



Universidade de Brasília
Instituto de Letras – IL
Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL
Programa de Pós-Graduação em Literatura

Nilza Gomes de Oliveira Laice

“AS PRETAS NÃO TÊM DIGNIDADE DE RAINHAS”:
SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA EM *AS MULHERES DO IMPERADOR*, DE
UNGULANI BA KA KHOSA

Brasília-DF
2025

Nilza Gomes de Oliveira Laice

“AS PRETAS NÃO TÊM DIGNIDADE DE RAINHAS”:
SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA EM *AS MULHERES DO IMPERADOR*, DE
UNGULANI BA KA KHOSA

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Literatura – PÓSLIT do Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL do Instituto de Letras – IL da Universidade de Brasília – UnB como requisito parcial obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Literatura.

Linha de pesquisa: Representação na Literatura Contemporânea

Orientador: Prof. Doutor Paulo Petronilio Correia

Brasília-DF
2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

LL185? Laice , Nilza Gomes de Oliveira
"AS PRETAS NÃO TÊM DIGNIDADE DE RAINHAS": SILENCIAMENTO E
RESISTÊNCIA EM AS MULHERES DO IMPERADOR, DE UNGULANI BA KA
KHOSA / Nilza Gomes de Oliveira Laice ; orientador Paulo
Petronilio Correia . Brasília, 2025.
84 p.

Dissertação(Mestrado em Literatura) Universidade de
Brasília, 2025.

1. literatura-história de Moçambique. 2. resistência. 3.
silenciamento. 4. Ungulani Ba Ka Khosa. 5. as mulheres do
imperador. I. Correia , Paulo Petronilio , orient. II.
Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia (TEL/UnB)
Presidente da Banca e Orientador

Prof. Dr. Edvaldo Aparecido Bergamo (TEL/UnB)
Membro Interno

Prof. Dr. Felipe Fanuel Xavier Rodrigues (ILE/UERJ)
Membro Externo

AGRADECIMENTOS

Às mulheres que fazem deste mundo um lugar melhor.

A todas e a todos que nunca desistiram de mim, que me guardam e protegem, a mim e aos meus (minhas).

Aos homens e mulheres, bons e maus, que cruzaram meu caminho e, de alguma forma, contribuíram para minha trajetória.

À Universidade Eduardo Mondlane, à Escola de Comunicação e Artes e ao Departamento de Teatro. Sou quem sou porque lá encontrei mestres e mestras que me abriram caminhos e me mostraram possibilidades.

À Universidade de Brasília, ao Departamento de Teoria Literária e Literaturas, colegas, professoras e professores, minha profunda gratidão pelo acolhimento, pelo amparo e pelas ricas partilhas ao longo dessa jornada.

Ao professor Paulo Petronílio, meu orientador, que um dia me disse das coisas mais lindas que já ouvi: “você pode até dizer ‘eu não sou Exu’, mas é guerreira, batalhadora e tem o fogo-fátuo dele. O peso vem, mas logo a ventania desloca tudo e te movimenta. Uma mulher de língua espiralada, afiada e amolada – e, às vezes, vem o facão afiado. Você se transmuta e não foge da luta. Sua vida sempre foi uma batalha. Mas o corpo, por vezes, se cansa e se sente impotente. Ainda assim, se refaz, se recompõe. Uma mulher que se equilibra em movimento. É nessa legisladora-dançarina que vejo Exu espiralando e abrindo seu próprio caminho.”

Minha imensa gratidão por este percurso, pela paciência, orientação e afeto. Foi um tempo breve, mas profundamente bom e transformador.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela Bolsa DS/CAPES, que possibilitou a realização deste estudo e a concretização de um sonho.

Bayete!

Alegrava-o o fato de os africanos, em particular os assimilados, olharem o passado como um período de barbárie, de feras humanas, de incivilização. Ao ver as mulheres, pacíficas e desconhecidas do mundo em volta, o governador respirou fundo e disse, em tom de alívio, ao motorista Américo Matola: — Acelera o carro. Vamos à Ponta Vermelha.

Ungulani Ba Ka Khosa

“AS PRETAS NÃO TÊM DIGNIDADE DE RAINHAS”:

SILENCIAMENTO E RESISTÊNCIA EM *AS MULHERES DO IMPERADOR*, DE UNGULANI BA KA KHOSA

“BLACK WOMEN DON’T HAVE THE DIGNITY OF QUEENS”:

SILENCE AND RESISTANCE IN THE EMPEROR’S WOMEN, BY UNGULANI BA KA KHOSA

RESUMO

Neste trabalho problematizo a inviabilização de figuras femininas no processo de construção da história de Moçambique e da moçambicanização. Meu objetivo é ressignificar a história das mulheres de Ngungunhana, o último imperador de Gaza, devolvendo a elas voz e visibilidade necessárias. Para isso, explicarei através do romance *As mulheres do imperador* do escritor moçambicano Ungulani Ba ka Khosa, partindo da noção de interseccionalidade e de imigrantes nacionais, quem são essas mulheres, como elas resistiram e demonstrarei as fissuras históricas que colocam outras mulheres em lugares de coadjuvantes. A narrativa em análise permite-nos entender que as mulheres em Moçambique não entraram em combate apenas aquando da luta de libertação nacional, pois, na verdade, elas sempre estiveram lá. Em silêncio deram seus gritos, seu sangue, filhos e filhas, e se entregaram por uma mátria, uma pátria que acreditaram um dia alcançar. Entretanto, muitas como as minhas rainhas foram forçadas a estar nesses lugares, a fazerem história e assim tornaram-se heroínas típicas. Outras não, entregaram-se por livre e espontânea vontade. Quem são e onde estão representadas todas essas mulheres? O silêncio e o apagamento têm sido estratégias históricas eficazes para desempoderar mulheres e empoderar homens, já que nossas histórias são construídas na medida do falo. Assim sendo, torna-se necessário dessepultar nossas mães e construir um novo imaginário histórico-político-social para nossas filhas e filhos, afinal Moçambique não é hermafrodita.

Palavras-Chaves: literatura-história de Moçambique; resistência; silenciamento; Ungulani Ba Ka Khosa; as mulheres do imperador.

ABSTRACT

In this work I problematize the invalidation of female figures in the process of constructing the history of Mozambique and Mozambicanization. My aim is to re-signify the story of the women of Ngungunhana, the last emperor of Gaza, giving them back the voice and visibility they need. To do this, I will use the novel *As mulheres do imperador* by Mozambican writer Ungulani Ba ka Khosa to explain who these women are, how they resisted and demonstrate the historical fissures that place other women in supporting roles. The narrative under analysis allows us to understand that women in Mozambique did not only enter into combat during the national liberation struggle, because in fact they were always there. In silence, they gave their cries, their blood, their sons and daughters, and gave themselves up for a homeland, a homeland that they believed they would one day achieve. However, many like my queens were forced to be in those places, to make history and so became typical heroines. Others didn't, they gave themselves up of their own free will. Who are all these women and where are they represented? Silence and erasure have been effective historical strategies for disempowering women and empowering men, since our histories are constructed to the extent of the phallus. Therefore, it is necessary to de-silence our mothers and build a new historical-political-social imaginary for our daughters and sons, after all Mozambique is not a hermaphrodite.

Keywords: literature-history of Mozambique; resistance; silencing; Ungulani Ba Ka Khosa; *As mulheres do imperador*.

SUMÁRIO

Uma benção introdutória	8
1. A interseccionalidade como metodologia e análise crítica	15
1.1 A interseccionalidade como desobediência epistêmica	17
2. O lugar dos estudos descoloniais ou descolonizar como prática da desobediência	22
3. Deslocamentos: procurando as minhas heroínas	34
4. As Mulheres do Imperador	44
4.1 Quanto vale o corpo de uma mulher?	49
4.2 Rompendo o silêncio e a política dos afetos	57
4.3 As imigrantes nacionais não querem se vergar	62
4.5 Gaza não é mais um império: “Há um grande chefe branco vivendo e mandando em Gaza”	73
Considerações finais	76
Bibliografia	81

Uma bênção introdutória

Benção a minha mãe, minha avó que lhe pariu, minhas filhas que eu pari, bênção as minhas boas ancestrais e bons ancestrais que me guiam e protegem, bênção ao meu orientador. Benção as pensadoras e pensadores de todas as cores que me guiam e me inspiram. Benção as vozes da minha infância, bênção ao meu espírito, minha alma, meu corpo, minha voz, bênção aos meus pensamentos para que eles sejam leves e continuem vagueando, mas que sempre voltem para aqui. Benção Ungulani Ba Ka Khosa, Benção minhas heroínas, Benção meu povo! Que a gente continue r-existindo, porque ser mulher é resistência.

O desejo de desenvolver este estudo nasceu da consciência que nossas mães e pais, intelectuais e sábias (os) africanas (os) nos têm chamado atenção, trata-se como aponta Jean Marc-Ela (2013), do dever das sociedades africanas restituírem a história e fugirem do “terrorismo intelectual”. Para tal, o autor deixa-nos algumas pistas tais como: reabilitar as tarefas dos nossos pensamentos, analisar os novos paradigmas de dominação, estudar e revelar os germes do racismo das hegemonias e construir nas Universidades saberes que alimentem a África. Ela convida-nos para voltar a aprender África, eu convido-nos para voltar a aprender Moçambique e reabrir ou reescrever as páginas de nossa história que foram soterradas.

Lembro-me que, na escola primária, em alguma aula de história, falamos sobre a Rainha Nzinga Mbandi, a monarca de Angola cuja influência se estendeu a algumas partes do território moçambicano. Fiquei deslumbrada, como sempre ficava em todas as aulas de história, mas aquela era diferente, falávamos de uma mulher, de uma mulher como eu, como minha mãe, como minha avó, de uma mulher que fazia coisas extraordinárias. O tempo foi passando e um dia perguntei para a professora quando falaríamos das nossas rainhas, das heroínas moçambicanas. “Havemos de falar, havemos de falar...”. Um dia, falamos um pouco de Josina Machel, essa mulher revolucionária que lutou contra a opressão colonial portuguesa, nossa heroína, símbolo da resistência da mulher moçambicana. Entretanto, para mim, não era suficiente, perguntava-me, como só poderíamos ter referência de uma única mulher/heroína no meio de tanta opressão. Perguntava-me quem a antecedeu, quem a inspirou. Que outras mulheres resistiram e pleitearam contra o jugo colonial português? Perguntava-me onde estão as minhas rainhas e heroínas.

Na tentativa de encontrar respostas e conduzir esse aprendizado, tomei como corpus literário o romance *As mulheres do imperador* do autor moçambicano, Ungulani Ba Ka Khosa.

Ungulani Ba Ka Khosa, pseudônimo de Francisco Esaú Cossa, nasceu em 1 de agosto de 1957 em Moçambique, na província de Sofala. Formado em Direito e em Ensino de História e Geografia, destacou-se com o romance *Ualalapi*, em que o autor apresenta uma visão crítica e multifacetada sobre o Império de Gaza sob o domínio de Ngungunhana, o último Imperador de Gaza, até sua queda conduzida pelo governo colonial português. Esta obra é considerada um dos melhores livros africanos do século XX. Por ocasião dos trinta anos da publicação e para fechar o ciclo sobre o Império de Gaza, Ungulani trouxe à luz o romance *As Mulheres do Imperador* como forma de prestar homenagem às mulheres sempre secundarizadas na História. Desconhecendo os nomes das mulheres do imperador que só retornaram a Moçambique após anos de desterro, o autor buscou informações em arquivos em Moçambique e visitou São Tomé e Príncipe, onde as mulheres passaram quase quinze anos, mas sem sucesso. Graças ao seu editor, João Rodrigues, ele finalmente conseguiu os nomes dessas mulheres e completou esta parte da história moçambicana.

Essa obra despertou em mim, alguns questionamentos como: Quem são as mulheres de Ngungunhana, porque foram e são silenciadas e retiradas da história de Moçambique, qual foi e é o impacto desses silenciamentos na sociedade moçambicana colonial e atual?

Dito isto, nesta pesquisa tenho como objetivo central investigar porque as mulheres de Ngungunhana foram apagadas da história de Moçambique. Como objetivos específicos, proponho-me a compreender quem foram as mulheres do Imperador; perceber como viveram durante os anos de exílio e compreender que destino tiveram ao chegar a Moçambique.

Para a execução desta proposta se torna necessário pensar em metodologias que nos permitam comungar a escrita com a oralidade. E é desse modo que me sirvo, não apenas do método de pesquisa bibliográfica qualitativa como também de memórias, memórias de infância, as quais me vem chegando lentamente. São simples lembranças, provérbios, músicas, histórias e pensamentos de quem vive na encruzilhada, pensamentos que deixam este texto fragmentado¹, como também é o meu pensar e a minha vida.

¹ Os fragmentos inseridos ao longo do texto, na maioria das vezes, não são comentados explicitamente, eles funcionam como espaços abertos à introspecção dos leitores e leitoras, permitindo que cada um construa suas próprias conexões e interpretações. Busco oferecer maior liberdade na leitura, para que ela não seja rigidamente conduzida pelos meus pontos de vista e percepções, mas sim um processo de tecelagem coletiva, em que diferentes fios de pensamento possam se entrelaçar. São falas e pensamentos que me são caros e que, no ato de escrever, se convidaram para estar comigo. São pequenos presentes, despreziosos, que surgiram e permaneceram, talvez para me lembrar que a escrita também é encontro. Assim como a vida, que se fragmenta

Leda Maria Martins (1997), ao pensar nos Congados, articula a profunda sabedoria banto à necessidade do reconhecimento de epistemologias que entrelaçam a escrita e a oralidade, valorizando não apenas as referências acadêmicas, mas também as memórias que emergem do cotidiano e das experiências de vida. Os Congados são entendidos como práticas que encenam novos rituais de linguagem, fundindo o passado e o presente em gestos que integram história e memória, o sagrado e o profano, o corpo e a palavra, a arte e o cotidiano. Desse modo, compreendem o indivíduo como resultado de um cruzamento triádico: os ancestrais fundadores, as divindades e “outras presenças sensíveis”, o grupo social e o contexto cultural. Essa perspectiva filosófica, presente nas tradições bantas e nos rituais dos capitães e reis dos Congados, ecoa nas encruzilhadas da memória descritas pela autora, onde simples lembranças, provérbios, cânticos populares e narrativas orais dão forma a um modo de pensar e de viver. Afinal, “a encruzilhada guarda o poder da transmutação, assim faremos como Exu, que, de cada pedaço picotado do seu corpo, se reconstruiu como um novo ser e se colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade” (RUFINO, 2018, p.20).

Nesse contexto, a cultura negra pode ser entendida como um modo de viver e pensar, ou seja, uma cultura das encruzilhadas, como descrita por Leda Maria Martins (1997), ligada às noções de interseção e transformação, representadas pela figura central de Exu Elegbara no sistema filosófico-religioso iorubá. Nesse sistema, ele é retratado como um mediador dinâmico entre o divino e o humano, um catalisador de atos de criação e interpretação do conhecimento. Nas narrativas africanas e da diáspora, Exu transcende o papel de mero personagem, assumindo a função de veículo que estabelece e transforma as histórias, conectando tempos e espaços distintos e simboliza a capacidade comunicativa e mobilizadora, essencial para a construção e preservação de saberes dinâmicos.

Por sua vez, Henry Louis Gates Jr. (1988) ao expandir essa perspectiva, analisa como, apesar do trauma da travessia atlântica e do desenraizamento forçado de suas civilizações, os africanos escravizados preservaram aspectos fundamentais de suas culturas, incluindo figuras mitológicas, que sobreviveram com notável resiliência às transformações

e não nos dá respostas definitivas todos os dias, mas sempre nos abre possibilidades mesmo quando não as enxergamos, pretendo que os fragmentos atuem como brechas, como espaços de respiro, em que a reflexão e o sentir possam emergir de forma mais autônoma e pessoal.

do tempo e espaço. Trata-se de um arquétipo da figura específica do malandro amplamente presente nas mitologias africanas, caribenhas, sul-americanas e norte-americanas, que evidencia a continuidade de sistemas de crença mantidos por mais de três séculos. Essa figura que frequentemente é associada a Exu, reflete não apenas a fragmentação, mas também a persistência simbólica da cultura africana, que se adaptou às realidades linguísticas e culturais diversas do hemisfério ocidental.

O mesmo autor também ressalta que se entende Exu-Elegbara na mitologia iorubá, Legba entre os Fon de Benin, ou suas adaptações no Novo Mundo, como Exu no Brasil, Echu-Elegua em Cuba, Papa Legba no Haiti e Papa Lâ Bas nos Estados Unidos, um exemplo poderoso de um topos compartilhado entre as tradições narrativas orais negras. Já que, atua como um ponto central de instrução para o ato de interpretação, preservado e transmitido através de narrativas orais, rituais e improvisações culturais, servindo como um “mapa codificado” das raízes culturais e dos sistemas de significado africanos.

Ora, tanto Leda M. Martins (1997) quanto Gates Jr. (1988) enfatizam que a resiliência cultural, sustentada por símbolos como Exu, conecta comunidades dispersas, reafirmando identidades e resistência em meio à diáspora africana. Todavia, embora a figura de Exu não esteja presente de forma explícita na cultura moçambicana ou no romance de Ungulani Ba Ka Khosa, é interessante destacar esse apontamento, pois, a noção de encruzilhada que está profundamente enraizada na figura de Exu, será utilizada diversas vezes como operador conceitual para interpretar o texto de Ungulani, funcionando como uma metáfora para os encontros, tensões e transformações entre diferentes sistemas culturais, históricos e simbólicos.

Outrossim, é a partir de Henry Louis Gates Jr. que Leda M. Martins desenvolve a ideia de que os africanos, mesmo violentamente desenraizados de seus contextos originais durante a travessia, “não navegaram sozinhos”, pois trouxeram consigo fragmentos de suas culturas, preservados na memória, oralidade e práticas ritualísticas. Esses fragmentos, mesmo em novos contextos, funcionam como guias simbólicos e epistemológicos para interpretar as dinâmicas de resistência e reinvenção cultural. Assim, a noção de encruzilhada torna-se relevante como espaço de interseção, diálogo e transformação, essencial para compreender os processos históricos e culturais que permeiam o texto em análise, da mesma forma que vezes sem conta partimos da teoria literária euro-americana para ler e interpretar as literaturas africanas.

Afinal, é nesse viés, que se nomeia o romance de Ungulani Ba ka Khosa como um romance histórico. Este que ao ser analisado no contexto dos países colonizados, revela-se como um instrumento para dar voz a eventos e personagens que foram marginalizados pela narrativa oficial da história. Já que, os escritores desse gênero buscam reinterpretar criticamente o passado, sem necessariamente rejeitar as fontes históricas, mas oferecendo uma abordagem que frequentemente recorre à paródia ou a uma visão carnalizada dos acontecimentos. Esse esforço de revisitação histórica demonstra um distanciamento das ideologias conservadoras e aposta em uma perspectiva dialógica sobre os fatos. De modo que, a recorrente atenção à temática histórica sugere que, mesmo após o chamado “breve século XX”, a crença na historicidade não foi completamente superada. No entanto, sob novas abordagens estéticas e ideológicas, o romance histórico contemporâneo reavalia o passado, adotando uma postura questionadora em relação à memória registrada. (BERGAMO, 2017).

György Lukács (2000) afirma que o romance é, por excelência, a expressão da vida privada e está profundamente relacionado à ascensão da burguesia. Ángel Rama (2001), por sua vez, acrescenta que o romance é uma forma de cultura letrada. Nesse contexto, Lukács (2011) destaca que o romance histórico, em sua essência artística e estética, busca elementos no passado para justificar o presente, uma vez que seu surgimento e declínio estão dialeticamente associados às convulsões históricas e sociais de sua produção. O autor explica ainda que é o cruzamento entre o plano privado e o plano histórico que permite a existência do romance histórico, diferenciando-o de uma mera crônica.

Dessa forma, ao apresentar o destino individual das mulheres do imperador e de seus filhos e filhas atravessado pelos acontecimentos históricos, Ungulani Ba Ka Khosa inscreve *As Mulheres do Imperador* dentro da tradição do romance histórico. Porquanto, como argumenta Fredric Jameson (2007), essa forma narrativa não se limita à descrição dos costumes e valores de um povo em um determinado momento da história, nem apenas à representação de eventos grandiosos ou de crises extremas vividas por indivíduos comuns. Tampouco se restringe à história privada de grandes figuras históricas. O romance histórico, segundo Jameson, emerge justamente da interseção entre esses elementos, articulando experiências individuais e coletivas no fluxo da história.

Dito isto, quando Ungulani Ba Ka Khosa dá voz a personagens marginalizadas pela narrativa oficial da história moçambicana e reinterpreta criticamente o passado, ele não apenas inscreve sua obra no campo do romance histórico, mas também subverte o olhar

hegemônico sobre a história. Pois, ao deslocar o foco dos grandes líderes e eventos históricos para as vivências das mulheres e seus descendentes, o autor propõe uma revisão das relações de poder, evidenciando os silenciamentos impostos às figuras periféricas dessa história.

Do mesmo modo, o seu romance resgata a oralidade como forma de transmissão da memória coletiva, reconhecendo-a como uma ferramenta essencial na preservação da história de povos cuja tradição escrita muitas vezes foi secundarizada ou apagada. Inspirado na estrutura das narrativas orais africanas, o autor não apenas recupera vozes silenciadas, mas também reinsere suas histórias na esfera da coletividade, conferindo-lhes legitimidade e permanência. Assim, a obra não apenas resgata memórias esquecidas, mas questiona os mecanismos de apagamento histórico e reafirma a importância da oralidade como veículo de resistência e reconstrução do passado.

Nesse contexto, a oralidade não é apenas um recurso estético, mas também um princípio epistemológico que fortalece a conexão entre o divino e o humano, a história individual e a memória coletiva. Essas memórias pessoais e coletivas, como sugere Martins (1997), tornam-se alicerces para a compreensão e a construção de um saber que transita entre a tradição e a reinvenção.

Fragmento 1: Lição

Ensinaram-lhe na missão,/ Quando era pequenino:/"Somos todos filhos de Deus; cada Homem é irmão doutro Homem!"/ Disse-lhe isto na missão,/ quando era pequenino./ Naturalmente,/ ele não ficou sempre menino:/ cresceu, aprendeu a contar e a ler/e começou a conhecer/ melhor essa mulher vendida— que é a vida/ de todos os desgraçados./ E então, uma vez, inocentemente,/ olhou para um Homem e disse "Irmão..."/ Mas o Homem pálido fulminou-o duramente/ com seus olhos cheios de ódio/e respondeu-lhe: "Negro."(Noémia de Sousa)

Assim, de um lado, a escolha de uma bibliografia que diz respeito aos estudos descoloniais, a história de Moçambique, os estudos feministas e a literatura que versa sobre Ngungunhana e as suas mulheres. Por outro, memórias, autobiografias e entrevistas que carregam alguma informação sobre essas heroínas, sobre a história das mulheres pretas e a nossa história.

É importante falar a partir das mulheres pretas tal como nos ensina o feminismo negro, sobre a necessidade de nos auto definirmos, pois, nossos corpos têm sido lidos e interpretados a partir do olhar do colonizador, o que nos remete, sobre a necessidade de impulsionarmos saberes e produções que negam esses olhares e nos ensinam a ver o mundo

e ler as histórias, partindo de outros pontos de vista. De forma que, como nos adverte Chimamanda Adichie (2019), possamos refutar os perigos da história única.

Sigamos para a história que nos é contada por Ungulani Ba ka Khosa, pois “quando a História cala, a ficção recria espaços e vozes” (Teixeira, 2014, p.11).

Após uma guerra fratricida, como é costume na maioria dos grandes impérios, Ngungunhana bateu-se com seu irmão Mafemane pela sucessão do trono de Gaza. Em 1884 tomou posse do reino e tornou-se o Leão e o último imperador de Gaza, possuía não apenas vastas terras, como também recursos minerais, naturais, e várias mulheres. Ao aperceber-se dos extravagantes interesses dos ingleses pelo seu território e poderio, o imperador de Gaza firmou alianças políticas e diplomáticas com os portugueses, estes que tempos mais tarde o traíram. Em 1895 é derrotado e são levados como presos políticos, ele e suas mulheres: Muzamussi, Malhalha, Phatina, Namatuco, Lhésipe, Dabondi e Fussi e ainda, Godide, seu filho, os seus principais líderes e suas esposas.

