

UNIVERSIDADE DE SANTA CRUZ DO SUL — UNISC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS — MESTRADO E
DOUTORADO

GABRIEL ALVES DA SILVA

A ESCRAVA É QUEM MANDA AQUI: a mulher negra no conto afro-brasileiro
de Maria Firmina dos Reis e no conto afro-moçambicano de Paulina Chiziane

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO

LEITURA: estudos linguísticos, literários e midiáticos

LINHA DE PESQUISA

Estudos literários e midiáticos

ORIENTADOR

Prof. Dr. Rafael Eisinger Guimarães

SANTA CRUZ DO SUL

2026

GABRIEL ALVES DA SILVA

A ESCRAVA É QUEM MANDA AQUI: a mulher negra no conto afro-brasileiro de Maria Firmina dos Reis e no conto afro-moçambicano de Paulina Chiziane

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de pesquisa: Estudos literários e midiáticos.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Eisinger Guimarães

SANTA CRUZ DO SUL

2026

CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Gabriel Alves da

A escrava é quem manda aqui: : a mulher negra no conto afro-brasileiro de Maria Firmina dos Reis e no conto afro-moçambicano de Paulina Chiziane / Gabriel Alves da Silva. – 2026.

110f.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Santa Cruz do Sul, 2026.

Orientação: Prof. Dr. Rafael Eisinger Guimarães.

1. Paulina Chiziane. 2. Maria Firmina dos Reis. 3. Feminismos. 4. Ficção curta. I. Guimarães, Rafael Eisinger . II. Título.

GABRIEL ALVES DA SILVA

A ESCRAVA É QUEM MANDA AQUI: a mulher negra no conto afro-brasileiro de Maria Firmina dos Reis e no conto afro-moçambicano de Paulina Chiziane

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em Letras – Mestrado e Doutorado, Área de concentração em Leitura: estudos linguísticos, literários e midiáticos, Linha de Pesquisa Estudos Literários e Midiáticos, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Prof. Dr. Rafael Eisinger Guimarães
Professor orientador – UNISC

Profa. Dra. Rosane Maria Cardoso
Professora examinadora - UNISC

Prof. Dr. Sávio Roberto Fonseca de Freitas
Professor examinador - UFPB

Santa Cruz do Sul
2026

AGRADECIMENTOS

Em circunstâncias primeiras, eu agradeço a Deus por permitir que eu conseguisse chegar até aqui.

À minha mãe, pelos ensinamentos, pelo apoio e pela vida inicial que me concederam.

Ao meu querido orientador, prof. Rafael Eisinger Guimarães, pelo apoio e por acreditar na pesquisa que realizei, pela condução, conselhos e orientações. Você me inspirou e me inspira a continuar acreditando na pesquisa.

Ao meu companheiro, Rafael Aranha de Sousa, pelo grandioso auxílio em todos os momentos desse percurso. Sua presença fez total diferença.

A todas as mulheres negras, afro-brasileiras e afro-moçambicanas, pela resistência no ontem e no hoje para que todos nós pudéssemos ter um futuro digno. Somos filhos de vocês.

Aos amigos e companheiros de viagem, pelas risadas e ajudas.

"Metade da população são mulheres
e a outra metade são seus filhos" – Efu Nyaki

RESUMO

Esta pesquisa pretende desenvolver uma análise comparada dos contos *Quem manda aqui?*, de Paulina Chiziane (2019), publicado originalmente em 2013, e *A escrava*, de Maria Firmina dos Reis (2021), escrito em 1887, de forma a refletir sobre a figuração da mulher negra nos textos literários como símbolo de resistência à violência colonial. O estudo embasar-se-á nas perspectivas teóricas e históricas da consolidação das literaturas afro-moçambicana, a partir das pesquisas de Sávio Roberto Fonseca de Freitas (2014, 2020), Luciana Brandão Leal e Roberta Maria Ferreira Alves (2023), Juvenal Bucuane (2023) e Francisco Noa (1999), e afro-brasileira com as contribuições de Ana Rita Santiago da Silva (2011), Marília Conforto (2001), Eduardo de Assis Duarte (2010), e nas teorias afro-feministas em contexto de Moçambique e feminismo afro-latino-americano do Brasil, pelo prisma do pensamento de Oyèrónké Oyewùmí (2020), Signe Arnfred (2011) e Lélia Gonzalez (2020). Parte-se do pressuposto de que, por meio do estudo teórico e tendo a intertextualidade como metodologia de análise comparativa, é possível formar diálogos sobre a figuração da resistência atribuída à mulher negra nas literaturas afroidentificadas aqui representadas pelas obras de Paulina Chiziane e de Maria Firmina dos Reis.

Palavras-chave: Paulina Chiziane. Maria Firmina dos Reis. Feminismos. Ficção curta.

ABSTRACT

This research intends to promote a comparative analysis of the short stories *Quem manda aqui?*, by Paulina Chiziane (2019), published originally in 2013, and *A escrava*, by Maria Firmina dos Reis (2021), written in 1887, to ponder Black women's figuration in the prosaic texts as a symbol of resistance to violence. The study draws on research from theoretical and historical perspectives of the entrenchment of African-Mozambican literature, based on the research of Sávio Roberto Fonseca de Freitas (2014, 2020), Luciana Brandão Leal e Roberta Maria Ferreira Alves (2023), Juvenal Bucuane (2023) and Francisco Noa (1999), and of Afro-Brazilian literature, based on the contributions of Ana Rita Santiago da Silva (2011), Marília Conforto (2001), Eduardo de Assis Duarte (2010). The Afro-Feminist theories in Mozambique and Afro-Latin American Feminism in Brazil are explored from the perspectives of Oyèrónké Oyewùmí (2020), Signe Arnfred (2011) e Lélia Gonzalez (2020). It is assumed that, through theoretical study and by adopting intertextuality as a methodology for comparative analysis, it is possible to establish dialogues on the representation of resistance attributed to Black women in Afro-identified literatures, here exemplified by the works of Paulina Chiziane and Maria Firmina dos Reis.

Keywords: Paulina Chiziane. Maria Firmina dos Reis. Feminisms. Short fiction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 DO SILENCIAMENTO À VOZ: A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA.....	16
2. DO COLONIAL À MOÇAMBICANIDADE: A LITERATURA AFRO-MOÇAMBICANA.....	37
3. MULHER NEGRA É RESISTÊNCIA: AS QUESTÕES DO FEMINISMO AFRO-BRASILEIRO E DO FEMINISMO AFRO-MOÇAMBICANO.....	55
3.1 Perspectivas afro-brasileira feministas.....	56
3.2 Perspectivas afro-feministas moçambicanas.....	66
4 A ESCRAVA É QUEM MANDA AQUI: O PERCURSO DA PERSONAGEM MULHER NEGRA.....	80
4.1 Os espaços: pertencimentos no não-estar.....	82
4.2 Os corpos: pertencimentos de si mesmas.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade patriarcal e machista, herança do período colonial, ser mulher negra é estar, na maioria das vezes sujeita a violências, subjugada a um poderio masculino dentro e fora do seio familiar. Tanto em Moçambique quanto no Brasil, as marcas da violência racial e de gênero ao longo da história tornaram as mulheres figuras subalternizadas, como ilustram o trabalho de Sueli Carneiro intitulado *Mulher negra* (1975-1985) que analisa os dados do Censo de 1980 da condição socioeconômica e educacional do ser mulher negra brasileira, e a pesquisa de Inge Tvedten, *Estudo de caso de Moçambique: igualdade de gênero e desenvolvimento*¹ (2011), investiga a situação da moçambicana nas três regiões nacionais:– norte, centro e sul moçambicanos em questões econômicas, sociais e de gênero.

Entretanto, diante desse mesmo sistema violento em relação ao gênero, à classe e à raça, as mulheres tornaram-se resistência. O sujeito feminino negro se transforma em uma figuração da luta interseccional, como apresenta Lélia González, em seu trabalho *A mulher negra na sociedade brasileira* (1979), a figura feminina negra como símbolo de resistências físicas, políticas e simbólicas desde o período escravista, e como encontramos nos relatos de Signe Arnfred (1988) sobre os casos de participação efetiva de moçambicanas na guerra de independência e na luta pela igualdade de direitos civis e políticos no pós-guerra.

Esse processo de resistência é detalhado, estudado e estruturado por movimentos sociais que versam sobre a situação da mulher nessas duas realidades, e dentro desses movimentos podemos encontrar o feminismo negro como força ideológica e social. Mesmo o feminismo negro brasileiro não tratando diretamente das situações moçambicanas, como aquelas retratadas na escrita de Paulina Chiziane, podemos sugerir, por meio da intertextualidade, um diálogo intercontinental e inter-ideológico. As pensadoras negras protagonizam uma ruptura com os escritos estereotipados da realidade de mulheres racializadas, consideradas subalternizadas pelo sistema, ao

¹ *Mozambique Country Case Study: gender equality and development* (Título original)

oportunizar a si mesmas a possibilidade de contar suas histórias. Dessa forma, as obras escritas por mulheres negras propõem uma reflexão e trazem maior representatividade na luta de resistência feminina afrodescendente contra o sistema patriarcal e colonial perpetuante.

Assim, esta dissertação surge da necessidade de ampliar os estudos, iniciados na graduação, nos quais foram analisados os sentidos das liberdades expressos no contexto de dois contos que debatem sobre temáticas raciais, um deles pertence à Maria Firmina dos Reis, *A escrava*, e o outro, à Paulina Chiziane, *Quem manda aqui?*. Os estudos iniciais deram-se devido aos debates suscitados nas rodas de conversa da bolsa de incentivo à pesquisa durante os anos de graduação, momento esse que tive contato direto com a vida e obra dessas duas autoras. Do trabalho de conclusão de curso, algumas considerações foram observadas, como as personagens Joana e Nguyuza são caracterizadas na personificação da liberdade negra e estão representando o conceito de abolição nas duas realidades? As comparações possibilitaram perceber que os dois contos dialogam entre si ao conceberem a ideia de libertação pelo prisma da escrita da mulher negra. Além disso, o trabalho da graduação permitiu que eu compreendesse o protagonismo negro nas narrativas e a importância de estudar esses personagens que contam as próprias histórias.

Para esta pesquisa, é proposto um desenvolvimento para um estudo intertextual acerca da representação da personagem mulher como marca de resistência aos moldes violentos apresentados nos contos, de forma a contribuir em estudos comparativos que aproximem ainda mais as escritoras. Em uma consulta ao portal de periódicos da Capes, no período de 2019 a 2024, encontrei cerca de 35 artigos, em periódicos revisados por pares, acerca das obras de Paulina Chiziane, em geral, e três referenciando a obra *As andorinhas*, sendo somente dois trabalhos mencionando o conto *Quem manda aqui?*, um publicado em 2013 e outro em 2019, este último comparando-o com a obra de Conceição Evaristo. No catálogo de Teses e Dissertações da Capes, verifiquei, no mesmo período de tempo, um total de 30 dissertações e 22 teses sobre a escritora afro-moçambicana, e somente duas dissertações, uma em 2015 e a outra em 2023, mencionando e analisando a obra *As andorinhas*.

No mesmo período, encontrei 37 pesquisas, publicadas em periódicos com revisão por pares, sobre Maria Firmina dos Reis, das quais somente três artigos mencionam ou analisam o conto *A escrava*, sendo que nenhum destes trabalhos propõe uma comparação do conto com alguma outra obra. No catálogo, encontrei 65 dissertações e 22 teses sobre a escritora afro-brasileira, 11 dissertações e 4 teses mencionando e estudando o conto *A escrava*. Dessa forma, a presente dissertação empenha-se em realizar uma abordagem intertextual para aproximar as duas escritoras de contextos sociais e tempos diferentes, de forma a ampliar os estudos já existentes sobre os dois contos.

Seguindo a trajetória de pesquisa que venho desenvolvendo e tendo em vista as lacunas existentes no âmbito acadêmico brasileiro, escolhi continuar com as obras *Quem manda aqui?*, de Paulina Chiziane, e *A escrava*, de Maria Firmina dos Reis, visando compará-las em torno da figuração da mulher negra como imagem de resistência contra violência, considerando-as pelo prisma do protagonismo negro estudado durante a graduação.

A decisão de pesquisar Maria Firmina dos Reis projeta a análise para a literatura escrita por mulher negra em um Brasil colonial e escravocrata. A escrita de Firmina é a própria resistência para aquela época em que mulheres e, ainda mais, mulheres negras, não tinham direito de expressão. Quando elas conseguiam, sofriam o preconceito duplicado: por ser mulher e negra. Por esse motivo, Maria Firmina assinava suas obras como “Uma maranhense”, resistindo aos silenciamentos. No conto *A escrava*, Firmina concede o lugar para a mãe de Gabriel, uma escravizada, contar sua história. Podemos considerar a escrita de Maria um dos primórdios do que viria a ser chamado como literatura afro-brasileira escrita por negras e negros.

Em Paulina Chiziane, encontramos uma escrita decolonial e contemporânea. Inserida em uma Moçambique pré e pós-colonial, a autora narra as experiências de seu povo na palavra escrita. Contadora de histórias, ela desconstrói conceitos e estereótipos acerca da mulher negra na sociedade machista e patriarcal moçambicana. Ela é resistência por ser a primeira mulher romancista de Moçambique e possibilitar o protagonismo feminino.

Chiziane narra, em *Quem manda aqui?*, a história do povo subjugado pelo poderio de um rei, sob a ameaça de serem escravizados pelos portugueses. Guiados pela sabedoria feminina da sacerdotisa, conseguem chegar ao tão esperado reino das andorinhas, ou seja, à verdadeira liberdade da qual estavam privados nas duas situações de subalternizados. Assim, a escrita de Paulina Chiziane, dentro da literatura afro-moçambicana, alcança temáticas pertinentes sobre o que o mundo ocidental tenta silenciar em Moçambique.

As obras de Maria Firmina e Paulina Chiziane comunicam atemporalmente ao mundo que o subalternizado pode falar. Diferentemente de textos escritos por homens, as autoras transmitem as diversas experiências das facetas da violência sofrida pela mulher na sociedade que ela se encontra. Analisar as duas obras projeta a figura do feminino afro-brasileiro e afro-moçambicano como símbolo de luta contra as realidades violentas que as silenciaram e silenciam. Poderei notar, assim, os diálogos entre obras, locais e tempos diferentes que se intercomunicam pelos ideais do feminismo negro e pela luta do subalternizado.

Dessa forma, neste projeto buscarei responder à seguinte questão norteadora: que estratégias de resistência são mobilizadas pelas mulheres negras protagonistas dos contos *Quem manda aqui?*, da escritora Paulina Chiziane, e *A escrava*, de Maria Firmina dos Reis? Para tal, a dissertação está dividida em cinco capítulos, ao longo dos quais procurarei desenvolver uma discussão de questões teóricas sobre as literaturas, os feminismos e comparar de que forma as duas obras *A escrava* e *Quem manda aqui?* representam a mulher negra como símbolo de resistência à violência na literatura afro-brasileira e afro-moçambicana de Língua Portuguesa.

A organização dos capítulos foi pensada de forma a conceber os sistemas literários como contextos-territórios para que os tensionamentos provindos dos feminismos atuem na fundamentação para as leituras literárias das duas autoras selecionadas para essa análise. No primeiro capítulo, *Do silenciamento à voz: a literatura afro-brasileira*, analisarei os percursos literários, históricos, políticos e sociais da literatura afro-brasileira, eu observei como o conceito de Literatura Afro-brasileira é definido em diferentes

perspectivas, bem como suas características, principais expoentes e o fazer literário afro-feminino-brasileiro, com o auxílio teórico das pesquisas de autoras/es, como: Cária Maringolo e Laisa Marra (2020), Luiz Silva (Cuti) (1985), Elen Silva (2021), Domício Proença Filho (2004), Luiz Maurício Azevedo (2021), Ana Rita da Silva (2010), Edimilson de Almeida Pereira (2010), Marília Conforto (2001), Eduardo de Assis Duarte (2010) e David Brookshaw (1983).

No segundo capítulo intitulado *Do colonial à moçambicanidade: a literatura afro-moçambicana*, eu analisarei como ocorreu a formação da malha literária afro-moçambicana para alcançar o *status* de sistema literário (Candido, 2000). Pesquisei ainda sobre os aspectos históricos, sociais e políticos dos momentos da literatura e das/os suas/seus principais autoras/es na construção e desenvolvimento do conceito de moçambicanidade. O capítulo será amparado pelas pesquisas de Luciana Brandão Leal e Roberta Maria Ferreira Alves (2023), Anselmo Peres Alós (2015), Atemir Botoso (2018), Juvenal Bucuane (2023), Jacqueline Kaczorowski e Mariana Fujisawa (2016), Pedro Napido (2020), Francisco Noa (1999), José Luís Cabaço (2004), Marco Aurelio de Oliveira Leal e Rayanna Lucylle Simões Vilela Tavares (2020), Maiane Pires Tigre (2023), Ubiratã Roberto Bueno de Souza (2018) e Sávio Roberto Fonseca de Freitas (2014; 2020).

No terceiro capítulo, intitulado *Mulher negra é resistência: as questões do feminismo afro-brasileiro e do feminismo afro-moçambicano*, abordarei as questões dos movimentos feministas afrodescendentes no Brasil e o desenvolvimento da teoria feminista negra sobre a situação da mulher negra brasileira ao decorrer dos anos, bem como as marcas das violências se apresentam. Além disso, dissertarei acerca da situação da mulher afro-moçambicana e das nuances de uma construção do movimento feminista afro-moçambicano que consiga entender a particularidade das mulheres racializadas em Moçambique, partindo de um entendimento da mulher moçambicana afrocentrada. Discutirei como essas teorias contribuíram para uma mobilização sobre os direitos afro-femininos brasileiros e moçambicanos, além de tratar das várias facetas da violência contra as mulheres racializadas nas sociedades brasileiras e moçambicanas.

No quarto capítulo, *A escrava é quem manda aqui: o percurso da personagem mulher negra*, eu realizarei a comparação dos pontos elencados em relação à figuração da resistência atribuída à mulher negra nas duas obras como proposta de formação de diálogos sobre a imagem da mulher na literatura afro-brasileira e afro-moçambicana de Língua Portuguesa. Para isso, retomarei a vida das autoras Maria Firmina dos Reis e Paulina Chiziane, dentro das leituras das literaturas afro-brasileira e afro-moçambicana, respectivamente. Depois, com os arcabouços teóricos discutidos, poderei comparar como ocorrem os diálogos intertextuais das duas obras analisadas e como os textos dialogam, respondem ou ressignificam outros textos.

1 DO SILENCIAMENTO À VOZ: A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

Ao estudar sobre a literatura afro-brasileira, é possível encontrar debates pertinentes à luta racial, pois essa possui elementos essenciais, tais como: os personagens negros e/ou afrodescendentes, as temáticas direcionadas às realidades raciais, as denúncias contra as violências enfrentadas pela população racializada, a autoria negra e/ou afrodescendentes das obras, etc. Conceituá-la é uma questão primordial no entendimento da presença da mulher negra nessas literaturas, como autoras e personagens das obras literárias.

A começar pela literatura afro-brasileira, sua nomenclatura já causa questionamentos. Cária Maringolo e Laísa Marra (2020, p. 15) iniciam seu artigo *Literatura Afro-Brasileira: textualidade e corporeidade* apresentando os diversos nomes para essa literatura: “[...] literatura afro-brasileira, afrodescendente, afrodiaspórica ou negra”. Para as autoras, a existência de tais nomenclaturas dá-se pela não institucionalização dos termos, pois dentro da academia, por exemplo, não há uma área específica dentro da Literatura Brasileira para tratar desse/s tipo/s de literatura/s. Elas observam que essa institucionalização é importante para promover o diálogo entre a literatura negra e/ou afro-brasileira e a Literatura Brasileira. Dentre todas as nomenclaturas mencionadas pelas pesquisadoras, são adotados os termos Literatura Negra ou Literatura Afro-brasileira, e subentende-se que, a partir do uso da conjunção “ou”, as duas equivalem-se. Elas observam que autoras/es relacionadas/os a essa literatura agem contra os “mecanismos de exclusão no campo literário, os quais estão em relação direta com os dilemas e impasses das nossas próprias relações étnico-raciais e sociais” (Maringolo; Marra, 2020, p. 15). Então, para as autoras, a literatura afro-brasileira é uma questão de luta institucional em primeiro lugar e de conquista de espaço para si mesma dentro do âmbito literário nacional conhecido como Literatura Brasileira, que coincide com as lutas de cunho raciais e sociais da população afrodiaspórica.

Cuti, Luiz Silva, ainda nos anos 1980, centraliza sua pesquisa acerca dessa literatura em consonância com a literatura brasileira, aquela como integrada e relacionada a essa. No ensaio *Literatura negra brasileira: notas a*

respeito de condicionamentos, Cuti (1985, s/p.) postula que ela “tem se constituído numa resistência ao discurso dominante”, mesmo sendo parte integrante no grande conjunto chamado de literatura brasileira com o cânone excludente. Nessa obra, o autor estuda a trajetória das produções literárias dentro da literatura brasileira até chegar na produção negra no Brasil.

Luiz Silva comenta que a produção negra brasileira foi (e ainda é) deixada de lado, tratada com desdém, até mesmo classificada como uma “subliteratura”. Isso porque o escritor negro estava inserido em um contexto social que impunha barreiras raciais, que o limitam e da mesma forma limitam a sua escrita. Contudo, essa produção negra brasileira, termo que Cuti irá utilizar ao longo do ensaio, é de resistência, uma vez que denuncia o racismo com as obras de Lima Barreto, mergulha na vivência interior dos afrodescendentes brasileiros que enfrentam esse racismo com Cruz e Sousa, reflete os flagelos da escravidão e estabelece uma procura pela identidade negra com Lino Guedes e debate as questões raciais com Carlos Assumpção.

A literatura dita afro-brasileira se instaura como uma ferramenta de subversão ao cânone literário construído desde os tempos coloniais, porque o cânone a concebe fora de sua realidade, como uma produção marginal, escrita por aqueles que nem mesmo são relevantes no cenário nacional. Em relação a essa produção, Silvana Santos e Jozanes Nunes (2022, p. 190) definem-na como esse conjunto literário que discursa sobre a resistência e desconstrução do imagético estereotipado do povo negro na sociedade desde o colonialismo. É nessa inserção gradativa no contexto literário nacional que acontece a reformulação do imaginário social.

A respeito da definição dessa literatura, por exemplo, Elen Silva (2021, p. 479) postula sobre a escolha de utilizar o termo afro-brasileira em seu texto: “Adotamos a terminologia Afro-brasileira [...] conectando-a ao texto literário brasileiro e à cultura, para assinalar um caráter identitário”. Encontramos aqui uma justificativa para a utilização desse nome que vai além de sistematizá-la como brasileira, pois essa rememora as concepções de africanidade e ancestralidade africana, marcada pela presença da afro-brasilidade na formação social brasileira. Pois, ora, se os que vieram de África são partes constituintes da população brasileira, por meio das relações humanas, culturais

e políticas, há de considerá-los também em âmbito literário, pois suas marcas de oralidade e influências religiosas e culturais são e estão no processo de formação do que conhecemos como Brasil.

Nesse sentido, a literatura afro-brasileira é vista pelo lado identitário do ser, remetendo à ideia de pertença ao espírito afrodiaspórico desde o período colonial. Assim, a/o autora/autor afrodescendente rememora suas conexões além-mar com a literariedade africana em suas múltiplas misturas culturais em território brasileiro. Aqui marco a busca por uma autoidentificação com raízes no continente africano como uma característica da nomenclatura que escolhi para tratar nesta pesquisa, portanto, utilizarei o termo afro-brasileiro para referir-me aos estudos literários identitários afrodescendentes no Brasil.

Instaura-se, portanto, a importância dessa literatura, não somente como um ramo da literatura brasileira (Pereira, 1995, apud Duarte, 2010) em seu viés pluralista, mas também como marca de resistência identitária contra o racismo. A literatura fazendo-se movimento antirracista, “precisa de forte antídoto contra o racismo nela entranhado”. (Cuti, 2010, p. 12). Reconhecendo esses aspectos apresentados, a literatura possui uma força de reconstruir o imaginário humano, valendo-se da procedência revolucionária do imagético social. Nessas análises dos termos, percebemos a grande questão do racismo entranhado na literatura brasileira como um muro a ser derrubado e um novo caminho de igualdade racial deve ser realmente refeito, pois a literatura pode ser capaz de modificar as tantas representações e formas de caracterizar a pessoa racializada, bem como o preconceito de reconhecer a literatura afro-brasileira como um ramo literário.

Ainda em 2010, Eduardo de Assis Duarte categoriza cinco fatores para diferenciar a literatura afro-brasileira da literatura brasileira, na premissa de que se tinha a ideia de que aquela era um ramo dessa. Como corrobora Pereira (1995, p. 1036), a “Literatura Afro-brasileira escrita nesse sistema é simultaneamente Literatura Brasileira que expressa uma visão de mundo específica dos afro-brasileiros”. São cinco os pontos trazidos por Duarte: temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público.

A temática refere-se àquilo que o autor abordará em suas obras de forma a abarcar diversos assuntos ligados ao povo negro, com o intuito de resgatar o ser negra/o como um coletivo, um grupo social, cultural, político e artístico. A/o autora/autor pode tratar de temas como o resgate da população afrodescendente no Brasil, as denúncias à escravidão e seus flagelos hereditários, a enaltação dos heróis afro-brasileiros e das tradições das culturas e religiões ancestrais africanas. Em uma perspectiva mais contemporânea, as/os autoras/es podem ainda “trazer ao leitor os dramas vividos na modernidade brasileira, com suas ilhas de prosperidade cercadas de miséria e exclusão” (Duarte, 2010, p. 123). Ampliando a perspectiva de Eduardo Assis Duarte, Edimilson Pereira agrega outras características temáticas, como: “a afirmação de um sujeito enunciador negro”, “a denúncia da violência e da exclusão social”, “a valorização das heranças afrodescendentes”, “a reapropriação positiva de símbolos associados negativamente aos negros” e “o reconhecimento das figuras heróicas negras” (Pereira, 2010, p. 328-330).

Entretanto, Duarte esclarece que a escolha do tema não é necessariamente o fator central para classificar uma obra literária como afrodescendente, pois autores brancos podem tratar das mesmas temáticas. Além disso, as/os autoras/es negras/os não precisam focar somente nesses assuntos, associando-os a outras questões para gerar uma interação necessária para conceituar literatura afro-brasileira.

Pensar na autoria do texto literário afro-brasileiro pode gerar uma dicotomia entre o *negrismo*² e a falta de autoidentificação de certos autores. Podemos notar a relação entre a produção escrita e a vivência do autor quando a dicotomia é colocada à parte e a questão da autoria é analisada por uma outra perspectiva. Duarte menciona a interação entre a escrita e a experiência, de forma “que inúmeros autores fazem questão de destacar [a relevância dada à interação entre *escritura* e *experiência*], seja enquanto compromisso identitário e comunitário, seja no tocante à sua própria formação de artistas da palavra”, (Duarte, 2010, p. 126). Nesse caso, ele lida com essa inter-relação para fundamentar a existência da Literatura Afro-Brasileira. Em outras palavras, o fator vai além das formas de pensar no fenótipo ou nos fatores biológicos de

² Aqui entendido a partir da ótica de assuntos atinentes somente aos negros.

suas/seus autoras/es, pois esses elementos pouco dizem daqueles que escrevem. Isso pode resumi-la somente a pensar no exterior, quando, pelo contrário, a autoria é “como uma constante discursiva integrada à materialidade da construção literária” (Duarte, 2010, p. 125), a vivência pode ser componente essencial para a formação de literatura nesse contexto.

