando-se em conta o conjunto de abusos sofridos pelas personagens, a prostituição se torna, na pele das prostitutas, a solução libertadora da vida de privações, violência e ausência(s) de afeto, de desejo não correspondido, de alimento, de roupa, de dignidade, de uma casa, de um amor. Por fim, a prostituta converte-se em sujeita de desejo, logo desejanse, “ocupando um lugar de falta absoluta”, em outras palavras, pode ser compreendida sob a ótica do trinômio falo/falta/desejo (KEHL, 2008, p. 11). Rabhia é uma jovem bela, cujo andar demonstrava ser dona do seu destino, isto é, sujeita de desejo, agente de poder, cujo itinerário fora interrompido por alguns “saqueadores de futuros” (MANJATE, 2017, p. 17). Sob a concepção de Oyěwùmí (2021, p. 15), segundo a qual “a compreensão da mulher como “impotente, desfavorecida, controlada e definida pelos homens – pode levar a sérios equívocos quando aplicada à sociedade Oyó-Iorubá”, endossando a inexistência de termos genderificados naquela sociedade, o que valida a ideia de que tais estudos derivam da experiência e histórias ocidentais, as quais comumente enxergam as mulheres, inclusive, as africanas como seres frágeis anatomicamente e socialmente. A par disso, Rabhia segue, a contrapelo, da corrente do discurso ocidental hegemônico:

Habitadas a cruzarem-se com a jovem pela madrugada, as donas cabralenses, há muito dominadas por um ciúme visceral, refém da beleza ameaçadora da estabilidade dos seus lares, ao verem-na estirada na areia, desta vez não vituperaram tal beleza em gargalhadas tão dissonantes a ponto de os vira latas, acicatados por tão feias palavras, ladrarem e lutarem entre si. Remeteram-se também as senhoras a um silêncio fúnebre, não disseram que aquela beleza era cativa do andar da moça, muito próprio de quem vê para além do comum mortal. E por não terem dito isto, também os homens não responderam, contra a ironia das suas mulheres, que aquele jeito de andar da jovem é que a fazia dona do seu destino (MANJATE, 2017, p. 17).

O agenciamento, na perspectiva afrocêntrica, solapa a ideologia ocidental quando Manjate (2017) representa a centralidade e devida potência da mulher moçambicana em *Rabhia*. É mister entendê-la como detentora da tradição africana, que não negocia a sua afrocentricidade, tampouco renuncia à própria agência, correndo

os riscos inerentes à prostituição e mesmo de performar o desejo, isto é, de emancipar-se enquanto sujeita africana. Rabhia simboliza os feminismos africanos, na medida em que se torna agente de luta pela sobrevivência, catapultando a emancipação de outras mulheres moçambicanas, assim como ela, marginalizadas e vítimas de um sem número de opressões.

No romance percebe-se o lado obscuro da vida no lance de dados da prostituição, instaurado especialmente pela toponímia urbana de Maputo, estetizada a partir de Rabhia, com enfoque sobre a precariedade social vigente na cenografia dos centros urbanos de Moçambique, especialmente para a Rua Candonga, situada no bairro Luís Cabral, onde ocorre o crime de homicídio que ceifou a sua vida. Nesse sentido, dois universos se confrontam e medem forças na trama: o problemático, concernente ao distópico e diaspórico, mundo real de pessoas vitimadas pela violência, autores da clandestinidade, que lidam diariamente com a pobreza, além de serem atingidos naquilo que é substancial aos seres humanos. Em contrapartida, o segundo universo classificado como não problemático é povoado por pessoas privilegiadas em todas as instâncias sociais, políticas, jurídicas e econômicas.

O espaço não problemático e outro problemático. O primeiro é habitado por gente com posses - alojamento, alimentação, emprego, acesso a serviços dignos de saúde e ensino, sociabilidade plural, etc. Ao passo que o mundo problemático alberga gente cujo - horizonte é o dia a dia, o seu território é o da astúcia, do entre-dois dos sobreviventes, dos golpes rápidos, da vertigem dos momentos, dos cálculos de circunstância, dos carteiristas, dos biscates, do vende e revende, da prostituição, da droga, das regras, enfim, de uma autêntica 'contra-sociedade' (SERRA, 2003, p.19-20 *apud* NEVES, 2015, p. 61).