Após passarem por Portugal, as mulheres são exiladas por 14 anos e 8 meses em São Tomé e Príncipe, os homens permanecem na antiga metrópole e em 1906 o imperador de Gaza, lá perde a vida². Em 1911 cinco das rainhas retornam a Moçambique, completamente anônimas, deparam-se com um país que desconhecem e são desconhecidas, sem abrigo, sem ninguém para recebê-las, aquietam-se debaixo de uma árvore frondosa, com seus filhos e filhas, frutos dos relacionamentos que tiveram na ilha de São Tomé e Príncipe. Suas aparências “estranhas” que demarcam outros tempos, épocas e etnias provoca curiosidade e desprezo por parte dos transeuntes. Até que, são surpreendidas por uma mão desconhecida, Sibuko, também de Mandlakzi, o único que realmente conhece e reconhece a história dessas mulheres, tem-nas como família e dá-lhes guarida em sua casa. Amparadas, elas organizam seus pensamentos, consultam os(as) antepassados (ancestrais), ouvem o futuro e se preparam para se reintegrarem em suas “novas vidas”, nesse novo Moçambique.

A história oficial conta-nos que Ngungunhane foi o último imperador de Gaza, que teve um grande reinado, foi traído, derrotado e exilado. O que não nos contam é a história das suas mulheres, seus nomes, seus sonhos, suas lutas e conquistas, muito menos o destino que tiveram após a morte do rei-imperador. É, portanto, sobre essa história não contada que se debruça o romance *As Mulheres do Imperador* de Ungulani Ba Ka Khosa, é sobre a dificuldade em se adaptarem numa terra que não mais lhes pertence, uma terra que só tem

² Para mais informações ver NEWIT (2012), VILHENA (1995), MINDOSO (2017).

espaço para os assimilados. É sobre carregarem filhos mestiços, sobre a violação dos direitos básicos das pessoas, é sobre deixar de existir, quando ainda, se existe.

Minha hipótese é que o silenciamento das mulheres de Ngungunhana e de tantas outras mulheres na sociedade moçambicana é senão uma estratégia política para circundar a elas em espaços domésticos e destituí-las dos espaços de tomada de decisão, de forma a garantir a manutenção dos regimes político-econômico-social falocêntricos e autoritaristas. A partir dessa hipótese assenta-se o interesse desta proposta de elaboração de uma dissertação de mestrado que busque considerar as mulheres do imperador de Gaza: Heroínas moçambicanas, e explique por meio da interseccionalidade e do conceito de imigrantes nacionais como elas foram subjugadas.

1. A interseccionalidade como metodologia e análise crítica

O interesse de trazer a interseccionalidade enquanto ferramenta metodológica e analítica para aprofundar a nossa compreensão sobre as formas pelas quais, as minhas ancestrais foram subjugadas e oprimidas pelo poder colonial português e local, tanto durante seu exílio em Portugal e São Tomé e Príncipe, quanto ao retornarem a Moçambique reside na capacidade dessa abordagem revelar as múltiplas camadas de opressão que essas mulheres enfrentaram.

Trata-se de uma ferramenta analítica que auxilia na compreensão das divisões sociais resultantes das relações de poder, de classe, raça, gênero, etnia, cidadania, orientação sexual, espiritualidade e capacidade. Instrumento muito útil principalmente para as mulheres pretas e gentes do Sul Global.

Pretendo neste contexto pensar a interseccionalidade a partir dos trabalhos de Kimberlé Crenshaw (1989), Carla Akotirene (2019), Patricia Collins & Sirma Bilge (2021), que a conceituam como ferramenta metodológica e analítica que demarca a inseparabilidade estrutural de diversas formas de opressão: racismo, capitalismo, orientação sexual, gênero, classe, capacidade, religião, etnia, idade, entre outras, e facilita a compreensão das divisões sociais que afetam principalmente as pessoas racializadas e marginalizadas.

É preciso observar que Kimberlé Crenshaw, jurista estadunidense, desempenhou um papel fundamental na formulação do termo “interseccionalidade”, apresentado em seu artigo seminal “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex (1989)”. A autora introduziu o conceito como uma crítica ao sistema jurídico e às teorias feministas e antirracistas que

frequentemente ignoravam as experiências específicas das mulheres negras. Seu trabalho trouxe à luz a necessidade de compreender como diferentes formas de opressão, como racismo, sexismo e classismo, não atuam de maneira isolada, mas sim de forma interdependente e sobreposta, afetando de modo único grupos marginalizados, particularmente as mulheres negras.

Embora tenha sido inicialmente cunhado no âmbito jurídico, o conceito de interseccionalidade transcendeu essa área e passou a influenciar campos como as ciências sociais, os estudos culturais, a educação, a saúde pública e a formulação de políticas públicas. Em sociologia, por exemplo, o termo tornou-se uma ferramenta indispensável para a análise das estruturas de poder e das desigualdades sistêmicas. Nos estudos culturais, a interseccionalidade é usada para compreender como identidades diversas, como raça, gênero, classe e orientação sexual interagem na produção de experiências individuais e coletivas. Na educação, tem sido aplicada para avaliar as barreiras enfrentadas por estudantes de diferentes origens, enquanto na saúde pública, ajuda a identificar os efeitos combinados de múltiplas formas de discriminação na qualidade do atendimento recebido por grupos marginalizados. Crenshaw (1989) ofereceu, assim, uma abordagem teórico-metodológica inovadora que permite uma análise mais abrangente das dinâmicas de poder estruturais que perpetuam desigualdades sociais, tornando-se uma referência central para diversos campos do conhecimento e uma ferramenta prática para o combate às injustiças sociais.

Dito de outro jeito, a abordagem da interseccionalidade auxilia na compreensão de como diferentes aspectos identitários e demarcadores de poder estão interconectados. Autoras como Patrícia Collins (2019), Gayatri Spivak (2010), Audre Lorde (2019) e Grada Kilomba (2019) explicam-nos a importância que há em compreender o espaço privado, o espaço oculto da consciência feminina negra, acrescento por minha conta, de todas as pessoas e em especial daquelas que foram e são subalternizadas por séculos.

Compreendemos com estas autoras que os pensamentos “íntimos” é que permitiram e permitem às mulheres negras aguentarem e em muitos casos, transcenderem os limites da opressão interseccional, pois “é o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito.” (KILOMBA, 2019, p.69).

Portanto, a compreensão de diversas experiências de opressão nos ajuda a desenvolver uma análise mais abrangente e inclusiva das estruturas de poder e dominação em nossas sociedades e nos lembra da necessidade de considerar essas interseções ao abordar questões de justiça social e equidade. Isso posto, a interseccionalidade nos leva a reconhecer

que as experiências de opressão não podem ser simplificadas em categorias estanques, mas são moldadas por uma variedade de fatores. Uma mulher preta, por exemplo, enfrenta desafios que são diferentes dos enfrentados por um homem preto, por uma mulher branca, ou por outra mulher preta, o que está relacionado, como vimos, a fatores de diversas ordens.

1.1 A interseccionalidade como desobediência epistêmica

Flávia Pereira e Humberto Bersani (2020) no artigo “A crítica à interseccionalidade como método de desobediência epistêmica no Direito do Trabalho brasileiro” destacam que a interseccionalidade ao dialogar com a geopolítica do conhecimento, emerge como uma possível forma de desobediência epistêmica no campo do Direito do Trabalho no Brasil.

Embora o artigo tenha sido concebido no contexto do Direito, assim como o termo cunhado na área jurídica, sua discussão sobre a crítica à interseccionalidade como ferramenta analítica ou metodologia é pertinente pois busca incorporar estratégias que incluam as mulheres subalternizadas no sujeito epistêmico das normas trabalhistas.

Assim, para reconhecer a interseccionalidade como método de desobediência epistêmica é essencial reconhecer sua construção social, originada principalmente do ativismo do feminismo negro, de modo que, não se corra o risco de aplicar essa metodologia de maneira acrítica. Essa argumentação se ampara em diversas autoras como bell hooks, Patricia Collins, Jennifer Nash, Jasbir Puar, Floya Anthias, Rey Chow e Danièle Kergoat, e com elas enfatiza a necessidade de contextualizar a interseccionalidade no feminismo negro do Sul global, anterior ao uso do termo no âmbito jurídico. O que garante a compreensão de sua verdadeira essência, que é a busca pela justiça social. Trata-se de uma abordagem crucial, já que a interseccionalidade é uma estratégia epistemológica e política que desafia a noção estabelecida de dominação e confirma “— que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. (FOUCAULT, 1988, p.60).

Foucault (1988) discute a natureza relacional e dinâmica das relações de poder, enfatizando que elas são sustentadas por múltiplos pontos de resistência, essenciais para a análise das relações de poder. Portanto, ao contrário da visão tradicional de um poder centralizado e imutável, o autor coloca que as resistências são diversas, únicas e inerentes ao campo estratégico das relações de poder. Não existindo, portanto, um único foco de revolta, mas sim variadas formas de resistência que, embora parte do próprio sistema de poder,

contestam e transformam constantemente essas relações. Assim, entender o poder requer reconhecer a interdependência e a complexidade dessas resistências.

Fragmento 2: Greve

De mãos em concha / Elas cobriram os bicos dos seios / e cruzaram as pernas / na greve dos sexos. / Sem / os filhos delas / na correia a ferrugem / apodreceu as bombas. (José Craveirinha).

É fundamental salientar que as rainhas mencionadas neste trabalho não o são apenas por ordem do poder, pois “as pretas não têm dignidade de rainhas” (KHOSA, 2018, p.125), mas o são, fundamentalmente, por conta de seus instintos de sobrevivência. Todas elas, cada uma a seu modo, compreendendo a interseccionalidade encontraram na simples ação de viver uma forma de desobediência para se fazer existir. É nesse viés que procuro aqui trazer os “saberes dominados”³ para pensar a história destas mulheres.

No entanto, torna-se necessário destacar que é quase impossível abordar as histórias dessas mulheres sem considerar *Ualalapi* (1987), obra que antecede, inspira e, de certa forma, reivindica o surgimento do romance *As Mulheres do imperador*. Porém, é importante evidenciar que esses dois romances não configuram uma duologia, trata-se de obras independentes que, por razões editoriais e não estéticas, caminham lado a lado. Como afirma o próprio autor: “estratégia editorial. Gungunhana teve a edição portuguesa em fevereiro deste ano. E partiu da minha editora portuguesa a iniciativa de publicar, *As Mulheres do Imperador* com *Ualalapi*, obra que foi editada em Portugal, em 1991. A Kapulana, minha editora brasileira, achou por bem juntar as duas obras numa só para um público que pouco conhece de África.” Khossa (2019)⁴

Ualalapi é um texto denso e fragmentado, cuja estrutura também influenciou a escrita desta dissertação, organizada em pequenos fragmentos. Como afirma Khosa (2019), enquanto *As Mulheres do Imperador* é um texto contido, *Ualalapi* é um grito. E, por minha conta, acrescento: um grito regado de mortes. Ungulani Ba Ka Khosa nos traduz nesse

³ “Por saber dominado, entendo duas coisas: por um lado, os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais, [...] em segundo lugar se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa inteiramente diferente: uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade.” (FOUCAULT, 1979, p.170).

⁴Entrevista cedida a Igor Gomes. Link de acesso: <https://www.suplementopernambuco.com.br/acervo/entrevistas/2214-entrevistas-home-2.html>

romance, a tradição de assassinatos e a violência que permeia a luta pelo poder e suas consequências.

Muzila morreu. Ualalapi morreu. A mulher e o filho de Ualalapi morreram. O marido da mulher de meia-idade que amamentava uma criança morreu. A velha Salama morreu. O velho Lucere morreu. Chichuaio morreu. Mputa morreu. Mafemane morreu. Mudungazi morreu e se tornou Ngungunhane, que também morreu. Damboia morreu. Sereko morreu. Makuko morreu. O negro morreu. Queimaram a povoação. Dômia morreu. Cadáveres de outros tempos esquecidos emergiram das águas lodosas. Sídulo, Mosheshe, Sigugo e outros também morreram. Muitos dos guardas que não suportavam o cheiro do sangue de Damboia embrenharam-se no mato em busca da morte. Alguns velhos suicidaram-se, outros, entre velhos e jovens, morreram de sede. Diariamente, morriam pessoas. Manhune foi fuzilado por três brancos, depois, Quêto e tantos outrxs, afinal:

“Os mochos teimaram em serendar sobre as casas, chiando a toda hora e trazendo os espíritos há muito adormecidos que perturbam as nossas mentes e deram a morte a alguns – disse a mulher com um ar cansado...” (KHOSA, 2018, p.29).

Mais adiante, Ungulani nos alerta que Ualalapi não trata apenas da ascensão e da morte de um homem, mas da queda de um império. E nos adverte: “quem terá coragem de andar nestes tempos? ... falam com os seus muzimos. Não morreu um homem, morreu o império” (KHOSA, 2018, p. 29).

Esta dissertação é um texto de vida, e não pretende celebrar a morte do rei, de seus súditos ou de seu povo. Pelo contrário, é uma escrita sobre mulheres que resistiram à travessia, e, por essa razão, silencia os donos do falo para atender ao chamado de Ungulani Ba Ka Khosa: fazer ecoar o silêncio dessas mulheres. Assim, ousou crer e propor que o romance *As Mulheres do Imperador* pode ser analisado de forma independente, para cumprir aquilo que até agora não foi feito. Sempre estivemos ancoradas na sombra de nossos homens, mas essas mulheres retornaram sozinhas. E é principalmente com elas e a partir delas que desejo narrar suas histórias. Acham que a história se deve repetir? Contarmos as mulheres através de seus machos?

Fragmento 3: *Muzila morreu, meus guerreiros. À beira da morte indicou-me como seu sucessor. A sua sepultura deverá ser aberta por mim. Acham que a história se vai repetir? Os guerreiros, num compasso preciso, bateram os escudos de pele na terra e disseram “não”. (Ungulani Ba ka Khosa)*

Ao pensar nessas mulheres, deparei-me a examinar a evolução da figura de rainha como símbolo imperial e de autoridade. É importante lembrarmos que ao longo dos séculos e das culturas, ela tem ocupado esse lugar tanto como esposa do rei, quanto como uma autoridade em seu próprio direito. No entanto, ao percorrermos a história dos diferentes povos, percebemos que, muitas vezes, as poucas rainhas lembradas são destacadas não por feitos heroicos, mas por suas personalidades ou atitudes, sendo frequentemente descritas como tiranas, malvadas, promíscuas, impiedosas, sanguinárias etc. É como se o exercício do poder não exigisse, muitas vezes, tais atitudes de qualquer mortal, o que faz parecer que esses “atributos” são exclusivos das mulheres, ignorando que, devido às desigualdades de gênero, essas rainhas tiveram frequentemente que assumir tais posições para garantir sua autoridade e direitos.

Cheik Anta Diop (2015) explica que depois do Egito que teve a rainha Hatshepsut da dinastia XVIII^a, primeira mulher a reinar sozinha na história, mulher forte e sábia, a Etiópia foi o primeiro país do mundo nos anos 1000 a.c a ser governado por uma rainha semi lendária, a rainha de Sabá, contemporânea do rei Salomão dos Hebreus. Também destaca o reinado histórico da rainha Candace, contemporânea de Augusto César, que no apogeu da sua glória dirigiu pessoalmente suas tropas em batalha contra Roma, assim como Joana de Arc contra o exército inglês. Candace teve tanto prestígio que fez com que todas as outras rainhas adotassem o mesmo nome.

É interessante observar como o heroísmo dessas mulheres é muitas vezes comparado ao heroísmo dos homens. Diop (2015) salienta que a coragem e resistência heroica dessas rainhas chamou bastante atenção da antiguidade clássica, não pelo fato de serem negras, mas porque no mundo indo-europeu não estavam acostumadas a lidar com mulheres em lugares de poder social e político.

Ora, desde as antigas rainhas divinas do Egito até as monarquias europeias da era colonial, a imagem da rainha foi cuidadosamente forjada para representar não apenas liderança política, mas também estética e idealização cultural. Em vários casos, essa representação foi usada para consolidar o controle sobre territórios colonizados, perpetuando a ideia de superioridade cultural e racial.

No contexto europeu, a rainha foi retratada como o ápice da beleza e do poder, frequentemente em contraste com representações estereotipadas ou marginalizadas das rainhas pretas. Essas narrativas foram reforçadas através da arte, literatura e cerimônias de

coroação, que celebravam a suposta superioridade das monarquias europeias sobre os povos colonizados.

No entanto, se olharmos para as histórias das rainhas africanas percebemos um contraponto importante a essa narrativa dominante, pois muitas sociedades tradicionais africanas reconheceram e honraram mulheres como líderes políticas e espirituais. Tal que, Rainhas africanas como: Achivanjiila, Tchanazes e N'tsais de Moçambique; Nzinga Mbandi de Angola; Amina de Zazzau da Nigéria e Yaa Asantewaa do Gana são exemplos notáveis de líderes que desafiaram a supremacia colonial e defenderam suas terras e povos contra a invasão europeia.

Essas rainhas não apenas lideraram exércitos e governaram seus reinos com habilidade, mas também desafiaram ativamente as tentativas de colonização e subjugação cultural. Suas histórias e legados ressoam até hoje como testemunhos de resistência e resiliência contra o imperialismo e o racismo estrutural.

A respeito da liderança espiritual Ungulani Ba Ka Khosa nos traz como exemplo a personagem Namatuco, sábia conselheira e mulher de Ngungunhana, muito respeitada pelos seus dons: “Ngungunhane adorava-a, mais na vertente premonitória que curativa, pois ela sabia, mais do que ninguém na corte, prever acontecimentos através dos sonhos e das estranhas sensações que a terra fazia chegar à planta dos pés.” (KHOSA, 2018, p.157).

Portanto, é crucial reconhecer não apenas as construções culturais dominantes, mas também as histórias silenciadas e marginalizadas das rainhas africanas, cujo poder e influência desafiaram e continuam a desafiar as normas eurocêntricas de liderança e beleza. Essas histórias são essenciais para uma compreensão mais ampla da diversidade de experiências e perspectivas que moldam nosso mundo contemporâneo.

2. O lugar dos estudos descoloniais ou descolonizar como prática da desobediência

Os estudos descoloniais e feministas desempenham um papel crucial ao enfrentar os silenciamentos históricos que têm oprimido diferentes mulheres em todo o mundo. Ao longo de séculos não nomeados, diversas mulheres têm refletido, questionado, se organizado e liderado ações concretas contra os vários sistemas de opressão e subjugação que enfrentam. Este trabalho surge da necessidade de reconhecer esses silenciamentos e essas formas de

resistência⁵, buscando mapear, analisar e refletir sobre tais ações, utilizando o romance *As mulheres do imperador* como ponto de partida.

Por estudos descoloniais compreendo como todo trabalho e pensamento que questiona as narrativas e práticas eurocêntricas⁶ hegemônicas e coloniais que põem em causa o conhecimento e práticas da dita periferia do mundo, o sul global. Trata-se de um projeto crítico e alternativo de resistência, luta, resiliência e ressignificação de sociedades e sujeitos afetados pelo colonialismo, com o intuito de que se possa perceber o mundo a partir de uma pluralidade de vozes, perspectivas e saberes.

Dito de outro jeito, trata-se de uma resposta a colonialidade, conceito cunhado por Aníbal Quijano na década de 1980 e desenvolvido mais tarde por Walter D. Mignolo na obra *Histórias locais/Projetos globais* e outras publicações subsequentes, desde então, ela tem sido vista como o lado sombrio e obscuro da modernidade. Embora a colonialidade esteja intrinsecamente ligada ao colonialismo, é um conceito distinto que vai além dessa prática histórica de dominação, pois, enquanto o colonialismo é definido pela dominação e exploração por uma autoridade política em um território diferente do seu, controlando recursos e trabalho, a colonialidade revelou-se mais profunda e duradoura nos últimos 500 anos. Entretanto, esta não poderia existir sem ele pois tem no colonialismo as suas origens e se estabeleceu de forma profunda na intersubjetividade global.

A partir daí, a colonialidade pode ser entendida como uma lógica global de desumanização que persiste mesmo na ausência de colônias formais. Outra maneira de se referir a essa lógica é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, abordagem mais abrangente que engloba a modernidade ocidental (QUIJANO, 2009; MIGNOLO, 2011; MALDONADO-TORRES, 2018).

Como foi dito, em termos de marcos acadêmicos, os estudos descoloniais ganharam destaque na década de noventa, especialmente nas ciências sociais, com as pesquisas pioneiras de Aníbal Quijano sobre a colonialidade. Seu trabalho despertou curiosidade de outros pesquisadores com interesses semelhantes, centrados na discussão do impacto

⁵ “O conceito de resistência é paradoxal, ambíguo e ambivalente, como os próprios atos, gestos, movimentos, fenômenos, insígnias, imagens, figuras e práticas de resistência. Esta rubrica paradoxal na qual se inscreve a resistência tem a ver com sua posição em relação ao poder, do qual é, sem dúvida, inseparável.” (PERREIRA, 2017, p.20).

⁶ “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade.” (MIGNOLO, 2008, p.301).

negativo da colonização, especialmente na América Latina. No entanto, é crucial ressaltar que, além dos círculos acadêmicos, diversos grupos sociais e políticos já estavam engajados em lutas pela libertação e independência de países africanos e outros territórios subjogados pelo Ocidente.

Ora, me sinto na obrigação de citar como referencial para pensar a colonialidade e descolonialidade, nomes como: Nzinga Mbandi, Cheikh Anta Diop, Leopold Senghor, Aimé Césaire, Eduardo Mondlane, Franz Fanon, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, Samora Machel, Nelson Mandela, Steve Biko, Agostinho Neto, Patrice Lumumba, Thomas Sankara⁷, dentre outros(as). Ainda que, maioritariamente homens, avanço com alguns

⁷ Nzinga Mbandi (1583-1663), rainha do Ndongo e Matamba, no atual território de Angola, foi uma das mais notáveis lideranças africanas na resistência contra o colonialismo europeu. Servindo-se de estratégias políticas, diplomáticas e militares para combater a ocupação portuguesa, tornando-se um símbolo da luta contra a opressão colonial. Sua habilidade em negociar alianças, reorganizar seu reino e liderar exércitos assegurou que sua memória se consolidasse como uma representação de resiliência e força feminina em contextos de resistência africana.

Eduardo Mondlane (1920-1969), moçambicano, foi o fundador da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e um dos arquitetos da luta pela independência de Moçambique. Educado em instituições de prestígio nos Estados Unidos e na Suíça, Mondlane combinou uma visão intelectual global com um compromisso inabalável de lutar pela libertação de Moçambique do colonialismo português. Sua obra, "Lutar por Moçambique", articulou a importância de um nacionalismo inclusivo e de um projeto político que transcendesse divisões étnicas e regionais. É lembrado não apenas por sua liderança política, mas também por seu esforço em construir uma narrativa descolonial que colocava os moçambicanos como protagonistas de sua própria história.

Kwame Nkrumah (1909-1972), ganês, foi o líder que conduziu Gana à independência em 1957, tornando-se o primeiro país africano a conquistar sua soberania no contexto pós-Segunda Guerra Mundial. Como primeiro-ministro e depois presidente, Nkrumah foi um dos principais defensores do pan-africanismo, promovendo a unidade dos povos africanos contra a fragmentação causada pelo colonialismo. Em obras como "África Deve Unir-se", ele argumentou que a verdadeira libertação africana só seria alcançada por meio da solidariedade entre os países do continente, rompendo com as divisões artificiais impostas pelo imperialismo europeu.

Amílcar Cabral (1924-1973), guineense-cabo-verdiano, foi um estrategista e teórico revolucionário que liderou o movimento de libertação na Guiné-Bissau e em Cabo Verde contra o colonialismo português. Cabral não apenas conduziu a luta armada, mas também articulou uma visão clara sobre a importância da cultura na resistência. Ele acreditava que a luta pela independência não se tratava apenas de uma libertação política, mas também de uma afirmação cultural que resgatasse os valores, as tradições e as identidades dos povos colonizados. Sua obra e liderança inspiraram movimentos de libertação em todo o continente africano.

Samora Machel (1933-1986), moçambicano, foi o primeiro presidente de Moçambique independente, após a vitória da FRELIMO contra o colonialismo português em 1975. Líder carismático, Machel dedicou-se a reconstruir o país em meio aos desafios deixados pelo colonialismo e às tensões da Guerra Fria e Civil. Ele enfatizou a importância da educação, da saúde e do desenvolvimento econômico para a libertação completa do povo moçambicano. É lembrado por seu compromisso com a solidariedade internacional, defendendo a luta de outros povos oprimidos e promovendo uma visão decolonial que unisse a África em resistência à exploração externa.

Franz Fanon (1925-1961), psiquiatra e filósofo martinicano, deixou um legado profundo em sua análise das consequências psicológicas e sociais do colonialismo. Em obras como "Pele Negra, Máscaras Brancas" e "Os Condenados da Terra", denunciou a desumanização imposta pelos sistemas coloniais e racistas. Ele mostrou como o colonialismo não apenas explorava materialmente os colonizados, mas também colonizava suas subjetividades, instaurando um sentimento de inferioridade e alienação. Fanon argumentava que a verdadeira descolonização exigia mais do que a libertação política; ela deveria transformar as mentalidades colonizadas, oferecendo uma revolução cultural e psicológica que rompesse com os grilhões impostos pela dominação imperial.

nomes de líderes africanxs que se destacaram em pensar na descolonização, não apenas territorial, mas também como desobediência epistêmica, tal que, encontramos em suas intervenções e ações várias referências para o repensar na reconstrução da história e cultura africana.