E em consonância com o compromisso de identificação do autor, é imperioso que o ponto de vista seja mencionado para entender a afro-brasilidade dos textos literários. Eduardo deixa subentendido que a perspectiva da narrativa indica a cosmovisão e os valores que embasam as figurações e a escrita autoral, e que essa é importante visto à comunicação entre “a assunção de uma perspectiva identificada à história, à cultura, logo à toda problemática inerente à vida e às condições de existência desse importante segmento da população” (Duarte, 2010, p. 127). O discurso narrado pela visão de uma/um negra/o supera tantos outros discursos da hegemonia branca ao longo da história brasileira, e é devido a isso a importância desse fator na determinação do contexto afroidentificado brasileiro de uma obra ou de uma/um autora/autor. A história narrada pela visão de uma pessoa racializada contextualiza-se dentro das narrativas brasileiras de cunho e marcas racistas, que muito falaram sobre a/o negra/o e nunca com o negro em si, como acontece na literatura afrodiaspórica.

A linguagem nos textos literários torna-se subversiva ao se encontrar com as tradições afrodescendentes, pois nessa interação nasce a resistência contra as configurações de racismo em tantos termos utilizados e concretizados no imaginário sociocultural brasileiro. A noção de ressignificação da linguagem a partir do processo transculturador não acontece sem a intencionalidade de contrariar a hegemonia presente na língua, porquanto “não há linguagem inocente, nem signo sem ideologia” (Duarte, 2010, p. 131). O discurso afro-brasileiro rompe com a norma europeia branca de conceber o mundo e instaura uma nova forma de ver e contar a realidade. Há ainda a atribuição de ritmos e entonações que caracterizam os jeitos brasileiros de recontar e relocalizar as/os negras/os oriundos da tradição e herança africana. Esse componente, quando assertivo em seu uso, torna-se um elemento de

resistência e desconstrução do racismo linguístico presente em tantas obras do cânone brasileiro de histórias sobre a diáspora africana no Brasil.

O público a qual se destina a literatura afro-brasileira é tão diverso e rico em características quanto a própria literatura. Antes de conceber somente o espaço do texto escrito, pensamento que se torna limitante, outras pontes são construídas entre a cultura afro-brasileira e o povo, como os saraus literários fora dos grandes centros, a formação de grupos de *rappers* e poetas slam etc. Essas outras formas de representação afrocultural são necessárias para que a literatura seja bem acolhida, e vice-versa. Ao passo que essas expressões artísticas chegam aos espaços não canônicos, a relação entre o escritor e o receptor acontece não pensando somente no alcance de certa parcela da população, mas também no desenvolvimento de quem escreve como porta voz da comunidade. O público a quem se endereça uma obra afro-brasileira pode levar consigo a autocrítica, a conscientização, a desconstrução de práticas racistas tidas como “situações corriqueiras e normais” e na percepção que eles são protagonistas de suas histórias. Para tal, Eduardo aponta duas tarefas que se instalam acerca dessa relação:

primeiro, a de levar ao público a literatura afro-brasileira, fazendo com que o leitor tome contato não apenas com a diversidade dessa produção, mas também com novos modelos identitários; e, segundo, o desafio de dialogar com o horizonte de expectativas do leitor, combatendo o preconceito e inibindo a discriminação sem cair no simplismo muitas vezes maniqueísta do panfleto. (Duarte, 2010, p. 134)

A escrita afrodescendente posiciona-se na luta da/o preta/o em escrever sua própria visão da realidade e denunciar as diversas facetas da violência racista, seja por meio da linguagem, da sua autoafirmação ou das vivências que remete. Em outras palavras, “o negro procurou exprimir ‘sua própria fala’ para recontar a história a partir de sua perspectiva.” (Pereira, 2010, p. 328). É uma constante busca por ressignificar conceitos e desconstruir estereótipos acerca de temas pertinentes à população negra no Brasil, entre outras, a “projeção do discurso das mulheres afro-brasileiras” (Pereira, 2010, p. 330).

Na pesquisa *Panorama da literatura afro-brasileira*, Pereira (1995) apresenta uma abordagem dos autores desde o século XVIII, começando pelo poeta e músico Domingos Caldas Barbosa (1738-1800), perpassando pelas obras de Antônio Gonçalves Dias (1823 – 1864), depois Luiz Gonzaga Pinto da Gama (1830 – 1864) com suas obras abolicionistas, Joaquim Maria Machado De Assis (1839-1908), o sociólogo e filósofo negro Tobias Barreto de Menezes (1839 – 1889), João da Cruz e Sousa – poeta – (1861 – 1898), Afonso Henriques de Lima Barreto com suas personagens com teor de mudança social (1891 – 1922), Lino Guedes (1906 – 1951) e seus primeiros textos retratando a situação social pós-abolicionista e Solano Trindade (1908-1974). O autor menciona somente três escritoras com características da afro-brasilidade, Maria Firmina dos Reis, Auta de Souza e Carolina Maria de Jesus. E as menções mínimas de escritoras dão-se pela falta de informações sobre as obras e vida (Pereira, 1995).

A literatura feita por negros e afrodescendentes remete a tempos em que a representação do povo racializado – figuração essa realizada pelo imaginário branco dominador – era associada ao escravizado, como um ser violento, não civilizado e pagão. Proença Filho (2004) faz um panorama de outros tantos escritores que trataram sobre temas relacionados ao sentido da afro-brasilidade, como: Abelardo Rodrigues (1952), Adão Ventura (1939-2004), Arnaldo Xavier (1948-2004), Luiz Silva (Cutí) (1951), Luiz Carlos Amaral Gomes (Éle Semog) (1952), Geni Mariano Guimarães (1947), Paulo Eduardo de Oliveira (Paulo Colina) (1950-1999), Maria da Paixão de Jesus (1953-2022), Eduardo de Oliveira (1926-2012), Oswaldo de Camargo (1936), Miriam Aparecida Alves (1952), Oliveira Ferreira da Silveira (1941-2009), Antônio Vieira (1939-????), Jônatas Conceição da Silva (1952-2009), Ronald Augusto (1961) e Carlos Assumpção (1927).

Na trajetória literária nacional, a/o negra/o foi assunto das obras de autoria branca desde meados do século XVII. David Brookshaw (1983) relaciona essa questão histórica à presentificação da personagem negra na literatura brasileira, pois o que se encontrava até 1850 não era pontual em termos de representação. Ainda assim, essa representação da/o negra/o como personagem ou de assuntos relacionados a realidade da população racializada

são visualizadas pela ótica da estilística dominante branca eurocentrada. Essa configuração textual, com a presença de personagens pretas/os passando por situações marginalizadoras, é conceituada como “visão distanciada”. A figuração dessa parcela da população foi estereotipada na produção literária nacional do século XIX e apresenta-se em alguns casos ainda presente na atualidade, como afirma Brookshaw (1983, p. 28):

Assim, a literatura de 1850 em diante demonstra, em grande parte, preocupação pelo escravo (sic), aparecendo o primeiro romance em folhetins com essa temática em 1856, intitulado *O Comendador*, de Pinheiro Guimarães. Os escravos (sic) são descritos com um misto de desgosto e piedade, e seu senhor como um protótipo do feitor malvado. A exagerada descrição de sua aparência desumaniza mais do que o humaniza o autor: alguns estavam por tal modo tão magros que pareciam esqueletos, cujos ossos estivessem cobertos unicamente por uma pele negra, que encarquilhava-se toda, e formava pregas, como se estivesse por demais larga; outros, opilados, apresentavam uma obesidade doentia, tão repugnante de certo como a magreza dos primeiros. Muitos tinham as carnes roídas pelas bobas, outros mal podiam encostar os pés no chão, em razão dos vermes que os devoravam; enfim todos mostravam nos peitos, nas costas ou nos braços, cicatrizes mais ou menos recentes produzidas pelos bárbaros castigos que haviam sofrido.

Segundo Domício Filho (2004), os escritores brancos, em sua grande maioria, utilizam-se de estereótipos raciais para representar os personagens afrodescendentes. O rótulo do “*escravo nobre*” (sic) retrata os casos de personagens negras/os que conseguem ascensão em meio social devido ao processo de embranquecimento ou de associação a elementos fenotipicamente brancos, como a pele menos retinta ou olhos de cores claras como os europeus. Com Brookshaw posso adicionar que esse escravizado nobre foi instrumento dos abolicionistas escritores em uma tentativa não muito eficaz de apresentá-los à sociedade de forma piedosa e ao mesmo tempo desgostosa. Há uma nobreza decorrente dessas associações, mas tal nobreza ainda apresenta processos de humilhação e aceitação da submissão ao poderio branco, ou até mesmo um apagamento da afrodescendência da personagem.

Semelhante acontece com o *negro vítima* quando associam-no somente ao sofrimento da pessoa negra em diversos contextos. Os escritores desse momento, mesmo com a intencionalidade de promover a libertação dos

escravizados, não conseguem fazê-lo, pois eles estão enraizados no pensamento escravista e embranquecedor da sociedade brasileira. A movimentação de libertação da escravidão é sugerida a partir da percepção da coisificação da população escravizada, ou seja, pela visão de que eles são vítimas, mas nunca acontece pelo entendimento de que eles podem ser os heróis e os protagonistas das suas próprias histórias. O autor, nesse momento, advoga pelo escravizado, apresentando suas queixas e dores, como forma de comover os leitores, mas não concede a eles a possibilidade de lutar pela liberdade: “em sua visão idealizadora [...] não consegue escapar do estereótipo, se ele não dá voz ao negro” (Proença Filho, 2004, p. 164). Há o pretexto da libertação, não pelos escravizados serem dignos desse direito humano, como é concedido aos outros, mas isso só é devido à condição do sofrimento que padecem na escravidão. Eles são personificados pela inferioridade do ser negro “escravo desprezível (sic)” (Brookshaw, 1983, p. 47) , que, por ser submisso, deve realizar suas ações, mas ao mesmo tempo continua sendo um ser humano.

O rótulo de *negro infantilizado* é entendido quando observamos este sendo representado como um ser totalmente doado ao serviço ao ponto de tornar-se subalternizado. Como estes estão relacionados ao trabalho servil, eles são associados à animalização da pessoa negra, que não tem outra função a não ser servir. Termos que se assemelham à classificação da imagem do *negro fiel* de Brookshaw, pois, para este autor, os escritores pós-abolicionistas expressavam em suas obras o estereótipo de que o negro era livre, mas que ainda dependia do seu senhor para ser útil à nação ou que demonstrava gratidão ao senhor por fazer essa “ponte” entre a libertação e a introdução no mundo livre.

Surgindo como um “contraponto social” à imagem do branco moralmente bom, constrói-se a ideia do *escravo demônio* (sic). Este é retratado como um fera, um ser animalizado pelas garras da escravidão. São também aqueles que fogem das terras dos seus senhores, aqueles que são considerados loucos ou perversos por se rebelarem contra seu senhor, são aqueles que prejudicam a moral e bondade do homem branco e de sua família. Eles são caracterizados dessa forma como um oposto ao personagem branco

da narrativa, que deve ser entendido como o humano bom, quando na verdade, muitas vezes, o branco é o verdadeiro demônio a escravizar.

Das muitas formas de contribuição para a visão de traços das manifestações ligadas ao negro na cultura brasileira, encontramos o *negro pervertido* amplamente sexualizado e lançado à promiscuidade e ao lado mais perverso do humano. Na caracterização das pessoas negras como objeto sexual, destaca-se a figuração da mulher negra nas narrativas brasileiras, como Gabriela, de Jorge Amado, e Rita Baiana, de Aluísio de Azevedo. Tais personagens, principalmente, recebem uma alta carga de erotização, que são marcas racistas e sexistas concretizadas na cultura brasileira que refletem o imaginário nacional. Nomeado como “Escravo Imoral (sic)” por David Brookshaw, a imagem da personagem feminina negra era atrelada ao serviço sexual que “prestava” ao seu senhor.

Ao observar as caracterizações estereotipadas da mulher e do homem afrodescendente na literatura nacional ao longo dos anos, a presença desses autores subversivos reelabora novas narrativas a partir da valorização da herança africana. Desde o período do escravismo, o corpo negro passou por diversas representações na literatura.

Marília Conforto (2001) expõe quatro categorias em relação à personagem negra na literatura, divididas por períodos históricos para entendermos como esses textos produzidos eram influenciados pelo tempo e vice-versa. Acerca do primeiro período, chamado de *pano de fundo*, que vai de 1844 até 1857, a sociedade brasileira apoia e utiliza-se da mão de obra escravizada, sendo que as relações de tráfico de pessoas escravizadas era algo legalmente praticado e muito lucrativo para os impérios e colônias. As obras produzidas durante esse momento, segundo a autora, seguiam a lógica de localizar a personagem do negro escravizado como em segundo plano ou pano de fundo junto a outros objetos do cenário. Em outras palavras, em obras como *Cinco minutos* (1856) e *A viúvina* (1857), de José de Alencar, eles eram objetificados.

Em um segundo momento, de 1865 a 1872, transformações acontecem em relação ao tráfico África/Brasil, que passa a ser proibido em 1850, o que

deixa marcas de mudanças nas relações internas sobre a mão de obra escrava. É chamada de *problema social*, pois a sociedade era comandada pelos senhores escravocratas e esses “deslocavam” os questionamentos e críticas para os escravizados e, sobretudo, a instituição escravista. Há, em consonância com a literatura, uma visão mais emancipatória do ser escravizado, como nas obras *As vítimas-algozes* (1869) e *Luneta mágica* (1869), de Joaquim Manuel de Macedo, ou no romance *Ressurreição* (1872), de Machado de Assis.

De 1874 a 1878, Marília (2001) encontra na literatura o negro como vítima de todo o processo escravista. Ocorre aqui a redução do ser humano para o caráter servil a seus senhores e ao trabalho a que eram submetidos, unidos a uma alimentação precária e a ações violentas. Também nesse terceiro período surge o movimento abolicionista no Brasil, que influencia a literatura como acontece na sociedade. Os romances *A mão e a luva* (1874), de Machado de Assis, *Senhora* (1875), de José de Alencar, *O cabeloira* (1876), de Franklin Távora, e *Inocência* (1878), de Visconde de Taunay são mencionados pela pesquisadora Marília como exemplos dessa influência do movimento abolicionista na literatura brasileira.

E o quarto período, de 1881 a 1888, “pergunta se esse escravo (sic) era um cidadão” (Conforto, p. 103, 2001). Isso se dá a partir do debate em torno da questão da formação do cidadão negro liberto do sistema escravista como detedor de direitos humanos. Além do fim da escravidão, há que se pensar nesse momento como as políticas públicas deveriam integralizar e reumanizar os libertos dentro da sociedade brasileira da época. Ações essas que são questionáveis ao observar o que viria após esse período com a abolição da escravidão em 1888, pois aqueles que foram libertados pela lei na verdade nunca estiveram livres na sociedade brasileira. E isso vem a refletir na literatura da época pela representação das personagens negras, como nos livros *O mulato* (1881), de Aluísio de Azevedo, *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), de Machado de Assis, *Bom crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, e *A carne* (1888), de Júlio Ribeiro.

A literatura produzida sobre o negro a partir das percepções de autores não-negros reforça características padronizadas da condição social da pessoa

racializada. Domicio Filho pondera sobre o personagem negro segundo essa concepção:

O personagem negro ou mestiço de negros [sic] caracterizado como tal ganha presença ora como elemento *perturbador* do equilíbrio familiar ou social, ora como negro heróico, ora como negro humanizado, amante, força de trabalho produtivo, vítima sofrida de sua ascendência, elemento tranquilamente integrador da gente brasileira, em termos de manifestações. [...] os protagonistas de romances e de muitos poemas, quando escravos, são originariamente, como destaca Antonio Candido, mulatos [sic], a fim de que o autor possa dar-lhes traços brancos, e, deste modo, encaixá-los nos padrões da *sensibilidade branca* (Proença Filho, 2004, p. 174-175, grifo do autor)

Em contrapartida, as obras escritas por negras/os destacam-se pelas representações condizentes com a realidade que é vivenciada por eles. O sujeito negro ou *negro como sujeito* preconiza na literatura nacional uma escrita denunciante desde seus primórdios, como os escritos de Maria Firmina dos Reis ou de Luis Gama. Além de serem célebres em sua produção como denúncia, as produções de afrodescendentes empenhou-se em ocupar espaços e alcançar o seu leitor afro-brasileiras/os que estavam na periferia dos grandes centros, os que não foram alcançados pelo sistema educacional público, os que estavam nos trabalhos mais braçais e serviços da estratificação socioeconômica nacional.

Aqui menciono o pensamento de Luiz Maurício Azevedo (2021) sobre essa conexão entre a obra e o leitor, o chamado *pacto comunicativo*. Para ele, não há como existir literatura sem que exista esse acordo de apresentar o texto literário a quem vai lê-lo. A literatura produzida pelas pessoas racializadas de dentro das comunidades e/ou movimentos negros categoriza-se como produção constituída de uma substância literária, pois vão ao encontro e falam das diversas situações vivenciadas por eles mesmos ou por outrem da comunidade/movimento. Elas tentam, por meio dessa característica, reduzir a distância entre o leitor e os seus direitos como pessoa, tentam levantar questões de conscientização contra as violências sofridas pelos seus nesses mesmos espaços que a literatura alcança.

Dizer que uma/um autora/autor é negra/o é assumir que seu fazer literário partirá do pressuposto de uma totalidade de assuntos e vivências que, outrora a violência, o racismo, o período de escravidão, a marginalização etc. não permitiram o debate e a narração desses acontecimentos pertinentes ao sujeito negro. Assim, a Literatura Afro-brasileira instaura-se no contexto político-social nacional para reivindicar direitos e mobilizar discussões sobre a condição da/o negra/o na sociedade brasileira, para desenvolver uma conscientização e promover movimentos de militâncias contra os racismos impregnados no imaginário social e nas instituições.

Alguns textos escritos no final do século XIX e início do século XX, como *Vítimas algozes* (1869), de Joaquim Manuel de Macedo, apresentam o negro escravizado com todas as más características: mimoso, perdido, malcriado, perverso etc. Já em *Canaã*, de Graça Aranha (1902), os personagens negros não são merecedores de receber nem mesmo nomes e são descritos pela visão da superioridade racial branca. Em contrapartida, as obras do abolicionista e escritor Luiz Gama, a partir do século XIX, foram analisadas como literatura de resistência e luta contra a escravidão naquela época. Essas obras foram escritas a partir da perspectiva da pessoa negra, como no livro *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino* (1859).

Semelhante a Luiz Gama, encontramos o escritor Joaquim Maria Machado de Assis. Em sua obra, tão enigmática quanto precursora, havia uma denúncia à escravidão, que esteve presente em toda a trajetória do escritor. Ele ainda sofreu pelo embranquecimento, sendo, muitas vezes, divulgado e representado como homem branco. Porém, assim como bem esclarece Eduardo de Assis Duarte, em sua obra *Machado de Assis Afrodescendente* (2020), Machado utilizava-se de simbologias como a morte do herói branco para denunciar o sistema e a posição de superioridade branca elitista da época. A forma irônica e sarcástica de tratar a elite branca em sua obra são exemplos claros de sua postura diante de toda a situação do pensamento escravocrata da época.

Em termos mais contemporâneos, destaca-se o surgimento de editoras e grupos, como o Grupo Quilombhoje, em 1970, que almejava a valorização de publicações de autoras(es) negras(os) em um viés de resistência e luta

antirracista. Ademais, os Cadernos Negros, de 1978, potencializaram a produção de obras nesse novo conceito de literatura afrodescendente. Em 1982, no Rio de Janeiro, surge o grupo Negrícia, Poesia e Arte do Crioulo, e em Salvador, no ano de 1985, é lançado o grupo Gens - Grupo de Escritores Negros de Salvador. Para Proença Filho (2004, p. 178), esses grupos tiveram como propósitos, entre outros, “de afirmação étnica e de identidade cultural, o espírito de grupo, aliados às dificuldades mercadológicas que enfrentaram e enfrentam”. Podemos observar que a existência desses grupos editoriais foi necessária para enfrentar e diminuir o processo de esquecimento institucionalista e racista do cânone brasileiro de escritores com suas características afro-brasileiras. Entretanto, não podemos pensar que as produções com as características dessa literatura foram escritas somente a partir dessas datas.

Esse processo em atividades de produção cultural projeta a literatura para uma área de importância identitária no combate ao racismo impregnado na sociedade. Racismo exposto na dinâmica de branqueamento presente em atividades sociais, ou seja, a(o) negra(o) deve “buscar reduzir as marcas étnicas e de comportamento de sua exterioridade e vida social que o/a atrelem a uma ancestralidade africana” (Silva, 2021, p. 494), como ocorreu com o processo de branqueamento póstumo da figura de Machado de Assis. Ou como se sucedeu a forma de representação da figura de Maria Firmina dos Reis, que por longos anos foi caracterizada com traços de mulher branca e figurada com a imagem da escritora branca gaúcha Maria Benedita Bormann³. O fazer literário afro-brasileiro contra o racismo passa também pela identificação e imagem de escritores e escritoras que foram pioneiros nesse processo.

Enquanto ocorre esse desenvolvimento da realidade identitária da população negra e afrodescendente, Pereira (2010) comenta sobre algumas estratégias que ajudam a compor o cenário afro-brasileiro na conjuntura literária. Dentre elas, o autor destaca a recriação do imaginário nacional, a

³ A nova imagem de Maria Firmina dos Reis foi restaurada pelo designer gráfico Waniel Jorge Silva a partir das descrições físicas da pesquisa de Nascimento Morais Filho (1975). A publicação da nova imagem ficou pelo Grupo de Pesquisa pelo Bicentenário de Maria Firmina dos Reis (2022) que foi divulgada em evento virtual pelo canal do YouTube do Institut Cultive Suisse Brésil.

desconstrução do corpo negro e o desenvolvimento das narrativas de mulheres afro-brasileiras.

O campo ideológico brasileiro desenvolveu-se juntamente com as narrativas escritas no território nacional desde a época colonial, que tinham os brancos europeus ou descendentes como principais escritores, divulgadores e leitores. Dessa forma, a concepção de mundo do povo brasileira leu e assimilou todos os aspectos negativos da literatura sobre a pessoa do negro. A escrita por parte de autoras/es afrodescendentes torna-se uma tarefa de resgate da herança africana no Brasil, porque se espera, a partir dela, que essas/es escritoras/es construam narrativas que se utilizem das “fissuras para contestar o imaginário nacional consagrado” (Pereira, 2010, p. 331). E isso se dará por meio da reaproximação com a herança africana, a partir da reinserção dos valores e práticas do continente africano no cotidiano, na cultura e política brasileiro.

Primeiramente representada a partir do prisma da violência e das lembranças dos flagelos do sistema, a Literatura Afro-brasileira restaura esse mesmo corpo como discurso e presença de resistência contra essa violência. Nas palavras de Pereira (2010, p. 333), “Sob esse ponto de vista, os corpos de homens e mulheres são transfigurados em geradores de linguagem, que revelam a humanidade de quem havia sido reduzido à condição de objeto”. É nessa narrativa que o subalternizado pode falar de si em novas formas de encontros com outros sujeitos sociais marginalizados e se insere novamente no panorama nacional como sujeito composto de afetos, trabalho, estima de si e experiências.

A literatura dessa forma se localiza como compartilhadora de outras tantas falas. Ela possibilita que, a partir da descrição e definição de si mesma, outras vozes silenciadas e marginalizadas ecoem em âmbito nacional. Ela subverte as normas entendidas como verdades absolutas sobre o corpo negro, mobiliza culturas e ocupa espaços de direito, consoante como pensa Proença Filho sobre essa presença: “É importantíssima a ocupação pelos negros e seus descendentes de espaços literários e de outros espaços igualmente culturais até então timidamente freqüentados” (Proença Filho, 2004, p. 188). Esse

espaço literário também é lugar das mulheres escritoras que resistiram e resistem às marcas das violências sociais.

Em uma sociedade colonizada, há de se perceber as conjecturas patriarcais que regiam e ainda regem o governo nacional. Exprimindo seu poderio sobre as organizações das mulheres, esse sistema patriarcal impõe a elas formas de violências individuais e coletivas. Dentre essas violências, as mulheres sofrem com a imposição das questões de gênero, as disparidades na inserção do mercado de trabalho e, em uma perspectiva racial, são estereotipadas.

Buscou-se, desde o período colonial, silenciar as mulheres na sociedade intelectual e produtiva literária. Pereira pontua a relação entre o imposto no cânone brasileiro com a produção de mulheres

A articulação do cânone literário brasileiro [...] expurgou de suas bases as perspectivas literárias não eurocêntricas, o que resultou, em termos de referência étnica, na exclusão das poéticas de extração africana e indígena [...]. Se considerarmos esse campo literário desde a perspectiva dos gêneros, não será difícil observar que sua constituição relegou ao segundo plano a contribuição das mulheres escritoras, bem como as suas lógicas discursivas e preferências temáticas. (Pereira, 2010, p. 335)

Contudo, essa exclusão não foi aceita de forma pacífica. As mulheres foram silenciadas, mas não permaneceram em silêncio. Excluídas pelo pensamento de gênero, raça e classe, mesmo assim, tornaram-se público dos folhetins e jornais ao longo do século XIX, uma forma de mostrarem que estavam buscando o acesso à literatura que lhes era retirado, porém esse acesso era restrito às mulheres letradas, ou seja, as brancas da elite. Em um processo de escrita literária, as mulheres sofreram um apagamento. Assim, como pesquisou Pereira (1995) em seu panorama, as escritoras femininas racializadas foram deixadas de fora dos livros historiográficos e, principalmente, do cânone brasileiro. Há dificuldade em encontrar informações e/ou debates sobre a escrita dessas mulheres negras na literatura brasileira antes do século XX.

Acerca das contribuições femininas para a literatura afro-brasileira, Pereira (1995) encontra dificuldades para localizar e reunir informações sobre as escritoras. Menciona, no entanto, a produção de Maria Firmina dos Reis (1822) com o romance *Úrsula* (1859) “a ficção da Marina Firmina denunciou a violência do escravismo e incorporou reflexões de cunho social que marcariam o discurso dos abolicionistas” (Pereira, 1995, p. 1039), Auta de Sousa (1876-1901), a quem o autor não diz muito sobre, pois afirma que seu fazer literário não trata das questões do negro brasileiro, e Carolina Maria de Jesus (1914-1977), citando *Quarto de despejo* (1960), *Pedaços de fome* (1963) e *Diário de Bitita* (1986) que com suas obras retrata a “luta do homem que procura superar o opressão social” (Pereira, 1995, p. 1039).

