



Organização **Fernanda Mota Alves**
Gerd Hammer
Patrícia Lourenço

Identities in transit

Identidades em trânsito

Organização **Fernanda Mota Alves**

Gerd Hammer

Patrícia Lourenço



Centro de Estudos
Comparatistas

IDENTIDADES EM TRÂNSITO

Organização: Fernanda Mota Alves, Gerd Hammer e Patrícia Lourenço

Capa: Sal Design Studio

Revisão: Moirika Reker e Margarida Louro, CEC

Edição: Centro de Estudos Comparatistas da FLUL

© Autores

Edições Húmus, Lda., 2018

End.Postal: Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Tel. 926 375 305

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde

1.ª edição: Outubro de 2018

Depósito Legal n.º: 445847/18

ISBN: 978-989-755-349-3

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projecto UID/ELT/0509/2013

Índice

- 7 **Nota introdutória**
Fernanda Mota Alves, Gerd Hammer e Patrícia Lourenço
- 13 **A viagem de Ulisses ou encontrar os monstros e conhecer os homens**
José Pedro Serra
- 27 **"Veja agora o juízo curioso". *Os Lusíadas*: poesia e consciência identitária**
Isabel Almeida
- 49 **"Para viajar basta existir" (Bernardo Soares) – viagens em torno de si**
Paula Morão
- 65 **Viagens sem regresso. Imagens da deportação na literatura do século xx**
António Sousa Ribeiro
- 81 **O "reverso-do-moderno" nas narrativas migrantes de mulheres africanas contemporâneas**
Catarina Martins
- 105 **Cumplicidades reorientalistas, reconfigurações identitárias:
Salman Rushdie no mercado cultural global**
Ana Cristina Mendes
- 121 **Um caso da hiperidentidade portuguesa na diáspora de Goa: Vimala Devi**
Everton V. Machado
- 139 **O testemunho do "retorno": deslocamento, história ilegítima, desidentificação**
Elsa Peralta
- 159 **Migrações, miscigenação e metamorfose das formas no cinema contemporâneo:
os casos de Pere Portabella, Léos Carax e *the Wachowskis***
Fernando Guerreiro

O “REVERSO-DO-MODERNO” NAS NARRATIVAS MIGRANTES DE MULHERES AFRICANAS CONTEMPORÂNEAS

Catarina Martins

FACULDADE DE LETRAS E CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Pensar a emancipação na perspectiva das mulheres que sofrem a tripla opressão do capitalismo, do (neo)colonialismo e dos patriarcados implica ir aos fundamentos do poder – o saber – para proceder a uma desconstrução que permita a libertação de todo o tipo de ocupações e subalternizações materiais, simbólicas e epistemológicas. Teóricos como Anibal Quijano (1992; 2000), Enrique Dussel (1994; 2000) e Boaventura Sousa Santos (2010) demonstraram como o primeiro colonialismo ibérico foi fundamental para o desenvolvimento do aparelho epistemológico da modernidade ocidental, que permitiu a conquista, apropriação, exploração ou aniquilação de sucessivos Outros, de uma forma hegemónica. Entre estes Outros contavam-se as mulheres e, muito mais, as mulheres Outras, não brancas, não europeias, colonizadas.

Santos (2007) caracteriza o pensamento moderno ocidental como tendo o seu fundamento no que designa de “linha abissal”:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha”

e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (1-2)