Léopold Sédar Senghor (1906-2001), poeta, filósofo e político senegalês, foi uma das figuras centrais do movimento da Negritude, que buscava celebrar a riqueza das culturas africanas frente à hegemonia ocidental. Senghor reivindicava o valor da subjetividade africana em um mundo dominado pela racionalidade cartesiana europeia. Assim, contribuiu para o resgate e a revalorização das identidades africanas, defendendo uma integração entre os saberes africanos e ocidentais como forma de superar as hierarquias coloniais. E como primeiro presidente do Senegal independente (1960-1980), Senghor incorporou esses valores em sua liderança política, promovendo o diálogo e o respeito entre culturas.

Aimé Césaire (1913-2008), poeta, dramaturgo e político martinicano, também desempenhou um papel essencial no movimento da Negritude. Em sua obra seminal “Discurso sobre o Colonialismo”, desmontou a narrativa de civilização promovida pelo imperialismo europeu, revelando-o como uma forma de barbárie que desumanizava tanto os colonizados quanto os colonizadores. Ele foi uma voz contundente na denúncia das estruturas de opressão e na exigência de uma descolonização que não fosse apenas política, mas também cultural, recuperando as narrativas, histórias e subjetividades apagadas pelo domínio colonial. Sua visão crítica influenciou profundamente os debates sobre identidade e resistência no contexto pós-colonial.

Nelson Mandela (1918-2013), líder sul-africano, foi uma das figuras mais emblemáticas da luta contra o *apartheid* na África do Sul. Como membro do Congresso Nacional Africano (ANC) e, posteriormente, seu líder, Mandela passou 27 anos na prisão por sua resistência ao regime de segregação racial imposto pela minoria branca. Sua liderança culminou na transição pacífica para a democracia multirracial em 1994, tornando-se o primeiro presidente negro do país. Assim, simbolizou a reconciliação e a reconstrução, mas também uma resistência inabalável ao racismo estrutural, articulando uma visão de libertação política e social profundamente enraizada em valores de justiça e igualdade.

Steve Biko (1946-1977), também sul-africano, foi o principal líder do movimento da Consciência Negra, que buscava empoderar os negros sul-africanos e restaurar o orgulho em sua identidade em meio à opressão do *apartheid*. Biko argumentava que a libertação verdadeira só seria alcançada quando os negros rejeitassem a visão de inferioridade inculcada pelo colonialismo e abraçassem sua própria história e cultura. Sua morte brutal sob custódia policial tornou-o um mártir e intensificou a luta pela descolonização social e psicológica na África do Sul.

Agostinho Neto (1922-1979), angolano, foi o líder do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e o primeiro presidente de Angola independente em 1975. Neto combinou a luta armada contra o colonialismo português com sua sensibilidade como poeta, utilizando a literatura como instrumento de resistência. Em sua poesia, ele expressou o sofrimento do povo angolano sob o colonialismo e a esperança por um futuro livre. Acreditava que a independência política precisava ser acompanhada de uma transformação cultural e social que rompesse as estruturas deixadas pelo imperialismo.

Patrice Lumumba (1925-1961), congolês, foi o primeiro primeiro-ministro da República Democrática do Congo (recém-independente), simbolizando a luta contra o neocolonialismo. Lumumba articulou a necessidade de um Congo verdadeiramente soberano, livre da exploração econômica e política que persistia mesmo após a independência formal. Sua visão nacionalista e suas críticas ao envolvimento estrangeiro levaram à sua deposição e assassinato, eventos que o transformaram em um ícone da resistência anticolonial e em um mártir da luta africana.

Thomas Sankara (1949-1987), burquinense, foi presidente de Burkina Faso e um dos líderes mais radicais da luta por uma África autossuficiente. Durante seu curto governo (1983-1987), Sankara implementou reformas sociais profundas, promovendo a igualdade de gênero, a educação, a saúde pública e a agricultura sustentável. Ele rejeitou a dependência de potências estrangeiras, defendendo uma África unida, livre do domínio imperialista e comprometida com o bem-estar de seu povo. Sua visão revolucionária e independente o tornou uma inspiração, embora tenha sido tragicamente interrompida por sua morte prematura em um golpe de Estado.

Cada um delxs, a seu modo, embora não tenham conceituado a colonialidade e descolonialidade, perceberam, lutaram e resistiram contra as políticas colonialistas e imperialistas em seus territórios. Logo, é enganoso continuar propagando o discurso de que os temas: colonialidade e descolonialidade tiveram início nas Américas e posteriormente se expandiram pela Europa, ignorando desta forma todo o esforço e trabalho feito nos países africanos. Tal que, Bernardino; Maldonado; Grosfoguel (2018), com quem corroboro, acrescentam que ao defendermos a descolonialidade como um projeto político-acadêmico enraizado em mais de 500 anos de luta das populações africanas e afro-diaspóricas, é importante destacar também, a importância da luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos vários movimentos negros, do povo de santo, dos jovens das periferias, da estética e arte negra, além de uma vasta gama de ativistas e intelectuais.

Portanto, é a partir dessa teia de pensar que o termo descolonial será aqui empregado. Discussões e escolas são vastas, dentre autorxs que propõem o decolonial, o descolonial ou o contracolonizar como Antonio Bispo dos Santos coloca, que passarei a referir apenas, Nêgo Bispo, tal como ele gostava de se apresentar.

Julieta Paredes (2019), por exemplo, demonstra que é imprescindível distinguir entre o pensamento decolonial e o processo de descolonização, batalha que tem sido travada com vigor ao longo dos últimos anos. A autora explica que, enquanto o pensamento decolonial tem suas raízes na academia estadunidense e muitas vezes se concentra em categorizar e entender os povos indígenas, a descolonialidade ou descolonização, por sua vez, surge como uma resposta a essa abordagem, especialmente na Bolívia. Onde, desde 2001, tem sido uma ação coletiva, como povo, que se engaja na descolonização, logo, a descolonialidade, mais do que uma teoria acadêmica, é uma prática que demanda ação descolonizadora concreta. A autora apresenta como exemplo tangível, a proposta de descolonização do tempo, que desafia a concepção eurocêntrica do tempo e busca reconceituar a contemporaneidade reconhecendo a diversidade de ritmos e ciclos da vida.

Nêgo Bispo (2019; 2023), aponta que a noção de contracolonialismo é fundamentalmente simples: é a recusa em ser colonizado e a defesa contra essa tentativa de colonização. É um estilo de vida que se opõe ao colonialismo, uma prática enraizada na história africana que até então não tinha sido nomeada. Salienta que podemos observar manifestações desse contracolonialismo nos modos de vida indígenas, quilombolas, bantos e iorubás, no entanto, simplesmente nomeá-los dessa maneira não enfraqueceria o

colonialismo. Portanto, a introdução do termo contracolonialismo visa enfraquecer essa estrutura dominante.

O autor propõe uma abordagem mais radical: ao invés de apenas descolonizar, é necessário contracolônizar, ou seja, impedir ativamente o processo de colonização, afinal, Bispo afirma que dismantlar o colonialismo não é o bastante, pois sempre há o risco de que ele seja reconstruído. Desse modo, torna-se necessário triturar o colonialismo até não sobrar nenhum resquício, o que implica não apenas desenvolver um novo pensamento, mas também cultivar um pensamento orgânico que transcenda as categorias sintéticas impostas pelo colonialismo.

Entre os (as) meus pares em Moçambique, percebo uma crescente tendência e afinidade com o termo “descolonizar”. Portanto, em contraste com outros textos que já elaborei, neste trabalho abordo este termo com mais responsabilidade, abertura e acolhimento mais afetuoso, de modo que, procurarei em larga escala utilizar o termo descolonização ou contracolônizar, no lugar de decolonialidade ou descolonialidade.

Da minha parte, todas essas acepções me são indiferentes, o que me interessa é a ação que está por detrás delas, a ação de descolonizar, contracolônizar ou decolonizar. Interessa-me mais, o modo de vida e práticas que seguimos e aplicamos, por isso concordo com Walsh (2013) e Mignolo (2009) que o descolonial implica não apenas uma teoria a ser seguida, mas principalmente o fazer descolonial, pois na esfera do pensamento de fronteira⁸ e nos

⁸ Noção desenvolvida fundamentalmente por Walter Mignolo, Gloria Anzaldúa e José David Salvidar. No artigo “Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação” Damião Bezerra Oliveira e Raphael Carmesin Gomes fazem uma excelente explanação sobre o termo, cito: “Há diversas expressões para fazer referência ao esforço de “superação” onto-epistemológica da colonialidade, como: Pensamento Crítico de Fronteira, Pensamento Fronteiriço, Pensamento Liminar, Epistemes de Fronteira, Epistemologia das Margens, Gnose Liminar, Gnose Marginal. Aqui, utiliza-se “Epistemologia de Fronteiras”, que é a categoria desenvolvida pelo intelectual Walter Mignolo, talvez o mais empenhado dos intelectuais vinculados ao Grupo Modernidade/Colonialidade em erigir uma crítica epistemológica condizente com a decolonialidade. Mignolo (2008, p. 252), embora avesso ao papel controlador e normativo das definições, afirma que o “pensamento fronteiriço é o método do pensamento e a opção decolonial”. Não obstante, uma certa flexibilidade conceitual (aliás, uma característica identificada no autor) e, ignorando as distinções tradicionais feitas entre método, metodologia e epistemologia, entende-se que a Epistemologia de Fronteiras opera uma crítica decolonial às teorias do conhecimento, forjadas nos centros geopolíticos de poder, que se pretendem universalistas. Importante, primeiramente, ressaltar que a “fronteira” (a borda, a liminaridade) a que se refere o autor não é, tão somente, a fronteira física, no sentido do limite jurídico-político que demarca o território de um Estado ou de uma colônia, mas uma metáfora que denuncia que o conhecimento é incorporado por sujeitos carnaís, atravessados por contradições sociais e lutas concretas que emergem de suas experiências vividas nas zonas de contato/conflito da colonialidade (CASTRO-GÓMES, GROSFOGUEL, 2007, p. 20). A Epistemologia de Fronteiras é abordada, de forma mais distinta, em algumas obras de Mignolo (2003, 2015), como uma opção decolonial por parte do sujeito que quer se contrapor ao projeto eurocêntrico da Modernidade.” (OLIVEIRA; GOMES, 2021, p.652-653).

empreendimentos descoloniais, a distinção tradicional entre teoria e prática não se aplica. Portanto, o descolonialismo representa um caminho contínuo de luta no qual se procura identificar, tornar visíveis e promover lugares de exterioridade e construções alternativas. É um processo ativo para avançar pedagogicamente, explicam os autores.

Dito isto, vale referenciar que tentarei não utilizar o termo descolonizar que significa em larga escala retirar o caráter de colônia de um determinado território, conceder a independência a um país. Descolonizar está mais atrelado a questões geográficas, e a nossa principal preocupação, digo nossa, referindo-me as(os) africanas(os) e africanistas, é focar na descolonização mental: descolonialidade, que nos levará a descolonização física dos nossos espaços e a fazer a contracolônização, como sugere Nego Bispo (2019), impedi-los de colonizar, utilizando as mesmas armas do inimigo. Ora, se para nos colonizar ele mexeu na nossa episteme, precisamos desmanchar o que foi amarrado e novamente remexer nessa episteme para tecer uma nova epistemologia, que comungue com aquilo que são os nossos princípios, histórias e verdades.

Ngũgĩ wa Thiong'o (2010), em *Descolonizar la Mente*, enfatiza que o colonialismo não se restringiu à exploração de terras e recursos, mas avançou para o controle das mentes e culturas dos povos colonizados. Esse controle foi exercido por meio da imposição de uma epistemologia europeia que desvalorizava e marginalizava os saberes locais, promovendo um apagamento cultural sistemático. A “cura” trazida pelo colonialismo, em vez de representar progresso, introduziu novas formas de doença — não apenas físicas, mas também simbólicas e culturais, desestruturando profundamente as bases das sociedades colonizadas. Ngũgĩ argumenta que a descolonização verdadeira exige a recuperação das práticas, saberes e linguagens que foram deliberadamente deslegitimados pelo imperialismo. Um exemplo emblemático desse apagamento cultural é a demonização dos curandeiros e a exclusão de suas práticas tradicionais. Essa estratégia não apenas substituiu sistemas de conhecimento locais por modelos eurocêntricos, mas também reforçou a hegemonia colonial ao desautorizar a autonomia cultural dos colonizados.

A recuperação desses sistemas não é apenas um retorno ao passado, mas uma reconfiguração das epistemologias locais para enfrentar os desafios contemporâneos. Revalorizar os curandeiros e outros saberes deslegitimados é um ato de resistência ao colonialismo cultural, que, como aponta Ngũgĩ, é tão destrutivo quanto a exploração material. Isso significa reivindicar a legitimidade das práticas e conhecimentos que, por

séculos, sustentaram os povos colonizados, enquanto se questiona as imposições eurocêntricas que continuam a perpetuar desigualdades estruturais.

Frantz Fanon (2005) complementa essa ideia em *Os Condenados da Terra*, ao destacar que o colonialismo não apenas desumaniza os colonizados, mas também penetra profundamente na psique, criando um senso de inferioridade e alienação. Ele argumenta que a descolonização deve ser, acima de tudo, uma revolução cultural e psicológica

A esse respeito Hilary Owen (2010) formula que uma nação pós-colonial “liberta”, precisa revisitar sua trajetória e garantir a liberdade de suas mulheres por meio da narrativa de suas próprias mitologias de libertação, marcadas por perspectivas de gênero. Isso é essencial para que a nação esteja verdadeiramente liberta, inclusive dentro de suas próprias fronteiras.

Acredito que esse trabalho já tem sido feito, pois, ainda que de forma aparentemente singela, desde os primeiros séculos de colonização e exploração, nossas mães e avós contaram-nos histórias onde elas de subalternizadas viraram protagonistas. Talvez não tenhamos tido tempo, paciência ou memória e por isso não nos lembramos. Talvez nos tenha faltado apenas à vontade e sabedoria para reconhecer a riqueza desses relatos.

2.1. Quem tem medo do silêncio de uma mulher preta?

Faz bem vai para o Inferno!
Damiana Ganho⁹

O documento de identificação de minha avó diz que ela tem 84 anos, ninguém sabe. Nascida num tempo sem direitos, ter a mínima noção de sua idade, pode ser considerado um luxo. Vovó Damiana, é uma mulher do campo, franzina, não pela idade, foi o seu silêncio que a encerrou quando o seu corpo ainda se abria, mas ousou dizer, ainda que me custe, que é o seu silêncio que a mantém viva e a protege.

Uma vez apareceu um gato na casa dela, acho que ela gostou muito dele, pois o adotou. Ela nunca foi de falar sobre os seus sentimentos ou pensamentos, se falou, não a compreendemos. Ao gato, chamou-o: “Faz bem vai para o inferno!” Confesso que ficamos todos intrigados, minha avó é uma cristã devota. Quando tinha mais saúde ia sempre à missa

⁹ Damiana Ganho é minha avó materna. Faz bem vai para o Inferno, foi o nome que ela deu para seu gato, em 2001.

e depois a uma reunião entre os membros da igreja e conterrâneos dela, que se organizam e se encontram logo após a primeira missa, num espaço específico, tal reunião denomina-se Núcleo. Minha avó não coloca nada, nada na boca, sem antes fazer o sinal da cruz. Quando eu era criança, achava que isso fosse um capricho e rebeldia ao mesmo tempo. Uma vez perguntei à minha mãe, afinal porque a avó quase não fala. “Ela é assim mesmo”, disse-me.

Fragmento 3: Uma litania para a sobrevivência

[...] E quando nós falamos/ temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas/ nem bem-vindas/ mas quando estamos em silêncio/ nós ainda temos medo/ então é melhor falar/tendo em mente que/ não éramos supostas sobreviver. (Audre Lorde)

Verdade seja dita, eu acreditava que com o passar do tempo, a minha avó se esqueceria de fazer o sinal da cruz ou seria seduzida, pelo menos, de vez em quando, por doces aromas e colocaria tudo em sua boca sem agradecer aos seus santos e santas. Isso nunca aconteceu, não debaixo dos nossos olhos, assim como ela nunca se esqueceu de preservar os seus silêncios. Grada Kilomba (2019), explica que o ato de falar é uma negociação entre quem fala e quem ouve, e que nesse sentido ouvir pressupõe um ato de autorização em relação ao falante, para que sua voz possa ser ouvida.

Foi necessário experimentar a maternidade e a opressão para que eu pudesse entender que a vovó Damiana se comunicava através de silêncios. Audre Lorde (2019), afirma que o silêncio não irá nos proteger e propõe que o transformemos em linguagem e ação. Claramente que esta é uma opção criativa e potente, entretanto, é preciso lembrar que nem todas as pessoas estão dispostas ou simplesmente preparadas para tomar essa atitude, e que a relutância em falar pode estar relacionada a uma série de fatores individuais e sociais.

De modo que, subscrevo Eni Puccinelli Orlandi (2007) que defende que o silêncio não é uma ausência, mas um elemento constitutivo da linguagem. Ele antecede a fala e dá forma ao próprio ato de significação, funcionando como um espaço onde os sentidos se movimentam de maneira mais ampla. Ao estabelecer a linguagem, o ser humano não apenas organiza e disciplina o significado, mas também busca conter o silêncio, que, por sua natureza, escapa à fixação. Dessa forma, o silêncio e a linguagem não são opostos absolutos, mas coexistem em um processo contínuo de tensão e complementaridade.

No artigo A cultura do silêncio à cripta viva da colonialidade em Moçambique (2019), reflito sobre esses fatores e observo que a cultura do silêncio se dá devido à profunda

compreensão do escravizado(a) ou colonizado(a) em relação a brutalidade do sistema colonial. O que demarca a consciência da “impossibilidade” de enfrentar o opressor diretamente, levando à adoção da resignação verbal como uma maneira de garantir a própria sobrevivência.

Nesse sentido, trauma e dor podem tornar o silêncio uma forma de autopreservação, enquanto o medo do julgamento e a vergonha podem levar a manter o silêncio. Aquelxs que abraçam essa opção, muitas vezes sentem que não há ambiente seguro para compartilharem suas histórias. Em algumas culturas, como a minha, o silêncio tende a ser valorizado como uma forma de autodisciplina e controle emocional, também interpretado como força e resiliência, em oposição à ideia de demonstração de sentimentos, tal que, se pode verificar em *As Mulheres do Imperador* que a cultura do silêncio também está associada à prática do esquecimento, trata-se de uma forma de vingança e fuga.

A minha caminhada tem me ensinado a importância de respeitar a decisão de cada pessoa em relação aos seus silêncios, o que não quer dizer que a criação de espaços seguros e apoio emocional não possa ajudar aquelxs que necessitam, mas é fundamental reconhecer que o silêncio pode ser uma escolha válida para muitxs indivíduos, e isso deve ser respeitado. Reitero, percebi que o ato de se calar pode ser uma maneira de preservar a própria existência, assim como, uma maneira de protestar quando temos a consciência de que ninguém está realmente disposto a nos ouvir, a nos ouvir de verdade, com todos os sentidos. Portanto, cabe a cada um de nós retirar os túmulos que soterraram nossos sentidos, abandonar a cosmovisão e pensar com Oyèrónkẹ Oyěwùmí na cosmopercepção. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, apreende o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva e generosa de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. (OYĚWÙMÍ, 2021).

Chegado a este ponto, pergunto-me: a quem a minha avó fez tão bem a ponto de ter sido sentenciada ao inferno? Quem a condenou ao silêncio? Ou, à semelhança das mulheres do imperador, quem moldou o seu destino para a infelicidade?

No romance em análise a voz narrativa nos diz:

Sabe-se que há séculos sem memória que as mulheres são pródigas em não revelar, até as mais chegadas, fatos muitos pessoais, por terem a capacidade de conservar os segredos da vida no olhar, essa rara aptidão de se fazerem valer mais pelos olhos do que pela palavra que tanto traiu os homens ao longo dos séculos do domínio masculino. Nunca os homens foram capazes de penetrar nessas profundidades do

olhar que as mulheres bem sabem rutilar, refulgir, como deslustrar e enturvar. Essa gramática do olhar, essa sintaxe de brilho e embaciamentos, os homens nunca conseguiram decodificar porque se ficaram, durante os séculos da sua razão, pela palavra, a palavra dita, entoada com vivacidade e arrebatamento, com furor desmedido ou sanha assassina, ou com indulgência dos superiores, a compassividade dos derrotados, a miseração dos explorados. A palavra está para os homens, como o olhar, a linguagem das luzes e das sombras, para as mulheres. (KHOSA, 2018, p.1).

Essa fala chama a nossa atenção sobre o lugar patriarcal da comunicação entre os gêneros, servindo-se da palavra como o modo de comunicação associado aos homens, enquanto o olhar e a linguagem não verbais, simbolizados pelas luzes e sombras, são atribuídos às mulheres. Tal problemática levanta questões sobre as expectativas de gênero, em que os homens historicamente são considerados líderes na comunicação verbal, enquanto as mulheres são vistas como comunicadoras mais sutis, enfatizando a empatia e a compreensão das nuances emocionais nas relações interpessoais. No entanto, é importante lembrar que essas são generalizações, e a capacidade de comunicação varia entre indivíduos, independentemente do gênero. Essa ideia pode servir como base para discutir como as expectativas de gênero influenciam a forma como homens e mulheres se comunicam e são percebidos na sociedade. Outrossim, o autor destaca a riqueza da comunicação não verbal e a importância de reconhecer e valorizar diferentes formas de expressão, independentemente do gênero.

Ainda me pergunto se a ideia de comunicação não verbal associada a algumas mulheres, como minha avó e Debeza, não contribui para a idealização das supermulheres negras capazes de suportar qualquer coisa. Grada Kilomba (2019), argumenta que a ideia de supermulheres negras, que tudo suportam não passa de uma estratégia política para maquiagem as representações negativas em relação às mulheres negras no mundo branco, o que as aprisiona numa imagem idealizada que não permite manifestar as profundas feridas do racismo, acrescento por minha conta, as profundas feridas do racismo e de outras formas de opressão.

Quantas vezes a minha avó dirigiu seu olhar para mim, sem proferir uma palavra, e eu não reconheci sua importância, sua necessidade de atenção e o que os seus silêncios verbalizaram. Será esse o espaço oculto ao qual Patrícia Collins (2019), Gayatri Spivak (2010) e Audre Lorde (2019) alertam sobre a importância de compreender o espaço privado na consciência das mulheres negras? Com que frequência mulheres, homens, crianças, idosos e idosas buscam sororidade, nos olham nas ruas e simplesmente desviamos nossos olhares?

Fragmento 4: Deslocar, desviar, curvar e dobrar

A ordem do dia é resistir. No mundo atual, para muitos, não resta alternativa senão resistir. Resistir tornou-se, há muito tempo, uma prática cotidiana de agentes em posição desprivilegiada nos vários campos das relações de poder – os “condenados da terra” (FANON, 2005) – cuja única ou maior herança tem sido a memória das lutas históricas de resistência. O único produto dessas lutas, ou pelo menos seu resultado mais tangível, tem sido essas memórias de lutas de resistência: “mesmo as revoltas que fracassaram podem representar algum ganho (...) pelo menos, uma memória da resistência e da coragem que pode servir para o futuro” (SCOTT, 2002, p. 11). No entanto, “as lutas do passado podem fornecer exemplos importantes, mas as novas dimensões do poder requerem novas dimensões de resistência” (HARDT e NEGRI, 2004, p. 118). Resistir é desviar(-se) para não ter que se chocar sempre contra um poder, uma força maior. Resistir é dobrar(-se), mas nem por isso se deixar subjugar totalmente. Resistir é curvar(-se) de tal forma que as linhas de força não se imponham, ainda que sejam mínimas curvaturas. Resistir é deslocar(-se) de tal modo que se possa fugir, criar linhas de fuga (DELEUZE e GUATTARI, 1995), ocupar outros lugares, reposicionar-se. Toda forma de resistência implica em alguma forma de deslocamento, desvio, curvatura e dobra, por mais sutis ou insignificantes que pareçam nas relações de poder. (Edir Pereira)

Não poderia deixar de trazer e comentar este longo fragmento, pois ele sintetiza em grande parte a discussão deste trabalho. Edir Pereira (2017) a partir de vários autores (as), nos oferece uma leitura cuidadosa sobre o sentido político da resistência e demonstra, como já foi dito, que a resistência é uma prática cotidiana e necessária para pessoas em posições desprivilegiadas nas relações de poder. O autor sublinha que, ainda que as revoltas fracassadas possam representar ganhos na forma de memórias de resistência e coragem, as novas dimensões do poder exigem novas formas de resistência. Assim sendo, seguindo Deleuze e Guattari descreve a resistência metaforicamente e sugere que a resistência envolve movimentos estratégicos e táticos como desviar, curvar, dobrar-se e deslocar-se que permitem a sobrevivência e a subversão dentro de sistemas opressivos. O texto chama à reflexão sobre a natureza multifacetada da resistência e sua expressão em maneiras sutis e por vezes silenciosas, mas essenciais para a luta contínua contra a subalternização. Evidenciando que as formas de resistência são adaptáveis e evoluem conforme as dinâmicas de poder se transformam, sendo para os indivíduos e grupos que enfrentam adversidades, a resiliência e a criatividade uma arma perspicaz.