Nesse sentido, as configurações espaciais sobressalentes no romance são os espaços problemáticos que cobrem uma parte considerável da ambientação descrita, identificando o bairro Luís Cabral como uma das periferias de Maputo. Dentro deste cenário, é possível enxergar a multidimensionalidade que abarca não só o espaço físico das casas paupérrimas, da infraestrutura precária, mas, sobretudo dos corpos que nele perfilham, com o fito de deslindar a heroicidade cotidiana das mulheres moçambicanas que coexistem junto a esta cartografia marginal, chegando-se à conclusão de que “não há lágrimas para tantos heróis” (MANJATE, 2017, p. 55).

As cidades moçambicanas foram estudadas sob duas periodizações, na ótica sociológica: a primeira relativa à fase colonial, de 1890 a 1974, e outra de cunho revolucionário, percorrendo desde o pós-independência até a data da adoção do neoliberalismo, em 1987, em que o centro começa a ser invadido pela clandestinidade do comércio informal:

[...] aparecem os chapas, os tchovas, as barracas, os dumba nengues, os vendedores de rua e de esquina (...). Os passeios e, até, as ruas, são invadidos pelos mendigos, pelas crianças que deixaram os lares ou que, devido à guerra, os perderam, pelas **prostitutas**, pelos proxenetas, pelos carteiristas, pelos biscateiros de todos os tipos, pelos traficantes de droga, de moeda estrangeira e de armas (SERRA, 2003, p. 23 *apud* NEVES, 2015, p. 62, grifo do autor).

Torna-se nítido, então, o efetivo jogo da sobrevivência, percebido tanto no percurso existencial da personagem, quanto pela flagrante carnificina de sua morte, pois Rabhia tivera o corpo esquartejado, comprovando-se a marginalidade que a envolvia, podendo ser concebida como mulher-coisa, mulher-mercadoria, mulher-moeda, parafraseando Mbembe (2014):

Assim aconteceu com a morte da prostituta, ao colocar o nome de Luís Cabral ou Xinhambanine, conforme o gosto dos editores, nos noticiários televisivos e radiofônicos do país, sem excluir toda a imprensa sensacionalista que conseguiu, antes mesmo de chegar à Rua da Candonga, fotografias do corpo esquartejado e uma informação adicional citando supostos residentes da rua, para quem os engomadores eram os autores morais e materiais do crime macabro, numa referência destemida a um grupo de marginais que arrombava as casas no subúrbio e passava os residentes com um ferro de engomar em brasa até perderem a vida. No caso da vítima, dizia o jornal, numa nota entre a ignorância e a estupidez (MANJATE, 2017, p. 19).

Acerca da inter-relação entre imagem (cenário), corpo e palavra se percebem uma dupla exclusão: primeiro em face do corpo feminino, resultado de um emparedamento social repulsivo, depois da toponímia desvelada que corrobora a formação da periferia e as suas mazelas cruzando a vida de inúmeras personagens. Nesse sentido, Rabhia representa uma coletividade de mulheres impelidas para o submundo da prostituição “encarnando tanto o *modus vivendi* como o *modus operandi* nas zonas periféricas” de Maputo (NEVES, 2015, p. 68). O capitalismo que entrecorta os espaços, é, também, o responsável pela operacionalização de gênero em Moçambique, pois a “construção do feminino e do masculino refere-se ao contexto de relações capitalistas que convivem e se reproduzem juntamente com relações pré-capitalistas que no nosso país cobrem uma escala significativa do território” (CASIMIRO E ANDRADE, 2007, p. 2). Ainda acerca disso, estas autoras assinalam a complexidade, em virtude das múltiplas variáveis, que envolvem as mulheres moçambicanas:

A perspectiva feminista de gênero que defendemos parte da análise das relações sociais entre mulheres e homens e entre mulheres e entre homens, permitindo estudar o modo como são construídas,

social e relacionalmente, a identidade feminina e masculina, e reconhece que a natureza social da hierarquização nas relações de gênero é a condição fundamental para pensar as transformações e recusar que as diferenças entre mulheres e homens sejam naturais. A construção da feminilidade e da masculinidade interrelaciona-se com as variáveis de cor da pele/etnia, classe, origem rural/urbana, formação, estatuto, como já mencionado e, a partilha entre poderes, saberes e competências nas diferentes dimensões da sociedade, está em permanente renegociação, originando resistências e contestações, mas também a aceitação ou a penetração nos espaços da ordem estabelecida, em diferentes momentos e em contextos espaciais diversos (CASIMIRO E ANDRADE, 2007, p.14).

A pobreza torna-se uma constante na vida do feminino em África, portanto a luta localizada das africanas inclui outras agendas políticas, econômicas, de luta contra o patriarcado. Paralelamente, advoga a revisão e reordenamento das epistemologias eurocêntricas, reivindicando um reordenamento ético em prol da recentralização das identidades voltadas para o território africano como parte integrante e pertencente à raça humana (HUDSON-WEEMS, 1993).

Aqui, no entanto, os vícios estão para além deste carácter técnico, acabam por instituir-se como linha temática. *Rabha* explora o lado obscuro da vida, em particular o da cidade, mas também o das próprias personagens envolvidas na trama. Veja-se, por exemplo, como o nome da rua (Rua da Candonga) onde os acontecimentos centrais ocorrem (o crime, a descoberta do corpo, a revelação do criminoso) remete, desde logo, à marginalidade (MATUSSE, 2017, p. 12).

O binômio marginalidade e sobrevivência pode ser associado à outra combinação de igual modo forte: mulher negra sexualizada e desejo masculino. Não se trata de excluir questões de gênero ou racial, mas sim de abordá-las dentro dos feminismos africanos, em que todas essas lutas estão interconectadas à experiência da mulher africana, as quais ameaçam a sua sobrevivência, tanto pelo fator da raça, classe social, quanto da sua possível emancipação enquanto mulher negra. De acordo com Kilomba (2019), há uma intersecção entre a potencialidade imagética da mulher negra como altamente sexualizada e a correspondência ao desejo masculino em torno dessa representação vinculada ao ato performático do corpo através da “instrumentalização da sensualidade para a obtenção do dinheiro” (NEVES, 2015, p. 66):

[...] essas imagens da mulheridade negra são ‘um reservatório’ para os medos da cultura ocidental, onde ‘a mãe negra’ e a ‘prostituta sexualmente agressiva’ vêm representar essas funções femininas que uma ‘sociedade puritana’ não pode enfrentar: o corpo, a fertilidade e a sexualidade. O racismo, portanto, constrói

a mulheridade negra como um duplo – a ‘doméstica assexual obediente’ e a ‘prostituta primitiva sexualizada’. É um processo de duplicação, pelo qual o medo e o desejo pela/a Outra/o são representações um do outro (KILOMBA, 2019, 142-143).

Rabhia é a sujeita desejante cujo corpo plural, mercadoria metonímica de Moçambique “sacia a fome dos cabralenses” (MANJATE, 2017, p.17), dando indícios de como esse corpo performático foi capaz de satisfazer os apetites sexuais de tantos quantos a procuravam no bairro Luís Cabral, quanto dos colonizadores ao explorarem o território moçambicano. Como se pode vislumbrar na descrição acerca do princípio do prazer em Rabhia:

Isto só pode ser feitiço das outras... Também, ela nem sequer tinha um ano aqui e já todos a queriam... Ela não tinha ideia, agora eu vou ter? Arri... Andava aí, assim..., retrucou a Margarida enquanto fazia a posição da cadela em cio, a receber de todos os machos; depois sentenciou: Então deixa também aí, com o tempo, conforme viveu (MANJATE, 2017, p.18).