O pensamento da modernidade ocidental – um pensamento abissal, materializado sobretudo, segundo Santos, nos domínios do conhecimento e do direito –, resulta de (e sustenta) um sistema de poder que rege um regime de visibilidades e invisibilidades consoante alguém ou algo se encontra deste ou do outro lado da fronteira colonial. Assim, como se lê acima, tudo o que está do outro lado da linha é produzido como inexistente, ininteligível, um domínio onde se aplicam as lógicas da apropriação e violência, por oposição à dualidade regulação/emancipação em vigor deste lado da linha, onde há ainda lugar para o direito e o contrato social, os quais não se aplicam ao caos do estado de natureza primitiva, de sub-humanidade, do mundo colonizado. Na perspectiva de Santos, esta linha abissal, que sofreu uma contracção com as independências do mundo colonizado nos anos 60 do século xx, não só se prolonga como se fortalece na actualidade, em que o colonial – o domínio da exclusão radical ao qual continua a ser aplicada a lógica da apropriação e violência – penetra nas sociedades metropolitanas, nomeadamente através dos migrantes indocumentados, dos trabalhadores escravizados em espaços à margem do direito do trabalho, ou dos aprisionados em diferentes Guantanos. Tal como afirma Quijano (2000), a colonialidade enquanto forma de poder subsiste, por conseguinte, mesmo depois do fim dos colonialismos. Santos sublinha que, em termos epistemológicos e políticos, esta penetração do colonial apenas reforça a universalidade da narrativa moderna, que sustem a sua hegemonia na produção cada vez mais intensa de inexistências e invisibilidades. Esta produção apoia-se, grandemente, na criação de visibilidades deste lado da linha, que, aqui e só aqui, parece criar cada vez mais matizes diferenciadores e as correspondentes possibilidades de transformação e

emancipação social. Como afirma Santos, estas dependem da invisibilidade do outro lado da linha ou, diria eu, dependem de um reverso do moderno que, apesar de produzido como não-existência, permanece presente como o outro lado do espelho (metáfora com a qual Santos trabalha abundantemente) sobre o qual a modernidade persiste a sua edificação epistemicida, injusta e violenta⁽¹⁾:

Sendo que os territórios coloniais constituíam lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma da regulação/emancipação, o facto de este paradigma lhes não ser aplicável não comprometeu a sua universalidade. O pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções. Contudo, por mais radicais que sejam estas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar de um ou do outro dos lados destas distinções, elas têm em comum o facto de pertencerem a este lado da linha e de se combinarem para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha baseiam-se na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha. (2007, 2)

No sentido de construir um pensamento crítico da modernidade que constitua uma resistência epistemológica à injustiça social e à injustiça cognitiva que aquela produziu e produz, Santos propõe e tem vindo a exercer um “pensamento alternativo de alternativas”, um pensamento pós-abissal, descentrado, que procura situar-se do outro lado da linha, ou na zona a que o sociólogo tem vindo a designar, mais metafórica do que geograficamente, como Sul:

¹ Como defendo noutros lugares (Martins 2015a; 2016; 2017), a ideia de que a opressão e a violência sobre as mulheres são traços “naturais” de determinadas culturas que situamos do outro lado da linha (os países islâmicos, numa amálgama, ou os países africanos, por exemplo), e que representamos através de determinados ícones, como o véu islâmico, a burka ou a mutilação genital, cria a aparência de que, deste lado da linha, a situação da desigualdade de género estaria resolvida. Ao mesmo tempo, cria uma fixação das sociedades do outro lado da linha a uma condição selvagem ou de barbárie que legitima a lógica da apropriação e violência, de que fala Santos. Não é por acaso que as guerras no Iraque e no Afeganistão se focaram em discursos sobre a libertação das mulheres, tornadas presentes não através das suas vozes, mas justamente através de um processo de amputação metonímica que serve processos de ocupação coloniais. Na retórica sobre migrantes e refugiados, mais uma vez, questões análogas relativas às mulheres tornam-se a medida do grau de civilização relativamente a um referente que é, arrogantemente, este lado da linha, onde os poderes hegemónicos conseguem minorizar as opressões prevalentes, tornando o outro lado da linha presente, mas não contemporâneo (enquanto primitivo, fixado num tempo pré-civilizacional).