Percebo, juntamente ao autor desse panorama, a escassez de informações sobre as narrativas construídas por mulheres negras ao longo da história. Ademais, a distância entre os períodos em que essas autoras escreveram pode ser percebida como um alerta para que se pense nestas escritoras contemporâneas como um resgate histórico e de gênero das pioneiras. Além disso, é possível notarmos que o cânone brasileiro não menciona ou traz essas autoras como “marcantes” no processo de formação da literatura brasileira, por isso a importância do panorama desenvolvido por Edimilson para a construção identitária e da presença de mulheres racializadas, principalmente, na literatura afro-brasileira e, conseqüentemente, na literatura brasileira.

Na contemporaneidade, há uma presença maior de escritoras afrodescendentes reconhecidas e divulgadas pela sociedade, como: Ruth Guimarães (1920-2014), Conceição Evaristo (1946), Miriam Alves (1952), Esmeralda Ribeiro (1958), Geni Mariano Guimarães (1947) e Ana Maria Gonçalves (1970). Essas “novas” autoras entendem seus papéis na transformação social brasileira. Assim como Maria Firmina dos Reis “sabe que, por ser mulher e de origem afro-brasileira, enfrentaria obstáculos intransponíveis, para a época, e ainda muito difíceis nos dias de hoje” (Ribeiro, 2023, p. 244), o mesmo acontece com essas autoras contemporâneas, que sabem que, por ser mulher e de origem afro-brasileira, enfrentam as dificuldades do mercado editorial, a recepção do público, que encontra-se

inserido em contextos ou de exclusão e dificuldades de acesso às obras ou de construção preconceituosa do imaginário pessoal, e a marginalização canônica da literatura brasileira. Elas encontraram e encontram dificuldades em acessar o cenário literário nacional.

Reiteramos os comentários de Luiz Azevedo sobre o *tornar-se autora*, que é entendido como um processo difícil visto que perpassa por uma diferenciação social. A mulher escritora é muitas vezes criticada em tudo o que produz, classificam-nas como não literárias. Porém, me filio ao pensamento do crítico sobre aquilo que as mulheres negras sabem fazer com seus relatos em forma de textos, livros, contos ou o que seja literário: “não é, afinal, a literatura que gera consciência, mas a consciência que gera literatura” (Azevedo, 2021, p. 27). As escritoras afro-brasileiras são exatamente literárias por terem a percepção de que o que produzem é reflexo da realidade que observam, da vida pessoal, ou da vida daqueles que estão ao seu redor. Em um pensamento mais materialista, podemos dizer que as mulheres racializadas têm consciência de classe ao se fazerem literárias.

Ademais, Pereira (2010) concorda que os debates temáticos atribuídos a obras de autoria de mulheres negras são pertinentes por retratar o cenário social brasileiro com todos os seus dramas. Nessa perspectiva, percebe-se a posição da mulher afrodescendente escritora nesse conjunto literário. Posição essa que encontra a presença nos momentos marcantes de resistência e, ao mesmo tempo, as mais diversas formas de discriminação que as silenciam. Nesse cenário de silenciamento e discriminação de gênero, as mulheres na literatura afro-brasileira descobrem outras formas de alcançar o lugar de escritora. Elas encaram um “binômio” de gênero e etnia (Pereira, 2010). Ao passo que sofrem por serem mulheres em um sistema patriarcal machista, colocadas como subalternizadas pelo gênero “dominante”, elas enfrentam as discriminações raciais em suas mais diversas formas de atuação. Por serem permeadas por esse “binômio”, as autoras negras alcançam realidades sobre outros desfavorecidos enquanto contam sobre elas mesmas, elas podem operar uma recuperação do corpo feminino negro ou não, como postula Pereira: “verifica-se no discurso de autoria feminina a retomada da gestão do próprio corpo, salvaguardando-o como mediador na reconstrução das

identidades das mulheres afrodescendentes ou não” (Pereira, 2010, p. 337-338)

Em uma perspectiva geral, as narrativas de mulheres não são diferentes das trabalhadas pelos homens na literatura afro-brasileira, nem mesmo são tensionadas a serem superiores. Entretanto, a peculiaridade de serem escritas pela visão de uma mulher a destaca dentro desse fazer literário. Os textos de mulheres afrodescendentes comentam as realidades vivenciadas pelas questões pertinentes ao gênero e a raça, em uma conjuntura social de ruptura com esses ideais elitistas, coloniais e patriarcais. Elas relacionam os acontecimentos pertinentes à individualidade com os eventos coletivos enfrentados, principalmente, pelas mulheres. Os temas, os discursos e as figurações da personagem feminina em questão são determinantes na composição da literatura afro-feminina brasileira. As produções afro-femininas são um resgate do espaço público e dos direitos políticos e culturais.

Para a autora Ana Rita Santiago da Silva (2010), o desenvolvimento desse tipo de literatura é devido ao processo de autoras negras reconhecerem as violências de gênero e de raça e aproveitarem das oportunidades literárias para denunciá-las, bem como, construir novos sentidos identitários para a comunidade a que escreve. Em outras palavras, a autora afirma que:

Pretende-se com a literatura afro-feminina elaborar discursos em que se possam fiar e ficcionalizar mazelas advindas de práticas racistas e sexistas, mas também, em tom de lirismo, tecer versos e prosas que re-elaborem identidades, entoem e inventem amores, dissabores, dores, histórias, resistências e ancestralidades. (Silva, 2010, p. 98)

Para a pesquisadora, as produções afro-femininas interagem com o processo de consolidação da literatura afro-brasileira, pois instigam denúncias e militâncias contra o sistema elitista racial e machista e reescrevem novas realidades ficcionais, novos amores e descrições da identidade do ser negra no Brasil. Por meio dela, escritoras negras emancipam-se e transgridem a realidade social brasileira e aproximam as vozes esquecidas do cenário nacional a lugares de direito.

Por esse fator, a literatura afro-feminina brasileira é uma intersecção de raça, gênero e identidade não só da mulher negra, mas de toda a comunidade racializada que se torna público literário dessas produções. A escrita de Maria Firmina dos Reis corrobora para a consolidação dessas intersecções, como encontramos em sua obra poética *Cantos à beira-mar* (1871) na composição do *Hino à Liberdade dos Escravos* em que a autora expõe seu posicionamento acerca da condição dos escravizados diante as condições da escravidão em relação à Pátria:

Salve Pátria do Progresso!
Salve! Salve Deus a Igualdade!
Salve! Salve o Sol que raiou hoje,
Difundindo a Liberdade!
Quebrou-se enfim a cadeia
Da nefanda Escravidão!
Aqueles que antes oprimias,
Hoje terás como irmão! (Reis, 1988)

Além de outras obras anteriormente citadas, Firmina compõe seu fazer literário acerca das condições das mulheres e homens negros/os escravizados/os que ainda no século XIX não tinham espaço de fala no cenário local e nacional. Portanto, a escrita de Firmina pode ser caracterizada como afro-brasileira por rememorar a afrodescendência em suas obras e conceder o espaço protagonista às personagens negras, em sua maioria femininas, como veremos nos capítulos de análises.

A seguir, apresentamos as considerações acerca do fazer literário que se consolida na perspectiva da realidade afro-moçambicana, perpassando pelos fatores históricos coloniais, que em certos momentos, foram semelhantes ao Brasil, seus momentos de lutas armadas e literárias pela libertação e a construção de uma nova nação. Nesse sentido, diferentemente do que ocorre no contexto brasileiro, em que há uma tradição de crítica literária mais consolidada, a qual tende a conferir maior proeminência às questões estéticas, a literatura afro-moçambicana, em função da ausência de uma crítica igualmente estruturada, apresenta-se frequentemente marcada por uma perspectiva de engajamento e militância política, que atravessa o campo literário e se sobrepõe, em muitos casos, à preocupação com a elaboração estética da linguagem. Discorreremos acerca dessas questões verificando os principais autores e analisaremos as nuances da situação das escritoras

afro-moçambicanas nesses períodos e de que forma há uma relação entre esse território e o Brasil.

2. DO COLONIAL À MOÇAMBICANIDADE: A LITERATURA AFRO-MOÇAMBICANA

Não muito diferente da situação brasileira, Moçambique possui uma literatura com características propriamente nacionais desde os momentos de pré-independência de Portugal. Diferentemente das realidades de culturas ágrafas de outras regiões africanas, a literatura afro-moçambicana surgiu prioritariamente baseada na escrita. Francisco Noa, em uma entrevista concedida a Luciana Leal (2023), comenta sobre a essência gráfica e oralizada da literatura afro-moçambicana, bem como sua existência recente no cenário nacional e mundial. Para ele, o viés colonial e ocidental encaixou nas formas de escrever literatura de escritores modernos. Todavia, a literatura afro-moçambicana se (re)faz diferente da colonial, pois “O espírito de ruptura, a cultura do novo, a necessidade de afirmação e a afirmação das subjectividades individuais e colectivas que as matiza” (Leal, 2023, p. 227) são apresentadas como temáticas antes mesmo da independência.

Nesse mesmo pensamento, Leal e Tavares (2020, p. 34) trazem a abordagem de Mendonça (2008) de que a literatura moçambicana começou a ser de fato constituída no fim dos anos 1940. Essa nova literatura nasce como uma contraposição à literatura colonial, e não contra à portuguesa. A literatura colonial produzida em Moçambique à época era predominantemente branca e voltada para a classe europeia. A literatura emergente traz o adjetivo “moçambicano” pela primeira vez e, por conseguinte, uma idealização de nação, de um povo.

Essa idealização de um povo moçambicano está interligada à construção de um projeto literário em Moçambique. Os críticos ocidentais pensavam as literaturas africanas de Língua Portuguesa como uma unidade literária que se desenvolvia pós-período colonial. Mencionando a leitura de Anselmo Peres Alós (2015), enquanto as nações europeias já possuíam seus cânones literários estabelecidos e seus leitores assíduos e os países na América já desenvolviam seus projetos literários, Moçambique ainda lutava por

ser reconhecido como território soberano nacional. Dessa forma, Alós afirma que:

O estabelecimento do cânone literário de uma nação não é apenas um projeto estético, mas também um projeto político, projeto este que está permeado de interesses relativos à construção de uma imagem mais ou menos definida da identidade nacional. (Alós, 2015, p. 67)

Retomando aqui a forma de se conceber a literatura produzida nos países africanos de Língua Portuguesa como em blocos, observo que muito se perde em particularidades e diferenciações ao analisá-las, na medida em que as escritoras moçambicanas perceberão suas realidades diferentemente das angolanas ou caboverdianas, por exemplo. Esse é mais um fator que contribui para a formação de uma literatura nacional. A literatura afro-moçambicana perpassa por diversos momentos históricos e políticos que irão fazer dela única na sua forma em tratar temáticas, em modos de escrita, em atribuições da interioridade e nas lutas das diferentes classes sociais do país.

Ainda nesse primeiro momento do sistema literário moçambicano, segundo Noa, havia uma mescla entre a língua do invasor e as línguas locais, pois tratava-se de

um realismo nacionalista, um realismo africano, que se contrapõe claramente a um realismo colonial – que acabava por ser um pouco fantasioso, ou exótico, se quisermos, em contraponto a este realismo. E é um realismo que tem outra marca, que é a marca da dor, do ser colonizado, que é a marca da dor de ser excluído, que é a marca da revolta, da negação dessa exclusão. Então ela apresenta umas marcas muito próprias na origem. Obviamente tudo isto vai marcar o percurso da literatura até a Independência e depois dela (Noa, 2014, p. 352)

A utilização da língua do invasor, comenta José Luís Cabaço (2004), só aconteceu devido ao processo de assimilação e a formalidade da escrita para que seus argumentos não fossem desqualificados. Antes da independência, os textos literários produzidos permeavam temáticas do realismo vivido e um desejo de futuro utópico, idealizando o desejo de serem uma nação independente do poderio do invasor.

Cabaço (2004) afirma que, durante o período colonial moçambicano, Portugal conseguiu desenvolver uma distinção entre a sociedade pré-industrializada e a industrializada. Para tal, Moçambique encontrava-se com mais de 90% da população analfabeta, com poucos vivendo nos grandes centros urbanos. Em mais de 100 anos de invasão portuguesa, a ideia de cultura produzida pela metrópole sempre levou em consideração somente a população urbanizada, que sabia ler e escrever em português, e excluiu todos os outros que não se conformam à normalidade. José Cabaço pontua a respeito disso:

Aquilo que o sistema português considerava “cultura”, sempre sob a austera vigilância da censura oficial, cingia-se à produção artística, literária e científica, de matriz ocidental, levada a cabo na sociedade urbana. (Cabaço, 2004, p. 63)

Em todo o período colonial, o processo criativo era controlado e conduzido para reproduzir e perpetuar a dominação colonial, de forma que constituiu-se um grupo seleto de leitores que consumia o único jeito de fazer cultura à época. A cultura, incluindo as produções literárias a partir dos periódicos publicados, servia como instrumento de reafirmação da supremacia da cultura do colonizador branco europeu na construção da sociedade afro-moçambicana. Não bastava utilizarem das armas e da violência física, os portugueses fizeram uso do repertório cultural para colonizar e controlar o imaginário e a subjetividade dos moçambicanos para que estes continuassem inferiorizados e marginalizados.

Para entendermos a literatura colonial moçambicana, seguiremos a organização proposta por Noa (1999) acerca desse período, dividindo-o em três fases: exótica, ideológica e cosmopolita. A primeira dá-se a partir do contato inicial do invasor com os nativos, das diferenças entre as culturas e as tradições. Nessa fase há um entendimento da literatura como algo produzido por europeus colonos para os outros europeus que lá habitavam ou estavam de passagem, com a intencionalidade de “legitimar as colonizações e desvalorizar os colonizados, tidos [...] como povos selvagens, infantilizados, incultos e, portanto, necessitados da presença civilizatória europeia” (Kaczorowski; Fujisawa, 2016, p. 174). Esse momento faz parte do processo de

segregação colonial europeia de impor diferenças entre os seres humanos e os animais selvagens do continente africano. As produções tinham caráter não somente (des)humanizador, mas também estavam a serviço dos processos coloniais de dominação, para evitar que os colonizados se sentissem revoltados com a situação e para que eles se encontrassem agradecidos pela ação benevolente do europeu em suas terras.

A partir desse primeiro contato, a segunda fase, que se inicia em meados dos anos 1940, entende-se pela perspectiva da exclusão do outro nativo pelo senhor colonizador. É um momento cheio de estereótipos que segregam as duas realidades encontradas em território moçambicano e apagam as realidades dos indígenas, “a existência explícita de uma supremacia da raça com o objetivo civilizatório”. (Napido, 2020, p. 76). Como exemplo de autor dessa época, Noa (1999) menciona Rodrigues Júnior – que foi um escritor e jornalista português conhecido por seus textos retratando a realidade estereotipada de Moçambique. Com suas obras *Sehura* (1944), *O branco da Motasse* (1952) e *Calanga* (1955), Rodrigues reforça a opressão ideológica do colonialismo português contra a população afro-moçambicana.

Em um terceiro momento, a partir dos anos 1960, a literatura colonial é apaziguadora por parte dos portugueses devido à pressão política internacional contra a ação desumanizadora de Portugal sobre os negros. Da mesma forma, há um amadurecimento estético e social por parte dos escritores, sendo essa considerada a fase “adulta” da literatura colonial moçambicana. Os “colonizados” preconizam uma conscientização da situação a que estavam submetidos a tanto tempo, devido a isso, esse período estenderá-se até meados dos anos de independência. Noa (1999) menciona Agostinho Caramelo com a trilogia *Fogo* (1961, 1962, 1964), que retrata os encontros complexos – psicológica e socialmente – entre os invasores brancos, os europeus habitantes de Moçambique e os negros moçambicanos.

Assim, a literatura colonial não é algo linear e nem determinante daquilo que viria a se tornar o sistema literário moçambicano, porém foi marcante para suscitar uma produção afro-moçambicana de escritores nacionais. Napido, em uma leitura geral sobre essa literatura colonial, afirma

De uma forma geral, a literatura colonial foi uma das estratégias usadas pelo colonizador para se impor em África desvirtuando a realidade do nativo e sua cultura durante séculos e, por seu turno, de uma forma particular, o africano usou a língua portuguesa como uma das formas de resistência e de sobrevivência, expressando a literatura como um dos meios de sua libertação do jugo colonial e na negociação da identidade cultural flagelada. (Napido, 2020, p. 77-78)

Com o intuito de contextualização histórica, a partir de 1940, um acervo literário produzido por moçambicanos começa a ser concretizado em Moçambique, com publicações feitas em jornais e revistas abordando temáticas nacionalistas territoriais. Muito mais do que somente resistência às condições coloniais, essa literatura ansiava uma contestação simbólica e territorial. Para entender essas organizações que culminaram na formação do sistema literário afro-moçambicano, Fátima Mendonça (2011 apud Kaczorowski; Fujisawa, 2016) divide em três etapas.

O período “proto-nacionalista” é o ponto de partida de uma literatura que se contrapõe à opressão colonialista produzida pelos escritores portugueses. Mas, utilizavam-se dos estilos e recursos estruturantes importados de Portugal. Essa ação contraditória, encontrada nas produções datadas a partir da década de 1930, focaliza na descoberta de uma “africanidade”, em outras palavras, era uma busca pela autoafirmação do ser moçambicano. Exemplo disso é a poesia precursora do laurentino⁴ Rui de Noronha, com marcas de temáticas e cenários moçambicanos, mesmo possuindo traços europeus, como se observa nos versos de seu poema *Surge et ambula*, publicado somente em 1989, que preconiza a força africana de surgir-se imperiosa diante do mundo ocidental.

Consoante a isso, Juvenal Bucuane argumenta que os escritores aproveitaram aberturas sociopolíticas para exprimir suas opiniões, é o momento em que a voz subalternizada subverte o imperialismo. Além de Rui de Noronha, o autor menciona João Albasini, José Albasini, Augusto Conrado, Caetano Campos e João da Fonseca Amaral como escritores importantes deste período.

⁴ Termo relativo a Lourenço Marques (hoje Maputo), capital de Moçambique.

A segunda fase iniciou-se no fim da década de 1940, estendendo-se até a metade dos anos 1960. Coincidindo com os movimentos Pan-africanismo e da Negritude, as produções marcam o nascimento de uma nova literatura em Moçambique. É também o momento em que há um surgimento das letras moçambicanas, com uma nova dinâmica e estilos próprios, produzidos nacionalmente. Essa situação acontece concomitantemente à etapa da literatura colonial ideológica e cosmopolita, período que apresenta uma literatura produzida adaptando-se às diferenças culturais entre a metrópole e as tribos moçambicanas. Um grande número de autores aparecem nesse momento, como: Orlando Mendes, José Craveirinha, João Dias, Rui Knopfli, Rui Nogar, Reinaldo Ferreira, Virgílio de Lemos, Luís Bernardo Honwana e Noémia de Sousa.

Na terceira fase, de 1964 até a independência de Moçambique em 1975, o crescente número de literatos moçambicanos estão associados a uma “insurreição armada” contra o domínio português. São produções feitas fora dos espaços metropolitanos e consideradas marginalizadas. Bucuane (2023) menciona a ação dos cadernos “Poesia de Combate” na publicação e divulgação dos autores, como: Marcelino dos Santos/Kalungano, Sérgio Vieira, Armando Guebuza, Jorge Rebelo, Fernando Ganhão. Percebo a escassa presença de figuras femininas nas etapas de formação dessa literatura, encontrando somente o nome de Noémia de Sousa, talvez não por falta de produção feminina, mas talvez por silenciamento nos registros históricos dessa presença.

É aqui que se iniciam os pensamentos de construção e formação de um sistema literário moçambicano, com a criação da Associação de Escritores Moçambicanos – AEMO – e da revista Charrua, respectivamente em 1982 e 1984. Conhecida como fase da literatura de mudança, podemos mencionar autores emergentes, como: Ungulani Ba Ka Khosa, Juvenal Bucuane, Tomás Vieira Mário, Armando Artur, Marcelo Panguana, Hélder Muteia, Pedro Chissano, Eduardo White; e assinalar a presença de outros escritores conhecidos, como: Francisco Guita Jr., Paulina Chiziane, Lília Momplé, Isaac Zita, Mia Couto, Suleimane Cassamo, Aldino Muianga, Filimone Meigos.

A viabilização de um caráter criativo e libertário dos escritores a partir da criação da Associação possibilitou uma presença marcante e o surgimento de registros de novos nomes de escritoras. Enquanto no período colonial e com a invasão ainda acontecendo, encontro só o nome de Noémia de Sousa, no momento pós-independência, surgem Paulina Chiziane e Lília Momplé como rompimento da invisibilização da escrita feminina em Moçambique.

Inicia-se o processo de consciência nacional e idiossincrático, em outras palavras: “Os escritores começam a viagem de reaproximação consigo próprios e com as referências que, reconciliando-os com os seus irmãos, lhes revelam uma identidade mais abrangente: a moçambicanidade⁵” (Cabaço, 2004, p. 64). Para entendermos o processo de divulgação que serviu de “berço” literário para os escritores durante os percursos apresentados, segundo Noa (2023) e Leal e Alves (2023), alguns importantes suplementos culturais e políticos-midiáticos devem ser mencionados *O Progresso* (1868), por ser um periódico pioneiro, publicado em edição única em 9 de abril de 1868,, apresentava um caráter mais político e pessoal, e defendia a liberdade de expressão da imprensa. Já *O Africano* (1908), fundado por José e João Albasini, fez uma oposição declarada ao processo de opressão e discriminação dos moçambicanos. Tendo sua base na cidade de Quelimane, denunciava a corrupção que acontecia em Maputo e a negligência do governo em compelir o desenvolvimento da região.

O Brado Africano (1918 – 1974) foi um começo embrionário e errante, porém possibilitou a contestação e reivindicação da literatura nacional, pois, em seu suplemento intitulado *O Brado Literário*, trouxe autores como: Rui Nógar, Marcelino dos Santos, José Craveirinha, Orlando Mendes e Virgílio Lemos etc. É ainda nesse momento literário que publica-se uma obra póstuma de João Albasini, *O Livro da Dor* (1925). Essa obra é considerada como o primeiro livro escrito por um moçambicano, que soube associar a realidade da imprensa aos literários locais. Durante esse período, os escritos reivindicavam a ocupação dos espaços não periféricos sociais por parte da população negra-moçambicana, combatiam as injustiças contra o povo racializado e

⁵ O conceito de moçambicanidade faz referência à ideia de “uma literatura de cunho nacionalista criada com o propósito de questionar valores sociais, políticos e culturais especificamente relacionados a Moçambique” (Freitas, 2012, p. 18)

ressaltavam a necessidade de se fazerem ouvidos como detentores de sua própria voz e cultura.

A revista *Itinerário* (1941 – 1955) instala-se num período histórico em que as colônias se movimentavam nas crescentes lutas de independências. Ela inaugura uma literatura que concentra-se na exaltação do ser africano e moçambicano, em contrapartida do ser europeu na imagem do português. Por isso, os escritores usam “elementos e características peculiares da vida indígena, como sejam o folclore, expresso em contos, lendas, adivinhas, provérbios, anedotas, práticas terapêuticas, culinárias, mágicas e agrícolas” (Napido, 2020, p. 79).

Concomitantemente, o periódico cultural *Msaho* (1952), com visões nacionalistas e de reconquistas, o jornal não se resumia somente ao lado político, e trouxe também muitas contribuições literárias, mesmo tendo somente uma única edição. Nele encontra-se escritos de diversos autores, como: Noémia de Sousa, Fonseca Amaral, Orlando Mendes, Rui Nogar, José Craveirinha, Virgílio de Lemos, Reinaldo Ferreira, Augusto Santos Abranches, Antero Machado, João Ayres, Domingos Azevedo e Eugénio de Lemos.

A *Revista Caliban* (1971-1972), fundada por Grabato Dias e Rui Knopfli, surgiu em um período próximo à independência, clamando por mudanças e lutas de autoidentidade. Podemos encontrar nela contribuições de: José Craveirinha, Jorge Viegas, Fonseca Amaral, Rui Nogar, Rui Knopfli, Sebastião Alba, Orlando Mendes, Grabato Dias e Frey Joannes Garabatus. A influência da revista continua no período literário pós-colonial.

É a partir dessa construção que Noa (2023) vai perceber a malha literária moçambicana como um conjunto cheio de retalhos de realidades culturais que permeiam as diversas comunidades e regiões do país. Por isso, a literatura feita em Moçambique passará da fase de ser entendida como um aglomerado de escritores de poesia para uma moçambicanidade, composta de escritores que passeiam entre os gêneros textuais, trabalhando as questões da região, do território, da localidade moçambicana, das questões de identidade, da mulher e as situações sociais de desigualdades. Essa ideologia da moçambicanidade culmina na conceituação primária de literatura africana como

“uma literatura de cunho nacionalista criada com o propósito de questionar valores sociais, políticos e culturais especificamente relacionados a Moçambique” (Freitas, 2012, p. 18). A literatura produzida por escritoras e escritores moçambicanos é tão multifacetada quanto às circunstâncias que permeiam a realidade do país.

O novo panorama literário nacional instalava-se em um contexto cheio de diferenciações e dualidades, heranças do ocidentalismo colonial, como: monogamia e poligamia, tradição e modernidade, centros urbanos e campo, escrita e oralidade. É baseada nessas relações que a literatura moçambicana se apresenta com tendências variadas e multifacetadas e “os escritores da nova geração se filiam a uma estética não só nacional ou regional, mas mantêm um vínculo com a realidade universal” (Napido, 2020, p. 83).

O processo histórico desmonta essa estrutura nacionalista ao apresentar a busca identitária unificada da FRELIMO a partir do apagamento das tantas tribos originárias e tradicionais. Durante esse tempo pós-independência, uma guerra civil instaura-se e perdura por dezesseis anos. O conflito armado influenciou toda a literatura produzida nesse tempo, pois esta tornou-se memória daquilo que veio a acontecer, mortes e destruição da população. Mia Couto, com a obra *Terras Sonâmbulas* (1992) e *A varanda do Frangipani* (1996), e Paulina Chiziane, com a prosa *Ventos do Apocalipse* (1996), são exemplos dessa literatura que também veio a ser uma denúncia das atrocidades cometidas na luta pelo poder.

Portanto, desde a independência moçambicana, o desenvolvimento dos meios de divulgação, como revistas e jornais, e associação foram essenciais na constituição do sistema literário, que era inexistente antes desses acontecimentos (Leal e Alves, 2023). Aqui é necessário comentar a respeito do conceito de literatura como sistema para que se entenda esse processo moçambicano. A literatura é uma necessidade universal que deve ser satisfeita, no sentido de humanizar as pessoas. Antonio Candido considera que a literatura possui os aspectos orgânicos da civilização, porque é uma forma de expressão social e psíquica que se manifesta historicamente. A partir desse sentido, ele define literatura como “um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma

fase” (Candido, 2000, p. 23), denominadores estes que são distinguidos em três elementos: a presença de produtores literários com compreensão do seu exercício pessoal, a existência de um público receptor diversificado, cada qual para um tipo de obra que venha a existir e a (inter)conexão entre esses dois elementos, o que é chamada de “mecanismo transmissor”.