De igual modo, encarna o corpo que contesta, transgride e insubordina-se, que protagoniza a luta, fazendo uma referência à presença das mulheres nas lutas históricas, dando origem aos feminismos, uma vez que o feminismo africano tem como importante base de formação as lutas de libertação dos países africanos, especialmente as da Argélia, Moçambique, Guiné, Angola e Quênia, onde as mulheres lutaram lado a lado com os homens (SALAMI, 2017). Cabe realçar a epifania da palavra se converte de materialidade através do corpo prostituído de Rabhia e o corpo desvelado pela palavra mediante narrativa encenada nas malhas da ficção moçambicana:

É por via desta marginalidade que se joga a sobrevivência, como simbolicamente nos mostra a “coragem” dos saqueadores de comboios, “gente que se empoleira nas carruagens dos comboios e, contra os balázios de milicianos vigilantes, de pé, sobre a mercadoria, aposta morrer só depois de descer às mulheres, camufladas na moita rente aos carris, o sal para temperar o carapau, o açúcar para adocicar o refrigerante maheu e a mbaula, o carvão mineral das terras de Moatize para saciar a fome dos cabralenses”. E aqui cabe à própria “prostituta mais amada e odiada do Bairro Luís Cabral”, a vítima do crime (MATUSSE, 2017, p. 12).

A prostituta não ocupa o dentro, nem o fora na literatura moçambicana, o seu lugar é o insituável, a transfronteira, tal como acontece na esfera do real, porque se não pode ser igualada às outras mulheres negras obedientes ao patriarcado, tampouco seria possível encaixá-la no conjunto do feminino objetificado. Portanto, permanece na transfronteira da feminilidade enquanto sujeita de desejo, feminista africana,

mulherista, líder, insubordinada, insubmissa, agente de mudança. Analogamente, ocupa o espaço intermediário de passageira, que vai cada vez mais afirmando o seu lugar no conjunto da literatura moçambicana.

Considerações finais

O feminismo não é apenas negro, como também pode ser africano, garantindo a todas as mulheres, indistintamente, o direito à vida, aos direitos civis e sociais, à participação política, à liberdade sexual, em resumo, o direito ao ser mulher resguardado pelas leis jurídicas, sem recair em essencialismos, de um Moçambique no feminino, que concilia gênero e poder.

Sobrevivente, imortalizada no noticiário, e ocupando um plano supra dos meros mortais, com cicatrizes e marcas da violência de gênero, injustiça social e do capitalismo global, Rabhia se evadiu da marginalidade para figurar nas páginas dos jornais e ser reconhecida: mesmo que morta, encarna a luta do feminismo africano/mulherismo africano pelo não apagamento das mulheres moçambicanas, promovendo a tentativa de aniquilação da imagem de mulheres servilizadas e subservientes ao jogo de poder, pela imagem de mulheres que questionam a sua humanidade e/ou a possibilidade de estarem inseridas em uma sociedade desumana e cruel: nesse sentido, onde estaria a verdade? O que é da ordem do humano? Ou seria possível mirar um novo humanismo em uma era do pós-humano? Sendo guiados pela razão novamente... “É isso, rapaz, morreu. A minha, a tua, todas as verdades, seja lá quem as invente” (MANJATE, 2017, p. 17). Essas mulheres não podem ser resumidas à prostituição e trazem consigo marcas daquilo que lhes fora roubado primeiro, portanto, há que se analisar as duas facetas ou os dois lados da moeda, a crença em uma verdade seria um grande equívoco, afinal “a verdade acaba de morrer, miúdo... disse finalmente, com a fria e irrevogável determinação de um pai” (MANJATE, 2017, p. 9).