A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. (1995, 506-519)

O caminho para as “epistemologias do Sul” (Santos 2010), que convocam toda uma série de epistemologias críticas, das quais se salienta a teoria pós-colonial e a teoria decolonial, teve início numa crítica da razão moderna, que Santos apelidou de “razão indolente”, e que decompõe em quatro vertentes: “razão impotente”, “razão arrogante”, “razão metonímica” e “razão proléptica”. Para o sociólogo, estas dimensões da razão moderna tiveram como consequência um desperdício da experiência e de saberes canibalizados ou invalidados (ou seja, colocados do outro lado da linha abissal como o inverso ou reverso do conhecimento) pelo paradigma epistemológico da ciência ocidental moderna, desperdício ao qual pretende responder com uma “razão cosmopolita”, composta por uma “sociologia das ausências”, uma “sociologia das emergências”, e por processos de tradução intercultural (2002). É sobretudo a dimensão arrogante e metonímica da razão moderna que me interessa convocar aqui para uma reflexão sobre os feminismos e as teorias feministas, que Santos, com razão, refere como um dos paradigmas críticos que contribuiu para a crítica da razão moderna e a sua abertura a mais domínios da experiência social (2002, 240).

Segundo explana Santos (2002, 241-42), a razão metonímica comporta uma vertente de arrogância patente na reivindicação de se constituir como “única forma de racionalidade”, a qual, por conseguinte, “não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade”. Para além disso, é um tipo de pensamento “obcecado pela ideia de totalidade” e pela formulação de uma lógica única que explique o comportamento do todo e das partes, as quais “não existem fora da relação com a totalidade”. Para além disso, esta lógica assenta, sobretudo, na dicotomia, na qual coexiste simetria com hierarquia e “o todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais”, como, por exemplo, nos binómios “cultura científica/cultura literária”; “conhecimento científico/conhecimento tradicional”; “homem/mulher”; “cultura/natureza”; “civilizado/primitivo”; “branco/negro”; “Norte/Sul”; “Ocidente/Oriente”.

Uma das tarefas da teoria feminista tem sido, sobretudo, a desconstrução de um destes binômios – “homem/mulher” –, por várias vias: em primeiro lugar, fazendo a crítica do conhecimento, do direito e do poder que têm o primeiro elemento da dicotomia como ponto de referência. Estes compõem uma totalidade que exclui os saberes, práticas e subjectividades produzidos e vividos por mulheres, incluindo uma nova série de racionalidades que a razão metonímica moderna excluiu e que derivam das experiências sociais e da formulação de ideias a partir de lugares de enunciação associados a um “feminino” socialmente construído e, por isso, descartado como conhecimento irrelevante ou não-conhecimento. Em segundo lugar, através do conceito de “gênero” e do seu uso como instrumento de crítica epistemológica transdisciplinar e transversal às realidades e dinâmicas sociais, desconstruindo a própria lógica binarista da dicotomia homem/mulher, típica da razão metonímica, de modo a incluir uma miríade de possibilidades de construções identitárias no espectro sexual e das sexualidades. A operatividade desconstrutiva do gênero (na dupla acepção de crítica e construção de novas configurações) surge como um pensamento pós-abissal, no sentido em que permite descortinar as invisibilidades – pelo menos algumas – em que assentava a distinção homem/mulher visível do lado de cá de uma linha que, não sendo colonial *strictu sensu*, representa também uma linha de colonialidade, uma vez que o que é deixado do outro lado da linha – todas as identidades sexuais não binárias e as suas experiências, ou experiências não normativas das identidades cisgênero – estariam sujeitas à lógica de apropriação e violência de que fala Santos.