A ideia que se forma a partir desses três elementos é conhecida como literatura e é concebida pelo prisma de um sistema simbólico. Esse sistema é constituído de projetos e intenções do ser humano que vão construir uma conexão entre outras tantas pessoas com todas as possibilidades de interpretações das multifacetadas realidades da humanidade. Ao passo que se forma um sistema, a continuidade literária acontece simultaneamente com a periodicidade de escritos inseridos no conjunto literário. A tradição “transmissão de algo entre os homens, e o conjunto de elementos transmitidos” (Candido, 2000, p. 24) estrutura padrões que se estabelecem sobre a forma de pensar e constituir o mundo real, de maneira que somos obrigados a “aceitar ou rejeitar”.

Ao contrário do que acontece em fases consolidadas, conhecidas como literatura ou sistema literário, Candido realiza uma distinção necessária entre *literatura* e *manifestações literárias*. Em fases preambulares, não é possível encontrar todo um nível de organização literária do sistema, pois o meio social e político podem não estar bem desenvolvidos e consolidados como um todo teórico, o que influencia a “formação dos grupos, a elaboração de uma língua própria e o interesse pelas obras”. Contudo, não significa que produções e autores não venham a surgir no presente cenário, porém elas não são caracterizantes do sistema, podendo servir como uma ideia inicial do que poderão ser esses decorrentes trabalhos do sistema que se forma. A essas produções literárias que surgem nesse momento descrito e que o caracterizam Candido (2000) as nomeia *manifestações literárias*.

A partir da diferenciação entre *manifestações literárias* e *literatura*, nos anos de 1980, podemos entender a organização dos escritores em Moçambique. Os literatos afro-moçambicanos apresentaram descontentamentos com a revolução e a perpetuação de um poder único – FRELIMO – no governo da nova nação. Figuras como Paulina Chiziane, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa desvendaram e debateram as facetas da

sociedade moçambicana e das condições que a permeavam a partir de alegorias, metáforas e enigmas. Desse modo, “A literatura moçambicana é, em sua totalidade, reivindicadora, questionando sempre a ordem vigente em Moçambique” (Leal; Tavares, 2020, p. 38). E isso é consoante ao pensamento da construção de uma nova nação composta de unicidade e particularidades.

Aqui retomo o conceito de moçambicanidade na literatura nacional. Para os autores Marco Aurélio Leal e Rayanna Tavares, esse conceito se dá a partir do desenvolvimento da multiculturalidade moçambicana e de sua capacidade de mesclar os saberes oralizados das culturas locais e Bantu em suas escritas. Como nessas sociedades oralizadas, a escrita baseia-se a partir do uso da linguagem em signos do invasor europeu. A partir dessa “binômica” tradição oralizada e signos linguísticos europeus é que se passa a entender melhor o fazer literatura afro-moçambicana em diferenciação com as outras literaturas africanas de língua portuguesa. A multiculturalidade em Moçambique foi bem recebida pela literatura desses escritores a partir da segunda metade do século XX. É a partir dessa noção de pertença à nação que nasce o adjetivo afro-moçambicana(o)⁶.

Os escritores misturam as realidades oral e escrita, um casamento entre as línguas, uma subversão da língua do invasor. O uso dessa oralidade em prosas moçambicanas é um rememorar as histórias contadas que foram apagadas pelo poderio colonial ocidental, ou a perpetuação do costume ancestral de escutar os mais antigos com um legado cultural abrangente para sociedade (Freitas, 2014). A prosa afro-moçambicana é elemento histórico essencial em uma perspectiva das literaturas africanas em Língua Portuguesa, pois resgata elementos da tradição oral e rememora a função das narrativas de contação de histórias.

Sobre as produções literárias em prosa, pontuamos os contos publicados por João Dias na coletânea *Godido e outros contos*, de 1952, como um memorial ao moçambicano que resistia aos portugueses no período colonial. Em 1964 há a publicação do primeiro e único livro em prosa pré-independência de Luís Bernardo Honwana, *Nós matamos o cão tinhoso*,

⁶ Termo utilizado em pesquisas de caráter feminista e literários, como em Sávio Roberto Fonseca de Freitas (2020), que associam ao senso político identitário - moçambicanidade - construído pelos escritores moçambicanos José Craveirinha e Noémia de Sousa

um texto cheio de denúncias do colonialismo na sociedade moçambicana. O primeiro romance datado de 1966 (1960) foi produzido por Orlando Mendes e se chama *Portagem*, e retrata as dificuldades e nuances da sociedade dos negros e brancos em Moçambique numa perspectiva das estruturas coloniais. Em 1963, publica-se a obra *As raízes do Ódio*, escrita por Guilherme de Melo, problematizando as relações entre europeu e africano.

Leal e Alves (2023) comentam que, a partir da independência, a prosa moçambicana ganhou novos rumos estéticos e temáticos. Na década de 1980, apresenta-se Mia Couto com seu livro de contos *Vozes anoitecidas*, publicado em 1986, uma denúncia ao silenciamento causado pela guerra. *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa, publicada em 1987, representa uma modernização da prosa moçambicana. No mesmo ano, Marcelo Panguana publica seu primeiro livro, *As vozes que falam a verdade*, e mais tarde, em 2004, publica *O chão das coisas*. Em 1988, Lília Momplé publica *Ninguém matou Suhura*, um conto que denuncia as violências sofridas pelas mulheres cometidas pelos europeus portugueses. Suleiman Cassamo publica a coletânea de contos *O regresso do morto*, de 1989, uma análise da violência colonialista perdurando após a independência. E, no ano seguinte, surge Paulina Chiziane com o primeiro romance escrito por uma mulher em Moçambique e em toda África, *Balada de amor ao vento*, que comunica-nos a realidade da mulher em Moçambique.

As obras de Paulina Chiziane e Lília Momplé nos possibilita visualizar as condições de silenciamentos durante o período da guerra em Moçambique. Chiziane vem com a obra *Ventos do Apocalipse* (1995) e Momplé apresenta-nos *Neighbours* (1996). Nas duas visões, são apresentadas as atrocidades cometidas durante a guerra contra moçambicanos e o território de Moçambique. A literatura afro-moçambicana se constrói a partir de tais nuances da vida pessoal e social do povo. Para conceituar a literatura afro-moçambicana, eu retomo a contribuição final de Napido, que afirma que “a literatura propõe a construção de uma identidade para o país resgatando e exaltando a tradição, apontando para um Moçambique que se tem e não um Moçambique que se pretende inventar politicamente” (Napido, 2020, p. 89). Essa construção identitária moçambicana é chave, mas não a única para se pensar nas obras pós-coloniais. Muitas outras perspectivas são abordadas a

partir das tradições orais moçambicanas, das estórias passadas das matriarcas/patriarcas para as suas filhas e filhos, ou novas narrativas que trazem abordagens subversivas contra os sistemas coloniais e patriarcais na sociedade moçambicana. As ficções afro-moçambicanas são repletas de temas que interrelacionam as características interioranas moçambicanas na construção de um projeto literário nacional.

A literatura afro-moçambicana pós-independência encontra nos novos escritores uma proposta de analisar as realidades da guerra civil e as consequências, como podemos observar no caso de Mia Couto, com *Terra Sonâmbula* (1992), e Paulina Chiziane, com *Ventos do Apocalipse* (1996). Mencionamos outras obras contemporâneas e pós-independência desenvolvidas a partir do espírito da juventude escritora moçambicana, como relata Maiane Pires Tigre (2023), como a obra pioneira de Bento Siteo, *Musongí* (1985), além de *Ualalapi* (1987), romance de Ungulani Ba Ka Khosa, *Xitala mati* (1987), de Aldino Muianga, *Os Molwenes* (1988), de Isaac Zita, *O Sétimo Juramento* (2000), *Niketché: uma história de poligamia* (2002) e *O Alegre canto da Perdiz* (2008), de Paulina Chiziane; *As duas sombras do Rio* (2003) e *As visitas do Dr. Valdez* (2004), de João Paulo Borges Coelho; *Palestra de um Morto* (2000), de Suleiman Cassamo; *Os narradores da sobrevivência* (2000), *O homem que não podia olhar para trás* (2006), *Rio dos Bons Sinais* (2007), de Nelson Saúte; *O último voo do flamingo* (2000), *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* (2002), *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto; *A noiva de Kebera* (1992), *Rosa Xintimane* (2002), *Meledina, ou a história duma prostituta* (2004), *A metamorfose e outros contos* (2005), de Aldino Muianga; *O chão das coisas* (2004), *Como um louco ao fim da tarde* (2010), de Marcelo Panguana; *Ninguém matou Suhura* (1988), *Neighbours* (1996) e *Os olhos da cobra verde* (1997), de Lília Momplé. Analisando a situação das temáticas gerais das obras publicadas pós-guerra de independência, Tigre argumenta que

na prosa atual, um dos motes fundamentais é a problematização das questões sociais do nosso tempo, denunciando as contradições internas da fome, da precarização da saúde, da ausência de trabalho, decorrentes da distribuição desigual de poder, encenadas por personagens invisibilizados socialmente. (Tigre, 2023, p. 111)

Conforme se nota no panorama apresentado, a escrita de mulheres na prosa moçambicana aparece muito tardiamente no cenário nacional. Tigre (2023) observa e faz o levantamento sobre essa participação feminina entre as décadas de 1990 e 2010. Enquanto em 1990 havia seis mulheres e 22 homens que publicavam textos em prosa, na década de 2000, o número passa a ser de 10 mulheres em relação a 50 homens escritores. Mesmo que se perceba um aumento na participação feminina, há de se pensar o que ocasiona essa desproporcionalidade em relação a narradores masculinos.

Leal e Alves (2023) fazem um apontamento sobre a importância dessas autoras na literatura e na consolidação de uma escrita denunciativa e nacional. Todavia, a presença delas nesse cenário literário ocorreu somente em 1988, com o conto de Lília Momplé, e em 1990, com o romance de Paulina Chiziane. A presença e resistência da mulher na literatura moçambicana é uma luta por conquistar espaços além das fronteiras africanas, como afirma Botoso:

Quando lançamos um olhar sobre a literatura produzida na África, imediatamente, conscientizarmo-nos do número reduzido de mulheres que escrevem, têm suas obras publicadas e se tornaram conhecidas fora das fronteiras do seu país. (Botoso, 2018, p. 157)

Mesmo assim, as mulheres são as imagens da matriarca que resiste em meio ao silenciamento feminino na sociedade patriarcal que as subalterniza. Paulina Chiziane (2018) já afirmava que a ideia de oralidade, por exemplo, é figurada pela avó, ou a amiga da avó, que conta as histórias de forma próxima e presencial, ou seja, de forma afetuosa. Então, as mulheres ocupam em Moçambique posição importante na contação de histórias ditas ou escritas.

Ademais, a mulher na literatura em Moçambique recebe essa posição de subversiva ao modelo patriarcal, uma vez que são vozes “que se lançaram ao desafio de tematizar e investigar o papel da figura feminina e sua importância no contexto moçambicano” (Botoso, 2018, p. 158). O escrever feminino é um resgate da herança da grandiosidade da mulher moçambicana,

e africana, em contrapartida à figura da mulher branca europeia, tida por tantos anos como modelo a ser seguido. A autoria feminina afro-moçambicana recupera o conceito e uma presença que fora apagada pela introdução de obras europeias que retratavam as mulheres brancas como o modelo a ser seguido em detrimento das afro-moçambicanas.

E é com Paulina Chiziane que se tem um panorama geral de porque demorou tanto para uma mulher escrever ou ser presente na literatura. A autora, em uma entrevista concedida ao programa *Café Filosófico*, apresentado pela *TV Universitária* da UFRN, que foi ao ar em 2018, apresenta a reflexão da presença feminina na literatura moçambicana. De acordo com suas palavras,

tivemos a independência em 1965 e, antes da independência, a educação mais alta foi para as mulheres brancas e com as lutas de libertação as portas abriram-se um pouco mais e as mulheres mestiças começaram a ter acesso à educação [...], com isso, quero dizer que as primeiras escritoras que fizeram poesia e conto foram brancas, [...] depois vieram as mestiças (Chiziane, 2018)

As escritoras negras tiveram que conquistar seus espaços dentro da realidade editorial moçambicana, que já possuía suas dificuldades de publicações. Exemplo dessas situações editoriais é o que acontece com a divulgação de obras literárias de escritoras moçambicanas. Anselmo Alós (2015) comenta acerca dos empecilhos que dificultam o alcance de obras como as de Lília Momplé para o público brasileiro. Para o autor, o fato decorre de as editoras portuguesas somente divulgarem as obras já conhecidas e amplamente valorizadas entre o público português. Em algumas situações, editoras moçambicanas dependem de editoras portuguesas para publicar os livros dos escritores mais famosos, como Mia Couto.

Em um panorama do mercado editorial dos países africanos de Língua Portuguesa, Pedro Manoel Monteiro (2016) aborda como a exclusão histórica das mulheres africanas dos centros educacionais e da participação política-social afetaram na literalização das escritas femininas nas ex-colônias portuguesas. A exclusão tem como consequência a não participação dessas mesmas mulheres na edição e publicação de suas obras. Para Monteiro, os

homens dominam até mesmo o mercado editorial desses países. Ele nota que há um apagamento da participação feminina na formação literária desses países. Devido às crescentes lutas por equidade de gênero, teve também um crescente número de escritoras nos registros editoriais a partir do século XXI levando em consideração dados de todos os países africanos de língua portuguesa.

Para o caso das mulheres, seus livros dificilmente chegam no Brasil antes de passarem por editoras de Portugal. Como aconteceu com *Neighbours*, de Lília Momplé, que foi publicado primeiramente em 1995, mas só chegou às livrarias brasileiras após 2010. Isso expõe os resquícios do colonialismo que ainda opera no mercado editorial moçambicano, pois há de se esperar para que uma literatura se torne reconhecida e valorizada no espaço do invasor colonizador para que seja divulgada em outros mercados.

As autoras afro-moçambicanas sofrem violências, por serem mulheres e negras querendo adentrar nos espaços literários. Elas são submetidas ao poder falocêntrico de concepção organizacional social que comandou os países africanos de língua portuguesa durante anos. Enquanto no período colonial o adversário eram os invasores brancos, no pós-colonial o inimigo transforma-se na perpetuação de pensamentos patriarcais tradicionais que encontram no seio familiar terra fecunda para reproduzir-se. Torna-se uma luta invisível das mulheres afrocentradas contra essas práticas seculares de expressar a mulher como à sombra do homem, como aquela que veio depois na criação. Assim relata Paulina Chiziane sobre a tradição das religiões bantu e a prática do povo tsonga acerca das mulheres:

Nas religiões bantu, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes. Em Moçambique, o povo tsonga celebra o *mbelele* quando a comunidade é afectada por uma grande

seca. Antes de decidir a realização do magno ritual, os homens castigam as mulheres.(Chiziane, 2013, p. 199-200)

O meio social moçambicano é influenciado por essas formas tradicionais e falocêntricas de tratar as mulheres. A sociedade moçambicana torna-se reprodutora de tais pensamentos, sendo um exemplo marcante disso a recepção da primeira obra de Paulina Chiziane, *Balada de Amor ao Vento*. Paulina comenta que foi um certo escândalo na sociedade moçambicana o fato de ela, mulher negra, escrever um livro em meio a tantos homens que já publicaram, pois

era um período de muitos preconceitos raciais, muitos preconceitos sexistas, porque para muitos a mulher só podia escrever alguns poemas, umas cantigas de embalar, coisas pequenas. E a mulher não era vista, sobretudo a mulher negra, não era vista como alguém que pudesse desafiar o papel e criar um pensamento ou qualquer coisa dessa natureza. (Chiziane, apud Fonseca; Tavares, 2022, p. 4)

A obra de Paulina encontra-se em uma luta constante de receptividade em Moçambique e em África como um todo, devido à rejeição quanto à ideia de uma mulher escrever sobre o feminino e as mazelas do machismo herdado do ocidente europeu. Ao tratar sobre as vivências femininas em uma perspectiva feminista, como na obra *Niketche*, Chiziane recebeu críticas de moçambicanos sobre sua obra: “Alguns me disseram [...]: ‘ Paulina, não traga feminismos para a literatura moçambicana. [...]’” (Chiziane, apud Fonseca; Tavares, 2022, p. 5). Isso demonstra as marcas do patriarcado europeu concretizado na mentalidade tanto de homens quanto de mulheres em território moçambicano. Sentem-se ameaçados pela atribuição da força e presença da mulher negra na literatura.

A escrita de mulheres moçambicanas perpassou e perpassa por dificuldades para chegarem à publicação, e quando chegam, encontram os mais diversos tipos de preconceitos. Chiziane comenta sobre tais fatores analisando a visão de uma mulher sobre mulher: “Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas idéias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade.” (Chiziane, 2013, p. 200). Escritoras como Chiziane, Noémia de Sousa e Nina Magaia

subvertem a escrita canônica moçambicana ao inserirem em seus textos a visão da mulher sobre o mundo moderno e, principalmente, moçambicano. Elas estão caracterizadas pela moçambicanidade das múltiplas facetas da escrita e oralidade. Aventuro compará-las a esse trecho de *O alegre canto da perdiz* (2014):

A velha senhora era uma exímia contadora de histórias. Ela sabe as circunstâncias exactas em que se deve usar uma imagem e outra. [...] Contar uma história significa levar as mentes no voo da imaginação e trazê-las de volta ao mundo da reflexão. (Chiziane, 2014, 17)

É na abertura de novas oportunidades que Paulina Chiziane e Lília Momplé se localizam e se fazem literatura. A partir do pioneirismo das duas autoras, novos nomes de escritoras vêm surgindo no cenário nacional e internacional. O crescente levante de mulheres escritoras é pequeno considerado ao dos homens, porém, têm a sua importância e presença na formação e continuidade da malha literária afro-moçambicana.

Os momentos da formação literária afro-moçambicana acontecem em meio a consolidação da participação da mulher moçambicana na sociedade, bem semelhante ao que acontece com o apagamento da mulher negra nas posições de destaque da escrita e da posição social na sociedade brasileira. Essas duas formas de inserção das mulheres escritoras afro-brasileira e afro-moçambicana se devem a ações dos movimentos feministas mundiais e locais. Para tal, na seção posterior, trataremos das mulheres afro-brasileiras e afro-moçambicanas pela perspectiva do feminismo negro brasileiro e afro-moçambicano.

3. MULHER NEGRA É RESISTÊNCIA: AS QUESTÕES DO FEMINISMO AFRO-BRASILEIRO E DO FEMINISMO AFRO-MOÇAMBICANO

Em ambos os territórios invadidos no período colonial, América Latina e África, é possível encontrar as marcas deixadas pelo poderio patriarcal e europeu na sociedade e sobretudo sobre a condição da mulher afro-brasileira e afro-moçambicana. Nessas localidades, pode-se perceber a presença de uma “dupla discriminação” das mulheres racializadas. Segundo Lélia Gonzalez (2020, p. 145), “o caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente”. Em outras palavras, a sociedade patriarcal e com características coloniais determina-as à base da estrutura das desigualdades raciais e sexuais. Isso caracteriza uma dupla violência à mulher não branca nessas regiões.

A literatura produzida por mulheres negras também tem desempenhado um papel fundamental na problematização dessas violências estruturais. Escritoras como Conceição Evaristo, em obras como Ponciá Vicêncio, e Ana Maria Gonçalves, no romance Um defeito de cor, constroem narrativas que evidenciam a experiência histórica das mulheres negras diante dessas múltiplas opressões. Nessas obras, as personagens femininas enfrentam os impactos do racismo e do patriarcado, mas também desenvolvem estratégias de resistência que reafirmam suas identidades e memórias.

Essas características negativas são heranças da invasão colonial portuguesa que perdurou por longos anos, instaurando no imaginário social, por meio da submissão da língua e da literatura, a imagem da mulher da forma como eles pensavam na Europa, ignorando toda uma realidade feminina já vivenciada em cada região. Sueli Carneiro (2023, p. 55) amplia o conceito de Lélia e localiza a mulher racializada em uma “tripla militância”, pois sofrem de uma das três condições de discriminações: racial, sexual ou de classe, e são elas os alvos dessa tentativa controladora das estruturas patriarcais da política mundial.

A presença dos movimentos militantes sociais brasileiros e moçambicanos permitiu uma melhor análise da existência de imposições e

silenciamentos contra essas mulheres negras. A participação das mulheres afrodescendentes e africanas nos movimentos populares da sociedade “desmascara as estruturas de dominação de uma sociedade e de um Estado” (Gonzalez, 2020, p. 147), pois elas são as principais vítimas desse sistema e são elas as que, por meio da mobilização e conscientização, poderão assumir ações de protagonismo contra as violências duplas ou triplas.

3.1 Perspectivas afro-brasileira feministas

Esses mesmos movimentos foram necessários num cenário brasileiro para repensar o Movimento Feminista ocidentalizado, visto que as ações realizadas pelas feministas não contemplavam a realidade brasileira da condição racial das mulheres negras. Ele denunciou com veemência as condições femininas estereotipadas na sociedade, porém privou-se das denúncias dos aspectos raciais desses mesmos estereótipos (Carneiro, 2023). Não obstante, é preciso que se entenda que o caráter dessa análise não significa que o Movimento Feminista não atuou no Brasil, quando na verdade, realizou a incrementação das lutas raciais para a constituição de um movimento feminista negro.

O feminismo negro atuante no Brasil construiu-se a partir da perspectiva da mulher não branca que não era contemplada pela lógica antipatriarcal latino-americana de influência europeia. Dessa forma, os debates que sempre foram necessários no feminismo não englobam as condições de mulheres negras que possuem o caráter racial como luta. Gonzalez (2020, p. 14) reflete ainda que falar somente da situação das mulheres no mercado de trabalho, por exemplo, sem relatar as situações vivenciadas pelas negras, é uma “espécie de racionalismo universal abstrato”, pois o nível racial é crucial na determinação da divisão sexual do mercado de trabalho. O mesmo ocorre em outras realidades cotidianas, como as situações de gênero, pois a mulher branca é vista como uma senhora, enquanto a negra é concebida pela lógica da hipersexualização desde o período colonial. Aqui está a necessidade primária de ter no Brasil um feminismo negro.

Essas discussões também encontram eco na produção literária afro-brasileira, na qual escritoras negras constroem narrativas que denunciam essas estruturas de desigualdade. Em contos presentes na obra *Olhos d'Água*, de Conceição Evaristo, as experiências de mulheres negras são apresentadas a partir de suas vivências cotidianas marcadas pela pobreza, pela violência e pelo racismo estrutural. Ao mesmo tempo, essas narrativas evidenciam a força e a resistência dessas mulheres, que reinventam suas formas de existir mesmo diante das adversidades impostas pela sociedade.

Nessa pesquisa, seguirei o conceito de racismo estudado por Grada Kilomba, que afirma que três características coexistem no racismo. Em primeira análise, a pessoa é vista como diferente da outra devido à criação de uma norma, norma essa de nível racial, e na situação mundial colonial a norma é a branquitude. Ou seja, todas aquelas que não são brancas são “outras” e, portanto, “torna-se ‘diferente’ por meio do processo de discriminação” (Kilomba, 2019, p. 75, grifo da autora). Dessa forma, podemos nos questionar se “é o *sujeito negro* ‘diferente’ do *sujeito branco* ou o contrário, é o *branco* ‘diferente’ do *negro*?” (Kilomba, 2019, p. 75, grifo da autora). O desenvolvimento e consolidação da ordem do branco como sujeito de referência torna todos aqueles outros diferentes, por meio da discriminação.

A segunda característica levanta a questão de que toda a discriminação é intrínseca a valores hierárquicos, pois a “diferenciação” do indivíduo é vista pelo prisma da estigmatização, do estereótipo e da inferiorização. E esse regime ocorre de forma a tornar homogeneizados todos aqueles em níveis hierárquicos inferiores por meio de classificações, como “‘a/o problemática/o’, ‘a/o difícil’, ‘a/o perigosa/o’, ‘a/o preguiçosa/o’” (Kilomba, 2019, p. 76, grifo da autora), entre outras formas de serem vistas(os) por aqueles que estão no poder, que estão na norma determinada no meio social. Segundo a autora, é a partir dos processos de diferenciação e de assimilação hierárquica que se constitui o *preconceito*.

E em um terceiro momento, Kilomba observa que estes dois processos são acompanhados pelo “poder” em todas as suas facetas. É o poder que concretiza o racismo como conhecemos praticado no cotidiano, pois o racismo “é a *supremacia branca*” (Kilomba, 2019, p. 76, grifo da autora). Dessa forma, é

impossível dizer que o racismo pode ser praticado por outros grupos raciais nas sociedades, nem que exista “racismo inverso”, pois estes grupos não possuem um poder superior ao que foi construído e concretizado pelos brancos ao longo do tempo.

Por sua vez, Lélia reflete sobre as violências sofridas ao longo da história pelas populações africana e afro-americana. Para ela, entende-se que opressão e violência acontecem a partir da raça. É nessa consciência que a luta resiste contra a exploração e discriminação racial comum a homens e mulheres desde a experiência histórica da escravidão negra, bem como a herança dessa violência. Um exemplo desse patrimônio colonial é a ideologia do branqueamento na mentalidade brasileira, que figura a validação do ser negro somente quando ele se “caracteriza” como o ser branco, assim como ocorre na literatura com Macunaíma (Gonzalez, 2020, p. 89). E isso dialoga com a ideia da constituição do negro no âmbito literário e social como sujeito semelhante ao branco ou que é comparado ao branco “modelo padrão”.

Ocorre, no racismo, a troca de culpabilidade, de responsabilidade pelos atos cometidos. Enquanto os brancos utilizavam-se das artimanhas da exclusão racial, eles tornavam as/os negras/os em inimigos dessa estrutura racial. “Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo”, argumenta Kilomba (2019, p. 34, grifo da autora), “o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor, torna-se oprimido e o oprimido, o tirano”. Há a transferência do outro negro como aquilo que o outro branco não admite ou quer ser. Assim como aconteceu no período colonial, os negros eram acusados de traição ao senhor ou considerados loucos devido a suas tentativas de escapar do castigo da escravidão nos engenhos. Enquanto se projetava na sociedade que o senhor branco dera todos os benefícios ao negro esses atos de bravura negra pela libertação eram condenados socialmente.

Nesse contexto, Cida Bento faz uma reflexão sobre a condição racial no Brasil. Para ela, “foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude” (Bento, 2022, p. 20), uma vez que, desde os primórdios da invasão portuguesa, os europeus condicionaram suas existências em contraste com os africanos trazidos pelo tráfico negreiro. Nessa relação racial que se desenvolveu, os brancos estipularam e disseminaram “o significado de si

próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão” (Bento, 2022, p. 20). Dessa forma, o sentido da vida dos negros passaria pelas condições de raça criadas pelos europeus, o negro torna-se o outro estranho e diferente se comparado ao europeu.

Em uma lógica econômica e social, quando os negros conseguem conquistar espaços que outrora não eram ocupados ou que não pertenciam em suas vivências, eles “são vistos como invasores do que os brancos consideram seu espaço privativo, seu território” (Bento, 2022, p. 51). A discriminação racial, ou a projeção de um medo contra a população racializada, caracterizam esses bem sucedidos como “fora de lugar” ou “como concorrentes” dos brancos que sempre ocuparam as vagas e posições de prestígios, poderes e mandos. Por isso, muitos casos de sujeitos negros que chegam em melhores condições de vida são julgados como um risco para a hegemonia do poder branco.