Rabhia é a própria intersecção, estando, pois, interseccionada por formas plurais de ser e existir. A fronteira ou o muro que a separa do resto dos mortais é o mesmo que a une a outras mulheres pela política sexual, identidade étnico-racial, classe social, reféns do neoliberalismo e do capitalismo global, da normatividade dos corpos de mulheres negras sexualizados, desejando ir e vir sem ter que pedir licença a ninguém, com a liberdade de ser quem são, sem que sejam desrespeitadas, humilhadas, constrangidas, caluniadas, intimidadas, ameaçadas, agredidas psicológica e fisicamente, enfim, sem que sejam mortas por isso. A tudo isso, elas sobreviveram e permanecem sobrevivendo, pois é preciso resistir e honrar a memória de todas as moçambicanas escravizadas, colonizadas, subjugadas e mortas. Graças à resistência, irão sagrar-se como verdadeiras (anti) heroínas da nação.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ASANTE, M. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Trad. de Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. *Revista Ensaios Filosóficos*, Volume XIV– Dezembro/2016.

CASIMIRO, Isabel; ANDRADE, Ximena. A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres, académicas e activistas. *Revista Centro de Estudos Africanos*, agosto 2007, p.01-18.

DOVE, Nah. Mulherismo Africana: Uma Teoria Afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros*, v. 28, v. 5, p. 515-539, maio 1998.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. Feminismo: A busca por uma variante africana, *Jornal de Estudos Africanos Pan*, Tradução de Luana Cristina Muñoz Roriz, vol.3, n.1, 2009, p. 227-234.

FERREIRA, Thuila Farias; MACEDO, José Rivair. Africanas: O Feminismo em perspectiva Afrocentrada. In: Anais do XIV Encontro Estadual de História – Anpuh. Rio Grande do Sul: UFRS, 2018, p.01-11.

GASPARETTO, Vera Fátima. Corredor de saberes: *Vavasati vatinhenha* (mulheres heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique. Tese (doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Florianópolis, 2019.

GASPARETTO, Vera Fátima. “É preciso visibilizar as alternativas ‘silenciadas do Sul’: entrevista com a moçambicana Isabel Casimiro”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 1, e68330, 2020.

HUDSON-WEEMS, Clenora. *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves*. Michigan: Bedford Publishers, Incorporated, 1993.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Cobogó: Berlim, 2019.

MACUÁCUA, Albino; MANJATE, Lucílio; NEVES, Osvaldo das (Orgs). *Literatura moçambicana: Da ameaça do esquecimento à urgência do resgate*. In: NEVES, Osvaldo das. O Universo Filisteu em Meledina (ou a História duma Prostituta) e em Zabela (uma juventude Desperdiçada). Maputo: Alcance Editores, 2015.

MANJATE, Lucílio. *Rabha*. Maputo: Alcance Editores, 2017.

MATUSSE, Gilberto. Prefácio: Um lugar para o policial. In: MANJATE, Lucílio. *Rabha*. Maputo: Alcance Editores, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Marta Lança. Paris: Antígona, 2014.

MCFADDEN, Patricia. Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: Histórias femininas, legados e os novos imperativos. *Revista Série Diálogo Feminista*, nov.2016, p.01-07.

MUIANGA, Baltazar Samuel. *Risco e saúde no contexto do VIH/SIDA: O caso da prostituição na Baixa da Cidade de Maputo*. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Março, 2009.

NEVES, Osvaldo das. O Universo Filisteu em Meledina (ou a História duma Prostituta) e em Zabela (uma juventude Desperdiçada). In: *Literatura Moçambicana: Da ameaça do esquecimento à urgência do resgate*. Alcance: Maputo, Moçambique, 2015.

NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. São Paulo: Kapulana, 2015.

OYEWUMI, OYERONKE. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. São Paulo: Editora Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Charmaine. Promover uma agenda feminista para a mudança, um ponto de vista da Nigéria. *Revista Série Diálogo Feminista*, nov. 2016, p.01-05.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Revista Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez, 2008, p. 263-274.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SALAMI, Minna. Uma breve história do feminismo africano. *Blog Ondjango feminista*. Luanda, 10 abr. 2017.

SALO, Elaine; MAMA, Amina. Talking about feminism in Africa. *Revista Agenda*, n. 50, 2011, p. 58-63.

TAMALE, Sylvia. Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda, *Feminist Africa*, v. 2, 2003, p.42-49.