Só a minha avó e aqueles(as) que a oprimiram sabem o que as experiências dela e o seus silêncios nos querem dizer sobre opressão, raça, sexo, gênero, religião, classe, capacidade, etnia, injustiça social e resistência.

3. Deslocamentos: procurando as minhas heroínas

Minhas queridas hermanas, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder — nunca tivemos nenhum privilégio. Gostaria de chamar os perigos de “obstáculos”, mas isto seria uma mentira. Não podemos transcender os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance. Gloria Anzaldúa

Enquanto penso nas mulheres do Imperador, minhas Rainhas, aquelas que partiram com o rei de Gaza para o exílio, como muitas de nós, pergunto-me o que manteve essas mulheres vivas. O que mantém alguém sã, atravessando oceanos, sob o jugo de outro ser humano? De que elas falavam? O que elas pensavam? Elas falavam?

A fala de Gloria Anzaldúa (2000) acima citada, me parece ser uma possibilidade. A resistência dessas mulheres e de muitas outras pessoas racializadas pode estar sedimentada na consciência da falta de privilégios, que aponta a encruzilhada e o atravessamento como caminhos para a re-existência. De outro modo, João Petronílio (2019), também nos responde ao afirmar que a encruzilhada, que é tanto um local físico quanto simbólico, onde o corpo negro vai além das limitações do espaço e do tempo, conectando-se à sua herança ancestral. Isso se traduz na reinterpretação dessa herança como meio de preservação, resistência e reafirmação da identidade contemporânea. Ao incorporar emoções, empatia e críticas sociais do seu entorno, se transcende e se desafia as violências coloniais históricas que foram acumuladas ao longo do tempo.

Já Sueli Carneiro (2005), em consonância com as ideias de Foucault argumenta que a resistência ao poder se manifesta, primeiramente, por meio de estratégias de sobrevivência física, uma vez que o biopoder impõe à racialidade dominada a necessidade primordial de manter-se vivo como um ato inicial de resistência. Dessa forma, ao preservar a própria vida, surgem outros desafios como a manutenção da saúde física, a preservação da capacidade cognitiva e, por fim, a compreensão e a crítica aos processos de exclusão racial, que normalmente culmina com a busca por caminhos de emancipação tanto individual quanto coletiva. No entanto, é importante ressaltar que poucos conseguem completar integralmente esse percurso ou trilhar essa jornada desafiadora, que envolve sobreviver fisicamente, resgatar a razão aprisionada e romper com a condição de refém dos discursos de dominação racial.

Ou seja, resistir é desobedecer a episteme hegemônica, por isso, corroboro com Paulo Petronilio (2022), quando afirma que resistir, envolve proteger-se de contra-ataques ou reagir a formas de opressão. Portanto, a resistência pode ser entendida como um dispositivo, um conjunto de ações, uma prática e um modo de vida que busca desestabilizar e criar rupturas no discurso dominante e opressivo.

Nesse viés fica possível compreender por que é que as mulheres do imperador, cada uma a seu modo, lutaram para preservar as suas culturas e aparências, parafraseando Paul Gilroy (2001), fixar raízes culturais ou étnicas trata-se de um meio de reconfigurar a cartografia de dispersão e do exílio. O autor acrescenta, que talvez seja também uma resposta simples e direta para refutar as teorias racistas que negam a história e integridade dos povos negros.

A respeito dessas teorias racistas, Cida Bento (2022) nos chama atenção sobre “a cegueira conveniente” e o “silêncio cúmplice” da branquitude que muitas vezes ignora as próprias deformações de personalidade resultantes da escravidão, isentando-se dessa forma de responsabilidades históricas. Ao mesmo tempo, esse grupo defende ferrenhamente que toda ação negativa protagonizada por uma pessoa negra esta intrinsecamente relacionada ao legado da escravidão. Isso faz parecer que só os povos negros fizeram parte da terrível noite colonial, absolvendo assim o colonizador branco.

Começo a compreender que foi a raiva que tornou estas mulheres resilientes, que foi o desejo intenso de existir que as fez se adaptarem às temperaturas frias da antiga metrópole, aos olhares curiosos e desaprovadores de seus transeuntes, aos mariscos e peixes da Ilha de São Tomé e Príncipe, onde foram deportadas sem seus homens e lá permaneceram por quase 15 anos, até que regressaram para o novo Moçambique.

A partir daí, volto-me para as minhas ancestrais, minhas heroínas africanas e moçambicanas e compreendo como elas contracolonizavam com sabedoria, quando por exemplo, cansadas do trabalho forçado, doméstico e patriarcal, de noite, recusaram-se a lavar os pratos dos colonos alegando que esse ato expulsaria os antepassados que protegem a casa e as terras, deixando dessa forma também os seus algozes vulneráveis. Achados tão sabidos, o homem e a mulher branca não compreenderam que as minhas pretas velhas, que viviam e vivem na encruzilhada, teciam dessa maneira, estratégias de resistência, que foram passando de geração em geração, até que por volta de 1960, começaram a eclodir as independências africanas, grávidas de sabedoria e esforço ancestral e maternal.

Ouso dizer que é essa sabedoria, essa herança ancestral que se manifesta hoje, por todos os cantos do mundo e permite que vozes potentes como de Cristiane Sobral nos façam ouvir as vozes dessas mulheres, que do outro lado do mundo, de outros oceanos, com Sobral já haviam gritado:

Não vou mais lavar os pratos / Nem vou limpar a poeira dos móveis/ Sinto muito/ Comecei a ler / Abri outro dia um livro e uma semana depois decidi/ Não levo mais o lixo para a lixeira / Nem arrumo a bagunça das folhas que caem no quintal / Sinto muito/ [...] Não vou mais lavar as coisas e encobrir a verdadeira sujeira / Nem limpar a poeira e espalhar o pó daqui para lá e de lá pra cá / Desinfetarei minhas mãos e não tocarei suas partes móveis / [...] Sendo assim, não lavo mais nada, e olho a sujeira no fundo do copo/ Sempre chega o momento de sacudir, de investir, de traduzir/ Não lavo mais pratos/ Li a assinatura da minha lei áurea/ escrita em negro maiúsculo/ Em letras tamanho 18, espaço duplo/ Aboli/ Não lavo mais os pratos. (SOBRAL, 2016, p.18-20).

Gosto deste poema porque sintetiza o caminho de coragem, resistência e desobediência que diferentes mulheres, em diferentes lugares do mundo, fizeram para questionar e lutar pelos nossos direitos. Trata-se de um poema imagético que nos permite vislumbrar os diversos momentos que muitas de nós, cada uma a seu modo, tem atravessado: fadiga, conscientização, revolta e ação. Penso nestes versos como uma explicação compreensível e prática do que foram e são os feminismos, principalmente o feminismo negro e descolonial, caminho pelo qual tentarei me guiar para percorrer este trabalho.

Digo “feminismos” e não “feminismo”, pois existem diversos tipos de feminismos, e não apenas um único movimento. Esses feminismos podem ser entendidos como um campo vasto e diversificado que abrange uma ampla gama de perspectivas, teorias e práticas voltadas para a promoção da igualdade de gênero, direitos humanos, justiça social e o combate às formas de opressão baseadas no sexo, raça, classe, sexualidade e outras categorias sociais. Das diversas correntes do feminismo, tenho me dedicado ao estudo do feminismo negro e o feminismo descolonial, pois emergem como abordagens críticas que desafiam e expandem as fronteiras tradicionais do movimento feminista, incorporando análises mais profundas das interseções entre gênero, raça, colonialismo e outras formas de opressão.

O feminismo negro por sua vez, concentra-se nas experiências, perspectivas e lutas das mulheres pretas, reconhecendo as formas específicas e interconectadas de opressão e discriminação que elas enfrentam. Enquanto marco teórico, temos nos idos de 1970 os Estados Unidos da América como seu precursor, marcado profundamente pela coragem e

discurso de Sojourner Truth, abolicionista, ativista dos direitos da mulher e escritora, nascida Isabella Baumfree (1797), em Nova York.

O discurso de Sojourner, proferido em 1851 na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron (Ohio), é uma poderosa declaração que aborda questões de gênero e raça. Truth, mulher negra e escravizada, questionou as normas sociais da época, argumentando que as mulheres mereciam os mesmos direitos que os homens. Seu discurso icônico, conhecido por sua frase marcante “*Ain't I a Woman?*” (Não sou mulher?), destacou a hipocrisia da ideia de superioridade masculina e reivindicou a igualdade para as mulheres, especialmente as mulheres negras. Passados 173 anos, o seu discurso continua tão atual e segue a inspirar e ressoar na luta por justiça social e igualdade de direitos.

Vale lembrar que para a pergunta de Truth, Maria Lugones responde: “A consequência da semântica da colonialidade dos gêneros é que a categoria “mulher colonizada” é vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Portanto, a resposta colonial para a pergunta de Sojourner Truth é definitivamente ‘não.’” (LUGONES, 2019, p.362). Quando Lugones nos chama atenção para a “semântica da colonialidade dos gêneros”, ressaltando como a imposição colonial de categorias binárias de gênero desumaniza e invisibiliza as mulheres colonizadas, convida-nos a questionar a validade da categoria “mulher colonizada”, argumentando que as mulheres sob o jugo colonial são negadas tanto sua identidade de gênero quanto sua humanidade plena. Jurema Werneck, por sua vez afirma que:

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos. (WERNECK, 2009, p.151-152).

Esta reflexão incisiva de Werneck, desafia a visão simplista da existência das mulheres negras, ressaltando que sua identidade é intrinsecamente complexa e multifacetada. Ao destacar que as mulheres negras emergem como sujeitos identitários e políticos através de uma interseção de diversas realidades, moldadas por demandas históricas, políticas e culturais, comprova que essas demandas surgem como resposta às condições adversas estabelecidas pela dominação eurocêntrica ao longo dos séculos, incluindo a escravidão, a expropriação colonial e a persistente modernidade racializada e racista.

Vejamos, Oyèrónkẹ Oyewumi (2021), já nos tinha avisado que a própria categoria de mulher é um produto da colonização, desafiando desta forma a visão ocidental de gênero como universal. Ao analisar a organização social pré-colonial na Nigéria, Oyewumi indicou que a categoria de “mulher” na Nigéria, por exemplo, não existia antes da colonização, evidenciando a natureza contingente das categorias de gênero e demonstrou que as categorias de gênero impostas pelo colonialismo na África, não captaram a complexidade das identidades de gênero pré-coloniais. Essa constatação ressalta a complexidade das identidades das mulheres pretas e destaca a necessidade de abordagens contextualizadas e cuidadosas ao discutir suas experiências. Assim, a autora nos convida a repensar as identidades a partir dos termos “fêmea” e “macho”, despojados das opressões sociais associadas às concepções de mulher e homem.

Já Simone de Beauvoir (2019), em sua obra seminal, “O Segundo Sexo”, argumenta que as mulheres são subjugadas não apenas em termos de gênero, mas também em termos de raça, classe e colonialismo. Ela enfatiza a condição de “Outra” imposta às mulheres dentro das estruturas sociais dominadas por homens, ressaltando como as mulheres são constantemente definidas em relação aos homens e submetidas a sistemas de opressão interligados.

Ao relacionar as perspectivas dessas três autoras, importantíssimas vozes para os feminismos, podemos ver como a análise crítica das categorias de gênero e sua interseção com o colonialismo e identidade oferecem respostas profundas sobre as experiências das mulheres colonizadas e marginalizadas. Esses pensamentos desafiam a universalidade das categorias de gênero ocidentais, destacando a importância de uma abordagem interseccional e culturalmente sensível para entender as complexidades das identidades de gênero em diferentes contextos históricos, geográficos e culturais.

Por conseguinte, o feminismo decolonial também surge como uma resposta crítica às limitações do feminismo ocidental que não reflete a real situação das mulheres negras, e meio que acredita que todas as mulheres são vítimas das mesmas opressões, ignorando que as mulheres negras são duplamente oprimidas, primeiro por serem negras e em segundo por serem mulheres. Ou seja, somos o que Grada Kilomba (2019) inspirada em Simone Beauvoir denominou “o outro do outro”.¹⁰

¹⁰ “Por não serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supremacista branca. Nós representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. (...) Mulheres brancas tem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o

Desta forma, a partir de Aníbal Quijano, María Lugones (2007), teórica da resistência como ela mesma se intitula, na obra *“Heterosexuality and the colonial/modern gender system”*, forja o termo colonialidade de gênero e inscreve na Academia Estadunidense e no mundo, os princípios do Feminismo descolonial. Proposta que segundo Yuderlys Miñoso, Diana Correal e Karina Muñoz (2014), ao se fundamentar em análises críticas anteriores que desafiam as explicações da teoria ocidental dominante (branca e burguesa), questiona de maneira inovadora a noção de “mulher”, tornando-a irrecuperável. Além disso, explicam que em colaboração com a perspectiva descolonial, o feminismo se compromete a reinterpretar a história de forma crítica em relação à modernidade, não apenas destacando seu viés androcêntrico e misógino, como o fez o feminismo tradicional, mas também reconhecendo sua natureza intrinsecamente racista e eurocêntrica.

Portanto, como afirmam as autoras, o que é conhecido como feminismo decolonial representa uma tentativa de unir várias tradições críticas e alternativas à modernidade ocidental, especialmente o pensamento feminista radical na América Latina. Ele se considera herdeiro, por um lado, do feminismo negro estadunidense com suas contribuições sobre como a opressão de classe, raça, gênero e sexualidade se entrelaçam, enfatizando a necessidade de criar uma epistemologia própria que reconheça essa interconexão das opressões. Por outro lado, ele resgata o legado das mulheres e feministas afrodescendentes e indígenas de Abya Yala, que têm destacado a invisibilidade dentro dos movimentos sociais e do próprio feminismo. Assim se inicia um trabalho de revisão crítica do papel e da importância das mulheres na realização e resistência de suas próprias comunidades.

Como vimos, o feminismo negro e decolonial problematizam e desconstruem às estruturas de poder colonial e eurocêntrico. Estes dois movimentos enfatizam a importância de reconhecer e valorizar os conhecimentos, experiências e lutas das mulheres não brancas, não ocidentais, indígenas e de outras minorias étnicas e raciais.

Assim, com base nos trabalhos fundamentais de autoras e ativistas como Lélia González, María Lugones, Oyeronke Oyewumi, bell hooks, Beatriz Nascimento, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Sueli Carneiro, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Julieta Paredes, e Gloria Anzaldúa, que são centrais na articulação e desenvolvimento dessas correntes feministas, pois abordam temas como interseccionalidade, racismo,

“outro” do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o “outro” do outro.” (KILOMBA, 2019, p 124).

descolonialidade, sexismo e justiça social, é que irei me sustentar para discutir tais perspectivas e abordagens.

Para mim é interessante pensar com as feministas racializadas pois elas trazem concepções que representam as vivências das mulheres de diferentes origens étnicas e raciais, enfatizando a interseccionalidade, desafiando formas de opressão e combatendo o racismo dentro do movimento feminista. Além disso, colaborar com feministas racializadas promove solidariedade e alianças entre diferentes grupos de mulheres, fortalece o movimento feminista como um todo, o que é essencial para construir um feminismo verdadeiramente inclusivo e antirracista.

Fragmento 5: *Noémia de Sousa, Lília Momplé, Paulina Chiziane, Lina Magaia, Muzamussi, Malhalha, Phatina, Namatuco, Lhésipe, Dabondi, Fussi, Malhala, Phatina, Rainha Acivaanjila, Josina Machel, Paulina Mateus, Reinata Sadimba, Zena Bacar, Mingas, Lucrecia Paco, Lurdes Mutola, Alice Mabote, Damiana Ganho, Ana Gomes, Michela Laice, Dona Carolina, Matilde Muocha, Hermelinda Simela, Graça Silva, Lucrecia Paco, Lurdes Mutola, Joana Simeão, Zaida Chongo, Alcinda Panguana, Rady Gramany, , Iveth Mafundza, Marta Massango, Marta Uetela, Alice Mabota.*

Todas as mulheres, de todas as cores, de todas as línguas, mães ou filhas, letradas e não letradas, de todas as classes sociais, já sentiram em algum momento, o pesar do fardo do falo, o pesar do patriarcado. Cada uma em sua medida, ou melhor na medida em que eles e/ou elas as impuseram, digo elas, pois é verdade que existem mulheres machistas, patriarcais, misóginas que também oprimem outras mulheres, ainda que essa seja uma tarefa mais arraigada aos homens. De modo que, todas nós compreendemos em algum momento de nossas vidas, que existe uma série de elementos interseccionados que funcionam como uma alavanca e expurgam sobre nós um monte opressões.

Dito isto, devo concordar com Jurema Werneck (2009) que nossos passos, enquanto mulheres pretas, vem de longe, pois carregamos conosco experiências, exemplos, relatos, mitos e histórias de resistências transatlânticas que resistiram as condições sub-humanas do tráfico de pessoas da África para as Américas, resistiram ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal e se transformaram na tradição afro-brasileira, alimentaram os movimentos antirracistas e principalmente o feminismo negro.

Ao considerarmos esses passos tão distantes que resistiram e sobreviveram a tantos embates, vemos como os diferentes elementos de opressão se entrelaçam e se reforçam

mutuamente. Essa intersecção cria experiências únicas e interligadas de discriminação e marginalização, que não podem ser compreendidas de forma isolada.

Lembro-me que eu, minha irmã e meu irmão tivemos no 6º e no 7º ano o mesmo professor de Biologia, minha irmã contava que, anos atrás, quando ele queria repreender um(a) aluna em sala de aula, dizia: “ponho-te fora, *matximba!*”¹¹ Prof. Relógio era um homem muito inteligente, e na mesma medida rude, intransigente e silencioso. Naquela época, em Moçambique, ainda levávamos surra nas Escolas. Minha irmã gostava de contar-nos sobre a origem daquele silêncio, dizia ela que, num belo dia, o Prof. Relógio bateu tanto em um aluno que ele não resistiu e fugiu para casa. A mãe dele, já farta de ouvir sobre as façanhas pedagógicas do professor, dirigiu-se imediatamente à escola, interrompeu a aula e perguntou se ele sabia de quem ela era mãe. Dizendo algo como: “hoje você vai saber quem é o meu filho e nunca mais vai se esquecer, professor Relógio de merda, hoje você vai saber de onde saiu aquela criança e nunca mais vai se atrever a tocar nele.” Dizem que a mulher levantou a capulana, mostrou o seu sexo para o professor e retirou-se, chamando-o de *matximba!*

A ideia mais forte e contemporânea que me vem à mente quando penso em resistência está associada a mulheres que se cansam de uma dada situação e agem em contramão a essa opressão, adotando atitudes imprevisíveis. Cresci ouvindo mulheres dizendo a outras mulheres que elas deveriam responder e não admitir abusos. Entretanto, eram poucas e famosas as mulheres que não admitiam abusos. Eram conhecidas como mulheres raivosas, más e perigosas. Creio que a mãe desse aluno também deve ter tido essa fama! Quem entre nós não ouviu vezes sem conta: “assim, ela não vai se casar”; “essa com o tamanho da boca que tem, não será aceita na sograria”; “hoje a fulana acordou com o cu virado”; “ela anda com o cu destapado”.

Parece então, que as partes íntimas simbolizam um lugar de resistência, por isso, mostrá-las dentro desse contexto pode ser desafiador para quem as contempla. Para nós mulheres, principalmente, as pretas, reagir, resistir está ligado ao levantar a voz para que possamos ser ouvidas, resistir está relacionado aos nossos sexos. Por isso sempre admirei as prostitutas, já que é no sexo delas que resistem as desigualdades e opressões sociais. Elas são também, para mim, heroínas, pois considero um ato heroico entrar na intimidade, entrar

¹¹ *Matximba* significa fezes/merda em Changana, umas das línguas locais do Sul de Moçambique.

com intimidade, deixar entrar em nossa intimidade alguém com quem nunca tivemos intimidade e muitas vezes nem se pretende ter.

Afinal, a resistência nem sempre se manifesta por meio de estratégias de enfrentamento direto, como a visão heroica do combate ou momentos específicos de batalha em uma guerra. Ela é o começo e a possibilidade de uma luta política, prática cotidiana das pessoas em posição desprivilegiada nos vários campos das relações de poder. Portanto, a resistência pode se apresentar de diversas formas, sendo: adaptação, integração, rejeição, adoção, desconsideração, intencional, racional, contínua ou disruptiva e organizada, formas performadas muitas vezes de maneira agregada. Assim sendo, a resistência se efetiva através de pequenas fugas, desvios, deserções, ironias, recusas parciais e até a conformação simulada, se mobilizando a partir de diferentes afetos, como raiva, ódio e alegria (PEREIRA, 2017; LUGONES, 2019; COLLING, 2022).

São muitas as opressões que atravessam as mulheres e nesse viés as mulheres ditas “fora padrão”, aquelas que reclamam, resistem, não se calam e realizam pequenas ou grandes fugas, talvez sejam as que mais sofrem. Tomemos como exemplo a cena em que as mulheres do imperador tomam conhecimento do regresso a Moçambique, observa-se que dentre elas Malhalha é a mais abalada, dupla opressão sobre suas costas, apegou-se a ilha, as pessoas, e acima de tudo a liberdade, casou-se e conheceu o amor, sentimento que nunca tinha experimentado com o imperador:

– Deixas-te contaminar com o calor da ilha. – O calor é interior, Lhésipe. – Esse só deve estar com os homens. Nós servimos. – Nunca sentiste? – Não. O meu prazer fica-se pela dor. Quando me penetram, ranjo os dentes, cravo as unhas nas costas do homem, sussurro, e sinto o homem estrebuchar, a entregar-se, a tornar-se indefeso. Pensei que com os brancos fosse o contrário. Mas todos fodem da mesma maneira. São brutos. [...] – Os homens são como leões, não se contentam com uma, mas muitas fêmeas. Elas é que os alimentam, é que vão à caça. O teu homem não foi feito só pra ti, Malhalha. Tens que o libertar, deixá-lo à solta. – Não consigo. Este calor e aperto no peito só me puxam para ele. Estás doente. (KHOSA, 2018, p.165-166).

Neste diálogo entre Lhésipe e Malhalha podemos perceber como várias opressões estão interligadas, a violência de gênero, a violência por ser penetrada sem consentimento, sem vontade, a violência do patriarcado que assume a poligamia e condena a poliandria. Essas formas de violência estão enraizadas em estruturas de poder que reforçam normas de gênero desiguais, onde os homens são frequentemente autorizados a exercer controle sobre os corpos e as vidas das mulheres. Tal que, ao equiparar os homens aos leões compreendemos a visão tradicional estereotipada dos papéis de gênero, em que os homens

podem buscar múltiplas parceiras, enquanto as mulheres são relegadas ao papel de cuidadoras e submissas. Essa narrativa perpetua uma ideia de masculinidade baseada na promiscuidade e na dominação, enquanto coloca as mulheres em uma posição de inferioridade e subordinação.

A resposta de Malhalha diante dessa pressão social evidencia um conflito interno entre seus próprios desejos e as expectativas sociais sobre o papel das mulheres nos relacionamentos. Tensão emocional que ilustra as pressões e normas de gênero enfrentadas pelas mulheres em muitas culturas, destacando a necessidade de questionar e desafiar estereótipos prejudiciais que limitam a liberdade e a autonomia feminina. E me faz pensar como a exclusão política das mulheres na esfera pública reforça as dinâmicas patriarcais, dificultando sua capacidade de influenciar políticas que afetam suas vidas e comunidades, perpetuando assim as desigualdades de gênero.