Podemos perceber que há nessa análise a possibilidade de ampliarmos essas considerações à condição das mulheres racializadas, uma vez que elas são subjugadas pela sociedade em termos de raça e gênero, mas, quando essas alcançam melhores condições, são condenadas como invasoras dos direitos que deveriam ser primariamente conquistados pelas mulheres brancas. Detalhe esse observado por Angela Davis, ao afirmar que, em um primeiro momento, a ideologia feminista não atentava ou lutava pelo sufrágio negro, pois as mulheres brancas, lideradas pelas estadunidenses Elizabeth Cady Staton e Susan B. Anthony, analisam a liberdade dos homens negros como uma ameaça a realidade delas. Segundo Davis, elas

presumiam que a abolição do sistema escravista elevava a população negra a uma posição comparável em quase todos os aspectos, àquela das mulheres brancas de classe média na sociedade estadunidense. (Davis, 2016, p. 85)

Ampliando um pouco mais a situação, em nenhuma ocasião nesse primeiro momento as brancas mencionaram a causa das mulheres negras. A preocupação das feministas estadunidenses era com a equiparação dos

direitos dos negros com elas, pois, se os homens negros conquistassem o direito ao voto, eles oprimiriam as brancas. Nesse contexto, Angela nota que a luta pela população negra, mesmo após a abolição da escravatura no Sul, ainda era pela liberdade e pela sobrevivência. Para a autora, as mulheres brancas da classe média não estavam tão envolvidas em situações de guerra por libertação como os homens negros e as mulheres negras do Sul.

Semelhantemente, Carneiro menciona o caso brasileiro ao analisar os dados do Censo de 1980 e percebe que a inserção da população negra na sociedade é composta por negligências dos poderes civis e políticos ao não implementar ações concretas para uma integração efetiva desses cidadãos. E sobre o Movimento Feminista Brasileiro, a autora pontua que ele “produziu [...] inúmeras pesquisas, estudos de caso sobre a mulher” durante um período de dez anos, porém, “a variável da cor não foi incorporada de maneira sistemática nessa produção teórica de forma que as mulheres negras pudessem se beneficiar largamente dos estudos em questão” (Carneiro, 2023, p. 16). A luta inicial do movimento feminista no Brasil não importou-se o suficiente em pensar a condição feminina negra nessa mesma sociedade.

Dessa forma, a autora negra que conta a sua história, escrevendo ou oralizando, insere-se no processo de ser o “Eu” enunciador da narrativa. Acostumou-se, na cronologia literária, a pensar a mulher racializada fora da realidade dela, externando as percepções do seu próprio ser. Condiçãoou-se a negra a pensar de si mesma como uma outra. O racismo a retira, violentamente, de uma narrativa própria e a faz pensar sobre si mesma com outra identidade, transplantada do discurso colonial branco. As mulheres negras não conseguem enxergar suas descrições, suas realidades, suas vivências violentas na sociedade representadas na literatura ocidentalizada. O imaginário é estabelecido a partir das fantasias brancas sobre a figuração da pessoa racializada. Aqui o feminismo negro principia-se para valorizar a memória dessas mulheres negras que são silencializadas desde o período colonial.

O feminismo negro brasileiro conseguiu ver na mulher racializada a figuração da heroína, que, com sua presença, pode unificar a relação familiar - do menino negro sem pai - com a comunidade negra como uma resistência aos

processos neocoloniais do capitalismo e do pensamento burguês. Ao passo que ela unifica e resiste, ela também perpetua os conhecimentos e a cultura da afro-brasilidade para as gerações futuras.

Nessa luta antirracista, o papel do movimento negro brasileiro foi e é relevante para a formação de um movimento feminista voltado para a mulher negra brasileira. Gonzalez postula que, nesse processo contra o racismo, ocorreu uma mobilização e sensibilização, principalmente, da população negra e também dos setores não negros para debates acerca das temáticas pertinentes ao grupo.

Outra situação que vem ao encontro dos debates do feminismo negro brasileiro é a representação da mulher negra na sociedade. Nessa estruturação do racismo, conseguimos visualizar que há uma hierarquia daqueles que sofrem as violências, primeiro sofrem os homens negros e mais ainda sofrem as mulheres negras, pois essas perpassam por duas violências - a de gênero e da raça. A ideologia machista tem sido empecilho para a consolidação da luta negra desde os primórdios, pois “tanto quanto o racismo, o sexismo atua como componente intrínseco da subalternidade de expressivo contingente da população negra, as mulheres” (Carneiro, 2023, p. 45). Daqui podemos abstrair o porquê das disparidades entre homens e mulheres que compõem o cenário do grupo negro brasileiro, o que Carneiro chamará de “fragmentação da identidade racial”, pois essa condição machista da sociedade impossibilita que ambos os gêneros lutem por uma causa racial só, conduzindo a lutas desiguais e de caráteres diferentes.

Nesse sentido, para Sueli Carneiro, enquanto a luta dos homens negros não for também a luta das mulheres negras, o Movimento Negro brasileiro como um todo continuará enfraquecido. E esse fator é devido a importantes mulheres que vêm se destacando no cenário nacional na empreitada contra as desigualdades de gênero, de raça e de condições sociais, que, porém, ficam impossibilitadas de agir política e socialmente com efetividade pelas causas do Movimento.

A falta de ações do feminismo brasileiro voltadas para a parcela negra e feminina da sociedade brasileira impossibilita a elucidação de conteúdos

próprios e designa para as mulheres racializadas a necessidade de priorizar, por muitas vezes, as questões de raça acima das questões sexuais. A violência sobre a mulher negra brasileira é de origem racial e não provém de condições biológicas. A mesma opressão machista patriarcal do colonialismo interfere na construção da identidade feminina da mulher negra (Carneiro, 2023). A autora integra o seu pensamento às diversas violências sofridas pelas mulheres racializadas, na medida em que “o caráter devastador que esse conjunto de práticas discriminatórias que vão desde as restrições sofridas no mercado de trabalho aos estereótipos negativos” (Carneiro, 2023, p. 54) estigmatizam especialmente as mulheres negras.

Para Lélia Gonzalez (2020, p. 194) fica evidente que as questões de raça sobressaem as de gênero. Isso é demonstrado a partir das comparações entre salários e oportunidades entre homens e mulheres, brancas/os e negras/os, que revelam que as diferenças entre negras e brancas em relação às diferenças entre homens e mulheres são bem maiores em acesso a melhores empregos e condições de trabalho com boas remunerações.

Para exemplificar, Lélia e Carneiro (2020; 2023) retomam o mito da democracia racial e trazem exemplos para ilustrar como se construiu na imaginação nacional que utilizar certos termos ou demonstrar alguém de certa forma não é racismo e sexismo contra a mulher racializada. Há um pensamento que permeia o imaginário social brasileiro de que não se tem racismo no Brasil, pois condiciona o negro em situações de “igualdade”, como pessoas racializadas que conseguiram chegar em posições não antes ocupadas por eles, ocultando em si a mentalidade de que, “*quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um*” (Gonzalez, 2020, p. 78, grifo da autora). Sobre a mulher negra, associam-na à imagem da cozinheira, da faxineira, da dona de casa, da servente e, até mesmo, de prostituta. Ao representarem a mulher negra durante as festividades do carnaval, retoma-se a idealização da mesma como a “mulata”. Ela recebe o destaque nacional, mas esconde-se nessa situação uma violência contra o corpo feminino:

Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência

simbólica contra as mulheres afro-brasileiras. Segundo Sahlins, é devido à conexão com o sistema simbólico que o lugar da mulher negra em nossa sociedade como um lugar de inferioridade e pobreza é codificado em uma perspectiva étnica e racial. Essa mesma lógica simbólica determina a inclusão da mulata na categoria de *objeto sexual* (Gonzalez, 2020, p. 165, grifo da autora)

O sistema escravocrata implementado no Brasil determinou a visão da mulher racializada: ou ela era a serviçal para toda a família ou ela era a mulher objetificada sexualmente. Nas duas situações, a verdadeira imagem da mulher livre não era correspondida, e a imagética da sua figuração permaneceu na mentalidade brasileira desse jeito. Isso acontece de modo a refletir nos atos racistas praticados por meio de ocorrências corriqueiras, como: “enaltecer” o corpo da negra durante a sensualidade carnavalesca, mas desprezá-la durante os contatos nas prestações de serviços ou em sua presença na comunidade local.

Na mesma direção vai o pensamento de Sueli Carneiro ao mencionar aquilo que o Documento do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo (1985) conclui sobre as violências contra as mulheres negras brasileiras:

Nós mulheres negras representamos a maior violência que uma sociedade machista e racista tende a perpetuar..., por isso lutamos pelos direitos da mulher, que para nós significa antes de tudo o direito e o respeito à diferença... Portanto, acreditamos que a conquista da equiparação entre os sexos e entre as raças [...] são as condições necessárias para se atingir a pacificação social, que para nós significa, entre outras coisas, a supressão da violência policial contra a população negra, o fim do desemprego que nos atinge em trágica escala e garantir de participação igualitária nos bens e valores produzidos socialmente. (Documento do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo, 1985 apud Carneiro, 2023, p. 58)

As condições de violência enfrentadas pelas mulheres racializadas brasileiras são herança do colonialismo e patriarcado europeu, que projetava as questões de raça e de gênero para explorar o corpo feminino. As violências perpetuaram-se mesmo após a “libertação” e fim do sistema escravocrata, pois a verdadeira liberdade não chegou à população negra e, muito menos, às mulheres não brancas. Elas permaneceram fora dos lugares de poderes, com dificuldades de acesso aos direitos humanos, sem o ingresso na realidade

econômica brasileira, ocupando assim os piores serviços e com inferiores salários e enfrentando diversos obstáculos para finalizar os estudos básicos. Em outras palavras, a elas foi privado o pensar no futuro, pois a sociedade quis que permanecessem em condições subalternizadas e coloniais.

Outra forma de representação da dupla violência sofrida pelas mulheres negras é a que Pereira (2022) argumenta sobre o silenciamento das mulheres na literatura. Podemos analisar o apagamento das mulheres negras dentro da perspectiva acadêmica, nos espaços de “conhecimento”, da mesma forma como se exclui as mulheres racializadas das antologias e panoramas literários. Nas academias, que deveriam priorizar a neutralidade e a liberdade acerca dos conhecimentos desenvolvidos, o pensamento negro da realidade era classificado como não científico, subjetivo etc., em outras palavras contra o que pensam as pessoas brancas. Há uma supremacia branca nos espaços acadêmicos, e conseqüentemente nos espaços literários, e essa supremacia permite um esquecimento ou descrédito das falas de negras/os.

Contudo, é possível encontrar representações e exemplos de produções acadêmica-literárias de pessoas negras, e principalmente da situação de mulheres africanas e afrodescendentes escritoras. É exatamente o que expõe Grada (2019, p. 51): “o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido”. Na literatura, esse processo acontece quando mulheres afro-brasileiras e africanas encontram a “violência colonial” que descredibiliza a escrita delas sobre outras mulheres. Fato que é exposto no esquecimento por anos das obras de Maria Firmina ou na não boa receptividade das obras de Paulina Chiziane sobre os casos de poligamia em Moçambique. Ou até mesmo no reconhecimento de escritoras não contemporâneas consideradas afro-brasileiras, ou na tardia publicação de romances por moçambicanas, processo esse que dá ênfase à construção do pensamento colonial amplamente difundido na sociedade capitalista moderna. A hierarquia racial perdura e marginaliza os sujeitos negros como um todo e, de forma mais violenta, as mulheres. Essa assimetria de poderes em função da raça proporciona um controle de vozes. Há essa presença da voz negra contada por mulheres racializadas, mas não há espaço para elas, ou seja,

permanecem fora do corpo literário. Portanto, em uma paráfrase ao que comenta Kilomba (2019, p. 53) sobre o controle da “validação do conhecimento”, o que podemos encontrar nos acervos literários mundiais, moçambicanos e brasileiros especificamente, é uma negação da autoridade da escrita literária resultado de “relações desiguais de poder de ‘raça’”.

Quando uma escritora afrodescendente subverte a situação de dominação nas estruturas raciais e publica uma obra denunciativa da realidade ou que enaltece o corpo negro feminino, ela conquista o “estar no lugar” e desestabiliza o imaginário branco de idealizar a negra como subalternizada. Destaca-se, portanto, o pertencimento em contrapartida ao idealismo racista que constrói corpos negros como inadequados para o lugar embranquecido. A presença de escritoras racializadas em espaços aos quais não pertencem originalmente, por questões raciais, inaugura debates e modifica pensamentos de dentro para fora, ou seja, possibilita novas participações de escritoras que não de vir e conquistar o seu lugar “em casa”, no mundo que também pertence a elas.

Dentro desse contexto colonialista, escrever sendo mulher e negra é ir de encontro a diversas facetas da violência epistêmica desenvolvida e aplicada pelo invasor colonizador. O discurso será aceitável até o momento que for confortável ao grupo dominante, caso contrário, instaura-se o temor da escrita. Grada Kilomba (2019, p. 66) postula que sentiu medo de escrever nesse sistema colonial. Viveu, pois, a dicotomia da receptividade do dominador hierárquico, os brancos, não sabia se o que escrevia era sua glória ou seu desdouro. Deve isso ao processo colonizador que exclui o conhecimento ou favorece o conhecimento ocidental em detrimento ao afrodiaspórico, uma maneira efetiva de colonizar o sujeito e seu imaginário.

Esse processo colonizador de esquecimento, que impossibilita uma escrita feminina negra, posiciona a mulher afrodescendente na margem. A marginalização do outro, desde o período escravista, conscientizou as negras na análise da realidade como se estivessem tanto dentro, como fora dela. Dessarte, a marginalização como lugar imposto ao corpo feminino é violência e resistência simultâneas, pois “onde há opressão, há resistência” (Kilomba, 2019, p. 69), um novo criar do ser, um novo sujeito, a partir da escrita contra o

sistema que marginaliza. Um proporcionar novas formas de contar a história fora do sistema. Além dos mais, ao passo que essas mulheres racializadas contam suas histórias, elas se tornam resistências contra as violências que as afligem.

Outra denúncia que o feminismo afro-latino-americano realiza é contra a descrição deteriorante da mulher negra em todos os espaços artísticos e literários. A atribuição de termos pejorativos a essas mulheres, que amplamente foram descredibilizadas e impossibilitadas de descreverem a si mesmas, é desumanizar corpos. Por isso, os escritos de Firmina são contundentes ao afirmar e reafirmar a real forma de comunicar a estrutura da mulher na literatura e desconstruir as narrações sexistas, machistas e coloniais sobre o corpo feminino negro.

3.2 Perspectivas afro-feministas moçambicanas

De maneira semelhante, na literatura moçambicana, escritoras negras também têm utilizado a escrita como forma de denunciar as estruturas patriarcais presentes na sociedade. A obra de Paulina Chiziane destaca-se nesse contexto por apresentar personagens femininas que questionam as tradições que subordinam as mulheres. Em narrativas como *Niketche: Uma História de Poligamia*, a autora problematiza as relações de poder entre homens e mulheres em Moçambique, evidenciando as tensões entre tradição, modernidade e emancipação feminina.

Em um contexto feminista africano, a perspectiva direciona um enfoque às relações coloniais que se iniciam no período das invasões europeias até as dominações “neocoloniais” da elite negra. O fato de as lutas anticoloniais e o desmantelo das “neo”-dominações masculinas serem os motivos principais para o desenvolvimento de movimentos de mulheres africanas não inviabiliza a questão da raça como pressuposto nessa mesma luta. Entende-se o feminismo africano diferentemente dos movimentos afrodiáspóricos no Brasil, por exemplo, por essas motivações divergentes, mas, ao mesmo tempo, complementares devido ao processo de formação desses agrupamentos sociais.

Nesse sentido, a conceituação da africanidade pelas mulheres em África supera as questões raciais em debates e militâncias, pois são priorizados o contexto de debates decoloniais de estruturas dominantes externas e internas, até mesmo de negros, e o sentido de mulheres se autoidentificarem como africanas. Ocorrência essa que explica a ausência de termos e sentidos interseccionais estadunidenses e isso decorre-se “de um imperativo de descolonização do feminismo” (Martins, 2018, p. 8).

Por esses fatores, Chiziane, assim como outras tantas escritoras, declaram-se antes como africanas. Para elas, a busca de uma identidade africana para a mulher, como uma coroação da importância de ser mulher, é um processo decolonial, visto que o idealizado para a mulher europeia foi trazido para África como uma norma a ser seguida. Em territórios moçambicanos, por exemplo, em contrapartida àquilo que foi importado da Europa, as mulheres são as matriarcas, aquelas que comandam a casa, que reúnem a família para escutar as contações das histórias passadas entre as gerações.

É imperioso pontuar a presença da mulher nos movimentos de independência dos invadidos países africanos após metade do século XX. Reconhece-se a importância de mulheres nas frentes intelectuais, socioculturais e da luta armada desses processos de independência, não obstante, observa-se que não há uma reprodução desse discurso por parte dos pensadores, em sua grande maioria homens. A herança colonial de esquecimento de intelectuais mulheres nesses países faz-se presente nas marcas do machismo de trocar um colonizador branco por um negro dominante das estruturas pós-coloniais.

Situações durante as guerras contra os invasores portugueses mostram as particularidades da luta feminista em Moçambique, pois a principal força não era o homem negro ou patriarca da família, mas as forças armadas e políticas da FRELIMO. Signe Arnfred descreve o cenário como uma mudança de relações de gênero:

Antes da guerra, homens e mulheres seguiam vidas separadas com clara divisão de tarefas e diferentes normas de conduta. Durante a guerra, eles se uniram em igualdade de condições, como moçambicanos, nas lutas contra os portugueses. Nesse processo, as relações de gênero mudaram. Algumas mulheres desenvolveram um novo conceito delas mesmas como mulheres: novas aspirações, novas metas. Uma nova identidade feminina estava emergindo.⁷ (Arnfred, 1988, p. 6, tradução nossa)

Pontuamos a condição da mulher que voluntariamente ajudava nas lutas armadas de libertação e era violentada pelos companheiros por essa ação voluntária. Nesses casos, outras mulheres resguardavam-se na atuação da FRELIMO para intervir e romper com as divisões e hostilidades masculinas contra as cooperadoras que atuavam na guerra, a ideia da Frente pela Libertação era gerar igualdade para vencer o verdadeiro inimigo. Válido assinalamos a condição de gênero em Moçambique, pois seguia a mesma lógica de África em que não havia, antes da chegada dos invasores europeus, uma determinação e delimitação de atividades para homens e para mulheres. Foi com as ações coloniais que o gênero tornou-se uma dicotomia assim como já acontecia na realidade europeia, como marca Oyèróké Oyèwùmí sobre a questão do gênero em África:

A dualidade opositiva macho/fêmea, homem/mulher e o privilégio masculino que a acompanha nas categorias de gênero ocidentais é especialmente alienígena para muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (Oyèwùmí, 2020, p. 93)

Em Moçambique a dicotomia de gêneros entrou em declínio com a realidade da guerra, no qual, em 1967, surge um fronte pensando na presença feminina, o Destacamento Feminino. Sua principal função era informar e mobilizar aqueles que não estavam integrados na guerra. Desse agrupamento militar, cria-se um suporte não-militar de mulheres moçambicanas, a Organização de Mulheres Moçambicanas (OMM). De acordo com Arnfred,

⁷ “Before the war, men and women had led separate lives with a clear division of labour and different rules of conduct. During the war they came together on equal terms as Mozambicans in the struggle against the Portuguese. In this process, gender relations changed. Some women developed a new concept of themselves as women: new aspirations, new goals. A new female identity was emerging”.

(1988, p. 5, tradução nossa) na primeira conferência da OMM, o presidente da FRELIMO, Samora Machel, afirmou que “a emancipação das mulheres era aspecto integral da luta revolucionária”⁸ (Arnfred, 1988, p. 5, tradução nossa).

Durante esse período bélico, duas mulheres são determinantes para exemplificarmos a luta feminina: Celina Simango e Joana Simeão. Segundo a professora Laura Nhauueleque (apud Nhamuche, Baptista, Bracons, 2024, p. 263-264), Celina foi personagem principal da defesa das mulheres à frente da Liga Feminina de Moçambique (LIFEMO). Além de ser presidente da Liga, Simango participou de conferências internacionais, como o Congresso Internacional da Mulher, em 1963, em Moscou, e nesses eventos proferiu discursos acerca da condição do feminismo ocidental e que este precisava aderir às realidades femininas em África. Além disso, ela foi assertiva ao pensar sobre a situação das mulheres moçambicanas no pós-guerra e pós-independência, projetando ideias para que essas mulheres continuassem em condições de lutas por seus direitos e espaços. Por sua vez, Joana Simeão era vice-presidente do grupo político que ajudou a criar o Grupo Unido de Moçambique (GUMO). Em entrevista concedida ao canal RTP 1, durante o programa Noticiário de Nacional de Maio, Joana deixa esclarecido que sua posição está de acordo com o pensamento do GUMO, portanto, acreditava em uma moçambicanidade, ou à época, na constituição e unificação do povo moçambicano em uma nova identidade,, na posição de democracia da nova nação porvir, no respeito às ações e presenças dos grupos tribais. É considerada a primeira mulher moçambicana a propor o desenvolvimento de um Estado democrático e de direito formando em conjunto por todos, sem exceções. Tanto Joana, quanto Celina foram perseguidas durante a guerra civil moçambicana e assassinadas por serem consideradas pelo governo da FRELIMO como “reacionárias”.

Nada obstante, após o fim da luta pela independência, a FRELIMO não conseguiu administrar e seguir os pensamentos originários sobre as mulheres, tal qual, a OMM não foi capaz de continuar as atividades em favor das moçambicanas. A FRELIMO voltou-se para si mesma e para a formação de uma nova sociedade, e foi percebido pelas guerrilheiras do Destacamento

⁸ “Women’s emancipation was an integral aspect of revolutionary struggle”.

Feminino que sua presença era somente mais uma força contra os portugueses e não uma contribuição para a formação dessa nova nação, pois as representantes da OMM foram retiradas e substituídas por outras consideradas “mais educadas” e letradas no português. Para exemplificar o que aconteceu com as que lutaram durante a guerra, a socióloga Arnfred reproduz a fala de Habiba, mulher que esteve à frente da OMM no período de lutas, sobre a condição feminina no pós-guerra:

Durante a guerra, os problemas das mulheres eram discutidos, mas agora, ninguém fala sobre esse tipo de coisa. Naquele tempo, nós lutamos para mudar as divisões de trabalho entre mulheres e homens. Homens e mulheres trabalhavam juntos. Mas agora, homens agem da mesma forma como antes da guerra. Hoje em dia, ninguém respeita as mulheres. Há representantes da OMM em todos os níveis do estado, mas elas/eles⁹ não fazem nada (Arnfred, 1988, p. 7, tradução nossa).¹⁰

As condições do sistema social das regiões perderam significativamente com todas as mudanças. Por exemplo, o norte moçambicano, que era amplamente matriarcal antes e durante a guerra, passou a ter a imagem masculina como expoente de domínio na casa e nas relações sociais. Os homens tomaram não só o poder político e econômico, mas também, o familiar. A luta das mulheres por igualdade de gênero tornou-se uma batalha para não perder mais espaços nas relações sociais após a independência, ou seja, o esforço continua para manter os direitos tradicionais que já possuíam.

Acerca dessas relações tradicionais, devemos pontuar as diferenças entre as regiões moçambicanas para que seja possível entendermos os movimentos afro-moçambicanos feministas. Na região norte, regem-se os regimes matriarcais em sua grande maioria, de forma que as mulheres não são

⁹ No texto original Habiba utiliza o termo “representatives” e “they” que são gênero neutro no inglês. Na tradução, optamos por utilizar ambas as traduções de gênero para enfatizar a perda de espaço para o poderio masculino na Organização de Mulheres Moçambicanas.

¹⁰ “During the war, women's problems were discussed but now nobody talks about that kind of thing. At that time we struggled to change the division of labour between women and men. Men and women worked together. But now men behave just as they did before the war. Nowadays nobody respects women. There are OMM representatives at all levels of the state, but they do nothing.”

concebidas na figura de esposa submissa totalmente. Antes, são os homens que constroem toda uma narrativa para “conquistar” o espaço e caráter do esposo. Eles são conduzidos pela sociedade em manter um sentido de capacidades para com sua futura esposa, como serem capazes de prover o sustento e de gerar prole. Semelhante nos casos de divórcio, que as mulheres tradicionalmente ficam com a casa e os maridos saem ou que elas podem iniciar o processo de separação sem o consentimento de outros.

Em questões econômicas, o norte moçambicano é predominantemente agrícola, com populações hegemonicamente muçulmanas dependentes de pequenas fazendas e da pesca. Segundo Inge Tvedten as percepções gerais da região determinam-na como tradicionais:

O norte continua mais “tradicional” do que as partes centrais e sulistas do país em termos de adaptações econômicas, organização sócio-cultural e características de gênero, incluindo limitada participação econômica, altos índices de casamentos precoces e baixos níveis de alfabetização entre as mulheres. (Tvedten, 2011, p. 4, grifo do autor, tradução nossa)¹¹

Diferente é o que acontece no sul moçambicano, pois são regidos pelo sistema patriarcal. As mulheres são educadas a seguir os passos de seus maridos, como caso eles sejam transferidos, elas devem segui-los com tudo que tem. Espera-se delas que sejam tão presas a seus maridos como imagem da sua submissão pessoal. A região foi fortemente influenciada por duas grandes forças: a instalação da capital da colônia, Maputo, pelos portugueses em 1887 e a aproximação com as minas sul africanas a partir do século XIX. Muitos homens saíram de casa e deixaram mulheres na posição de chefe do lar, porém, Tvedten analisa que isso pouco gerou melhoras na vida delas, pois elas migraram para os bairros pobres da capital e continuaram vulneráveis.

Por isso a ideia da FRELIMO e da OMM de apoiar o patriarcado a partir da independência representa um retrocesso nas lutas pela verdadeira posição

¹¹ “the north remains more ‘traditional’ than the southern and central parts of the country in terms of economic adaptation, socio-cultural organisation and gender characteristics, including limited economic participation, high levels of early marriage and low levels of literacy among women.”

das moçambicanas na sociedade, pois “matrilinearidade e matrilocidade é a fonte de autoridade para as mulheres”¹² (Arnfred, 1988, p. 9, tradução nossa). Moçambicanas enfrentam as dificuldades em divorciar-se de maridos poligâmicos que as violentam por meio da indiferença com a relação conjugal, uma vez que as autoridades não aceitam seus pedidos de divórcio e acusam-nas de quererem abalar as estruturas matrimoniais e familiares da nova nação.

O caso das mulheres moçambicanas está inserido na necessidade das lutas por manter os direitos que já tinham ou ganhar alguns novos. Enquanto, Arnfred analisa, o partido principal desde a independência manter-se no poder e não aceitar que ações sejam tomadas a favor das mulheres, o caso não mudará ou voltará a estaca zero da igualdade de gênero. O debate das mulheres está posto em esquecimento por parte da FRELIMO e, principalmente, pela OMM. Este último deveria ser a instituição que desenvolve mobilizações para novas conquistas das moçambicanas, contudo, a organização é braço do partido que é comandado por homens.

Uma análise cultural pode ser uma forma de entender as relações financeiras. Exemplificando, podemos trazer a tradição do *lobolo* realizado pelas famílias em relação ao matrimônio vulnerável de moças jovens, principalmente no norte. Tvedten relaciona essas condições e diz que não é necessariamente algo somente tradicional, mas também pertinente às condições financeiras da família, pois:

A atual prevalência de casamentos precoces entre meninas no norte moçambicano está relacionada aos *links* culturais entre puberdade, maturidade sexual e virgindade no casamento, mas também reflete a situação onde famílias pobres casam suas filhas com alguém porque a família simplesmente não podem proporcionar de outra forma. (Tvedten, 2011, p. 5, tradução e grifo nossa)¹³

¹² “Matriliny and matrilocality is a source of social authority for women”.

¹³ “The current prevalence of early marriage among girls in the northern Mozambique is related to cultural links between puberty, sexual maturity and virginity at marriage but also reflects a situation where poor families marry their daughters away because they simply cannot afford otherwise.”

Em um contexto geral da nação, muitas mulheres demonstram “atitudes de aceitação” de situações de violências domésticas (UNICEF, 2011 apud Tvedten, 2011). Essa condição está relacionada à dependência econômica de mulheres em situação de pobreza e desigualdade de gênero. Podendo acontecer devido à perpetuação do pensamento colonial e patriarcal de conceber o homem como o chefe e comandante sobre todas as coisas e também sobre as mulheres. Elas são condicionadas a acreditar que o homem deve mandar sobre elas também, o que Tvedten (2011) chama de fenômeno sócio-cultural da contínua força do patriarcado.

A noção que justifica esses atos de violência é analisada pela percepção dos abusos sexuais cometidos pelos homens brancos europeus. Estes concebiam a ideia de que o estupro era uma forma de dominação sobre a mulher negra, assim como aconteciam os castigos em suas diversas formas aos homens negros e também às mulheres: “O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras” (Davis, 2016, p. 20). A frase de Angela Davis é aplicável à realidade moçambicana, pois as moçambicanas eram vistas pelo prisma da sexualização, eram concebidas e usadas como escravas sexuais dos europeus brancos. Estas podiam engravidar, e até mesmo ascender socialmente, porém essa ascensão só acontecia pelo fato de se tornarem “assimiladas¹⁴” e relacionarem-se com os não-negros. Para uma mulher negra ter um filho gerado com um homem branco era motivo de melhor tratamento. As condições das mulheres negras moçambicanas eram de submissão aos homens e mulheres brancos e a violência contra elas não gerava comoção por parte da justiça dos homens, segundo Cinthia da Silva Belonia:

No caso das mulheres negras e trabalhadoras de Moçambique, não só pouco importaria a um possível tribunal, como essa violência não era reconhecida como tal. O gesto de “ir às pretas” era algo

¹⁴ As ações de assimilações dos negros moçambicanos aconteciam por tentativa de silenciamento da comunidade nativa e de uma falsa promessa de escalada social para os homens, pois estes tornavam-se sipaios, ou seja, guerreiros a serviço do governo colonial português contra a resistência negra dos moçambicanos. Para as mulheres, significava um processo de elevação em meio às mulheres da sociedade branca e negra, pois estavam acima das negras e abaixo das brancas.

naturalizado entre eles, inclusive entre suas mulheres. Essa violência contra o corpo da mulher negra se dá dessa forma porque ela sempre esteve atrás de todos na sociedade. (Belonia, 2019, p. 2016)

Ações e medidas foram tomadas para diminuir essa disparidade e situação entre mulheres e homens, como a Constituição de 1990, a criação do Ministério da Mulher e das Relações Sociais em 2000, a aprovação do Direito da Família de 2002 e da Lei contra a violência doméstica em 2009 e outras tantas ações realizadas pelo Fórum de Mulher. Essas atividades baseiam-se no pensamento da emancipação da mulher como figura central do processo de democratização e formação da Moçambique independente, e buscam mudar a concepção da moçambicana submissa e com características de produto.

Uma forma de combate a essa realidade de dupla opressão histórica e social, as mulheres encontraram na literatura, reafirmando sua africanidade, seu ser mulher, e resistindo aos constantes ataques simbólicos dos homens. Essa nova simbologia projeta a personagem como a protagonista de suas narrativas subversivas ao imagético masculino de retratá-la como vítima e frágil. Semelhante aos acontecimentos na literatura brasileira canônica, as escritoras encontraram terra fértil para denunciar as violências machistas nas contações de histórias masculinas no cânone moçambicano (Martins, 2018)

A construção de um feminismo africano perpassa pela idealização de novos termos atribuídos nos feminismos estadunidenses e até no sul-americano como uma denúncia - que foram desenvolvidos a partir de debates do feminismo ocidental. Terminologias que unificaram as mulheres africanas como sendo um corpo cultural único. As feministas africanas denunciam a metodologia ocidental de conceber a emancipação das mulheres de uma mesma forma.

Numa primeira percepção da realidade de certas regiões africanas, algumas feministas consideram analisar as questões das relações entre gêneros em determinadas sociedades africanas. Em algumas delas, a comunidade não possuía um significativo destaque acerca das diferenças entre homem e mulher, ao ponto que as mulheres já tinham alcançado posições sociais relevantes. Entretanto, o primeiro movimento do feminismo africano

percebeu que os ideais europeus instaurados nas invasões ao continente africano inverteram ou anularam essas diferenças entre mulher e homem nas sociedades e tribos.

Estudos realizados por Ifi Amadiume, mencionados pela autora Catarina Martins (2018, p. 11), retratam essa realidade de indiferenças entre os gêneros. Amadiume apresenta-nos a comunidade Nnobi da etnia Igbo. As mulheres e homens da comunidade Nnobi não possuíam papéis previamente definidos pelas ordens sociais, ou seja, mulheres poderiam ocupar posições desempenhadas somente por homens em comunidades ocidentais e vice-versa. Situação semelhante acontece na pesquisa de Oyèrónké Oyewùmí em seu livro de 1997, que analisa as questões de gênero impostas pelas camadas sociais ocidentais que invadiram a comunidade Yorubá. Em uma primeira visão, a autora percebe que os gêneros não são necessariamente definidores das relações sociais dentro da comunidade, mas que passaram a ser com o pensamento colonial. Ademais, num período pré-colonial, a concepção de gênero não era determinante e a construção da mulher como corpo na sociedade Yorubá não dependia da diferença entre os gêneros.

Mediante essas características locais das culturas africanas, critica-se a posição do feminismo ocidentalizado ao perceber a mulher africana como vítima, aquela que sofre com as mazelas da pobreza, fome, gravidezes etc.. Contudo, como lembra Catarina Martins, a “vitimização é, desde logo, uma estratégia de representação que nega a possibilidade de estas mulheres serem agentes do seu próprio destino” (Martins, 2018, p. 14), ou seja, esquecem-se das tantas mulheres dos centros sociais de lutas que se impõem aos sistemas paternalistas que as descrevem como mulheres inferiorizadas. Essa imposição torna-se em prática de resistência a tantas violências.

Além disso, as feministas localizadas em África percebem a necessidade de problematizar debates acerca das visões sobre as mulheres de uma perspectiva fora de África. Em outras palavras, reforçam a essência de um feminino africano pensado e praticado por mulheres africanas, cada qual pensando a heterogeneidade dos fatos e situacionalidades femininas. A tentativa de encaixar todas as situações africanas femininas em um único patamar pragmático é anular as diversas formas de ser mulher.

Num exemplo marcante, tem-se a situação explícita que se arrasta em Moçambique durante anos após a independência. Marcas da invasão colonial, Moçambique vive uma inconsistente luta democrática, com denúncias de corrupção no governo, e altos débitos no mercado internacional, com marcas de violência ao redor de todo o país. Essa vulnerabilidade governamental e democrática expõe todos a situações de violências. Sobre as mulheres nesse cenário, muitas são as que são sujeitadas dentro dessa realidade violenta. Por exemplo, algumas são inseridas no sistema escolar, contudo, poucas são as que permanecem durante os anos de estudos. Fato esse que é devido ao caráter cultural de localidades, pois as moçambicanas passam suas vidas em “casamentos não desejados, gravidezes precoces, pobreza e, além disso, uma obediência silenciosa que é imposta sobre elas”¹⁵ (Cunha, 2019, p. 111, tradução nossa). Em outras palavras, os casos chamados de “*women’s issues*” são tratados como pouco importantes por setores governamentais, e a luta pelas causas das mulheres torna-se algo privado de setores militantes que almejam uma “feminilização” das políticas moçambicanas e do imaginário local.

Essas situações de vulnerabilidade da sociedade recaem sobre as mulheres. Elas são violentadas pela falta de serviços públicos adequados, pela falta de assistência social e, mais precisamente, pela violação sexual de seus corpos. Constantemente, seus corpos são vistos como produtos, o “outro do outro”, que pertencem a seu(s) marido(s) e outros homens. Cunha relata a solução das autoridades e sociedade em geral, por exemplo, para tantos casos de assédios sexuais em crianças e adultas: “meninas são as culpadas por esses problemas por se vestirem de forma provocativa e não respeitarem o decorum africano que as mulheres devem manter”¹⁶ (Cunha, 2019, p. 112, tradução nossa). Entretanto, é válido ressaltar as constantes marcas de resistência a esses tipos de cenário, muitas vezes, por parte dos poderes organizacionais de grupos pelas causas das mulheres em território moçambicano – Mulher e Lei na África Austral Moçambique (*WLSA Mozambique*), HOPEM (Rede Homens Pela Mudança), etc. com engajamento em atividades que provoquem a transformação nos espaços escolares

¹⁵ “unwished for marriages, early pregnancies, poverty and, furthermore, a silent obedience that is imposed on them”

¹⁶ “girls are to blame for these problems by dressing provocatively and not respecting African decorum that women must maintain”

públicos, propostas legislativas e campanhas públicas presenciais e em redes sociais.

Em contrapartida, a realidade interna em Moçambique é divergente. Nas regiões do Norte do país, ocorre de as mulheres tradicionalmente serem as matriarcas, as chefas da casa e da família. O que veio de encontro às ideias contraditórias daquele que deveria lutar pela contínua independência da população a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) partido político que comanda o país desde 1975.

A socióloga Signe Arnfred, em 2011, publica um estudo das condições de resistência das matriarcas no norte moçambicano. Segundo ela – em tradução publicada em 2012 (apud Pinho, 2012, p. 971), para os idealistas frelimistas e alguns setores da OMM – Organização da Mulher Moçambicana – “a modernização proposta pela Frelimo implicaria desorganização das estruturas tradicionais de poder feminino em benefício de um projeto nacional (unificador) e racional (modernizante)”, *i.e.*, as propostas de uma organização unificadora dos direitos propostos pelas duas organizações sociais e políticas era uma falsa democracia, pois tiraria a “autoridade feminina” das tradições nortista. A proposta incluía uma implementação da realidade do “núcleo familiar” ocidental, ou seja, um silenciamento das matriarcas e a instauração do patriarcalismo. Por essas nuances que Arnfred desvencilhou-se das teorias feministas ocidentais e percebeu a necessidade de desenvolver um trabalho de feminismo africano/moçambicano que se adequasse à necessidade das mulheres moçambicanas frente a tantas violências.

O feminismo praticado em Moçambique está em consonância com os pensamentos de outras feministas em África, pois cada feminismo deve atender-se para as condições das realidades locais. E muito mais do que seguir pautas e agendas do feminismo ocidental, estadunidense ou sul-americano, o feminismo afro-moçambicano, bem como os de outros países africanos, perpassam pelas condições das mulheres, pela valorização de suas atividades, pelo levante de intelectuais que estiveram nas linhas de frente das lutas pela independência, pela autoafirmação do matriarcado e liberdade de ser mulher em um ambiente seguro para elas.

Para entendermos o conceito e usabilidade do termo feminismo afro-moçambicano devemos remeter à ideia de moçambicanidade comentado por Sávio Freitas (2020) - que é um projeto político e literário de uma contínua procura e formação de uma identidade moçambicana, diferentemente do que fora construído durante os anos da guerra de independência e do que se constrói hoje em dia. O feminismo afro-moçambicano se instala nessa realidade como um “*continnum*” do trabalho de autoidentificação moçambicano de mulheres. É válido lembrarmos que a literatura afro-moçambicana em seu cânone é majoritariamente masculina e machista, pois apagam a história e a importância de mulheres escritoras. Daí a notoriedade de um feminismo literário que aborda as questões de resistência a esse patriarcado machista colonial em Moçambique:

Este feminismo afro-moçambicano se consolida estética e ideologicamente na escrita literária de autoria feminina a partir do momento que encontramos pontos de intersecção nas vozes das escritoras moçambicanas, as quais sempre exploram temas comuns, como: relações de poder, relações de gênero, sororidade, erotismo, maternidade, casamento, poligamia, crítica social, resistência, racismo, mulherismo, negritude, ecofeminismo, religiosidades, condição feminina, aborto, sexualidades, ancestralidade, crenças tradicionais, orientalismo, violência, humanitarismo, entre tantos que fazem girar esta ciranda de muitas mulheres conscientes do ofício de escrever para o mundo (Freitas, 2020, p. 47)

Sávio Freitas ainda postula e define o que seria esse feminismo afro-moçambicano, terminologia que passaremos a adotar a partir desse momento para nos referirmos aos estudos feministas em terras moçambicanas:

o qual podemos designar como um movimento político e feminista, corporificado pelas ideologias do movimento da moçambicanidade, liderado por mulheres moçambicanas ativistas e militantes, as quais veem nas artes e na literatura um caminho para pensar a nação moçambicana como um território africano em que as discussões sobre raça, classe e gênero precisam ser revisadas em prol de um humanitarismo coletivo. (Freitas, 2020, p. 47)

Nesse sentido, Nzira Deus ativista moçambicana pelos direitos das mulheres e LGBT analisa os fatos condicionantes sobre os corpos das

mulheres moçambicanas e as faces das violências. Segunda a ativista (2021, s/p), para localizar a conjuntura das mulheres moçambicanas, deve-se associar a luta pelas terras nacionais à luta das mulheres, presumindo que há uma constante tomada de terras por parte das grandes companhias, terras essas cedidas pelo governo, e que isso está afetando diretamente as mulheres. A relação entre as mulheres e a usurpação das terras dá-se, pois, “A terra em Moçambique, como em todo mundo, é o principal meio de sustento para as mulheres. Mais de 80% das mulheres vivem e sobrevivem da terra.”.

Ademais, Deus (2021) concorda com a visão de Arnfred (2011) ao mencionar sobre as violências para com as mulheres moçambicanas. Para Nzira:

O corpo das mulheres sofre muito durante o conflito, pois é sistematicamente usado, maltratado e violentado de várias formas. São mulheres mães, esposas, irmãs e filhas que, de tanta dor e humilhação, perdem até forças para lutar e resistir contra o inimigo. Violenta-se o corpo da mulher como estratégia para convencer aqueles homens que se recusam a vender suas machambas (terras) ou defendem as terras comunitárias. Os povos se sentem impotentes ao se depararem com brutalidades como essa. A violência está diretamente ligada ao conflito em relação à exploração dos recursos naturais e da natureza. (Nzira, 2021, s/p)

Elas são constantemente violentadas pela falta de atuação concreta das autoridades locais e mundiais. Elas são expostas à vulnerabilidade social de serem comparadas, no imaginário social, a objetos. Há um silenciamento acerca do que acontece com tais mulheres, “O silêncio das mulheres é um resultado do patriarcado e do colonialismo” (Deus, 2021, s/p.). Apesar disso, elas têm muito a falar sobre as suas próprias realidades.

Algumas das ações feministas realizadas em Moçambique ocorrem movimentadas pela Marcha Mundial das Mulheres. São realizados protestos, denúncias a crimes contra mulheres, reunião com outras mulheres das comunidades mais diversas ao redor do país, caravanas e rodas de conversas para analisarem as perspectivas que podem ser assertivas no ativismo feminista moçambicano. Enquanto há partes da elite moçambicana administrando o que se pensa sobre as mulheres, é primordial que haja

movimentações feministas para desconstruir discursos machistas sobre o ser mulher.

A particularidade da condição feminina moçambicana exige um feminismo afro-moçambicano que entenda e atue nas mais diversas circunstâncias do cotidiano, visto que o papel da mulher negra em Moçambique é de fundamental importância, pois a ela fica consagrado o carregar da herança cultural, bem como os ritos e tradições (Momplé, 1999, p. 31). E tudo isso vem de encontro com as situações levantadas por Nzira Deus acerca das condições que estão inseridas as moçambicanas. Enquanto o ativismo feminista ocidental branco reivindica a ocupação da mulher em espaços igualitários de direitos na sociedade, as feministas em Moçambique precisam se preocupar com os contextos de guerra, de machismo colonial, de falta de representatividade, do quadro racial hierárquico nacional, entre outros debates que definem a luta do feminismo afro-moçambicano.

4 A ESCRAVA É QUEM MANDA AQUI: O PERCURSO DA PERSONAGEM MULHER NEGRA

“Gabriel! – disse ela – não. Eu mesma. Ainda posso falar.” (Reis, 2021, p. 24)

“A sacerdotisa se transforma na andorinha do sonho e Nguyuzza, num homem livre” (Chiziane, 2019, p. 20)

Após um percurso pelos territórios literários afro-brasileiros e afro-moçambicanos, vamos percorrer o caminho das literaturas pelo prisma da escrita de Maria Firmina dos Reis e Paulina Chiziane, respectivamente brasileiras e moçambicanas.

Maria Firmina dos Reis, ludovicense nascida em 11 de março de 1822, foi filha de uma mulher escravizada, por nome Leonor Felippa, e de um homem que somente sabe-se que era negro e que se chamava João Pedro Esteves. Foi professora revolucionária na Vila de Guimarães, atualmente chamada de Guimarães, ao lecionar para meninas e meninos em uma das primeiras escolas mistas de primeiras letras do Maranhão, com recursos próprios.

Os textos de Maria Firmina nos apresentam a realidade a partir da escrita de uma mulher negra maranhense não elitizada. Mas em sua totalidade, suas obras trazem temáticas pertinentes que cruzam a ideia de tempo e se instauram dentro de uma literatura afro-brasileira de forma precursora e inovadora. E, principalmente, abordam a mulher negra protagonista de sua história.

Em seus escritos, Firmina foi responsável por produzir o primeiro romance abolicionista brasileiro pela perspectiva da mulher negra. Sua obra *Úrsula* (1859) instaura uma nova posição ao negro dentro da literatura. Além dessa obra, Firmina escreveu poesias, novelas, contos e composições musicais. Em *A escrava* (1887) a autora coloca em posição de destaque a mulher negra escravizada, Joana, que conta sua história a uma personagem sem nome, em um salvamento de seus filhos, fisicamente, Gabriel e, em memória, Carlos e Urbano.

Paulina Chiziane, nascida em 1955 em uma vila rural chamada de Manjacaze, já publicou *Balada de Amor ao Vento* (1990), *Ventos do apocalipse* (1993), *O sétimo juramento* (2000), *Niketche: uma história de poligamia* (2002), *O alegre canto da perdiz* (2008), *As andorinhas* (2008; 2013) e *O canto dos escravizados* (2018).

Chiziane (2013) descreve a si mesma como uma mulher da etnia Tsonga, nascida em uma família de pai, mãe e oito filhos. Ao comentar sobre sua relação com a escrita, postula que a escrita a encontrou da mesma forma como a vida fê-la mulher. Atribui ainda a presença da contação de histórias de sua avó materna como elemento essencial para entender sua trajetória.

Ela comenta, ainda, que a vivência de sua escrita se deu pela incompletude da vida, um vazio que não encontrara respostas. Foi no olhar de

si e da mulher, a outra, que ela se inspirou, pois sua escrita pode ser voltada para a condição social da mulher moçambicana. Ela mesma se inclui nessa realidade social, seu anseio principal é de, com a sua literatura, “conseguir lançar, na terra fértil, a semente da coragem e da vontade de vencer nos corações das mulheres que pertencem à geração do sofrimento” (Chiziane, 2013, p. 205).

Os textos de Paulina Chiziane comungam do pensamento da autora de que a liberdade não é algo físico ou externo, mas algo interno. Em sua obra, *As andorinhas*, Chiziane comunica a libertação verdadeira em diferentes contos pela perspectiva e inclusão da mulher negra moçambicana. No conto intitulado *Quem manda aqui?*, a escritora apresenta-nos um imperador ganancioso, que pensa controlar a tudo e a todos, o primeiro general Nguyuza, as andorinhas, a sacerdotisa, mulheres e homens da comunidade e uma “guerra” pela liberdade. Essa história é contada pelas mães em respostas às curiosas perguntas dos filhos acerca do passado.

4.1 Os espaços: pertencimentos no não-estar

Joana e a sacerdotisa são territorializadas em espaços divergentes, a primeira sobrevivia em terras onde se escravizam pessoas negras, a segunda, em um reino dominado por forças imperiais. Ambas eram subjugadas a um poder de dominação territorial, pois o senhor Tavares comandava a terra em que Joana se encontrava, enquanto o Imperador detinha o poder sobre o reino em que a sacerdotisa rezava.

Não obstante esses mesmos espaços não pertenciam a seus corpos, pois em *A escrava*, Joana foge dele e em *Quem manda aqui?*, a sacerdotisa também percorre uma distância em busca de um novo reino. Encontramos aqui um não-estar naquele espaço, uma fuga nas duas narrativas que se entrelaçam de forma a restabelecer novos territórios corporais.

O primeiro “estar” territorial de Joana é a moita de murta que nela se oculta: “Segui-a com a vista. Ela espavorida, e trêmula, deu a volta em torno de

uma grande moita de murta, e colando-se no chão, nela se ocultou.” (Reis, 2021, p. 16). Aquele primeiro espaço é o começo de sua jornada por um novo lugar, o lugar da liberdade, aquele “esconderijo” de Joana é a libertação dela e de seu filho Gabriel, pois a partir daquele momento o seu algoz se distancia e ela pode ser “resgatada”. Há ali a primeira imagem da resistência: a fuga.

Um aspecto relevante desse primeiro espaço ocupado por Joana é o seu caráter liminar. A moita de murta funciona como um território intermediário entre a escravidão e a possibilidade de liberdade. Não se trata ainda de um espaço de pertencimento definitivo, mas de um lugar de suspensão da ordem colonial. Ao esconder-se, Joana rompe momentaneamente com a lógica de vigilância que estrutura o sistema escravocrata. Nesse sentido, o espaço natural torna-se aliado da resistência feminina, pois é nele que a personagem consegue interromper a dinâmica de captura e controle exercida pelo senhor Tavares. A natureza, portanto, assume um papel simbólico de proteção e transição, configurando-se como um primeiro gesto de ruptura espacial que possibilita a reorganização da subjetividade da personagem.

Firmina (re)constrói as narrativas que desenvolvem e continuam a desenvolver o imaginário ideológico social brasileiro, uma vez que ela ocupa espaços que antes eram ocupados majoritariamente por escritores homens brancos europeus ou descendentes. Ela utiliza-se das “fissuras” deixadas na história literária, como relata Pereira (2010), ao reaproximar-se da afro-herança no desenvolvimento da personagem Joana, pois essa é uma negra mulher em uma sociedade oitocentista que a considera louca por fugir e que a considera um animal por contestar sua verdadeira história.

Semelhantemente acontece com a sacerdotisa que se põe em processos de fuga e lugares diversos. Primeiramente ela se encontra com Nguyuza, o general, em seu templo para ali conduzirem-se em uma jornada espiritual metamorfa que os faz entender que o processo para a verdadeira resistência era a fuga daquele lugar para o reino das andorinhas: “Depois do mágico sono, o doce despertar. Nguyuza corre para a casa da sacerdotisa para decifrar o enigma. Respira fundo e diz tudo num só fôlego.” (Chiziane, 2014, p. 19). A sacerdotisa desenvolve um lugar metafórico de resistência onde as pessoas podem transformar-se em andorinhas e almejar a liberdade.

Nesse contexto, o templo da sacerdotisa também pode ser interpretado como um espaço de mediação entre o poder imperial e a resistência coletiva. Diferentemente da moita que protege Joana de maneira imediata, o templo representa um espaço de elaboração simbólica da fuga. É ali que a interpretação do sonho transforma o medo do general em possibilidade de ação. Assim, o espaço religioso deixa de ser apenas local de culto e assume função política, pois permite a reorganização do imaginário do grupo que será conduzido à travessia. A sacerdotisa, nesse cenário, ocupa uma posição estratégica: ela transforma o espaço espiritual em território de articulação da resistência.

Há aqui uma primeira fuga, a sacerdotisa proporciona a aquele general dominado pelo receio e pela força imperial uma saída, uma projeção de vitória para si e seus oficiais, bem como aqueles que iriam com ele na jornada. Foi por meio da interpretação da sacerdotisa que Nguyuzza entende o que deveria fazer para reativar-se contra as ordens sangrentas e assassinas do imperador.

Nesse sentido, é possível relacionar o movimento espacial das personagens com o que Duarte, Pereira e Sávio discutem sobre a constituição de uma identidade literária afro-brasileira e afro-moçambicana que emerge da necessidade de ocupar lacunas históricas. Joana e a sacerdotisa não apenas se deslocam: elas reconstroem, com seus corpos e decisões, novas cartografias possíveis. Tais percursos de fuga podem ser entendidos como metáforas para o reposicionamento epistemológico da mulher negra dentro das literaturas nacionais, afirmando que o pertencimento também pode ser instaurado no gesto de desobedecer aos espaços que lhes foram impostos.

O “não-estar”, portanto, articula-se como um estado de suspensão que não representa ausência, mas potência. Assim como Maria Firmina buscou fissuras no sistema literário para introduzir sua escrita, as personagens buscam fissuras no espaço físico para produzir liberdade. Esses espaços liminares funcionam como territórios de reinvenção identitária, nos quais a opressão territorial, ao invés de fixá-las, aciona a possibilidade de reconstrução de si e do grupo.

Além disso, a relação entre deslocamento e identidade se aproxima do conceito de moçambicanidade (Sávio, 2020). A travessia conduzida pela sacerdotisa resgata elementos de oralidade, ancestralidade e espiritualidade característicos da literatura afro-moçambicana. A busca pelo “reino das andorinhas” metaforiza o processo de construção de uma nação que se reinventa após o trauma colonial. Assim, o espaço percorrido deixa de ser apenas cenário e torna-se um agente que participa da constituição subjetiva da comunidade liderada por uma mulher.

Joana, por sua vez, performa o “não-estar” como movimento de afirmação que tensiona a narrativa escravocrata brasileira do século XIX. Sua fuga, embora localizada em poucos metros, sendo da casa-grande à moita e ao umbral, adquire densidade simbólica. Ela se desloca de um status de objeto para o de sujeito, rompendo com a lógica de silenciamento estruturada pela ordem colonial, esse gesto de deslocamento dialoga com a crítica de Gonzalez (2020) à naturalização da posição subalternizada da mulher negra na estrutura social brasileira.