4. As Mulheres do Imperador

[...]— Quais mulheres? - As do Ngungunhane. —Estão vivas? — Vou me certificar —Tem um ar assustado - São estrangeiras. — O quê? — Esta terra já não lhes pertence. — Podes ter razão. — Há outros patrões. — É verdade... [...]. Ungulani Ba Ka Khosa

O ar assustado das mulheres demarca essa sensação de vulnerabilidade que nos assalta quando sentimos que somos observados, esse sentimento de despertencimento e desassossego de não estarmos bem em lugar algum. Ainda que ninguém lhes diga, verbalmente, os olhares reprovadores dos pedestres são suficientes para informar as mulheres do seu lugar de imigrantes nacionais, estrangeiras e alheias a aquelas terras, que um dia, a elas também pertenceram.

Em entrevista concedida ao FLIS (2020)¹², conduzida por Janaína Figueiredo, Ungulani Ba ka Khosa relata-nos que a sua preocupação com a nação sempre foi encontrar as várias vozes desse país, de maneira que, ao perceber que no projeto de construção da nação as mulheres eram frequentemente excluídas, quis honrá-las, honrado as mulheres do imperador. Nessa conversa o autor explica com entusiasmo que as mulheres têm sempre grandes papéis na história, ainda que eles não sejam revelados e reflete sobre o quão doloroso

¹² Festa Literária Internacional de São Sebastião.

deve ter sido para essas mulheres regressarem e encontrarem uma terra com outra configuração, outro estatuto e nome. Era um outro País!

Aí reside o meu interesse em compreender por meio da interseccionalidade, como é que diferentes ferramentas de opressão estão interligados e influenciam na criação do que denominei imigrantes nacionais, sujeitos, sujeitas que se sentem desterradas (os) em seus próprios lugares de origem, como se pode observar no diálogo entre as personagens Mugoda e Sibuko, acima citado. É preciso dizer que, a compreensão da existência de imigrantes nacionais na literatura moçambicana nasceu a partir do estudo da narrativa de Lília Momplé e da ideia de “não lugar” que as suas personagens apresentam. Trata-se de uma ideia que está imbricada com o desassossego que se sente quando não estamos bem em lugar algum, a estranha sensação de vulnerabilidade que nos acomete sempre que alguém nos observa. Entretanto, é compreensível que a expressão imigrante nacional possa causar irritação ou estranhamento pelo desconhecimento do termo migração. Ora, ao pensar neste termo de cunho profundamente geográfico, o conceito de imigrante nacional apresenta ramificações sociais que a migração não abarca. (LAICE, 2022).

A esse respeito, Felipe Rodrigues (2021) pensa com Edouard Glissant que propõe a ideia do sujeito africano escravizado como um “migrante nu”, alguém destituído de quase todos os elementos concretos de sua vida pré-diáspora, restando-lhe apenas as textualidades do corpo e da memória. A partir dessa condição de desenraizamento forçado, esse sujeito recria sua existência por meio de um “pensamento rastro/resíduo”, ressignificando sua relação com o mundo e elaborando novas formas de arte e expressão.

Essa perspectiva encontra correspondência na noção de imigrantes nacionais ao evidenciar que a desterritorialização não ocorre apenas pela migração física, mas também por processos históricos e estruturais que tornam certos indivíduos estrangeiros em seus próprios espaços de origem, como se deu com as mulheres do imperador.

Assim, um dos contributos das literaturas pós-coloniais é evidenciar que o subalternizado(a) pode e deve falar, e que é possível reconfigurar o lugar das mulheres pretas e das humanidades ditas do terceiro mundo. Gosto também de pensar com Achille Mbembe (2018) sobre a economia política de tráficos de escravos que se baseava num tríplice desejo de consumo, morte e genitalidade, pois ao refletir sobre o apagamento das minhas rainhas da história de Moçambique, a marginalização que elas sofreram e o lugar de párias que muitas mulheres hoje são também colocadas, compreendo que a economia política atual, principalmente dos países africanos continua assentada no mesmo tripé. Tal que, mesmo

após as independências políticas, nossas mães e muitas de nós experimentamos, de algum modo, como as mulheres do Imperador de Gaza, a condição de mercadoria que inclui o consumo físico, psicológico e muitas vezes o descarte.

E nesse viés que Rosa Cabecinhas e Sara Laisse (2022) perguntam-nos “quem quer ser apagada?”, nesse artigo, através da análise dos manuais de história de ensino moçambicano, as autoras denunciam o apagamento de mulheres e demonstram que nesses livros são representadas imagens de mulheres ora sem rosto, ora sem nome, sem voz, apenas agregadas às funções que exercem. Do mesmo modo, se levanta o autor e historiador Ungulani Ba Ka Khosa em seu romance *As Mulheres do Imperador* e recorrendo a voz narrativa faz-nos saber, que nem a elite mestiça moçambicana que detinha de alguma forma, o poder da palavra, se importou com essas mulheres:

Elas não provocaram a esperada curiosidade na elite indígena: os irmãos Albasine, paladinos dos interesses dos Cafres, não fizeram a mínima referência à chegada das mulheres no jornal de que eram proprietários. Elas não eram notícia. Não existiam. Foram elididas da memória. (KHOSA, 2018, p.142).

Vale frisar que através deste romance, Ungulani Ba ka Khosa nos dá pistas para compreender que as mulheres escravizadas não são um grupo homogêneo. A esse respeito, é preciso dizer que ao longo deste trabalho me refiro às mulheres do imperador, muitas vezes no plural, sem individualizar cada uma delas, e outras vezes, utilizo simplesmente o termo “as mulheres”, o que é um grande problema, e não será aqui resolvido. A propósito, Isabel Casimiro (2014), convida-nos a ponderar que as mulheres africanas, as mulheres negras, acrescento eu, as mulheres no geral, não constituem um grupo homogêneo.

A autora explica, assim como podemos observar no romance, que cada uma das personagens tem suas bases culturais e sistemas de apoio, identidades múltiplas, complexas, contraditórias e em transformação, de acordo com as circunstâncias em que estão inseridas. Portanto, pontua que as relações de gênero que oprimem as mulheres têm que ser entendidas de forma interseccional, de acordo com a diversidade de experiências, conflitos, ambivalências que não podem ser encaixadas em modelos unilineares e dicotômicos. Assim como, não se deve considerar os filhos como sendo o centro das relações opressivas sofridas pelas mulheres, as unidades de produção e de reprodução estão interligadas por relações de gênero em transformação, conflitos, contestações e de relações de poder.

Repare-se que ao serem exiladas as rainhas são distribuídas de forma aleatória, sem consulta ou direito a escolha, entretanto, coloquemos um ponto de ordem: ainda no reinado de Ngungunhana, muitas mulheres eram tomadas para o casamento, sem serem consultadas,

avisa-nos Dabondi: “[...] essa coisa de realeza não escolhi, colocaram-me lá e só via o meu Zilhalha quando a lua se transformava completamente, desaparecendo do céu. E sabes o que custam quatro semanas de espera do teu homem!...” (KHOSSA, 2018, p.151). Como se vê, a essas mulheres restava apenas aceitar e esperar. Esperar em silêncio que seus destinos se comprimissem, mas em silêncio elas sempre falaram pois: “[...] Sócrates refere várias vezes a importância do silêncio como forma de conhecimento e, comparando-a à fala, afirma que o silêncio é bem mais decisivo que àquela” (ORLANDI, 2007, p.62).

Fragmento 6: *Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nos falamos de um tempo e um lugar específicos – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. é um lugar de poder. (Grada Kilomba)*

A partir do relato de Dabondi, evidencia-se como a desobediência epistêmica foi e é necessária, todos os dias, para dismantelar ciclos de opressão e criar outras possibilidades de vida. No texto de Walter Mignolo (2008), intitulado “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, o autor parte da proposta de Aníbal Quijano e destaca a importância da desobediência epistêmica, movimento necessário para desencadear uma transformação no domínio do conhecimento. Mignolo sugere que sem essa ação de desobediência, permaneceremos presos em uma visão eurocêntrica e moderna do mundo, que está enraizada em conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades que se desenvolveram a partir desses conceitos.

Nesse sentido, Carina Duarte (2020), em seu artigo “A literatura como estratégia contra discursiva em Ungulani Ba Ka Khosa e Paulina Chiziane”, observa como nos romances *Ualalapi e As Mulheres do Imperador*, o autor contrapõe o discurso oficial e problematiza a tentativa de moldar as identidades dos moçambicanos e moçambicanas através do prisma do nacionalismo, que entende como uma formulação simplista. Duarte destaca que para Ungulani, focar apenas em referências políticas em vez de culturais é problemático, já que, uma cidadania baseada unicamente em aspectos políticos e não culturais é frágil e pouco sustentável. “Contrário à cidadania presa ao político, que resultaria da faina ideológica do discurso oficial, Khosa permite a irrupção das memórias da margem, e, quando estas irrompem, conforme Pollak (1989), ocorre a revisão crítica do passado”. (DUARTE, 2020, p.69). Assim também nos faz saber a partir da boca de Namatuco:

Somos o passado. Somos a memória negada. Ninguém vai acreditar na nossa verdade. Esta terra está sendo construída sem o passado. Tudo que é passado é coisa morta. Os portugueses de hoje serão passado amanhã. Esta terra levará séculos a se encontrar porque vai negar sempre o seu passado. (KHOSA, 2018, p.176).

A revisão crítica do passado pressupõe, igualmente, a compreensão de como os diferentes sistemas de opressão estão interligados e de que maneira o seu desmantelamento pode se configurar como um método de desobediência epistêmica. A sabedoria africana e as epistemologias afro-diaspóricas nos ensinam que os antepassados não pertencem a um tempo distante e morto, mas continuam a existir e a interagir com os vivos, orientando e influenciando as gerações futuras. É nesse movimento de não negarmos o nosso passado, como nos foi imposto pelo colono, que temos tecido caminhos possíveis para o reencontro com nossas epistemologias primeiras.

Portanto, ao refletir sobre essa desobediência, compreendo, a partir de Leda Maria Martins (2021), que o passado que aqui se invoca não é um dado fixo e imutável, mas a expressão de um tempo espiral que se curva para frente e para trás, em um processo contínuo de prospecção e retrospectão, de rememoração e devir simultâneo. Daí que, em 2025, ainda lembramos com Ungulani Ba Ka Khosa a história dessas mulheres, reafirmando que a história não é um arquivo estático, mas algo que deve ser constantemente revisitado e ressignificado. Nesse sentido, o passado que se figura na voz de Namatuco configura-se como um tempo no qual a vida de nossas ancestrais e sua presença na vida cotidiana inscrevem na história uma singular compreensão e experiência da temporalidade. Como afirma Leda Maria Martins (2021), o tempo é uma ontologia.

Fragmento 7: *Exu matou um pássaro hoje, com uma pedra que jogou ontem. (Provérbio Iorubá)*

4.1 Quanto vale o corpo de uma mulher?

Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou falta dela. Oyèronké Oyěwùmí

Esta pergunta inquietante me atravessa desde a minha infância: Quanto vale o corpo de uma mulher? Cresci rodeada de mulheres, desde parentes a cuidadoras do lar e de mim. Minha mãe saía cedo para trabalhar e muitas vezes fiquei aos cuidados de outras mulheres. Dona Carolina, era uma delas, chegava cedo, era uma mulher forte física e mentalmente, tinha um marido complicado e quase sempre me contava sobre os problemas conjugais. Eu tinha oito anos. Naquela altura as mulheres não iam à academia, nem saíam para caminhar por questões de saúde, os seus corpos eram torneados pelo trabalho, muitas das vezes pelo trabalho doméstico, pelas longas caminhadas até o ponto mais próximo para apanhar o transporte público. A casa dela não era longe da nossa, os braços fortes, o passo apressado, a capulana, a cabeça erguida, o olhar convicto, a gargalhada profunda, era uma mulher de palavras certas. Ao olhar para ela devo concordar com Oyěwùmí (2021), poderíamos inferir as suas crenças e a posição social.

Com a pouca idade que eu tinha, não compreendia o porquê daquele corpo ser impingido por tantas opressões. Cozinhava duas vezes, limpava duas vezes, amava três vezes, ao filho dela, ao marido e a mim. Eu olhava-a com admiração e em algum lugar em mim, perguntava-me: quanto vale o corpo desta mulher?

Minha pergunta pode suscitar outra pergunta: “de que corpo estamos falando?”. Não saberei responder pois acredito que não haja diferença substancial entre o corpo político e o corpo social, já que ambos são veículos de expressão que transmitem uma posição social e política. Cada corpo carrega consigo uma série de significados, símbolos e marcadores sociais que refletem e comunicam sua posição dentro da estrutura social. Alguns desses sinais podem ser mais sutis, enquanto outros são mais evidentes e esclarecedores em relação à identidade, poder e status de alguém na sociedade.

A forma como uma pessoa se veste, seu penteado, sua linguagem corporal, sua aparência física podem ou não comunicar informações sobre sua classe social, identidade de gênero, etnia, orientação política, afiliações religiosas etc. Da mesma forma, as interações sociais e as relações de poder que ocorrem no âmbito político também são moldadas e influenciadas pelos corpos dxs participantes. Assim, compreender o corpo como um veículo

de comunicação política e social nos permite analisar criticamente as dinâmicas de poder, desigualdade e marginalização que permeiam nossa sociedade. De modo que, reconhecer a interseção entre o corpo político e o corpo social é essencial para uma compreensão mais profunda das estruturas de poder.

Ao questionar quanto vale o corpo de uma mulher penso no corpo como um campo de batalha¹³, penso em Ngungunhana, suas mulheres e sua comitiva expostos/as, como nem os animais mereciam ser expostos, penso no rebuliço que alguns portugueses fizeram ao perceberem que a exposição tinha sido interdita: “Disseram-me que aquilo não era nenhum jardim zoológico e que os prisioneiros não eram nenhuns ursos, que estivessem em exposição! Olha que novidade. Ainda chucharam comigo! E venho eu a Lisboa gastar um dinheirão e não vejo os pretos.” (KHOSA, 2018, p.176).

Quando minha mãe voltava para casa exausta do trabalho, banhava-se, comia, colocava uma capulana na cintura e sentava-se para ver televisão, deixando os seios de fora. Lembro-me dessa imagem recorrente até os meus dezanove anos, falo do ano de 2009, quando comecei a frequentar com a minha irmã, igrejas evangélicas onde aprendemos que era uma maldição ver a nudez do pai ou da mãe. Quase que coercivamente, convencemo-la a abandonar esse hábito, alegamos também que não convinha ao meu irmão e ao meu primo, já moços, verem a ela com o peito de fora. Ainda que contrariada ela cedeu aos nossos apelos e nunca mais esteve completamente à vontade em sua própria casa.

Faço esse relato para corroborar com Oyěwùmí (2021), que a ideia do corpo enquanto o lado degradado da natureza humana está muito ligado a lógica cultural do ocidente onde o mundo é percebido principalmente pela visão “na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar”. (Oyěwùmí, 2021, p.29). Contrassenso, “pessoas racionais” comercializam pessoas, expõe seus corpos, difamam culturas, destroem “outras” crenças, em museus embalsamavam os corpos dos “irracionais”, fazem pipocas e levam seus filhos para apreciarem o espetáculo da barbárie.

¹³ “Seu corpo é seu campo de batalha”, de Barbara Kruger, é uma obra poderosa que confronta questões de poder, controle e autonomia sobre o corpo feminino. Esta instalação foi apresentada pela primeira vez na exposição "The Indomitable Spirit", realizada em Nova York em 1989. Nessa exposição, Kruger provocou reflexões sobre a luta e resistência das mulheres em um mundo que muitas vezes tenta controlar e dominar seus corpos. A frase impactante de Kruger ressoou com o público, destacando a importância da autonomia e da liberdade das mulheres sobre seus próprios corpos, além de desafiar noções de poder e opressão de gênero.

Fragmento 8: A carne

*A carne mais barata do mercado é a carne negra/Que vai de graça pro presídio/
E para debaixo do plástico/ E vai de graça pro subemprego/ E pros hospitais
psiquiátricos/ [...] E esse país vai deixando todo mundo preto/ E o cabelo esticado/
Mas mesmo assim ainda guarda o direito/ De algum antepassado da cor/ Brigar
sutilmente por respeito/ Brigar bravamente por respeito/ Brigar por justiça e por
respeito (pode acreditar) / De algum antepassado da cor/ Brigar, brigar, brigar,
brigar, brigar [...]. (Elza Soares)*

A desobediência epistêmica implica uma ruptura com os padrões de pensamento impostos pelo eurocentrismo e uma abertura para outras formas de conhecimento e compreensão do mundo, especialmente aquelas que foram historicamente marginalizadas ou suprimidas pelo discurso hegemônico. O que não significa dizer: “desprezo tudo que é centro”, mas sim, permitir-se a antropofagia cultural e o saber viver com as diferenças.

No artigo “Os silêncios do corpo da mulher” Michelle Perrot (2009), pensa o corpo feminino a partir da França, trata-se em larga escala de um corpo branco, entretanto, como a autora coloca, a interrogação comparativa, ao invés de nos limitar, sustenta as possibilidades de diálogo. Vejamos, Perrot (2009) começa por afirmar que o corpo feminino, ainda que onipresente em todas as culturas, continua opaco. Frequente objeto de observação, desejo e inspiração, ainda assim permanece em silêncio, pois as mulheres, muitas vezes, são desencorajadas a falar sobre seus corpos, já que o pudor que os envolve é considerado uma característica essencial da feminilidade, resultando em uma relutância em discuti-los abertamente.

Quando Malhalha compartilha seus prazeres com João Samuvuka, sua confidente interpreta erroneamente sua expressão de satisfação como um sinal de desvario, acreditando que ela precisa de cura. A sociedade tradicionalmente associa os prazeres e o desejo de posse sobre o corpo do outro apenas aos homens, enquanto espera que as mulheres permaneçam passivas, confiando que os homens lutarão por elas e, quando vitoriosos, ganharão suas camas.

É nesse viés que Perrot (2009), mapeia diversas áreas de silêncio em torno do corpo feminino ao longo dos séculos. Inicia-se com a transformação do corpo feminino, incluindo a menopausa, que permanece frequentemente invisível e não discutida. A vida sexual das mulheres, separada da procriação, também é ocultada, com o prazer feminino muitas vezes negado ou desaprovado. Outras zonas de silêncio incluem questões como esterilidade, aborto, abuso sexual e incesto. Por fim, as doenças das mulheres também são negligenciadas e não discutidas abertamente. A esse respeito a personagem Phatina serve-nos de exemplo:

[...] ela nunca explicou o fato, e as companheiras, habituadas ao seu silêncio, não insistiram, ficando-se pelas conjecturas, como a da indiferença dela se dever ao leve e ocasional mau cheiro exalado por entre as coxas, longe de saberem que tais emanações provinham daquilo que os médicos, em tempos mais modernos designariam por fistula retovaginal [...] (KHOSA, 2018, p.155).

Perrot (2009) destaca que ao longo dos séculos, houve momentos de desafio a esses silêncios, com pioneiras que ousaram quebrar tabus e proibições, contribuindo para uma revolução no conhecimento e nos direitos em torno do corpo feminino. Movimentos feministas pressionaram por direitos como o aborto, contracepção, autonomia na procriação e sexualidade. No entanto, apesar desses avanços, ainda existem vastas áreas de sombra e silêncio, como a prostituição e as doenças sexualmente transmissíveis, demonstrando que ainda há muito a ser abordado e conquistado em termos de igualdade e autonomia para as mulheres.

No que diz respeito à autonomia e igualdade, a história de Namutuco coloca-se como um excelente mote para análise, pois, podemos compreender a partir da personagem o fardo que é, ser rainha. Namutuco não pode ter filhos, foi esterilizada a mando do rei. Mesmo que, à primeira vista, ela tenha aparentemente consentido com a esterilização para agradar ao imperador, tal decisão ilustra como Ngungunhana servido de dispositivos de controle e poder, encontrou na subjugação uma maneira de acalmar seus próprios temores em relação às habilidades espirituais da mulher:

[...] Fora o próprio Ngungunhane que pedirá aos curandeiros da corte para a tornarem sáfara. “Não posso admitir que esta mulher transmita, por herança genética, os poderes que ela tem a um filho que possa, eventualmente, com o poder a herdar, tirar o meu príncipe Godide da sucessão. [...] E ela aceitou, sacrificou a maternidade, o direito natural de ser mãe, de amamentar, de educar o próprio filho, para se dedicar exclusivamente ao rei-imperador que a visitava em consultas diárias e a possuía quando os sinais premonitórios se auguravam propícios, coisa em que os últimos cinco anos de governação não abundaram, contribuindo para as escassas relações sexuais. (KHOSA, 2018, p.161).

Privada de direitos sexuais e reprodutivos, compreende-se que ainda no período que antecede a colonização, obviamente, nunca houve descanso para as mulheres, e ainda que não pareça, as “mulheres das elites” também são reprimidas, pois dormem ao lado dos homens do falo que fala, os homens do poder. E para manterem os seus lugares de privilégios, ou apenas para manterem-se vivas precisam seguir à risca os seus comandos. O que me leva mais uma vez a afirmar que não há descanso para as mulheres!

A noite não adormece nos olhos das mulheres¹⁴

Em memória de Beatriz Nascimento

A noite não adormece/ nos olhos das mulheres /a lua fêmea, semelhante nossa, / em vigília/atenta vigia/a nossa memória. /A noite não adormece/ nos olhos das mulheres/ há mais olhos que sono/ onde lágrimas suspensas/ virgulam o lapso/ de nossas molhadas lembranças./A noite não adormece /nos olhos das mulheres/ vaginas abertas/ retêm e expulsam a vida/ donde Ainás, Nzingas, Ngambeles/ e outras meninas luas/ afastam delas e de nós/ os nossos cálices de lágrimas./A noite não adormecerá/ jamais nos olhos das fêmeas/ pois do nosso sangue-mulher/ de nosso líquido lembradiço/ em cada gota que jorra/ um fio invisível e tônico/ pacientemente cose a rede. (EVARISTO, 2017, p.26).

Neste poema, Conceição Evaristo canta a força e a presença contínua das mulheres, especialmente durante a noite, quando muitas vezes somos confrontadas com nossas memórias e emoções mais profundas. A imagem da lua feminina, comparada à dos olhos das mulheres, ressalta a conexão entre a natureza e a experiência humana, sugerindo que compartilhamos uma sensibilidade especial com o ciclo lunar e a noite, e assim como ela, perecemos, nos regeneramos e ressurgimos, em nossos ciclos. Tal como as nossas heroínas que aqui são chamadas Ainás, Nzingas e Ngambeles, Namutuco, Phatina, Malhalha, celebramos a herança cultural e a resistência feminina ao longo do tempo. Por sua vez, a imagem final das gotas de sangue-mulher costurando uma rede invisível e tônica, evoca a solidariedade e a capacidade de transformação das mulheres, sugerindo uma poderosa rede de apoio mútuo, que transcende o tempo e o espaço, como vimos com as mulheres do imperador, no decurso da narrativa.

Para Namutuco, a noite não adormece, mesmo querendo ser mãe, “doa” a sua fertilidade para o rei-imperador, para o bem da sua comunidade, para o bem do ego do “seu senhor”, e faz do seu corpo um templo. É, portanto, nos “afazeres do corpo” e do espírito que a matrona, encontra consolo e resistência, como menciona João Petronílio (2019), os escravizados enfrentavam uma contínua opressão, mas descobriram nesses afazeres, como a dança, a música e a fé, oportunidades reais para experimentar uma sensação de vitalidade e reconexão com suas raízes ancestrais. Assim, o conjunto de crenças, ritmos, brincadeiras e danças tinham o propósito de unir e fortalecer o senso de comunidade e a conexão com as tradições ancestrais permitindo que mantivessem uma vida vibrante, mesmo sob o controle opressivo dos europeus, que buscavam subjugar e suprimir suas identidades.

¹⁴ Conceição Evaristo (2017)

A partir disso, questiono ainda, se a desmemorização não pode ser também considerado um afazer do corpo, na qual a personagem enfrenta os contínuos processos de violência a que está submetida, permitindo-se, de certa forma, viver uma vida vibrante apesar de ter parte de sua vida usurpada:

Com a Fussi foi diferente. A vida fugiu-lhe cedo. Contava ela com vinte anos de idade. Diferente das outras que sentiam certa repulsa da vida no bordel do Exército, Fussi apaixonou-se pela vida noturna, deixando-se levar por qualquer convite, seja feito com deferência, com algum respeito pela mulher, seja simples e desprezivo gesto estimulado pelo álcool e acompanhado de indecorosas palavras, seja o coito às pressas ou o demorado, carinhoso, em lugares diversos, mas na maioria das vezes na praia defronte do Forte São Sebastião [...] Assumiu os prazeres noturnos, o cheiro a álcool e esperma pairando nos minúsculos e desarrumados quartos de fugazes prazeres a dissiparam-se rapidamente nas mentes utilizadas. (KHOSA, 2018, p.151-152).