Nas fissuras do momento esse novo lugar de Joana encontra a oportunidade de conceder novos lugares para Gabriel, pois a senhora que assiste a tudo conduz Joana e Gabriel para o umbral que habitava naquele momento para que pudesse cuidar dela. O novo espaço de Joana, a morada da senhora, a conduz para novos momentos, para sua verdadeira resistência e, conseqüentemente, sua liberdade.

Percebo aqui intertextualidade entre as personagens, uma vez que ambas proporcionam aos seus que, por meio da fuga originária delas, todos eles possam almejar novos espaços. Esse anseio por outros lugares dentro da narrativa são frutos da insistência contra as violências coloniais, pois as duas estavam subjugadas sob o poder controlador e castrador que desumaniza a todos. Os ato de Joana e da sacerdotisa estão de acordo com a descrição de Lélia Gonzalez:

Apesar da situação de extrema inferiorização, a mulher negra exerceu um importante papel no âmbito da estrutura familiar ao unir a comunidade negra para resistir aos efeitos do capitalismo e aos

valores de uma cultura ocidental burguesa. Como mãe (real ou simbólica), ela foi uma grande geradora na perpetuação dos valores culturais afro-brasileiros e em sua transmissão para a próxima geração

Ao chegar em um novo lugar, o umbral da residência da senhora que a ajuda, Joana conquista mais uma forma de resistir: ela conta sua própria história. Com as interrupções iniciais de Gabriel, ela decide denunciar seus algozes: “Gabriel! – disse ela – não. Eu mesma. Ainda posso falar.” (Reis, 2021, p. 24). Da mesma forma acontece com a decisão da sacerdotisa em ajudar o general a interpretar seu sonho e fazê-lo entender que havia ali uma forma de ele chegar em seu destino: - Diz-me o que significa - implora o General. - Nesse sonho, reside a chave do teu destino. [...] Fala-me mais desse destino. - No Zulwine, o reino das andorinhas te aguarda.” (Chiziane, 2014, p. 19-20).

São os movimentos de decisões das personagens que fazem despertar as segundas ações de fuga, essas de si mesmas, pois é Joana ao regressar de suas memórias afetivas de sua história falece, enquanto a sacerdotisa conquista a sua metamorfose na andorinha do sonho mágico do general. No conto *Quem manda aqui?*, as personagens “Envolvem-se num abraço com sabor a mel. A sacerdotisa se transforma na andorinha do sonho e Nguyuz, num homem livre.” (Chiziane, 2014, p. 20). Em um intertexto, Joana tem sua metamorfose além-vida: “Aqui a mísera calou-se. [...] - Morta. Com efeito, tinha cessado de sofrer. O embate tinha sido forte demais para suas débeis forças.” (Reis, 2021, p. 26-27).

O lugar final das duas portadoras das marcas de resistência é o do “estar”, o espaço do pertencimento, em que suas jornadas chegam ao “começo-fim”. Entendo que esse conceito do começo-fim não se apresenta em sentido cronológico, mas como uma metáfora para o fim de ações e o início de outras, no caso de Joana o fim da vida terrestre, mas o começo da vida para os seus, e na sacerdotisa o fim da jornada de fuga e o começo da nova vida livre com as suas andorinhas.

Joana finalmente estava em paz por conseguir salvar um de seus três filhos, após perder dois deles, “- Meus filhos!... Meus filhos!... Mas ele, dando

um mais forte empuxão e ameaçando-os com o chicote que empunhava, entregou-os a alguém que os devia levar...” (Reis, 2021, p. 26). Ela estava livre daquele espaço de violência comandado pelo senhor Tavares e seus funcionários, como podemos ver na passagem exemplo:

- Sei que esta negra está morta [...] Esta negra, continuou, olhando fixamente para o cadáver - esta negra era alguma coisa monomaniaca, de tudo tinha medo, andava sempre foragida, nisto consumiu a existência. Morreu, não lamento esta perda; já para nada prestava. (Reis, 2021, p. 28-29)

A sacerdotisa contempla os feitos de suas decisões, ao passo que contempla a liberdade de viver com as andorinhas: “A sacerdotisa e o General sobem ao Monte de mãos dadas. Chegam ao ponto alto, bem perto do Zulu.” (Chiziane, 2014, p. 40). Esse novo espaço é do seu “estar”, pois ela consegue conduzir com a sabedoria a fuga do violento imperador, como ilustro nessa passagem:

Contempla a sua obra e suspira de orgulho - fui eu quem transformou tudo isto em vida. Coloquei luz nos olhos dessa gentinha quando aqui cheguei, a terra era selvagem e era macho. Domestiquei-a. Tornei-a fêmea, é toda minha. Faço o que quero. (Chiziane, 2014, p. 10)

Joana é a andorinha de sua narrativa e a sacerdotisa é a “escrava” (sic) que conduz seu povo à fuga. Há nessas fugas os entremeios, os entre-lugares, que são ponto de apoio para a concretização dos processos de resistências. Com Joana há o caminho da moita até o umbral que expõe os primeiros indícios da libertação de Gabriel, provindos do resistir de Joana que tomou a iniciativa: “- Minha senhora, eu só levaria a minha mãe ao fim do mundo.” (Reis, 2021, p. 21).

Outro ponto importante na leitura dos espaços é a dimensão coletiva da travessia conduzida pela sacerdotisa. Diferentemente da fuga de Joana, que inicialmente se apresenta como gesto individual de sobrevivência, o deslocamento narrado por Chiziane assume uma dimensão comunitária. O

espaço da caminhada transforma-se em um território compartilhado de resistência, no qual homens, mulheres e crianças participam da construção de um novo destino. Esse movimento coletivo evidencia que o pertencimento não está necessariamente ligado a um lugar fixo, mas pode ser construído durante o percurso. A estrada, nesse sentido, torna-se espaço de produção de comunidade.

Com a sacerdotisa os meios são as terras de outros povos que servem de passagem ou parada para o destino final. É nesse momento que eu faço a leitura das outras inumeradas mulheres que seguem o grupo. Essas mulheres são as tantas mães e mulheres dos generais que cansadas de carregar as coisas e mantimentos consigo são acusadas pelo próprio Nguyuza de espalhar os maldizeres contra o comandante. Para ele, as mulheres estão afrontando seu comando até o reino das andorinhas apenas por questionar a caminhada sem pausas: “- Estão todas cansadas, General. - Sim. Por causa das inúteis cargas que transportam. Atirem-nas todas às águas do Rio Púngue.” (Chiziane, 2014, p. 35). Nessa leitura, as mulheres podem ser vistas pelo prisma do feminismo afro-moçambicano por ir ao encontro do que retrata Teresa Cunha (2019) sobre o *women's issue* enfrentado pela sociedade feminina afro-moçambicana, pois constantemente elas são acusadas por provocarem reações violentas nos homens, ou seja, a culpa não recai sobre os homens mesmo quando esses são os que praticam a violência.

Nesse contexto, o convívio entre os sujeitos que caminham na travessia revela-se também como um espaço simbólico de pertencimento e de construção identitária. Ainda que a jornada seja marcada pelo sofrimento, pelo cansaço e pelas imposições do general, é no compartilhamento da caminhada que se estabelece uma dimensão coletiva da resistência. O grupo que acompanha a sacerdotisa constitui uma comunidade em movimento, na qual homens, mulheres e crianças carregam não apenas mantimentos, mas também memórias, valores culturais e saberes ancestrais. O convívio cotidiano durante a travessia torna-se, portanto, um território simbólico no qual se preservam vínculos comunitários e se reafirma a continuidade de uma identidade coletiva ameaçada pelas estruturas imperiais.

Nesse sentido, o convívio pode ser compreendido como um espaço de ancestralidade. Nas narrativas africanas e afro-diaspóricas, a ancestralidade não se manifesta apenas em rituais formais, mas também nas práticas cotidianas de convivência, na transmissão de histórias e na partilha de experiências entre gerações. Ao caminhar juntas, essas personagens recriam um espaço de memória coletiva que remete às formas tradicionais de organização comunitária africana. A presença das mães, das mulheres e das famílias que acompanham o grupo sugere a continuidade de uma cultura que resiste ao apagamento colonial, reafirmando que o pertencimento não está apenas no território físico, mas também na rede de relações que se estabelece entre os sujeitos.

Dessa forma, o convívio entre os personagens funciona como um contraponto às estruturas de dominação territorial impostas pelo imperador e pelo senhor de escravos. Enquanto os espaços de poder são marcados pela violência, pelo controle e pela hierarquização dos corpos, os espaços de convivência revelam-se como territórios de solidariedade e continuidade cultural. A caminhada coletiva, a partilha das dificuldades e a presença constante das mulheres no grupo configuram uma dimensão comunitária da resistência. Assim, a ancestralidade manifesta-se não apenas como herança espiritual, mas como prática social cotidiana, na qual os sujeitos reafirmam suas identidades por meio da convivência e da permanência dos laços comunitários.

Ao observar os deslocamentos de Joana e da sacerdotisa, percebe-se que o espaço não atua apenas como cenário narrativo, mas como elemento estruturador das trajetórias de resistência. Os territórios percorridos pelas personagens revelam como as geografias coloniais tentavam fixar os corpos negros em posições de subalternidade. Contudo, ao recusarem permanecer nesses lugares, as personagens desestabilizam essa lógica espacial. O ato de mover-se, esconder-se ou conduzir um grupo torna-se, portanto, um gesto político que redefine a relação entre corpo, território e liberdade. Assim, o “não-estar” nesses espaços opressivos transforma-se em estratégia de sobrevivência e afirmação identitária.

Esses territórios de pertencimentos em contrapartida ao espaço “não-estar” são os caminhos, as bases para reflexões que transcendem os espaços físicos. O transcender, que vou discutir a seguir, é aquele que passa para os espaços-corpos, o pertencimento de si, que vão ao encontro do “estar” dona de seu próprio ser/espaço. O “não-estar” naquele espaço (a fuga) é mais que sair do espaço, pode ser uma implicação do ato de resistência que ressignifica os movimentos dos corpos metamorfos.

Por fim, o entrecruzamento dos espaços nas duas obras evidencia como o território funciona como operador narrativo da resistência. Ao transitar por espaços hostis que não lhes pertencem, as personagens desestabilizam as estruturas de poder ali instaladas. O não-estar converte-se, então, em possibilidade de reinscrição de sentidos, seja pela reterritorialização da sacerdotisa em uma terra prometida, seja pela brecha aberta por Joana para que outras vozes femininas pudessem, posteriormente, ocupar novos espaços na literatura e na memória coletiva.

4.2 Os corpos: pertencimentos de si mesmas

Os movimentos de tomada de poder sob os corpos femininos podem ser encontrados em Joana e na sacerdotisa. Eles podem ser entendidos como uma forma de poder sob o próprio corpo feminino pela perspectiva da retirada do poder do sujeito colonizador, figurado como palavras e atitudes racistas e machistas. Em ambos os cenários há a presença de homens que expressam sua vontade de controlar esses corpos femininos, como podemos verificar nas personagens do senhor Tavares e do imperador, respectivamente em Firmina e Chiziane.

Tavares refere-se à Joana com termos animalescos e racistas, como uma projeção e troca de culpabilidade e de responsabilidade pelos atos cometidos pelo sujeito dominador não racializado (Kilomba, 2019). A linguagem torna-se mais violenta ao tratarem ela com expressões racistas e animalizadas, como em: “Maldita negra!”, “esta negra era alguma coisa monomaníaca” e

“Morreu, não lamento esta perda; já para nada prestava.” (Reis, 2021, p. 18, 29). Mesmo que eles não se utilizem de termos racistas diretamente, mas o uso de adjetivos como “maldita” e “monomaníaca” faz-me analisar que o intento era violentá-la pela raça.

O corpo de Joana é ferido pelas palavras, mas também pelas atitudes de Antônio e Tavares, feitor e mandante respectivamente, que em momentos ficam claros as intenções das falas dos dois. Como na fala de Tavares: “O Antônio, o meu feitor, que é um excelente e zeloso servidor, é que se cansava em procurá-la.” (Reis, 2021, p. 29), e de Antônio: “Ora! Hei de encontrar-te; mas, deixa estar, eu te juro, será esta a derradeira vez que me incomodas. No tronco... no tronco: e de lá foge! [...] - Doida!... doida fingida, caro te há de custar.” (Idem, p. 18).

Nesse contexto, o corpo de Joana torna-se alvo de um processo sistemático de desumanização que busca reduzir sua existência à condição de objeto dominado. A linguagem utilizada pelos personagens masculinos não se limita à agressão verbal, mas opera como uma estratégia de disciplinamento do corpo negro feminino. Ao animalizá-la ou descrevê-la como irracional, os discursos coloniais tentam justificar a violência exercida sobre ela. Entretanto, a narrativa de Firmina subverte essa lógica ao permitir que Joana reconstrua sua própria história. Ao narrar suas memórias, o corpo violentado transforma-se em corpo narrador, resignificando o lugar que lhe foi imposto dentro da estrutura escravocrata.

A fuga de Joana é um ato de resistência a essas violências coloniais, uma resignificação do seu próprio corpo, pois de escravizada fugitiva (em termos racistas das duas personagens masculinas) passa a ser mulher livre narradora ao protagonizar a sua própria história de vida e de seus filhos. Ela inicia repreendendo Gabriel para que conte sua versão: “Gabriel! – disse ela – não. Eu mesma. Ainda posso falar.” (Reis, 2021, p. 24) e também finaliza com a mesma atitude: “Deixa concluir, meu filho, antes que a morte me cerre os lábios para sempre... deixa-me morrer amaldiçoando os meus carrascos.” (Idem, p. 26)

A fuga, nesse sentido, pode ser interpretada também como uma forma de retomada da autonomia corporal. Em um sistema escravocrata que transforma corpos negros em propriedade, o simples ato de deslocar-se sem autorização constitui uma ruptura radical com a lógica colonial. O corpo que antes era vigiado, punido e controlado passa a agir por vontade própria. Ao decidir fugir e proteger seus filhos, Joana reafirma sua condição de sujeito, recusando o papel passivo que lhe foi atribuído. O movimento do corpo torna-se, portanto, uma prática política que desafia a ordem estabelecida e evidencia a possibilidade de resistência mesmo em contextos de extrema opressão.

Em Joana, o corpo violentado se transforma em testemunho vivo das contradições do sistema escravocrata. A intensidade da perseguição e das agressões que sofre, longe de reduzi-la, coloca em evidência o que Gonzalez (2020) denomina “dupla discriminação”, pois Joana é violentada não apenas por ser negra, mas por ser mulher. No entanto, é sua condição interseccional que potencializa sua resistência: sua fuga e a proteção de seus filhos convertem-se em atos que desafiam a desumanização colonial.

Enquanto isso, as mulheres afro-moçambicanas, incluindo a sacerdotisa, viviam sob o domínio do sanguinário Imperador que possuía mulheres como damas, “Deita-se de papo para o ar, ao lado da sua dama preferida.” (Chiziane, 2014, p. 9). Para o Imperador a ideia da mulher é de ser submissa, pois tudo que não era controlado por ele era macho e deveria servi-lo: “Quando aqui cheguei, a terra era selvagem e era macho. Domestiquei-a. Tornei-a fêmea, é toda minha, faço o que quero. [...] Sou o único macho na superfície da terra. (Idem, p. 10)

Nguyuzza observa que as andorinhas são marcas de resistências: “Cagar no olho do Imperador? Bravos machos são estas andorinhas! Ousaram desafiar a virilidade do maior homem do mundo, o *Ngungunhana*, que *ngungunha*¹⁷ todos os homens e todas as mulheres do planeta. Ah!” (Chiziane, 2014, p. 17). Faço aqui uma análise dos corpos metamorfos. Os corpos

¹⁷ Palavra derivada do verbo Ngungunhar que significa zaragatear, ou seja, fazer zaragata; provocar desordem

femininos das mulheres são apresentados na metamorfose das andorinhas, primeiramente, no sonho de Nguyuzza após receber o comando de combatê-las:

Uma brisa repentina arrebatá-lhe para o outro lado da vida, num sono de magia, para que os deuses se revelem. No sono, vê primaveras e flores. [...] Foi então que viu uma andorinha fêmea de penas sedosas, refletindo cores de diamante. Atraído por tanta beleza, transformou-se em pássaro, voou em direção a ela. Esta, mais veloz, eclipsou-se entre as nuvens. Acabou entrando na fortaleza do reino das andorinhas. (Chiziane, 2014, p. 18)

Essa introdução da andorinha fêmea é a transmutação da sacerdotisa que enfrenta toda a violência colonial provinda do Imperador por ser mulher. Na citação anterior há a premissa da sua vida futura, assim como mencionado no tópico anterior ela é a protagonista do novo espaço, o reino das andorinhas, pois foi por meio dela que o General consegue ter sua verdadeira identidade e liberdade. A sacerdotisa também apresenta-se como uma marca de resistência a partir da oralidade, pois é a partir da contação da história da andorinha ao general que ele e o povo conseguem iniciar a caminhada pela libertação. Encontro marcas do feminismo afro-moçambicano (Sávio, 2020), porque a líder espiritual da comunidade utiliza-se da palavra para conduzir os seus em busca de novos significados corporificados na caminhada, ou seja, uma busca com o objetivo no coletivismo:

o qual podemos designar como um movimento político e feminista, corporificado pelas ideologias do movimento da moçambicanidade, liderado por mulheres moçambicanas ativistas e militantes, as quais veem nas artes e na literatura um caminho para pensar a nação moçambicana como um território africano em que as discussões sobre raça, classe e gênero precisam ser revisadas em prol de um humanitarismo coletivo. (Sávio, 2020, p. 47)

No momento inicial de seu encontro com o General, a sacerdotisa é transfigurada em seu novo corpo, a andorinha do sonho, pois esta é “Eleita pelos deuses, [...] é virgem, celibatária, como todas as freiras. A sacerdotisa representa o ápice da força feminina consciente. É através dela que Nguyuzza, o general endurecido pelas ordens e pelo sangue, descobre outra forma de

existir. Ela interpreta o sonho, oferece um caminho e sobretudo revela outra lógica de poder. Não aquela fundada em conquistas, mas aquela enraizada no conhecimento e na espiritualidade. Diferente das esposas troféus destinadas aos guerreiros, a sacerdotisa preserva sua autonomia corporal e espiritual. Seu celibato não é submissão, é poder sobre si.

O General transforma-se ao seu lado. De servo da tirania, torna-se alguém capaz de buscar um destino que não passa pela destruição. A sacerdotisa abre seus olhos para a liberdade como experiência interna e comunitária, não como domínio e controle. A jornada se ressignifica: perseguir andorinhas deixa de ser um ato de violência e torna-se busca de um território de vida abundante, onde o povo pode prosperar longe da loucura imperial.

E dentro dessa jornada há a presença das mulheres que seguem junto a multidão em busca do reino das andorinhas. Há dentro da narrativa uma subversão e problematização das questões sociais de como a sociedade ainda trata as mulheres (Tigre, 2023). As mulheres que acompanham a marcha vivem na pele as consequências das decisões de figuras masculinas que governam pela vaidade. A fome, o cansaço, o frio das crianças e a exaustão de uma jornada absurda recaem sobre elas. Diferentemente dos guerreiros, que se orientam por glória e obediência, elas se orientam pela vida. Sua preocupação cotidiana com o cuidado e a sobrevivência transforma seu corpo em território político, onde se escreve a história que realmente importa:

A paisagem vai mudando de forma em cada passo. Vislumbre nos olhos das mulheres: afinal, é bom viajar fora do cercado da cozinha. Lavar os olhos com as formas da terra. encher a mente de belas imagens. Conhecer caminhos, paisagens, lugares. Sentir o peito a dilatar de prazer perante a grandeza dos montes. (Chiziane, 2014, p. 26)

Essas mesmas mulheres pensam não somente em si mesmas, mas em seu povo, em seus filhos. Elas olham por aqueles que não conseguem falar, por isso são corpos políticos:

As mulheres veem, na paisagem, árvores mortas. - Nguyuz, grande General - murmuram as mulheres. Podíamos parar um pouco, cortar os ramos das árvores mortas para o conforto da noite. As crianças tremem de frio. (Chiziane, 2014, p. 28)

Essas mulheres se posicionam como forma de resistência às violências praticadas pelo sistema comandado pelos homens, pois assim como se encontram em busca de uma terra, seus corpos são violentados na caminhada:

O corpo das mulheres sofre muito durante o conflito, pois é sistematicamente usado, maltratado e violentado de várias formas. São mulheres mães, esposas, irmãs e filhas que, de tanta dor e humilhação, perdem até forças para lutar e resistir contra o inimigo. (Nzira, 2021, s/p)

A presença dessas mulheres na caminhada evidencia que seus corpos não são apenas receptáculos da violência provocada pelos conflitos e pelas estruturas patriarcais. Mesmo submetidas ao cansaço, ao frio e à insegurança da travessia, elas participam ativamente da construção do futuro da comunidade. Seus gestos cotidianos, cuidar das crianças, sugerir paradas, observar a paisagem e pensar na sobrevivência coletiva, revelam uma dimensão política do corpo feminino. Nesse cenário, o corpo da mulher negra deixa de ser apenas objeto de exploração para tornar-se agente da continuidade social, reafirmando a importância das mulheres na manutenção e reorganização da comunidade.

As mulheres e os homens recebem o anúncio daquela que conta a narrativa da fuga, a sacerdotisa. As mulheres pedem paragem, mas é a sacerdotisa que ordenando os sentimentos novos olha ao general e sente que chegou o momento. O feminino espiritualizado possibilita o renascimento da comunidade e inaugura uma nova forma de organização social. A libertação dessas mulheres que vão com o povo concretiza-se quando elas podem plantar e colher aquilo que elas quiserem na terra das andorinhas: “Com as capulanas das mulheres, fizeram-se redes de pesca”; “O solo é negro como as mulheres da terra.” (Chiziane, 2014, p. 39; 40).

Com a sacerdotisa, o corpo feminino adquire uma dimensão ritualística e comunitária. Ela encarna a ancestralidade e o poder espiritual, o que a coloca numa posição de liderança que subverte a ordem patriarcal do reino. O corpo que é alvo de opressão durante a caminhada transforma-se, paradoxalmente, em corpo-guia, corpo-ponte e corpo-coletivo, deixando de ser mero receptor da violência e assume uma função orgânica na reorganização da comunidade.

As violências racializadas no decorrer das narrativas retomam o que Kilomba (2019) identifica como processo de “racialização do corpo”, no qual o sujeito negro é construído discursivamente como ameaça, perigo ou anormalidade. Tanto em Firmina quanto em Chiziane, as palavras usadas pelos homens brancos ou pelo imperador têm função disciplinadora e operam como estratégias de controle simbólico do corpo feminino. Entretanto, ao mesmo tempo, as narrativas expõem como Joana e a sacerdotisa resistem a esse enquadramento, recusando a internalização dos discursos que tentam determinar seus corpos.

Em ambos os contos, as personagens mulheres racializadas sofrem com as violências coloniais. Intertextualizo a Joana que tem seu corpo metamorfozado em uma “andorinha” ao anunciar a libertação de seus filhos, seja concretizado na imagem do Gabriel, seja pela memória de seus dois filhos, Urbano e Carlos. E aqui transfiguro a sacerdotisa-andorinha em “Joana” ao conduzir a fuga de seu povo para as novas terras, mesmo sendo chamadas de “doidas” por incitaram rebeliões contra aqueles que causavam mal.

A metamorfose é entendida como um movimento autônomo de não mais se encaixar na configuração de um corpo pré-determinado pelas forças dominadoras do sistema patriarcal colonial branco. Há uma ressignificação dos corpos femininos como uma autonomia do poder sobre o seu corpo, ou seja, uma subversão contra a ideologia branca que designa as normas raciais e de gênero para a sociedade (Bento, 2022).

Nesse sentido, a metamorfose assume também um caráter simbólico de libertação do corpo historicamente controlado pelas estruturas coloniais. Durante toda a trajetória das personagens, seus corpos são constantemente atravessados por violências físicas, discursivas e simbólicas que procuram

determinar seus lugares sociais. Ao assumir a forma de andorinha, entretanto, esse corpo deixa de ser apenas alvo da opressão e passa a representar a possibilidade de transcendência dessas estruturas. A metamorfose sugere, portanto, que a liberdade dessas mulheres não se limita ao espaço físico conquistado pela fuga, mas também se manifesta na capacidade de reinventar o próprio corpo e os sentidos atribuídos a ele.

Além disso, a escolha da andorinha como símbolo dessa transformação carrega significados importantes dentro do imaginário cultural. As aves frequentemente aparecem associadas à liberdade, ao deslocamento e à travessia entre diferentes mundos. No conto de Chiziane, a andorinha torna-se metáfora da esperança e da reconstrução de um novo território para aquele povo que foge da violência imperial. Dessa forma, a metamorfose da sacerdotisa não representa apenas uma transformação individual, mas também a inauguração de um novo horizonte coletivo, no qual os corpos femininos passam a ocupar posições de liderança e orientação da comunidade.

Sob essa perspectiva, a metamorfose também pode ser interpretada como uma estratégia narrativa de reescrita da memória histórica das mulheres negras. Ao transformar as personagens em figuras que ultrapassam os limites da materialidade corporal, as narrativas deslocam essas mulheres da posição de vítimas da violência colonial para a condição de sujeitos que permanecem vivos no imaginário coletivo. A metamorfose, portanto, funciona como um gesto literário de restituição simbólica, no qual o corpo feminino negro deixa de ser apenas um território de dor para tornar-se também espaço de memória, continuidade e resistência.

Sob essa perspectiva, a metamorfose corporal também pode ser lida à luz do feminismo afro-latino-americano que concebe o corpo como extensão da memória histórica. O corpo de Joana guarda marcas que a narrativa recusa a apagar, já o corpo da sacerdotisa carrega o legado espiritual de seu povo. Ambos se tornam arquivos vivos, desafiando o silenciamento histórico que, como apontado por Pereira (2022), recai sobre as narrativas femininas negras.

Essa metamorfose simbólica sugere ainda que o corpo feminino nas duas narrativas ultrapassa os limites da materialidade. Ao transformar-se em

andorinha ou ao alcançar uma dimensão de liberdade após a morte, as personagens são representadas como figuras que transcendem as imposições sociais e coloniais. Tal representação indica que a resistência não ocorre apenas no plano físico, mas também no plano simbólico e imaginário. O corpo torna-se, assim, uma metáfora da possibilidade de transformação histórica, indicando que as experiências de violência não conseguem apagar completamente a potência de reinvenção presente nas trajetórias dessas mulheres.

Há ainda um rompimento com o silenciamento das narrativas femininas dentro da narrativa, uma vez que Joana conquista e oportuniza o momento para narrar sua versão da própria história, dando a entender que antes ninguém a deixava contá-la ou não se faziam escutá-la. Semelhantemente ocorre no conto afro-moçambicano, porque o enredo da história é contado pelas mães que satisfazem as curiosidades das crianças, porém deviam cantar em baixa voz: “As mães repetiam, mas com voz baixa para não despertar a ira dos novos invasores. Porque o discurso era um hino de liberdade” (Chiziane, 2014, p. 55).

As duas corporificações femininas das narrativas são a força contra uma das formas da dupla violência sofrida pelas mulheres, o silenciamento das mulheres na literatura (Pereira, 2022). Ao se fazerem literatura, Joana e as mães protagonizam o “eu” racializado nas formas de contar o mundo, mesmo que seja o seu. Assim, a autonomia dos corpos nas duas narrativas revela-se como um processo de reinscrição política. O corpo deixa de ser apenas superfície de violência para transformar-se em “território de si”, conceito que dialoga com o pertencimento territorial. A resistência feminina não é, portanto, apenas um gesto externo fuga, condução do povo mas, uma reorganização interna, subjetiva e identitária. Os corpos de Joana e da sacerdotisa anunciam, pela própria existência e continuidade, uma recusa às estruturas coloniais que tentaram controlá-los. Há aqui uma aproximação do conceito do tornar-se autora de Luiz Azevedo (2021), uma vez que é na consciência das personagens que podemos enxergar a literatura feita por elas, a literatura aqui é entendida como esse fazer narrativo feminino. Os corpos literários femininos

de Joana e da sacerdotisa são reflexos da realidade que observam ou de suas vidas pessoais.

Ao analisar os corpos de Joana e da sacerdotisa, percebe-se que a corporeidade feminina negra nas duas narrativas é atravessada por múltiplas camadas de significado. Esses corpos carregam marcas da violência colonial, mas também expressam saberes culturais, espirituais e comunitários que resistem ao apagamento histórico. Nesse sentido, o corpo torna-se um espaço de inscrição de experiências coletivas, articulando memória, identidade e resistência. Ao narrar essas trajetórias, Firmina e Chiziane deslocam o corpo feminino negro da posição de objeto de dominação para o lugar de sujeito histórico, capaz de produzir narrativas e reorganizar sentidos sobre si e sobre o mundo.

Eu verifico nos corpos-textos uma modificação contra o sistema opressor e visando a liberdade e a resistência. Corpos femininos que são determinados pelo espaço e pelo poder de controlar suas transformações em favor da resistência de si e de todos que caminham junto a elas. A estereotipização dos corpos aqui é desconstruída pela liberdade de serem quem podem ser nos espaços que são conduzidas pelos novos “estar” lugares que buscaram durante os processos de fugas, retomando o conceito do “estar” lugar como forma de pertencimento identitário e de resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu percurso acadêmico iniciou-se como pesquisador da obra de Maria Firmina dos Reis, por ser maranhense como eu, e foi aprimorado com a descoberta da escrita diversificada de Paulina Chiziane. Como homem e pesquisador, não pude deixar de perceber que as narrativas dessas duas escritoras dialogavam entre si de forma a suscitar o desejo de concluir minha graduação pesquisando e comparando duas obras literárias das autoras.

Então, eu decidi continuar pensando nas causas iniciais que me levaram a pesquisar e escrever, pois a pesquisa preambular me impeliu a refletir no protagonismo das mulheres dentro das narrativas, e não a vê-las somente com o olhar de vítimas que são resgatadas dentro da história. Foi essa reflexão que me conduziu, no percurso de pós-graduação, a adentrar o universo de pesquisas semelhantes e a dialogar com outras produções acadêmicas, a fim de compreendermos como as mulheres racializadas podem ser reconhecidas também pelo prisma da resistência, considerando os espaços e os corpos historicamente subalternizados pela violência dos sistemas coloniais.

A análise comparativa de *A escrava e Quem manda aqui?* permitiu observar que a literatura produzida por mulheres negras constitui um espaço privilegiado para a reescrita das memórias silenciadas pela colonialidade. Ao reunir obras de temporalidades e geografias distintas, a pesquisa demonstrou que a resistência feminina negra transcende fronteiras nacionais, funcionando como um eixo comum de articulação identitária. Nesse sentido, essa articulação se materializa nas narrativas de Maria Firmina dos Reis e Paulina Chiziane, que inscrevem a recusa a uma ordem sociopolítica que historicamente relegou mulheres negras à margem da cidadania e da humanidade, evidenciando que a identidade coletiva se constrói também a partir dessa resistência compartilhada.

Essa recusa não é apenas estética: ela é política e existencial. Nas obras analisadas, o gesto de resistir aparece como força fundadora das trajetórias de Joana e da sacerdotisa, manifestando-se através da linguagem,

do corpo, do deslocamento e do imaginário. Esse conjunto de estratégias evidencia que a resistência não se apresenta como ato isolado, mas como processo contínuo que atravessa os sujeitos, constituindo formas de viver e sobreviver mesmo diante de estruturas esmagadoras de poder.

O diálogo estabelecido entre as duas narrativas confirma como as literaturas afro-brasileira e afro-moçambicana operam em constante movimento de reinscrição das subjetividades negras. Compreendo que o sistema literário (Candido, 2000) só se torna pleno quando incorpora as vozes historicamente excluídas. Nesse sentido, Firmina e Chiziane ocupam um lugar central na reorganização dos cânones de seus países, Brasil e Moçambique respectivamente, abrindo precedentes que permitem a reintegração de perspectivas femininas, negras e anticoloniais no corpus literário em língua portuguesa.

O percurso dessa pesquisa mostrou que a intertextualidade entre as autoras não se limita à semelhança das situações narrativas, mas às aproximações epistemológicas produzidas por suas escritas. Ambas constroem mundos literários que rompem com a lógica patriarcal e imperial, articulando saberes ancestrais, tradições comunitárias e discursos de autonomia, em que Joana e a sacerdotisa são herdeiras dessa epistemologia de resistência, tornando-se metáforas do enfrentamento coletivo de povos inteiros.

Ao retomar os debates do feminismo negro, posso perceber e compreender o protagonismo dessas personagens de forma a alcançar territórios e a pertencer corpos subalternizados. Elas não resistem apenas como indivíduos, mas como representantes de grupos racializados e violentados, pois seus atos narrativos, a fuga, a denúncia, o aconselhamento e a condução, revelam que o corpo da mulher negra é simultaneamente alvo de controle e instrumento de libertação.

A categoria do “estar” e do “não-estar” tornou-se fundamental para entender como a ocupação de espaços está ligada à reivindicação da própria existência, uma vez que as personagens percorrem territórios que, embora hostis, são transformados em espaços de afirmação. Ao deslocar-se, elas ressignificam seus percursos e constroem, através do movimento, o que

podemos chamar de “espaços da resistência”. Nesse sentido, as mulheres na narrativa e seus espaços funcionam como cartografia, revelando caminhos possíveis para corpos historicamente interditados.

A leitura comparada dos espaços nas duas narrativas evidenciou que o território é um elemento estruturante da construção de subjetividades. Em ambos os contos, o espaço deixa de ser apenas cenário e atua como agente de opressão ou libertação, porque a casa-grande, o umbral, a moita, a mata e o reino em decadência funcionam como imagens simbólicas da violência colonial. No entanto, ao se deslocarem, Joana e a sacerdotisa rompem com essas geografias violentas e instauram territórios possíveis. O espaço, portanto, opera como campo de disputa e de resistência.

Posso perceber ainda que o deslocamento das personagens nunca é aleatório, mas guiado por uma espécie de mapa simbólico que articula memória, sobrevivência e ancestralidade. O caminho percorrido por Joana é motivado pela necessidade de romper com a objetificação enquanto o caminho da sacerdotisa é impulsionado pela revelação espiritual que ressignifica o destino de um povo. Ambos os deslocamentos revelam que, nos contos, o espaço é reconfigurado como percurso de transformação, e não como limite.

A comparação permitiu também observar que o “não-estar” é uma forma de resistência espacial que se contrapõe às estruturas coloniais que tentavam fixar a mulher negra em posições subalternas. A recusa da imobilidade torna-se um gesto de insurgência: mover-se significa rasurar o espaço colonial. Nesse processo, as personagens afirmam agência, rompem com o determinismo do território e instauram novas formas de habitar o mundo, mesmo que de modo provisório ou transitório.

Por fim, os achados demonstram que os espaços percorridos pelas personagens não apenas estruturam a narrativa, mas também refletem epistemologias próprias das literaturas afro-brasileira e afro-moçambicana. Ao associar movimento a cura, deslocamento a autonomia e travessia a reconstrução comunitária, as obras mostram que o espaço é sempre mais que físico: ele é histórico, cultural, espiritual e político. Assim, o estudo dos

territórios reafirma o papel da escrita feminina negra na criação de novos horizontes imaginativos para seus povos.

A análise dos corpos de Joana e da sacerdotisa revelou que o corpo feminino negro é simultaneamente local de violência e de reinvenção. As tentativas de dominação, sejam elas física, verbal, simbólica ou espiritual, não conseguem apagar a potência desses corpos que, mesmo marcados pela opressão, tornam-se ferramentas de resistência. O corpo, nas duas narrativas, é apresentado como território de disputa e, ao mesmo tempo, como instrumento de ruptura.

Outro aspecto observado é que os corpos das personagens funcionam como arquivos de memória. Eles guardam marcas que testemunham existências violentadas, mas também conservam saberes ancestrais que garantem a continuidade das comunidades. O corpo de Joana, marcado pela perseguição, inscreve a história da escravidão, já o corpo da sacerdotisa, marcado pela espiritualidade, inscreve a história de seu povo. Assim, os corpos deixam de ser somente biológicos e tornam-se enunciadores de narrativas coletivas.

A análise também evidenciou que a autonomia corporal é elemento central para a construção da resistência feminina negra. Quando Joana protege seus filhos e decide seu destino, ela retoma o controle de sua corporeidade. Quando a sacerdotisa conduz seu povo à terra das andorinhas, ela transforma seu corpo em guia, líder e símbolo. A agência corporal, portanto, é articulada como prática política que desestabiliza a ordem patriarcal e colonial.

Além disso, a investigação dos corpos nas duas obras reforçou que a resistência feminina não é apenas ação exterior, mas também reorganização interna, pois o corpo é lugar de cura, reconstrução e afirmação identitária. Nas literaturas analisadas, o corpo da mulher negra é reconfigurado como espaço legítimo de fala e de existência plena, e isso contribui para ampliar a compreensão das narrativas afro-diaspóricas, mostrando que a emancipação dos corpos é inseparável da emancipação dos territórios e da própria linguagem literária.

Eu posso ainda evidenciar como os contos de Firmina e Chiziane desestabilizam discursos hegemônicos por meio da valorização da oralidade e da memória ancestral. A palavra, em ambas as obras, não é apenas instrumento narrativo, mas um campo de disputa e reconstrução, onde Joana rompe o silenciamento imposto pelo senhor, e a sacerdotisa redefine o destino de seu povo através da interpretação do sonho. A língua, portanto, é arma e refúgio, território e movimento.

As análises comprovaram ainda que, ao retratar lideranças femininas negras, as autoras reposicionam a maternidade, a espiritualidade e a coletividade como elementos fundamentais da resistência. Tanto Joana quanto a sacerdotisa não atuam isoladamente: seus gestos são sempre voltados para a proteção e a continuidade do grupo. Isso reforça a concepção de González (2020) sobre a mulher negra como eixo comunitário e sobre a necessidade de reconhecê-la como fundadora de valores culturais.

Em paralelo, os achados destacam como o conceito de moçambicanidade encontra ressonância nos mecanismos de resistência apresentados por Paulina Chiziane, pois a sacerdotisa encarna valores culturais moçambicanos ligados à ancestralidade, ao sagrado e à solidariedade coletiva, enquanto Joana se insere na tradição afro-brasileira marcada pelo enfrentamento direto ao racismo estrutural. Assim, embora situadas em contextos distintos, as personagens revelam que a luta pela liberdade assume contornos universais quando se trata da experiência feminina negra.

Do ponto de vista metodológico, eu reafirmo a importância de estudos comparativos que ligam literaturas africanas e afro-brasileiras. Tais comparações produzem novas interpretações sobre a diáspora africana e suas múltiplas expressões culturais, permitindo observar como marcas coloniais se perpetuam e se reconfiguram ao longo do tempo. Ao colocar Firmina e Chiziane em diálogo, amplia-se o escopo crítico das pesquisas sobre autoria feminina negra e sobre narrativas de resistência.

Os resultados obtidos apontam para a necessidade de novos estudos que aprofundem temas aqui apenas tocados, como a espiritualidade afro-diaspórica, os símbolos metamórficos presentes nas duas narrativas, ou

ainda o papel das personagens masculinas enquanto contrapontos das protagonistas. Estudos futuros também poderão relacionar essas obras com a literatura afro-brasileira e afro-moçambicana contemporâneas, com destaque para escritoras como Conceição Evaristo e Virgília Ferrão, respectivamente pertencentes a esses sistemas literários.

Como desdobramento desta pesquisa, pretende-se, em nível de doutorado em Letras, ampliar a investigação para o campo da ficção especulativa produzida por autores e autoras africanas e afrodiáspóricas. Tal perspectiva possibilita explorar como elementos como ancestralidade, memória e espiritualidade são reelaborados em narrativas que extrapolam os limites do realismo tradicional, recorrendo a estratégias narrativas que dialogam com o fantástico, o mítico e o imaginário cosmológico africano. Nesse sentido, a ficção especulativa apresenta-se como um espaço fértil para compreender como escritores negros reconstróem universos narrativos capazes de tensionar as heranças coloniais e propor novas formas de pensar identidade, história e pertencimento.

Nesse horizonte investigativo, as narrativas especulativas de autoria africana e afrodiáspórica frequentemente mobilizam referências às cosmologias, mitologias e tradições culturais de diferentes povos africanos e da diáspora. Ao incorporar elementos sobrenaturais, espirituais ou futuristas, essas obras não apenas expandem as possibilidades estéticas da literatura, mas também reafirmam a centralidade da ancestralidade como eixo estruturador das identidades negras. Dessa forma, a ficção especulativa pode ser compreendida como um espaço de reconstrução simbólica no qual passado, presente e futuro se entrelaçam, permitindo que memórias coletivas e saberes ancestrais sejam reimaginados e projetados em novas narrativas de existência e resistência.

Assim, a continuidade desta investigação no doutorado pretende contribuir para ampliar os estudos literários sobre produções africanas e afrodiáspóricas, especialmente no que se refere às articulações entre literatura, ancestralidade e imaginários especulativos. Ao analisar contos e narrativas que exploram essas dimensões, a pesquisa buscará compreender de que maneira a ficção especulativa se constitui como um campo estético e político capaz de

ressignificar experiências históricas e culturais da população negra. Desse modo, espera-se que o estudo contribua para fortalecer o diálogo entre literatura comparada, estudos pós-coloniais e perspectivas do pensamento negro, ampliando o reconhecimento crítico dessas produções no âmbito dos estudos literários contemporâneos.

Por fim, reafirma-se que *A escrava e Quem manda aqui?* são contribuições indispensáveis para a compreensão da literatura produzida por mulheres negras de língua portuguesa. Suas narrativas desafiam o apagamento histórico, resgatam memórias oprimidas e oferecem caminhos para pensar novas formas de existir e resistir. Joana e a sacerdotisa continuam a inspirar movimentos de liberdade, mostrando que, embora a violência colonial tenha deixado marcas profundas, o gesto feminino negro permanece como força transformadora capaz de criar outros mundos possíveis.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA MINEIRA DE LETRAS. “Entrevista com Paulina Chiziane, vencedora do Prêmio Camões YouTube, 20 jan. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mt0QmV9rdxg>. Acesso em: 6 jul. 2023. Ministério do Turismo, Instituto Unimed – BH, CEMIG, Academia Mineira de Letras apresentam: “Entrevista com Paulina Chiziane, vencedora do Prêmio Camões 2021”. Plano Anual 2021 – Academia Mineira de Letras – PRONAC: 203709.

ALÓS, Anselmo Peres. Subalternidade, representação e mercado: o que escrevem as moçambicanas?. *Anuário de Literatura*, [S.L.], v. 20, n. 2, p. 165-180, 26 ago. 2015. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7917.2015v20n2p165>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/2175-7917.2015v20n2p165>. Acesso em: 22 jan. 2025.

ARNFRED, Signe. Women in Mozambique: Gender Struggle and Gender Politics. *Review of African Political Economy*. No. 41, Socialism, Democracy and Popular Struggles (Sep., 1988), p. 5-16. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4005738>. Acesso em: 03 mar 2025

AZEVEDO, Luiz Mauricio. *Estética e raça: ensaio sobre a literatura negra*. Porto Alegre: Sulina, 2021. 138p.

BELONIA, Cinthia da Silva. Violência contra a mulher negra: do racismo ao estupro. *Revista Crioula*, [S. l.], n. 24, p. 214–221, 2019. DOI: 10.11606/issn.1981-7169.crioula.2019.163163. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/163163>. Acesso em: 9 abr. 2025.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

BOTOSO, Altamir. A LITERATURA AFRICANA DE AUTORIA FEMININA: vozes moçambicanas. *Macabéa: Revista Eletrônica do Netlli*, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 156-182, mar. 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/1425>. Acesso em: 10 nov. 2024.

BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.

BUCUANE, . Literatura moçambicana em destaque: Caminhos e perspectivas: Featured Mozambican literature: Paths and perspectives. *NJINGA e SEPÉ: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras* (ISSN: 2764-1244), [S. l.], v. 3, n. Especial I, p. 358–363, 2023. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/article/view/1296>. Acesso em: 22 fev. 2025

CABAÇO, José Luís. A questão da diferença na literatura moçambicana. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 61–69, 2004. DOI: 10.11606/va.v0i7.49786.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49786..>
Acesso em: 22 jan. 2025.

CAFÉ FILOSÓFICO UFRN. Paulina Chiziane - Oralidade e ancestralidade. YouTube, 24 de jan. de 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WiLijX_7dDk&t=254s

CANDIDO, Antonio. 1918 - Formação da literatura brasileira: momentos decisivos. 6. ed. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda., 2000.

CARNEIRO, Sueli. Escritos de uma vida. 4. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023. 296 p.

CONFORTO, Marília. Faces da personagem escrava. Caxias do Sul, EDUCS, 2001.

CHIZIANE, Paulina. [Testemunho] Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo. Abril – NEPA / UFF, v. 5, n. 10, p. 199-205, 30 abr. 2013. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29695>. Acesso em: 02 nov. 2024

_____. As andorinhas. Belo Horizonte: Nandyala, 2019. 128p.

CUTI, Luiz Carlos. Literatura negra brasileira: notas a respeito de condicionamentos. IN: QUILOMBOJE (ORG.) Reflexões sobre literatura afro-brasileira. São Paulo: Conselho de Participação e desenvolvimento da Comunidade Negra, 1985. p.15-24. Disponível em: <https://www.cuti.com.br/ensaioliteraturanegrabrasileira>. Acesso em: 04 nov. 2024

_____. Literatura negro-brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

CUNHA, Teresa. Epistemologies of the South, Mozambique and a post-colonial feminist quest. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, n. 86, 2019. Universidad del Zulia, Venezuela. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961107007>. Acesso em: 20 nov. 2024

DEUS, Nzira. Feminismo em Moçambique: pela terra, liberdade, sororidade e uma vida livre de violência. Capire, 2021. Disponível em: <https://capiremov.org/analises/feminismo-em-mocambique/>. Acesso em: 20 nov. 2024

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. Terceira Margem, Rio de Janeiro, v. 14, n. 23, p. 113-138, jul. 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10953>. Acesso em: 25 jan. 2025.

DUARTE, E. A. e FONSECA, M. N. S. (Org.) Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, vol. 4: História, teoria, polêmica. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/148-eduardo-de-assis-duarte-por-um-conceito-de-literatura-afro-brasileira>. Acesso em: 04 nov. 2024

“Entrevista a Joana Simeão”. RTP Arquivos, 02 mai. 1974. Disponível em: <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/entevista-a-joana-simeao/>. Acesso em: 16 mar. 2025

“Entrevista com Paulina Chiziane, vencedora do Prêmio Camões 2021”. YouTube, 20 jan. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mt0QmV9rdxg>. Acesso em: 6 nov. 2024. Ministério do Turismo, Instituto Unimed – BH, CEMIG, Academia Mineira de Letras apresentam: “Entrevista com Paulina Chiziane, vencedora do Prêmio Camões 2021”. Plano Anual 2021 – Academia Mineira de Letras – PRONAC: 203709.

FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de. Deusa d'África: uma voz feminista afro-moçambicana. Abril – Nepa / Uff, [S.L.], v. 12, n. 25, p. 43-53, 30 nov. 2020. Pro Reitoria de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação - UFF. <http://dx.doi.org/10.22409/abriluff.v12i25.46563>. Acesso em: 25 jan. 2025.

_____. BALADA DE AMOR AO VENTO: as relações de gênero na ficção de Paulina Chiziane. Revista Mulemba, [S.L.], v. 6, n. 10, p. 99-109, 7 jun. 2014. Programa de Pós-Graduação em Letras Vernaculas - PPGLEV. <http://dx.doi.org/10.35520/mulemba.2014.v6n10a5001>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/5001>. Acesso em: 25 jan. 2025.

_____. A condição feminina em Balada de amor ao vento, de Paulina Chiziane. 2012. 171 f. Tese (Doutorado) - Curso de Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (Cchla) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/6197>. Acesso em: 25 jan. 2025.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 375 p.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p.

KACZOROWSKI, Jacqueline; FUJISAWA, Mariana. Literatura e sociedade em Moçambique: breve panorama histórico. Cadernos CERU, São Paulo, Brasil, v. 27, n. 2, p. 171–184, 2016. DOI: 10.11606/issn.2595-2536.v27i2p171-184. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/125082>. Acesso em: 22 fev. 2025.

LEAL, L. B. “Perto do fragmento, a totalidade” : percepções sobre a literatura moçambicana – entrevista com o pesquisador e intelectual Francisco Noa. Aletria: Revista de Estudos de Literatura, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 224–234, 2023. DOI: 10.35699/2317-2096.2023.44992. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/44992>. Acesso em: 15 nov. 2024.

LEAL, Luciana Brandão; ALVES, Roberta Maria Ferreira. A Literatura Moçambicana. Literafro/UFMG, 2023. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literaflicas/literatura-cabo-verdiana-2/1640-a-li>

teratura-mocambicana-luciana-brandao-leali-roberta-maria-ferreira-alves.
Acesso em: 24 maio 2023.

LEAL, Marco Aurelio de Oliveira; TAVARES, Rayanna Lucylle Simões Vilela. Entre conflitos e silenciamentos: a literatura moçambicana como alternativa de narrativa histórica. *Revista Sem Aspas*, [S.L.], p. 27-40, 30 set. 2020. *Revista Sem Aspas*. <http://dx.doi.org/10.29373/sas.v9i1.13252>.

MARRA, Laísa; MARINGOLO, Cátia Bocaiuva. Literatura Afro-brasileira: textualidade e corporeidade. Em *Tese*, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 14, 19 nov. 2020. Faculdade de Letras da UFMG. <http://dx.doi.org/10.17851/1982-0739.26.1.14-31>. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/16239%3E>. Acesso em: 04 nov. 2024.

MARTINS, C. I. O LUGAR DO “AFRO”: FEMINISMOS NEGROS VS FEMINISMOS AFRICANOS. *Revista Feminismos*, [S. I.], v. 6, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30235>. Acesso em: 30 nov. 2024.

MOMPLÉ, Lília. A mulher escritora e o cânone. In: MÃO-DE-FERRO, Ana Maria (org.). *A mulher escritora em África e na América Latina*. Évora: Editorial Num, 1999.

MONTEIRO, Pedro Manoel. REVISÃO DO PERCURSO HISTÓRICO DA PARTICIPAÇÃO DA LITERATURA FEMININA PALOP: DE 1940 A 2009. *Miscelânea: Revista de Literatura e Vida Social*, [S. I.], v. 19, p. 319–335, 2017. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/69>. Acesso em: 22 fev. 2025.

NAPIDO, Pedro. A literatura moçambicana: caminhos da consolidação. *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, [S.L.], n. 37, p. 73-91, 4 ago. 2020. Associação das Universidades de Língua Portuguesa. <http://dx.doi.org/10.31492/2184-2043.rilp2020.37/pp.73-91>.

NOA, Francisco. Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 58–69, 1999. DOI: 10.11606/va.v0i3.49007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49007>. Acesso em: 22 fev. 2025.

_____. Surget et Ambula: literatura e (des)construção da nação. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 20, p. 341-369, jan./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revsocio/article/view/235547>. Acesso em: 23 jul. 2025

OYÉWÚMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÉWÚMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. *African Gender Scholarship*:

Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Panorama da Literatura Afro-Brasileira. *Literatura Afro-Brasileira:: Um Número Especial*, Callaloo, v. 18, n. 4, p. 1035-1040, 1995. Published by: The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3298939>. Acesso em: 04 nov. 2024.

_____. Territórios cruzados: relações entre cânone literário e literatura negra e/ou afro-brasileira. *Literafro*, Juiz de Fora, v. -, n. -, p. 319-349, 2010. in: *Depois, o Atlântico : modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana / Edimilson de Almeida Pereira, Robert Daibert Júnior, Organizadores. – Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. 427 p.*

PINHO, Osmundo. Descolonizando o feminismo em Moçambique. *Revista Estudos Feministas*, [S.L.], v. 20, n. 3, p. 970-972, dez. 2012. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2012000300026>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/LJkTSQGTWXnm5JyVSfgKNKf/>. Acesso em: 15 nov. 2024.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira . *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 50, p. 161–193, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9980..> Acesso em: 24 fev. 2025.

REIS, Maria Firmina dos. *A escrava: obras escolhidas*. São Paulo: Hedra, 2021.

SANTOS, Silvana Alves; NUNES, Jozanes Assunção. MATIZES DA VIOLÊNCIA SEXUAL NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E MOÇAMBICANA À LUZ DA ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO. *Organon*, [S.L.], v. 37, n. 74, p. 189-209, 27 dez. 2022. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.125464>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/125464>. Acesso em: 05 dez. 2024.

SILVA, Ana Rita Santiago da. Da literatura negra à literatura afro-feminina. *Via Atlântica*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 91–102, 2010. DOI: 10.11606/va.v0i18.50743. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50743..> Acesso em: 27 fev. 2025.

SILVA, Elen Karla Sousa da. LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E SUAS INTERFACES. *Palimpsesto - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Uerj*, [S.L.], v. 20, n. 36, p. 478-504, 15 set. 2021. Universidade de Estado do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.12957/palimpsesto.2021.60057>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/60057>. Acesso em: 04 nov. 2024.

SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas: gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987)*. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-07062019-112225. Acesso em: 2025-03-01.

Tigre, Maiane Pires. Vozes literárias da prosa moçambicana contemporânea: tradições, transições e rupturas / Maiane Pires Tigre. – Ilhéus, BA: UESC, 2023. 176f. Disponível em: https://www.uesc.br/ppgl/index.php?item=conteudo_dissertacoes-e-teses.php. Acesso em: 23 fev. 2025

Tvedten, Inge. Gender equality and development in Mozambique. Chr. Michelsens Institutt. in: Background article for the World Development Report 2012. Sem local. 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11250/2588127>. Acesso em: 03 mar 2025