Exiladas as mulheres experimentaram a prostituição e confirmam com Sueli Carneiro (2019), que a violação colonial protagonizada pelos senhores brancos contra as mulheres negras, indígenas e a miscigenação daí resultante são o cimento de todas as hierarquias de gênero e raça existentes em nossas sociedades. Ainda nessa senda, Carla Akotirene (2019), argumenta que o Atlântico pode ser adotado como lócus de opressões cruzadas, pois traduz, essencialmente, a história e imigração forçada de africanas e africanos que experimentam opressões simultâneas.

Diferente de Fussi, as outras mulheres manifestam o seu total desacordo e aversão a prostituição, entretanto, todas elas nos confirmam “que é no corpo que se dão os processos de violências da colonização, bem como, é por ele que se transgride esses regimes” (PETRONÍLIO, p.12, 2019). Ao aceitar sem descaso os prazeres impingidos estará Fussi transgredindo o sistema de opressão colonial português ou compactuando com ele? Realizando ambas as ações ou optando por nenhuma delas? Ou estará a personagem simplesmente seguindo o curso natural dos acontecimentos, enquanto também indaga: quem é realmente subalterno aqui, senhor colonial? Diz-nos o narrador:

Fussi gostava dessa desmemorização, desse esquecer o que acontecera, pois permitia-lhe repetir continuamente, numa espécie de automutilação, o prazer ou a dor que se desvaneciam [...] Era um gesto irrefletido, imponderado, mas que continuamente repetia nas límpidas águas da praia, contrariando os eternos hábitos de outras mulheres [...]. (KHOSA, 2018, p.152).

Não sei ao certo, o que significa para a personagem essa “espécie de automutilação”, como descreve o narrador, o que sei é que as mulheres sofrem duplamente, triplamente, e

tantas outras vezes. Primeiro, subjugadas pelo poder patriarcal tradicional, que não admite de forma alguma, que se tire gozo de situações em que só se deveria experimentar dor. Em segundo lugar, as mulheres sofrem nas mãos do poder patriarcal e colonial, como coloca Malhalha, elas foram condenadas pela desventura do império despojado: “[...] — Condenada pelo infortúnio de um império destruído. — E a ter filhos de cores distintas e sem amor de pai. — Traçaram-nos o destino... — De sermos infelizes [...]” (KHOSA, 2018, p.167). Quantas entre nós têm enfrentado e continuam a enfrentar diariamente o mesmo destino?

Moças das Docas¹⁵

Somos fugitivas de todos os bairros de zinco e caniço/ Fugitivas das Munhuanas e dos Xipamanines, / viemos do outro lado da cidade/ com nossos olhos espantados, / nossas almas trançadas, / nossos corpos submissos e escancarados. / De mãos ávidas e vazias, / de ancas bamboleantes lâmpadas vermelhas se acendendo, / de corações amarrados de repulsa, / descemos atraídas pelas luzes da cidade, / acenando convites aliciantes/ como sinais luminosos na noite. / Viemos.../ Fugitivas dos telhados de zinco pingando cacimba, / do sem sabor do caril de amendoim quotidiano, / do doer espáduas todo o dia vergadas/ sobre sedas que outras exibirão, / dos vestidos desbotados de chita, / da certeza terrível do dia de amanhã/ retrato fiel do que passou, / sem uma pincelada verde forte/ falando de esperança. /Viemos...[...] oh sim, viemos! / Sob o chicote da esperança, / nossos corpos capulanas quentes/ embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros portos, / saciaram generosamente fomes e sedes violentas.../ Nossos corpos pão e água para toda a gente./ Viemos.../ Ai mas nossa esperança/ venda sobre *nossos olhos ignorantes*, / *partiu desfeita no olhar enfeitado de mar/ dos homens loiros e tatuados de portos distantes*, / partiu no desprezo e no asco salivado/ das mulheres de aro de ouro no dedo, / partiu na crueldade fria e tilintante das moedas de cobre substituindo as de prata, / partiu na indiferença sombria da caderneta.../ E agora, sem desespero nem esperança, / seremos em breve fugitivas das ruas marinheiras da cidade.../E regressaremos, / Sombrias, corpos floridos de feridas incuráveis, rangendo dentes apodrecidos de tabaco e álcool, voltaremos aos telhados de zinco pingando cacimba./ ao sem sabor do caril de amendoim/ e ao doer do corpo todo, mais cruel, mais insuportável.../ Mas não é a piedade que pedimos, vida! / Não queremos piedade daqueles que nos roubaram e nos /mataram/[...] Piedade não trará de volta nossas ilusões/ de felicidade e segurança, / não nos dará os filhos e o luar que ambicionávamos./ Piedade não é para nós./Agora, vida, só queremos que nos dês esperança/ para aguardar o dia luminoso que se avizinha/ quando mãos molhadas de ternura vierem/ erguer nossos corpos doridos submersos no pântano, / quando nossas cabeças se puderem levantar novamente/ com dignidade/ e formos novamente mulheres! (SOUSA, 2019, p.79-82).

Fussi, tal como as moças das docas que com seus corpos capulanas quentes, embrulharam com carinho marítimos nómadas de outros portos, a personagem também saciou generosamente fomes e sedes violentas. Esses corpos são pão e água para toda a gente, como bem coloca Noémia de Sousa (2019), em seu célebre poema. Entretanto, Fussi não

¹⁵ Noémia de Sousa (2019)

tem a sorte de regressar ao sem sabor do caril de amendoim, é encontrada sem vida na sua praia preferida, o Forte de São Sebastião. Compreendo que as moças de vida difícil e não fácil, como vulgarmente se diz, não “convém” viver muito. Contudo, é nosso dever, como propõe Noêmia de Sousa (2019), molharmos as mãos de ternura e erguermos esses corpos doridos, submersos nos pântanos, levantar-lhes a cabeça e devolver-lhes a dignidade.

Com *As Mulheres do Imperador* vislumbramos, portanto, o quão é importante considerar como as diversas identidades dessas mulheres interagem para moldar suas experiências e mantê-las vivas ou não. Podemos ainda perceber a partir da interseccionalidade, o funcionamento das hierarquias do poder, ou seja, analisar como o colonialismo e o seu sistema escravocrata, afetaram as mulheres de maneira diferenciada. Isso pressupõe questionarmo-nos como as políticas e práticas coloniais afetaram as mulheres negras, de maneira distinta, em comparação com os homens negros e as mulheres brancas que raramente eram levadas para servir seus corpos em bordéis do exército ou em qualquer outro lugar, como se deu com as mulheres do imperador.

Portanto, se o corpo negro não tem descanso, o corpo negro feminino, muito menos. Na casa grande, nas senzalas, nas ruas, no trabalho, nos transportes públicos, nos ministérios, jogos olímpicos, hospitais, igrejas e templos, em nossas casas, casas de nossos pais, nossas mães, sempre estivemos sujeitas e vulneráveis a exploração dos nossos corpos, a inúmeras violações. Em silêncio muitas vezes falamos, pedimos guarida, denunciemos nossos opressores, pelejamos e gritamos, mas quem tem medo de uma mulher negra? Quem ouve a sua voz? Cito, novamente: “Piedade não é para nós. /Agora, vida, só queremos que nos dês esperança/ para aguardar o dia luminoso que se avizinha/ quando mãos molhadas de ternura vierem/ erguer nossos corpos doridos submersos no pântano, /quando nossas cabeças se puderem levantar novamente/ com dignidade [...]”. (SOUSA, 2019, p.82).

A propósito, Carla Akotirene (2019) argumenta que é importante observar que as desigualdades de gênero nunca afetaram as mulheres de maneira semelhante em termos de intensidade e frequência. O conceito de gênero está intrinsecamente ligado à questão racial, no entanto, abordagens socialistas simplificadas à questão de classe muitas vezes ignoram as complexidades das experiências africanas. Além disso, as mulheres negras, vítimas de estupros coloniais, foram transformadas em produtoras e reprodutoras de vidas que foram expropriadas no momento do parto, e seus próprios filhos eram tratados como mercadorias das quais, teoricamente, como mães, elas não tinham o direito de possuir. Portanto, é um equívoco epistemológico e prejudicial omitir as divisões fundamentais estabelecidas pelo

Ocidente cristão, que incluem o racismo, sexismo e normas cisheteronormativas. (AKOTIRENE, 2019).

Regressando a minha pergunta inicial: quanto vale o corpo de uma mulher? Digo: o corpo de uma mulher não vale nada, porque ele não é um produto, não está à venda. Se estiver, ele é um serviço. Um serviço que a mulher presta através de seu corpo. O corpo de uma mulher vale tudo! Faz séculos que temos sustentado mundos, quando o mundo ainda não era mundo, já paríamos os filhos destes mundos e traçávamos seus destinos, muita pena eles não terem nos compreendido!

4.2 Rompendo o silêncio e a política dos afetos

[...] O vento decidido a não acoitar com o vigor de julho as acácias em crescendo na Praça 7 de Março, e as vozes contrastantes. mas alegres dos passageiros, não impediu que Malhalha, uma das mais novas das mulheres do imperador, dissesse, com desusado estremecimento do corpo, às outras mulheres do exilado imperador, Phatina, Namatuco, e Lhésipe, que o coração se lhe apertava e o corpo não lhe obedecia. “É a vertigem na chegada”, retrucaram quase em uníssono, com uma disfarçável segurança expressa no sorriso meio apagado. As outras, Oxaca e Debeza, mulheres de Zilhalha, outrora rei das terras a norte de Lourenço Marques, e súdito do imperador Ngungunhane, aquiesceram em silêncio. Ungulani Ba ka Khosa

31 de julho de 1911, Malhalha, Phatina, Namatuco, Lhesipe, mulheres do imperador Ngungunhana, Oxaca e Debeza mulheres do seu súdito Zilhalha, são movidas no veleiro África em direção ao estuário do Espírito Santo em Lourenço Marques. Malhalha, uma das rainhas mais novas, não consegue conter o medo do “desconhecido” e da incerteza que as assombra. (Pausa).

Debati-me muito com o termo por mim empregado: “não consegue conter”, pois isso pressupõe que a personagem deveria reprimir o medo e se calar, mesmo estando apavorada. Pensar nos discursos que enunciamos frequentemente é uma chave para compreender a raiva como caminho para r-existência¹⁶. Diariamente, quantas vezes nos calamos e silenciamos

¹⁶ Se considerarmos as modalidades “veladas” de resistência, em suas formas cotidianas (SCOTT, 2004; 2011), resistência é mais que uma simples reação ao poder: é r-existência: “o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (PORTO- GONÇALVES, 2006, p. 47). Esta r-existência é luta por “uma determinada forma de existência, um determinado modo de vida e de produção, por modos diferenciados de sentir, agir e pensar” (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 130, grifo nosso) – ou o que Scott (2004; 2011) tem chamado de “resistência cotidiana”, que se apresenta de várias formas, não necessariamente por meio de lutas, confrontos diretos, rebeliões ou revoltas. (PÉREIRA, 2017, p.28).

outras vozes com discursos e verdades pré-definidas, sem mesmo nos questionarmos e analisarmos o quanto somos coadjuvantes da opressão? É preciso falar nossos medos e dar voz a raiva, a raiva de sermos movidas sem acordo, exploradas e sentenciadas.

Logo no início da trama é interessante perceber que as rainhas mais velhas usam suas raivas de forma criativa para consolar e fortalecer Malhalha. Assosegam-lhe que o desconforto dela, não passa de vertigens da viagem. É óbvio que as mulheres estão furiosas, com raiva do que o “destino”, seus ancestrais, os deuses e deusas, hamartia, ou seja, lá o que for, preparou para elas. Mesmo assim, elas não se curvam, inventam um sorriso e apaziguam umas às outras.

Ao refletir sobre a raiva Audre Lorde (2019) explica que os nossos oponentes levam muito a sério o ódio que tem sobre nós, pensando nisso a autora elucida-nos a não ter medo da raiva, pois aceitando-a podemos aprender a usá-la de forma criativa e útil. É a partir de suas vivências que Lorde explica que, é verdade que a raiva provoca dor, mas também é verdade, que ela garante a sobrevivência e que antes de abrímos mão dessa, devemos garantir e certificar que existe algo tão poderoso quanto a raiva, que possa nos encaminhar para a mudança.

Portanto, a mudança pode ser observada nas atitudes dessas mulheres manifestadas pela resiliência, o que demonstra que nesse processo de resistir às mulheres do imperador constroem novas identidades e se adaptam à nova situação geohistórica pois compreendem com Stuart Hall (2019) e Homi Bhabha (1998), que as identidades não são estáticas, se definem e se constroem histórica e culturalmente, já que não se trata de uma questão de essência ou hereditária, mas de posicionamento e reposicionamento.

Observe-se que a cada porto, as rainhas se reposicionam e se preparam para o que der e vier, desde que se mantenham vivas. Dito de outro modo, a postura dessas mulheres revela que a assimilação ainda que um projeto de subjugação colonial, foi também adotado pelos colonizadxs no sentido literal do vocábulo, adotar como estratégia de existência, assim nos avisa Phatina: “Os tempos do futuro, Malhalha, não jogarão a nosso favor. Estes têm que aceitar a alma do branco para poderem respirar”. (KHOSA, 2018, p.164).

Contudo, ao analisar esta cena entre as mulheres do imperador, de regresso à terra natal, me pergunto o que poderá significar o silêncio das mulheres de Zilhalha, pois, ainda que destronadas as rainhas, são essas as únicas que reconhecem e aceitam a sua soberania. Mantendo-se vassalas das primeiras, demarcam através dos seus cabelos tal posição: “[...] — E aquelas de cabelo curto? — Devem ser as criadas da tribo. — É por isso que tem

cabelo assim. — Para se diferenciarem das senhoras. — É complicado, cada tribo tem as suas regras. — E nós? — Obedecer e calar.” (KHOSA, 2018, p.145).

Assim nos confirmam Oxaca e Debeza, que aos súditos é reservado o lugar do silêncio: “as outras, Oxaca e Debeza, mulheres de Zilhalha, outrora rei das terras a norte de Lourenço Marques, e súdito do imperador Ngunguhane, aquiescer em silêncio.” (KHOSA, 2018, p.117). No desenrolar da narrativa vamos percebendo que as mulheres de Zilhalha, usam da sua raiva para resistirem duplamente, se por um lado resistem contra o poder colonial, por outro resistem contra o poder simbólico das rainhas, e usam de suas sabedorias, para manterem sempre, um ambiente amigável. Outrossim, ao se subordinarem às rainhas depostas, Oxaca e Debeza comprovam-nos que o afeto pode ser um lugar seguro, pois devolvem as outras mulheres a sensação de autoestima, notoriedade, admiração e talvez respeito.

Fico a pensar nessa ausência de palavra e nos subtextos daí advindos. Tais ilações procedem dos desconfortos diários que nós pretxs suportamos, e vezes sem conta ficamos emudecidos, quando queríamos dizer com Gabriel Gaspar e Vanessa Oliveira (2020), “Branços, sangrem conosco” ou com Megg Rayara (2018), “Por que você não me abraça?”.

Nesses dois artigos as (os) autorxs abordam questões fundamentais relacionadas à identidade racial, relações interpessoais e lutas por justiça social. No primeiro artigo, discute-se a importância da solidariedade e do reconhecimento do privilégio branco na luta contra o racismo estrutural, destacando a necessidade de os brancos se aliarem aos negros na busca por igualdade racial e critica-se as mortes de gentes pretas perpetuadas pela polícia. Já no segundo artigo, Megg Rayara reflete sobre as nuances do racismo cotidiano e destaca a importância de uma abordagem sensível e reflexiva na construção de relações verdadeiramente igualitárias e inclusivas para a alteração do quadro de invisibilização em relação à existência de pessoas negras, principalmente travestis e mulheres transexuais. Ambos os artigos propõem ações que promovem diálogos de valorização, proteção e empatia na sociedade contemporânea.

Talvez os olhares e silêncios secos daquelas mulheres tenham dito isso, sangrem conosco, nós que não deixamos, mas fomos obrigadas a deixar nossos filhxs, nossas casas, famílias, nossos amores. Sangrem conosco, nós que não pedimos para ser subjugadas duplamente, sangrem conosco, nós que não pedimos para ser rainhas. Possivelmente, ao confortar Malhalha as mulheres do rei quissem gritar: “sobrevivemos e regressamos, por

que vocês não nos abraçam?”. São essas divagações que me fazem pensar no afeto, como um lugar seguro.

Fragmento 8: *Sou grata as muitas mulheres e homens que ousaram criar teoria a partir do lugar da dor e da luta, que expõe corajosamente suas feridas para nos oferecer sua experiência como mestra e guia, como meio para mapear novas jornadas teóricas. O trabalho delas é libertador. Além de nos permitir lembrar de nós mesmos e nos recuperar, ele nos provoca e desafia a renovar nosso compromisso com uma luta feminista ativa e inclusiva. (bell hooks)*

As mulheres do imperador estavam invisibilizadas pela raça, classe social, gênero e etnia. Ninguém as via. Estavam inviabilizadas pelo assassinato coletivo, que é o colonialismo. Como demonstra Abdias do Nascimento quando pensa no genocídio dxs negrxs brasileirxs e no mito dos africanxs livres:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado - aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva - eram atirados a rua, a própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. (NASCIMENTO, 2016, p.79).

Passados quase 15 anos de abandono em terras alheias, exploração e exílio, as mulheres são vomitadas na terra que as viu nascer, regressam e a estranheza se instala ainda no navio. Havia razões suficientes para estarem agitadas e assustadas, pois antes mesmo do desembarque elas foram recebidas com os olhares de desaprovação dos “novxs donxs da terra”:

O comentário teria por si bastado, por entre o alvoroço que se apossara dos passageiros, se as outras mulheres não sentissem, de imediato, a estranha e incômoda vibração que as levou a contrair as faces e a suspirar por entre os dentes cerrados, preocupadas com os olhares e prováveis comentários desabonatórios dos passageiros que apressadamente passavam pelo convés do navio [...]. (KHOSA, 2018, p.117).

Nessa passagem, a narradora nos avisa que as mulheres começam a ser apagadas ainda no convés do navio, atitude que torna explícito o que foi dito antes, que os nossos inimigos levam muito a sério o ódio que tem por nós. Não foi necessária nenhuma assembleia extraordinária para explicar-lhes que há negras no navio e que as rainhas pretas deveriam ser humilhadas. Eles andam com a lição bem estudada e o trabalho de casa feito, afinal: “quando o colonizado sai do seu lugar, o olhar imperial tentará restituí-lo à sua posição “natural”, à zona do não-ser, por meio da violência simbólica ou física (BERNARDINO-COSTA, 2016,

p.510). Assim sendo, os olhares opressores demarcam o terreno e uma mensagem se evidencia para as corporeidades colonizadas: é preciso resistir para existir.

As mulheres se apercebem e compreendem também que precisarão mais do que nunca, unirem-se para decodificar os códigos desse novo mundo que se avizinha, e que, só assim poderão r-existir no novo Moçambique, 15 anos após a sua partida. Já Joaze Bernardino-Costa (2016) a partir das ideias de Frantz Fanon, expõe como o colonialismo, através do racismo, cria uma divisão maniqueísta do mundo e defende que os sujeitos colonizados, especialmente os negros, são confinados à zona do não-ser, o que resulta em sua invisibilidade sob a perspectiva imperialista. Diante desse cenário, explica o autor, cabe ao negro tornar sua existência visível pela afirmação de sua identidade e de seu corpo. Portanto, a afirmação corporal possibilita a construção de um conhecimento a partir de uma perspectiva particular, além de abrir caminho para a reinvenção de um projeto político humanista.

É a partir desses lugares, ou melhor, não lugares, que penso a união como uma das estratégias para a criação de lugares seguros, Patricia Collins (2019) argumenta que as mulheres negras nos EUA, para construírem vozes individuais e coletivas tiveram que forjar lugares seguros, sendo um desses lugares o relacionamento entre elas, já que empoderar outras mulheres transmitindo conhecimento cotidiano é essencial para a sobrevivência das mulheres negras:

[...] Para mulheres negras afro-americanas, o ouvinte mais capacitado para a romper a invisibilidade criada pela objetificação da mulher negra é outra mulher negra. Esse processo de confiança mútua pode ser perigoso porque mulheres negras sabem o que é ser mulher negra. Mas se não ouvirmos umas às outras, então quem irá ouvir? (COLLINS, 2019, p. 281).

Ainda que a autora esteja refletindo sobre o caso específico das mulheres negras estadunidenses, o romance de Ba Ka Khosa, aqui em análise, nos revela que tais argumentos aplicam-se muito bem, não apenas no contexto moçambicano, como também, em todos os espaços onde se movimentam mulheres racializadas e subalternizadas. Por isso, novamente com ela pergunto: se não nos ouvirmos e nos solidarizamos umas com as outras, quem irá nos ouvir?

4.3 As imigrantes nacionais não querem se vergar

A indiferença com que são tratadas as minhas rainhas, ainda no alto mar, serve de prenúncio sobre o que lhes espera no regresso a “casa”. Ainda que já se tenham habituado ao odor do trabalho braçal, a ansiedade se apodera:

À medida que o navio África se desembaraça dos passageiros, que à época tinham registro nos jornais, as mulheres do imperador davam-se conta que ninguém lhes ligava. O imediato, que por acaso as viu, entreolhando-se com alguma ansiedade, disse, em tom seco: — Juntem as vossas trouxas e saiam do navio! Há muito que se haviam habituado a tais tratamentos. De princípio, já em terras de São Tomé, e por entre os pretos em maioria, ainda acalentaram a esperança de poderem recuperar a dignidade de rainhas derrotadas. Mas tal não aconteceu, e, para cúmulo, viram-se pela primeira vez nas suas vidas exiladas, forçadas a sentir as dores do trabalho braçal [...]. (KHOSA, 2018, p.121).

Ao desembarcar em Lourenço Marques do navio chamado África, se confirma o presságio, a categoria de “outro” se instala e a interseccionalidade encontra brechas, seis mulheres, estranhas, pretas, descalças e maltrapilhas em um navio para brancos, ricos, exploradores e bem-vestidos. As mulheres desembarcam como passageiras e chamam a atenção de toda gente, que não se contem com a presença desses corpos que transitam no mesmo espaço que seus corpos e mentes privilegiadas: “[...] ante a curiosidade de muitos, senão de todos os que em terra observavam e esperavam, porque pouco se vira por aquelas bandas, e em navios desta grandeza, negros aportando como passageiros e, mais espantoso, seis pretas modestamente vestidas.” (KHOSA, 2018, p.123).

Durante a viagem inteira as mulheres estavam descalças, é interessante notar como a voz narrativa deixa este detalhe por último e não se alonga. Também me parece desnecessário dizer alguma coisa sobre o tratamento medonho e vil que as minhas heroínas e povos africanos foram submetidos durante a colonização, e ainda o são no neocolonialismo. É preciso fazer da raiva combustível para re-existir, resistir quando se tem por perto pessoas como o governador, o meu vizinho, o teu chefe, a tua prima, a nossa amiga, gente que sente um imensurável prazer em rebaixar o outro(a). Ungulani Ba ka Khosa ao descrever as “façanhas” do governador da colónia de Moçambique, avisa-nos sobre o comportamento medíocre do colono: “sentia um prazer imenso quando os auxiliares e outros serviçais se vergavam à sua passagem.” (KHOSA, 2018, p.125).

Aprendi que se vergar é sinal de respeito. Eles constroem narrativas em torno das suas ferramentas de opressão. Como já estávamos submersos na serventia, era preciso

construir símbolos de adoração, não era mais suficiente se vergar, apenas, perante o deus uno, onisciente, onipotente e onipresente, que saturou seu falo e deu para os seus filhos brancos governarem. Vale lembrar que seus filhxs foram feitos à sua imagem e semelhança, e nunca ficam satisfeitos com as suas criações. São insaciáveis, gulosos e curiosos. Queriam sentir o que o seu pai sentia quando se vergavam a ele, em seus templos suntuosos, construídos com sangue e suor dos meus antepassadxs.

Assim, entenderam que também nós deveríamos nos vergar perante eles para cumprimentar, para entregar a água de beber, a água do banho, e tirar água de seus escrotos, sempre vergadas e vergados.

Meu avô pediu para minha avó se curvar a ele; meu pai para minha mãe; o chefe para seus subordinados; os súditos para os seus familiares; o irmão mais velho para irmã mais nova; o rico para o pobre, quem tinha pão para quem não tinha nada, e assim sempre foi.

Eu também me curvava, inclinava a cabeça e não olhava nos olhos dxs mais velhxs, do padre e do pastor, me envergava para os doutores, para receber o troco do indiano, eu também me envergava para fazer um boquete, para ser amada. Agora que percebi a história por detrás dessa história, o motivo de minhas dores nas costas, das dores de minha mãe e minhas avós, agora, só fico em pé. De cabeça erguida, quem se adaptar se adaptou, quem não se adaptar, eu sinto muito. Só me vergo para abraçar e beijar minhas crianças. Só me vergo neste ato de escrevivência:

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma acção que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossos ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos. (EVARISTO, 2020, p.30).

Ao cunhar o termo escrevivência Conceição Evaristo (2020) nos elucida sobre como podemos construir personagens humanas onde outros discursos literários negam, julgam, culpabilizam ou penalizam. Portanto, a escrevivência é em si, como bem pontuou o Prof. Filipe Rodrigues (2024) em minha banca de qualificação, um ato de insubordinação negro-

feminina aos parâmetros ditados por uma sociedade racista e patriarcal, ou seja, é um ato interseccional por natureza.

Escrever sobre si, no sentido mais amplo, pois não acredito que nenhuma escrita seja suficientemente solitária e inteiramente individualizada já que somos seres essencialmente relacionais, é um ato de insubordinação e resistência. Ainda assim, me ancoro em Evaristo (2020) quando pontua que a escrevivência nasce de uma prática literária cuja autoria é negra, feminina e periférica, em que o sujeito da escrita não apenas assume seu papel como agente ativo do pensamento e da criação, mas o faz de maneira coletiva, atravessado pelas experiências de seu grupo. E explica que esse conceito não se reduz a um exercício individual, mas se insere em um espaço de compartilhamento e construção coletiva de memória e identidade.

Logo, para compreender melhor a escrevivência como uma categoria teórica, é preciso contrastá-la com a narrativa ocidental de Narciso, frequentemente associada à escrita do “eu” como um ato isolado e autocentrado. Diferente dessa perspectiva, a escrevivência não se perde na contemplação solitária do próprio reflexo, pois o espelho de Narciso não nos reconhece, tampouco devolve nossas imagens. Nossas histórias pretas não ecoam na surdez de Narciso, mas encontram ressonância em outras referências, profundamente ligadas às cosmogonias africanas.

Nosso espelho não é o de Narciso, mas o de Oxum e Iemanjá, diz Conceição Evaristo (2020), divindades das águas que refletem não apenas o indivíduo, mas toda a ancestralidade e a coletividade que o compõem. Enquanto Narciso se fecha em sua própria imagem, a escrevivência se expande no reconhecimento do outro, na partilha das vozes silenciadas e na construção de narrativas que rompem com o apagamento histórico imposto às populações negras.

Portanto, contar-se, nesse sentido, é também uma forma de não se vergar, já que “a escrita de si é uma máquina de guerra política que invoca uma nova ética e uma nova estética da [r]existência preta.” (PETRONILIO, 2022. p.9).

Foi minha mãe que me despertou sobre a importância de contar-se, ao contar várias vezes a sua história, e a história do seu pai e mãe. Muitas vezes não lhe demos a atenção devida (eu, minha irmã, minha prima, meu irmão e primo), e me lembro de repetimos várias vezes que ela já tinha contado essa mesma história. Lembro-me que sempre que as amigas delas estivessem lá em casa, elas riam-se e falavam das mesmas histórias, isso começou a criar em mim muito interesse, porque através desses relatos conheci melhor a minha mãe,

percebi que ela não era apenas mãe, era uma pessoa, com virtudes e vícios, era uma mulher com muitos sonhos e aventuras por contar.

Suas amigas, minhas “tias” ganharam também outras imagens, conheci-as, admirei-as e me inspirei em cada uma delas. Os desafios, as conquistas, os medos, os erros, as façanhas, tudo se tornou mais nítido para mim e passei a respeitar a cada uma, cada vez mais. A esse respeito, Margareth Rago (2013), afirma que a escrita de si é uma chave analítica pertinente para pensar as práticas de resistência das feministas que se recusaram a ser governadas.

Digo resistências no plural para corroborar com Foucault (1982), que não existe, no que diz respeito ao poder, um lugar da grande recusa — alma da revolta, foco de todas as rebeliões ou lei pura do revolucionário (a). Mas sim resistências, no plural, pois são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício e por definição, só podem existir no contexto estratégico das relações de poder.

Dito isto, aos meus olhos, as mulheres da minha infância cresceram, tomaram outra dimensão para mim. Ainda ouço as gargalhadas delas, contando e (re)contando suas histórias, para elas mesmas e compreendo a prática de contar-se como um ato de resistência. A esse respeito, Paulo Petronilio (2024), no artigo “Encruzilhada a boca da [r] existência” argumenta que rir é uma ação muito potente para resistir, pois as gargalhadas e as brincadeiras nos fazem resistir ao peso, ao fascismo, ao poder e às formas de dominação. É a partir de Exu que o autor compreendeu que a alegria é uma força revolucionária.

É a partir de minha mãe que compreendi que alegria é uma forma de resistir. Também Lélia Gonzalez (1980), ao se virar de costas para o eurocentrismo e voltar-se para as suas origens, começou a compreender o papel primordial da presença de sua mãe, em sua formação. No meu caso, foi dentro da academia que me iniciei no pensamento e vida descolonial e comecei a perceber a importância das experiências que tive e tenho com minha mãe, meus e minhas ancestrais, dentro da minha formação. É a partir de minha mãe e sua resiliência que compreendi que a alegria é uma forma de resistir, é a partir das experiências e resistências dela que compreendi que eu tenho algumas coisas e precisamos contar nossas histórias.

Fragmento 9: *Eu não tinha nenhum domínio sobre o mundo, muito menos sobre o mundo material. Por não ter nada, a escrita me surge como necessidade de ter alguma coisa, algum bem. E surge da minha experiência pessoal. Surge na investigação do entorno, sem ter resposta alguma. Da investigação de vidas muito próximas à minha. Escrivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas*

um profundo incômodo com o estado das coisas. É uma escrita que tem, sim, a observação e a absorção da vida, da existência (Conceição Evaristo).

Precisamos nos erguer todos os dias, todas as horas, como forma de resistência, para honrar nossas e nossos ancestrais que só podiam se erguer ao cair da noite, quando aos brancos e brancas era dado o descanso do dia delxs, do dia que tínhamos feito para eles (as), só depois disso o nosso dia começava:

Os pretos só podiam erguer a cabeça ao cair da noite, submetiam-se aos ancestrais ritos pela noite que libertava os espíritos temerosos da luz do dia, da luz dos brancos, do demônio branco que se fez às águas e domina o Sol. Estavam condenados a divertirem-se entre a noite, seu domínio, sua zona de conforto, e o dia, zona de tranquilidade dos brancos, o espaço por excelência da exploração, do empreendedorismo, do poder. Que a noite ficasse para os pretos, que se entregassem desalmadamente às orgias do seu encantamento, que assumissem na plenitude o paganismo que os caracteriza, mas que ao alvorecer, ao raiar da luz, se entregassem aos valores dos brancos do Ocidente, da cultura civilizadora. (KHOSA, 2018, p.143).

E aconteceu, um dia eles perceberam que não queríamos mais nos submeter aos seus ditames, que queríamos amar em pé, como os animais, durante o dia e não apenas de noite. Assim, também foi com os nossos homens quando perceberam que não queríamos mais servi-los, que nos libertamos todos e todas e não apenas eles, então, eles nos lançaram à nossa sorte. Não é que não a tenhamos, mas também disso fomos usurpadas e saqueadas, quando nos enclausuram nos trabalhos domésticos. Que sorte pode haver limpando o chão da cozinha, das privadas, queimando os seios no fogão? Cozinhando nossa sorte todos os dias, trepando e sendo trepadas por alguns homens depravados? Que oportunidades temos de crescer na área profissional, ser promovidas ou nos promovermos, que redes de contatos? Que possibilidades temos quando nos encerram em maternidades e cozinhas?

Que possibilidades tinham as minhas rainhas, exiladas e depois lançadas numa terra e num tempo, que não mais as pertencia?

E elas que se arranjam, pediram a emancipação, pediram a liberdade, lutaram para estar no campo de trabalho. Assim, também disse o governador de Lourenço Marques quando soube que as rainhas voltariam para casa: “— Que se arranjam. **As pretas não tem a dignidade de rainhas.** Aliás, faz quase um ano que instauramos a República. Nada lhes devemos.” (KHOSA, 2018, p.125)¹⁷.

¹⁷ Grifo meu

Acreditam que nada nos devem por isso ignoram ou maldizem todo nosso esforço. Amparo-me no feminismo negro para explicar que as mulheres negras sempre trabalharam, ora, não pedimos para estar no campo de trabalho, lá sempre estivemos, de maneira a garantir que os donos dos falos e suas companheiras, também privilegiadas pudessem estar em dia, alimentadxs e limpinhxs dirigindo-se aos seus trabalhinhos ou aos chás da tarde com suas amiguinhas. Não pedimos para estar no campo de trabalho, sempre fizemos o trabalho doméstico não remunerado, desprezado. Sempre o fizemos para que os nossos homens pudessem se manter em pé na casa grande, nos campos de algodão, no xibalo. Para que, como Ngungunhana, pudessem ser reis. Cito Sueli Carneiro:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. (CARNEIRO, 2019, p.314).

Nós que fazemos parte desse contingente de mulheres, o que exigimos é reparação, equidade, e oportunidades iguais para todas as mulheres e homens. Oportunidades iguais para africanas e africanos no continente, nas ilhas e na diáspora, pois, enquanto a Europa e América se emancipavam e pilhavam nossas riquezas, nós estávamos parindo filhxs para sustentar vossas guerras e empilhar vossos canhões.

Recrutamos e continuamos recrutando nossas irmãs e irmãos para servir de mão de obra, não barata, nem barateada, mas gratuita. A mão de obra que em busca de melhores sistemas de saneamento, educação formal, qualidade de vida, faz os trabalhos precários do mundo, a mão de obra que precisa carimbar seus diplomas com sangue e outros fluidos, para que esses tenham valor e possa se inserir no mercado de trabalho global. Finalmente, quando lá chega, essa mão de obra está cheia de mazelas, mágoas e raivas. É essa raiva que a faz não desistir e re-existir. Para esses corpos e corpos, como diz Julia Kristeva (1994), o trabalho é o grau zero da dignidade:

O estrangeiro é aquele que trabalha. Enquanto os nativos do mundo civilizado, dos países adiantados, acham o labor vulgar e assumem os ares aristocráticos da desenvoltura e do capricho (quando podem...), você reconhecerá o estrangeiro pelo

fato que ele **ainda**¹⁸ considera o trabalho como um valor. Certamente uma necessidade vital, o único meio da sua sobrevivência, que ele não coroa necessariamente de glória, mas reivindica simplesmente como um direito básico, grau zero da dignidade. (KRISTEVA, 1994, p.25).

É a consciência desse lugar de imigrantes, do ser que trabalha para sobreviver, que faz com que, ao se revoltarem, as mulheres do imperador deixem de ser complacentes e caminhem para a autodefinição¹⁹. Tal que, ao analisar algumas letras de músicas blues, Patricia Collins reflete sobre o poder da raiva, tomo emprestado a sua fala para me referir as minhas rainhas: “essas palavras e os sentimentos que elas evocam demonstram sua crescente conscientização e autodefinição da situação que elas encontraram. Elas não oferecem aos ouvintes tristeza ou remorso, mas uma raiva que leva a ação.” (COLLINS, 2019, p.293).

Ficamos com raiva, mas prosseguimos, prosseguimos lendo vossos livros, prosseguimos e continuamos amamentando vossos filhxs além-fronteiras²⁰, emprestamos nossos úteros e convosco parimos uma comunidade mestiça, na esperança de que nossas velhas e velhos tenham sossego e fôlego, e que nossas terras parem de partir metais preciosos para alimentar vossos egos e economias inflamadas. Resistimos parindo vossos filhxs na esperança de vos trazer sossego e nos trazer paz. Voltemos.

Chegado a Lourenço Marques, desembarcadas, o autor coloca as mulheres e suas crianças do lado de fora, encostadas nas paredes do presídio da cidade. Trata-se de uma bela metáfora sobre suas vidas: livres por fora, presas por dentro. Sem onde ir, sem abrigo, sem amparo, às mulheres organizam-se em circo, debaixo de uma árvore frondosa, a árvore que dá sombra e alento, a árvore que abriga, dá esperança e ensina a resistir e esperar. Carregam com elas os filhos e filhas de todas as cores, frutos do amor e do estupro.

Assim, está instaurado o lugar ou melhor, o não lugar destxs imigrantes nacionais, com a memória falha, as mulheres se perguntam se tinham partido dali, daquele espaço para o exílio. Nada mais lhes é familiar. Começam os boatos, as acusações, os estranhamentos, as mulheres são acusadas de terem sido expulsas da metrópole por feitiçaria, estranham os

¹⁸ Grifo da autora

¹⁹ “Longe de ser uma preocupação narcisista ou trivial, o ato de colocar o eu no centro da análise é fundamental para entender uma série de outras relações. ‘Você tem de entender qual é o seu lugar como indivíduo e qual é o lugar da pessoa que é próxima a você. Você tem de entender o espaço entre vocês antes que possa entender grupos mais complexos ou maiores.’” (COLLINS, 2019, p.292).

²⁰ No fim do século 19, nos Estados Unidos e também na Argentina: a “fronteira” era o marco móvel (em direção ao Oeste) da marcha da missão civilizadora, a linha divisória entre a civilização e a barbárie. Entretanto, a “fronteira” não era apenas geográfica, mas também epistemológica: o local do primitivo e do bárbaro era a “terra vazia”, do ponto de vista da economia, e o “espaço vazio” do pensamento, da teoria e da produção intelectual. Como Barrán (1990) afirma persuasivamente. (Walter Mignolo, 2020).

seus penteados. Alguns curiosos comentam sobre o “estranho” gosto de terem o cabelo em forma de trufa, a bons centímetros adentro da testa bem lisa, enquanto as mulheres de Zilhalha se apresentavam com o cabelo rente, como serviçais das outras.

Os transeuntes questionam-se sobre as origens dessas “estranhas mulheres”, entretanto, ninguém para, para afrontá-las, ouvi-las e deixá-las contarem suas histórias. São infantilizadas e criam-se narrativas a seu respeito:

Não veem que elas estão sozinhas? Ninguém as esperou! É verdade!... Se fossem feiticeiras não entrariam no navio dos brancos, opinaram outros. Tens razão, os brancos são mais feiticeiros que nós, eles não podiam viajar com as pretas. Nada de feitiço, homens, essas mulheres foram mandadas embora por não servirem com intenso fervor o leito dos brancos. Eles gostam das ninfetas, as pretas ainda com os seios palpitações, vigorosos. Podes ter razão, aquela criança mulata o descuidado fruto de noites de gozo. Ela nem deve conhecer o pai e nunca irá conhecer. É verdade! Foi descartada. Há quem diga que elas foram mulheres de um rei detonado, um rei preto. Que rei permitiria as suas mulheres fossem pasto para qualquer desejo? É isso, as mulheres de um rei nunca viram putas, homem! (KHOSA, 2018, p.132-133).

E continuam putas as mulheres solteiras, as divorciadas, as mães solos, as abandonadas, as que decidem levar uma vida tranquila com seus filhos e filhas, longe de seus progenitores ou parceiros. Putas, aquelas que satisfazem as cidades, acalentam mágoas, oferecem orgasmos, desejos reprimidos, e ainda assim, carregam consigo todo o desrespeito do mundo. Parafraseando Meg Rayara (2018), os sujeitos marginais, caracterizados de maneira genérica, sem individualidade, sem direito a uma identidade, descritos como aquexs que poluem, sujam e desordenam os espaços, ainda assim, diariamente resistem e buscam o direito de existir.

E a conversa a respeito das supostas rainhas ou feiticeiras segue entre os homens:

[...] elas gozariam do respeito do comum dos homens, fossem brancos ou pretos ou amarelos. Um rei transporta dignidade, e quem não a transporta cai por terra. Ser rei é ter a moral por cima. Falaste homem, e isso estende-se à família. Estas pretas não podem ter sido mulheres de um rei, assim desleixadas, com trouxas e sacos sem valia! E descalças! E com filhos de outros leitos! São indignas de serem mulheres de um rei. (KHOSA, 2018, p.133).

E são indignas as ultrajadas, estupradas pelos homens e pelo mundo? São indignas as que não aceitam viver sobre o manto político heterossexual, patriarcal? São indignas as minhas rainhas, as mulheres do rei vencido, são indignas as mulheres desleixadas, as de peito caído, as ditas mulheres que não se cuidam? Não, indigna é a pobreza em que nos encerram, indigno é o sistema capitalista patriarcal hetero compulsório, que depois de tirar o que lhe

convém, retirar a massa laboral dos nossos úteros, vomita-nos nas margens da periferia do silêncio. Como fizeram com as mulheres quando exiladas em São Tomé e Príncipe, condenadas a uma dieta alimentar que era uma afronta para qualquer Nguni. Elas não comiam peixes, nem frutos do mar. Ainda assim, a sabedoria e vontade de viver das rainhas obrigou-as a resistirem aceitando o que a mãe natureza, através do mar, lhes dava como alimentos.

Dito de outro modo, mudar drasticamente a dieta alimentar é se adaptar, é também uma forma de resistir. É essa resistência que lhes garante o regresso à casa, mas não lhes garante a dignidade mediante os olhares e comentários trocistas, do povo da dita metrópole:

[...] Apressados e com olhares rápidos e inconclusivos pouco se deram conta dos involuntários movimentos das mulheres; e os que se demoraram a observar as mulheres na coberta, concluíram que os arrepios pelos corpos mais não eram que a saudação dos defuntos que por estas terras de África muito se tem dito dos seus poderes em interferir na vida dos vivos, obrigando-os a cansativas cerimônias e constantes abluções para aplacar os espíritos das tempestivas e mortíferas fúrias que, amiúde se tem abatido sobre gerações de inocentes²¹. Mas se tais augúrios pudessem ter o seu chão de razão, eles não correspondiam, de todo, a razão dos fatos, porque as mulheres, em telepáticas mensagens que só afamados curandeiros podiam decifrar, acabavam de receber, por via dos involuntários espasmos dos corpos, a fatídica notícia da morte, na manhã desse 31 de Julho do ano da graça de 1911, na distante ilha Terceira do arquipélago dos Açores, [...]. (KHOSA, 2018, p.120).

Ungulani Ba ka Khosa ironiza a folclorização dos cultos tradicionais dos povos africanos, normalmente descritos como gente que não se move sem fazer um ritual, rituais bizarros (diga-se). No lugar de dar vazão a essas narrativas supérfluas, o autor demonstra que estamos diante de pessoas/personagens que têm todos os seus sentidos a funcionar, por isso mesmo, percebem o mundo e pensam de maneira racional e emocional. E confessam os seus deuses como forma de resistência:

Devia cá estar e ouvir, pela noite, o som ribombando do sertão adentro, tudo em comunhão perfeita entre os homens e a natureza. Eles não domesticam a natureza, convivem com ela, e respeitam-se mutuamente nos espaços definidos, nos marcos invioláveis. Quando me contam que ao tocar de uma trompeta, ou ao toque de sincopado de batuques, as pessoas emergem, às centenas, da intrincada floresta, como se saíssem do nada, e se reúnem, por entre cânticos e danças, em terreiros de desconhecida geografia, mais me entranho na ideia de que outros valores, quiça nobres, os mancomunam mais à natureza que a nós, sabichões do nada, que os desprezamos por não compreendermos que o mundo que clamamos como descobridores se ergue e se sustenta na diferença...(KHOSA, 2018, p.194).

Enquanto os outros passageiros preferem inventar enredos à volta das mulheres, elas recebem, não por meio de cartas, que precisariam atravessar oceanos, mas através da sua espiritualidade recebem telepaticamente uma mensagem de infortúnio. Como diria Nego Bispo (2015; 2019), a cena acima descrita ilustra aquilo que são as fronteiras entre o saber orgânico e o sintético, e revela a urgência daqueles que possuem uma cosmovisão politeísta, contracolonizarem, ou seja, triturarem o colonialismo, para que, a partir da confluência²² possamos pensar possibilidades de convivência harmoniosa entre os povos.

Como vimos, as leituras precipitadas denunciam a intersecção das diversas categorias de opressão, a partir da cor da pele dessas mulheres, questões como raça, classe social, gênero, espiritualidade e nacionalidade, são levantadas e discutidas rapidamente no imaginário daqueles que por elas passam. Automaticamente, análises apressadas vomitam o diagnóstico: as mulheres estão recebendo saudações dos defuntos que têm por hábito interferir na vida dos vivos.

Considero tal diagnóstico caricato e curioso, primeiro porque a diabolização dos mortos para além de demasiado pueril é quase insano. É insano pensar que pessoas com quem convivi e bem conheci, falo de familiares/gente próxima, com as quais tive um bom relacionamento, ao fazerem a passagem tornam-se espíritos obsessores que vagueiam sobre a terra interferindo negativamente na vida dos vivos. Para mim, os defuntos são como as pessoas e refletem o mundo em que viveram, há alguns que realmente causam danos na vida dxs outrxs, mas há também aquelxs que bem nos querem e por nós intercedem. Portanto, falemos de todos elxs, dos que fazem bem e dos que fazem mal.

Em segundo lugar, em Moçambique não conheço nenhuma cerimônia tradicional/ritual feito todos os domingos, ou então todas as quartas, sextas e domingos, como como se dá em várias religiões monoteístas professadas pelo mundo. Não conheço ainda, entre nós, nenhuma cerimônia que demanda leitura quotidiana e interpretação de livros sagrados, tal que, nunca vi ninguém ser obrigado a decorar ou repetir orações para fazer uma oferta/prece a seus antepassados.

²² “Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas. Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transferência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento do povo monoteísta.” (SANTOS, p.89, 2015).

Desde crianças participamos nessas cerimônias e vamos aprendendo o ritual através da experiência, sem imposições. Não cabe a mim decidir qual religião ou forma de cultuar as suas entidades é mais dolorosa que a outra, se é ou não civilizada e humanizada, deixo essa discussão para os antropólogos criminais. Quanto a mim, me cabe dizer que, já é hora do “outro”, do “preto”, do “queer” deixar de ser considerado e tratado como aberração. Aberração é quem não consegue enxergar a humanidade do outro e as semelhanças que compartilham, deixando as diferenças engolirem o seu bom senso.

4.5 Gaza não é mais um império: “Há um grande chefe branco vivendo e mandando em Gaza”

Ao ver as mulheres, pacíficas e desconhecidas do mundo em volta, o governador respirou fundo e disse, em tom de alívio, ao motorista Américo Matola: — Acelera o carro. Vamos à Ponta Vermelha. Ungulani Ba Ka Khosa

Mal sabia o governador que a passividade dessas mulheres atrelada às suas limitações, era uma estratégia de sobrevivência. Que as rainhas pacíficas, em seus silêncios estavam gerando filhas e filhos que um dia descobririam a história, e com elas, mesmo que soterradas lutariam por essa terra usurpada.

De outro modo, em correspondência a um amigo confessava o governador as suas inquietações. Questionava-se, se tal como as mulheres condenadas duplamente pelas ações do último imperador de Gaza e por Portugal, também ele e o seu império um dia cairiam em decadência, pois, entendia que a passividade não passava do adiamento da vingança, que o esquecimento entre os pretxs era um dos elementos fundamentais da vindicação, assim adverte:

Para lá do olhar resignado, da dor contida, vejo nos pretos o adiamento da vingança. Não perdoarão o aviltamento a que estão sujeitos. Ao déspota Ngungunhane ousaram achincalhar na hora da partida para o exílio, condenando-o ao esquecimento, prática comum nas comunidades indígenas quando condenam um feiticeiro a afastar-se da comunidade e a apagar, por gerações, todos os sinais da sua existência. Foram eles, e não nós, filhos da racionalidade, que decretaram o esquecimento como elemento fundamental da vindicação. O que dói, de fato, é o esquecimento. Eles vingam-se dessa forma. Diria, até que no direito penal dos indígenas a maior pena é o esquecimento, o olvido, o limbo. Que farão de nós? (KHOSA, 2018, p.191-192).

Ora, ainda que os homens tivessem condenado essas mulheres ao esquecimento e silenciamento, os bons espíritos as absorviam, ignorando e quiçá regozijados pelos atravessamentos que as levaram à sobrevivência e re-existência. Também Vanessa Teixeira aponta para essa leitura: “Namatuco, negada como mulher para atender aos desmandos do poder masculino, usa o seu dom para negar a maldição impetrada por Ngungunhane. No “último discurso da mulher do imperador,” outros moçambiques são possíveis” (TEXEIRA, 2021, p.421). Portanto, após os vaticínios de Namatuco que fala em nome dos espíritos, as mulheres seguem seus destinos tranquilas e “imaculadas”: “Os espíritos, minhas irmãs, saúdam-vos com redobrado entusiasmo, pois conseguistes regressar à terra que vos tiraram, ao chão de que nunca devíeis ter saído. Eles não se preocuparam e nem se ofenderam com a vida a que foram obrigadas a seguir por esse mundo onde aportaram [...]” (KHOSA, 2018, p. 214).

Portanto, outra estratégia de sobrevivência utilizada pelas mulheres e muitos de nós, é se adaptar ao tempo, viver no presente, mesmo que desconfortável e inóspito, como aconselha Namatuco ao perceber que o país não era mais o mesmo, que Gaza não era mais um império. Os brancos tinham o poder e haviam tomado tudo, sua terra natal, seus irmãos e irmãs eram todos, ou quase todos, vassalos:

— **Há um grande chefe branco vivendo e mandando em Gaza**²³. Mandlakazi já não é nosso. Chaimite tem um régulo que presta contas aos Portugueses. Todos os nossos chefes de terras são nomeados pelos Portugueses. O que é isto, então? — Perguntou Phatina, visivelmente perturbada. — É Moçambique. — Por quê? - Não sei, Phatina. — Os miúdos tinham razão - avançou Namatuco. — Qual razão? - perguntou Sibuko. — Falaram de Moçambique durante a viagem. Dizem que aprenderam na escola. — São mais felizes. — Achas Sibuko? - Pertencem ao amanhã. Nós somos o passado. — É — anuiu Namatuco. — Somos o passado. (KHOSA, 2018, p.176).

É fácil pensar em nossos anciãos e anciãs e dizer que eles deveriam ter sido mais fortes, que eles eram aos milhares e os inimigos apenas um punhado de gente, em terra desconhecida. É simples aceitar que eles foram conquistados e recusar que resistiram, que não cederam por pouco, cederam por suas vidas, pela vida dos seus, pela luta desigual que se instalava, pelas traições, pelo ódio²⁴, pela raiva.

²³ Grifo meu.

²⁴ “O ódio é a fúria daqueles que não compartilham os nossos objetivos, e sua finalidade é a morte e a destruição, a raiva é um sofrimento causado pelas distorções entre semelhantes, e a sua finalidade é a mudança.” (LORDE, 2019, p.164).

Ao invés de analisarmos apenas os referenciais teóricos devemos analisar também as referências históricas orais, as resistências coletivas e não apenas as singulares - os heróis e heroínas, pensar como esses heróis se fizeram, quantos e quantas caíram por terra, por eles e com eles. Quantas mulheres e homens anônimos, se deram para que hoje aqui estivéssemos? Quantxs cederam, cederam para r-existirem, porque tinham esperança em aceitar a derrota de forma diplomática, enquanto em silêncio se organizavam e desenvolviam pequenas estratégias para combater o homem pálido que carregava e expelia fogo. Então, nem todxs nos precederam, cederam:

[...] O que me inquieta é a África dos relatórios, a África idealizada, sonhada, que chega ao palácio das decisões. Há a outra África, a mais enigmática, a mais silenciosa. Esse meu caro amigo, não sei se a podemos domesticar...para cada branco que nasce nestas terras, há cem pretos gatinhando. [...] a fé, subjectiva que é, não é mensurável, não a podemos aquilatar. em casa centena de pretos assistindo ao culto cristão, mais de metade entra pela floresta adentro pratica cultos pagãos. Estão enraizados na cultura que os liga mais à terra que aos céus. Os seus deuses têm a ver com as culturas terrenas. Eles invocam os espíritos que os protegem das maleitas terrenas. Pouco se preocupam com os cenários celestiais, os anjos e arcanjos e querubins e serafins. A pele cristã é para a ocasião, é o sim não assumindo, é deixar o branco convencido das boas intenções dos pretos, da assunção dos princípios cristãos. É uma farsa. (KHOSA, 2018, p.193).

Soa tão bem essa fala na boca do governador, que Ungulani Ba Ka Khosa mais uma vez ri-se da fé cega do homem branco monoteísta e irracional, aquele que, num dos seus ataques de ira pregou o seu deus na cruz. Ungulani faz uma bela elegia aos saberes orgânicos, dá chão às memórias e sentimentos fragilizados e devolve a voz às mulheres do imperador.

O homem branco estrangulou nossos filhxs, nos fez professar suas leis e violentamente se apropriou de nossas terras, mas isso não é passado. Meu coração continua apertado e meu corpo, nem sempre, me obedece. Gaza não é mais um império, as imigrantes nacionais não querem se vergar, o afeto é um lugar seguro, mas Phatina, Namatuco, Lhésipe e Malhalha não são mais rainhas. Muzamussi, a mulher mais velha do rei, faleceu. Dabondi, sua outra esposa, desapareceu. É preciso ter raiva para re-existir!

Considerações finais

A casa não é grande e nem está a altura de vocês. Mas é o que vos posso oferecer —disse Sibuko, interrompendo o silêncio que pairava durante a refeição com óleo de munhatsi para a maioria, e a verdura de cacana para Namatuco. Ungulani Ba Ka Khosa

A dissertação não é “grande” e nem está à altura de vocês, mas é o que posso oferecer neste momento em que também busco por dignidade. Assim como Sibuko ofereceu sua casa, mesmo sabendo que não era suficiente, este trabalho é o meu contributo e homenagem a todas as rainhas moçambicanas e pretas, a todas aquelas a quem foi negada a dignidade, o poder, a honra, o respeito, a vida, seus filhos e filhas, suas terras, suas vidas.

A dissertação não é grande, mas, assim como Sibuko, ofereço-a para afirmar que as pretas têm a dignidade de rainhas. Vos escrevo para lembrar que as mulheres do último imperador de Gaza combateram um bom combate e regressaram à terra com vida, mesmo quando a história insiste em silenciá-las. Elas não foram apenas sombras no reinado de um homem, foram protagonistas de suas próprias lutas, carregaram guerras nos ventres, resistiram à fome, à espada, ao estupro e ao exílio.

Este trabalho é também um tributo a todas as mulheres moçambicanas e do mundo que têm se colocado na brecha, que têm intercedido por nós, enfrentado as estruturas de poder, resistindo em silêncio ou em gritos. Em 2024, durante os conflitos pós-eleições presidenciais em Moçambique, Maria Matusse, uma mulher que protestava ao lado de alguns homens na Avenida Eduardo Mondlane, foi brutalmente atropelada por um uma viatura blindada do Exército (BTR)²⁵. Sobreviveu, mas ficou por muito tempo em estado crítico e quase foi lançada à sua sorte. Os militares, assim como o governador de Lourenço Marques outrora, não tiveram piedade nem decência: passaram por cima, tal qual fizeram com Malhalha, Phatina, Namatuco, Lhesipe, Oxaca e Debeza em 1911. São histórias de violências estruturais, de brutalidade contra corpos femininos que ousam existir, resistir e reivindicar por dignidade e lugares na história.

E é por isso que escrevo. Porque nada mais me surpreende, mas muito ainda me indigna, é por isso que vos escrevo, porque a “escrivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera.” (Evaristo, 2020, p. 35).

²⁵<https://www.dw.com/pt-002/vidas-por-trás-dos-números-quem-é-maria-matusse-atropelada-por-militares-em-maputo/a-70922621>

Nesse percurso, tenho me perguntado por que o mundo insiste em desconsiderar as minhas rainhas, os sujeitos femininos, as histórias do meu povo. Por que suas trajetórias são silenciadas, suas presenças apagadas da memória coletiva? Ao refletir sobre essas ausências, me junto a Rita Segato (2012), que, ao analisar a colonialidade do poder e as implicações dos papéis e relações de gênero nesse contexto, nos convida a pensar sobre o patriarcado e suas ramificações, o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero e como esses mecanismos atuam na luta pela autonomia dos povos.

Segato nos leva a uma questão essencial: o que define um povo? Um povo não é apenas um grupo ou um território, mas um projeto contínuo de se tornar uma história. Essa história, construída coletivamente, pode ser comparada a uma tapeçaria, onde os fios entrelaçados desenham imagens em constante transformação, ora se aproximando e convergindo, ora se afastando e seguindo caminhos distintos. No entanto, quando essa narrativa é interrompida por forças externas, quando os fios são brutalmente cortados, a reconstrução torna-se uma necessidade.

Diante dessa ruptura, o sujeito coletivo busca retomar os fios dispersos, refazer os nós, restaurar a memória e seguir adiante. Para que isso aconteça, é imprescindível a devolução da história, a restituição da capacidade de um povo reconstruir sua própria trajetória. Retomar o que foi interrompido significa não apenas recuperar o passado, mas inseri-lo no presente e projetá-lo em direção ao futuro, garantindo que as figuras antes apagadas voltem a ocupar seu lugar na urdidura da memória.

Contudo, o autor que dá vida às mulheres do imperador nos avisa que não basta apenas resgatar a memória, é preciso perceber que a mentira está dentro dela. E Para chegar a um vislumbre de uma qualquer verdade se faz necessário multiplicar as janelas sobre a História, fazer com que a ficção nos devolva a parte do humano que escapou aos relatos oficiais (KHOSA, 2018).

Nesse processo de tecer a memória, percebe-se que Ungulani Ba Ka Khosa (2018), ao nos trazer a história dessas mulheres, propõe exatamente esse projeto contínuo de tornar-se uma história, aquilo que define um povo. Assim, ao resgatar as rainhas do Império de Gaza, refaz os nós da tapeçaria interrompida, recupera os fios dispersos e reinsere essas figuras no presente. Mais do que um resgate histórico, essa devolução da memória permite que outras mulheres, principalmente, se inspirem, questionem as narrativas que foram impostas sobre si mesmas e reconheçam exemplos de patriotismo, força e resistência também em figuras femininas.

Gostaria de terminar esta dissertação-intervenção com um feitiço deixado por Tiken Jah Fakoly, que tem como título “*Plus Rien Ne M'étonne*” (Nada mais me surpreende). A música é uma crítica contundente às injustiças sociais, políticas e históricas que assolam a África e o mundo. Fakoly (2004) denuncia a exploração, a corrupção, a necropolítica e a divisão imposta pelos colonizadores e “senhores do mundo”, que continuam a afetar os povos africanos. Ele aponta como os líderes muitas vezes traem seus próprios povos e como as potências estrangeiras perpetuam sistemas de dominação e opressão. O refrão contundente– “Nada mais me surpreende” – expressa o sentimento de desencanto diante de um ciclo de violências que se repete continuamente.

Fragmento 10: [...] – *que futuro temos nós? Vejam quem nos recebe, nos que fomos as temidas rainhas de um império sem conta? Que dignidade nos resta, Namatuko? – A de honrarmos a nossa tradição, os nossos valores. – Ngungunhane honrou? – O que é que queres dizer? – Quando nos leram a notícia da morte, ele era Reinaldo Frederico Gungunhana. – Obrigaram-no a assumir o nome. – E a mudar de postura. – Por fora, acredito eu. O Ngungunhane que conhecemos morreu fiel aos seus princípios. – Não para falarmos de mortos à noite – rematou Phatina. E voltaram ao silêncio do costume. As crianças, cansadas e espantadas com a viagem de mais de cinquenta dias, dormiram serenamente, na casa principal. O cansaço espantara a fome.* (Ungulani Ba Ka Khosa).

No entanto, a música também carrega um tom de resistência, destacando a necessidade de consciência e luta para transformar a realidade, como coloca Namatuko no fragmento acima. Tiken Jah Fakoly nos explica de forma poética e contundente como eles mataram Ngungunhana mas antes disso mataram-lhe o nome, nos elucida como eles dividiram e dividem o mundo. Trata-se de uma intervenção lúdica para os povos africanos e seus algozes perceberem que já se faz dia e precisamos falar de nossos mortos, precisamos negar o silêncio ancestral que jaz sobre eles e não deixar mais que a fome e o cansaço vençam a sede de justiça e reparação.

Eles dividiram e silenciaram as rainhas, apagaram seus nomes e diluíram sua presença na história, como se nunca tivessem existido. Nada mais me surpreende que Moçambique não conheça a si mesmo, que crescamos sem referências femininas de resistência política, além de nossas mães e ancestrais. A narrativa oficial não nos devolveu essas figuras, não costurou seus feitos na tapeçaria coletiva. E sem elas, o que somos enquanto povo?

Nada mais me surpreende que nem todas as mulheres tenham regressado, que suas vozes tenham sido silenciadas, que tenham sido desterritorializadas e, depois, tratadas com

desprezo, lançadas à sorte de um Deus que não dá. O poder as exilou, e a memória, conivente, permitiu que se tornassem espectros de um passado inconcluso. Como retomar os fios interrompidos quando nem mesmo se reconhece a ruptura?

Eles dividiram o mundo e nada mais me surpreende, contudo, o que me espanta é que a tapeçaria continue rasgada e que se aceite esse rasgo como natural. Mas um povo é o projeto de ser uma história, e talvez o nosso desafio seja justamente esse: devolver a nós mesmas (os) o direito de tecê-la.

Nada Mais Me Surpreende²⁶

(Plus Rien Ne M'étonne)

Nada mais me surpreende (Plus rien ne m'étonne)/ Se você me deixar a Tchetchênia (Si tu me laisses la Tchétchénie) Eu te deixo a Armênia (Moi je te laisse l'Arménie)/ Se você me deixar o Afeganistão (Si tu me laisses l'Afghanistan) Eu te deixo o Paquistão (Moi je te laisse le Pakistan)

Se você não sair do Haiti (Si tu ne quittes pas Haïti) Eu te mando direto pra Bangui (Moi je t'embarque pour Bangui)/ Se você me ajudar a bombardear o Iraque (Si tu m'aides à bombarder l'Irak) Eu ajeito o Curdistão pra você (Moi je t'arrange le Kurdistan)

Dividiram o mundo

(Ils ont partagé le monde)

Nada mais me surpreende

(Plus rien ne m'étonne)

Se você me der o urânio

(Si tu me laisses l'uranium)

Eu te deixo o alumínio

(Moi je te laisse l'aluminium)

Se você me der seus minérios

(Si tu me laisses tes gisements)

Eu te ajudo a caçar os Talibãs

(Moi je t'aide à chasser les Talibans)

Se você me pagar bem em trigo

(Si tu me donnes beaucoup de blé)

Eu entro na guerra com você

(Moi je fais la guerre à tes côtés)

Se você deixar eu pegar seu ouro

(Si tu me laisses extraire ton or)

Eu te ajudo a derrubar o general de novo

(Moi je t'aide à mettre le général dehors)

Dividiram o mundo

(Ils ont partagé le monde)

Nada mais me surpreende

(Plus rien ne m'étonne)

²⁶ <https://www.lettras.mus.br/tiken-jah-fakoly/1267099/traducao.html>

Fragmento 11:

Mas sei também que palavra alguma dá conta da vida. Entre o acontecimento e o dizer sobre ele, o escrever sobre ele, fica sempre um vazio.

(Conceição Evaristo)

Bibliografia

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

AKOTIRENI, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 12 fev. 2024.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2019.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p.198-238.

BERSANI, Humberto; PEREIRA, Flávia Souza Máximo. Crítica à interseccionalidade como método de desobediência epistêmica no Direito do Trabalho brasileiro. **Rev. Direito Práx. [online]**. 2020, vol.11, n.4, pp.2743-2772.

BERNARDINO-COSTA, gonzalez. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 16, n. 3, p. 504–521, 2016. DOI: 10.15448/1984-7289.2016.3.22915. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/22915>. Acesso em: 12 dez. 2024.

BERGAMO, Edvaldo Aparecido. Mulheres atlânticas em movimento: o romance histórico pós-colonial de Ana Miranda e de José Eduardo Agualusa. *In: Revista Iberoamericana*, XVII, 66, 2017, p. 55-72.

CABECINHAS, R.; LAISSE, S. **Quem Quer Ser Apagada? Imagens de Mulheres em Manuais de História no Ensino em Contexto Moçambicano**. Vista, [S. l.], n. 8, p. e021010, 2021. DOI: 10.21814/vista.3517. Disponível em: <https://revistavista.pt/index.php/vista/article/view/3517>. Acesso em: 6 set. 2022.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 313-321.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 20 abr. 2024.

CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra guerra em casa**. Recife: Série Brasil e África, Coleção Pesquisas 1, UFPE, 2014.

CIDA, Bento. **O Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

COLLINS, Patricia H.; BILGE, Silma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: o poder da autodefinição. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 271-310.

CRAVEIRINHA, José. **Karingana ua Karingana**. Lisboa: Edições 70, 1982.

CRENSHAW, Kimberlé W. **Demarginalizing the intersection of race and sex**: a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. Chicago: University Of Chicago Legal Forum, 1989.

DIOP, Cheikh Anta. **Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Lisboa: Editora Pedagogo, 2015.

hall, A literatura como estratégia contra discursiva em ungunani ba ka khosa e paulina chiziane *In*: **Reflexão estética da literatura 2**. Organizadora Adriana Demite Stephani. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2020.p.64-73.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a História às sociedades africanas**: promover as ciências sociais na África negra. Tradução de Maria Teresa D. L. Morreira. Ramada: Pedagogo, 2013.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**.3. Ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

FAKOLY, Tiken Jah. **Nada Mais Me Surpreende (Plus Rien Ne M'étonne)**. Tradução disponível em: *Letras.mus.br*. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/tiken-jah-fakoly/1267099/traducao.html>. Acesso em: 10 dez. 2024.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. UNGULANI BA KA KHOSA | FLIS 2020. [Entrevista concedida a] Janaína Figueiredo. **FLIS**, 30 ago. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gK4Q6lnZ0p0>. Acesso em: 30 mar. 2024.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Organização e introdução de Roberto Machado. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GASPAR, Gabriel Rocha; OLIVEIRA, Vanessa. Brancos, sangrem conosco. *In: OLIVEIRA, Vanessa et al. De bala em prosa: vozes da resistência ao genocídio negro.* São Paulo: Elefante, 2020. p.13-24.

GATES Jr., Henry Louis. **The Signifying Monkey: a theory of Afro-American literary criticism.** New York, Oxford University Press, 1988.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência.** Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34. 2001.

GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In: COSTA J.; MALDONADO T.; GROSGUÉL, R. (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.* São Paulo: Autêntica Editora, 2018, p.55-77.

HALL, Stuart. **El triángulo funesto: raza, etnia, nación.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

JAMESON, Fredric. **O romance histórico ainda é possível?.** Tradução de Hugo Mader. *Novos estudos CEBRAP, São Paulo, no 77, 2007, p. 185-203.*

SOARES, Elza. JORGE, Seu. YUKA, Marcelo. CAPELLETTE, Wilson. **A Carne.** Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/farofa-carioca/292916/>. Acesso em: 16 jan. 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. A memória é sempre costurada, é preciso escangalhá-la para abrir caminhos. [Entrevista cedida a] Nuno Ramos de Almeida. **iOnline**, Portugal, 3 abr. 2018. Disponível em: <https://ionline.sapo.pt/2018/04/03/ungulani-ba-ka-khosa-a-memoria-e-sempre-costurada-e-preciso-escangalha-la-para-abrir-caminhos/>. Acesso em: 10 fev. 2024.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. O tempo da polissemia é recente. [Entrevista cedida a] Igor Gomes. **Suplemento Pernambuco**, 14 jan. 2019. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/acervo/entrevistas/2214-entrevistas-home-2.html>). Acesso em: 10 fev. 2024.

KHOSA, Ungulani Ba ka. **Ualalapi | As Mulheres do Imperador.** São Paulo: Kapulana, 2018.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos.** Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAICE, Nilza G. de Oliveira. O não lugar do imigrante nacional em Moçambique, no romance *Neighbours* de Lília Momplé. *In: LEITE, Ana Mafalda; BERGAMO, Edvaldo A.; BRUGIONI, Elena; CANEDO, Rogério. (Org.). O romance africano: tensões, conexões, tradições.* Goiás: Cegraf UFG, 2022, p. 69-100.

LAICE, Nilza G. de Oliveira. A cultura do silêncio à cripta viva da colonialidade em Moçambique. **Revista África e Africanidades**, [s.l.], v. 12, n. 32, p.1-10, nov. 2019.

LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e ação. *In: Irmã Outsider*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LORDE, Audre. Uma litania para a sobrevivência. *In: Irmã Outsider*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUKÁCS, George. **A teoria do romance**. São Paulo: Duas Cidades/editora 34, 2000.

LUKÁCS, George. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. (Encruzilhada).

MALDONADO-Torres N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, J.; MALDONADO, T.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica Editora, 2018, p. 27-53.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. Brasil: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity**: Global futures, decolonial options. Durham/londres: duke University press, 2011.

MINDOSO, André Victorino. **Os assimilados de Moçambique**: da situação colonial à experiência socialista. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia), Setor de Ciências humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46471/R%20-%20T%20-%20ANDRE%20VICTORINO%20MINDOSO.pdf?sequence=1>. Acesso em 1 Set.2022.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; et. al. **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales em AbyaYala. Editoria Universidad del Cauca, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NEWIT, Malyn. **História de Moçambique**. Tradução de Lucília Rodrigues e de Maria Georgina Segurado. Portugal: Publicações Europa - América, 2012.

ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

OWEN, Hilary. **AS MULHERES À BEIRA DE UM IMPÉRIO NERVOSO NA OBRA DE PAULINA CHIZIANE E UNGULANI BA KA KHOSA**. Tradução de Sara Ramos Pinto Via Atlântica, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 43–56, 2010. DOI: 10.11606/va.v0i17.50532. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50532>. Acesso em: 29 mar. 2024.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de.[Megg Rayara] Por que você não me abraça? Reflexões a respeito da invisibilização de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negras e negros. **SUR 28** – revista internacional de direitos humanos. [S.l.], v.15, n.28, p. 167 – 179, 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-megg-rayara-gomes-de-oliveira.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2023.

OLIVEIRA, B. D.; GOMES, R. C. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 35, n. 74, p. 643–677, 2021. DOI: 10.14393/REVEDFIL.v35n74a2021-55175. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/55175>. Acesso em: 11 abr. 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PETRONILIO CORREIA, Paulo. Encruzilhada: a boca da [r]existência. **ouvirOUver**, [S. l.], v. 20, n. 1, 2024. DOI: 10.14393/OUV-v20n1a2024-67054. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/ouvirouver/article/view/67054>. Acesso em: 12 fev. 2024.

PETRONILIO CORREIA, Paulo. Escrita de si, [r]existência e subjetividade. **Revista Araticum**, Montes Claros, v. 24, n. 1, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.46551issn2179-6793RA2022v24n1_a01. Acesso em: 12 fev. 2024.

PETRONÍLIO, João Paulo. Entre velas, cores e danças: exu e a construção do corpo negro na encruzilhada. Anais do **VI Encontro Científico da Associação Nacional de Pesquisadores em Dança - ANDA**. Salvador: ANDA, 2019. p. 2106-2117.

PEREIRA, Edir. A. D. Resistência Descolonial: Estratégias e táticas territoriais. **Terra Livre**, [S. l.], v. 2, n. 43, p. 17–55, 2017. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/615>. Acesso em: 6 jul. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura Sousa de e MENESES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RAMA, Ángel. Dez problemas para o romancista latino-americano. In: AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (org.). **Ángel Rama**: literatura e cultura na América Latina. São Paulo: Edusp, 2001. p. 47-110.

- RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: Feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- RODRIGUES, Filipe Fanuel Xavier. **Identidade poética de Livia Natália**. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Porto Alegre, v. 23, n. 43, p. 20-31, mai.-ago. 2021.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula, Rio de Janeiro, 2018.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. [Nêgo Bispo] **As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético**. In: OLIVA, Anderson Ribeiro.; CHAVES, Marjorie Nogueira.; FILICE, Renísia C. Garcia.; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. (org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas*, Brasis, Portugal. Belo horizonte: Autêntica editora, 2019. p.23-35.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. [Nêgo Bispo]. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: UnB, 2015.
- SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*», **e-cadernos CES [Online]**, 18 | 2012, posto online no dia 01 dezembro 2012, consultado o 28 jun 2022. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et all. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos** (poesia) 3. ed. São Paulo: Editora Garcia, 2016.
- SOUSA, Noémia. **Sangue Negro**. São Paulo: Kapulana, 2018.
- TEIXEIRA, Vanessa Ribeiro. Ualalapi e As Mulheres do Imperador: Ungulani Ba Ka Khosa no “corpo a corpo” com a história moçambicana. In: Ana Mafalda Leite; Edvaldo A. Bergamo; Rogério Canedo. (Org.). **A permanência do romance histórico: literatura, cultura e sociedade**. São Paulo: Intermeios, 2021, v. 1, p. 407-422.
- THIONG’O, Ngugi Wa. **Descolonizar la mente**. Barcelona: Editorial Debolsillo, 2010.
- VILHENA, Maria da Conceição. Quatro prisioneiros africanos nos açores. In: **Arquipélago. História**. ISSN 0871-7664. 2ª série, vol. 1, nº 2, p. 259-279, 1995. Disponível em: https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/496/1/MariaConceicaoVilhena_p259-279.pdf. Acesso em 10 set. 2022.
- WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p.23-68.
- WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo**. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