Muito embora, como veremos abaixo, o conceito de “colonialidade de gênero”, usado por algumas feministas pós-coloniais, como Maria Lugones (2008) na sequência do conceito proposto por Quijano, diga respeito à articulação de identidades sócio-sexuais com identidades racializadas ou etnicizadas do mundo colonial, creio que poderemos usá-lo também relativamente a estes casos, com a consciência de que as invisibilidades estabelecidas pela linha abissal da razão metonímica moderna através da dicotomia homem/mulher, se ampliam e se complexificam profundamente se a reflexão crítica cruzar, atravessando-as, múltiplas linhas abissais, nomeadamente as produzidas pelos colonialismos. Na verdade, é aqui que creio que a teoria feminista, em tudo o que tem de crítico e de criativo e na

sua profunda dimensão desconstrutiva, assente, como se disse, no operador conceptual que é o género, em particular na vertente da teoria queer, se torna, de alguma forma, indolente, arrogante e metonímica. De facto, parece-me que os quadros teóricos, as formulações conceptuais e as molduras hermenêuticas usadas pelas teorias feministas do Norte, mesmo quando se articulam com propostas críticas oriundas dos feminismos pós-coloniais, carecem de uma autocritica mais radical, uma vez que se revelam incapazes, no fundo, de abandonar premissas de base da racionalidade ocidental moderna, operando com modelos categorizantes, dicotómicos (mesmo quando multiplicados) e com mais ou menos evidentes intenções totalizadoras. Ao mesmo tempo, a reivindicação de operatividade universal de alguns conceitos – como o próprio conceito de género –, exportado no âmbito de políticas de ajuda ao desenvolvimento com o objectivo de emancipação (geralmente formulado como “empowerment”) de mulheres não ocidentais (Martins 2016) – não é posta em causa. Este facto pode ser visto como a produção activa de não existências do outro lado de uma linha abissal por parte da teoria feminista convertida, ela própria, em razão metonímica e colonial, e culpada, assim, do desperdício de saberes, de experiências sociais e culturais, e da invisibilização de modos outros de conceber o poder, a emancipação, a resistência e a construção das subjectividades. É imperativo, pois, descolonizar as diferentes dimensões do pensamento e da acção política que radicam neste paradigma, resgatando a sua vertente emancipatória e ampliando-a através da interrogação e da aprendizagem do que poderá ser o Sul, ou do que chamo o “reverso do moderno”. Apesar de se apresentar como pensamento crítico do andrologocentrismo moderno, o feminismo também tem de ser continuamente objecto de um exame crítico. Este deve interrogar, sobretudo, o modo como várias das construções teóricas feministas se filiam naquele paradigma epistemológico e como este facto se manifesta na paradoxal colonialidade de uma teoria que se entende como prioritariamente emancipatória.

Olhares do Sul

O imperativo da “descolonização do gênero” é uma reivindicação persistente das feministas africanas pelo menos desde os anos 80. De facto, estas feministas procuram denunciar o viés eurocêntrico e imperialista dos feminismos do Norte (Mama 1995) que produzem uma representação estereotipada e amputada da “mulher africana” (Mama 2011, Martins 2016). “Descolonizar o feminismo” implica, para além disto, uma análise crítica dos próprios pressupostos conceptuais e metodológicos dos feminismos ocidentais. Antes de percorrer as propostas africanas⁽²⁾, um olhar ao “Feminismo Decolonial” da América do Sul ajuda a perceber o questionamento daquilo que Maria Lugones, filósofa de origem argentina, designa de “sistema de gênero colonial moderno” (2008, 77).

Lugones começa por demonstrar que a distinção entre homem e mulher, criada pela razão ocidental moderna, só se aplica, recorrendo à terminologia de Santos, deste lado da linha abissal colonial. Ou seja, reduzidos a uma condição sub-humana, os colonizados e escravizados não podiam sequer aspirar a uma “inteligibilidade” no âmbito das identidades de gênero binárias e normativas do mundo europeu, metropolitano, civilizado. Vivendo no território da ausência de lei, do contrato social, ou da impossibilidade de construir “sociedades”, como explica Santos, os colonizados, como explica Lugones, eram percebidos segundo categorias reservadas aos animais, como “machos” e “fêmeas”, ou seja, não haveria mais do que uma definição puramente biológica da sua condição, oposta e deficiente relativamente à condição humana dos colonizadores, no âmbito da dicotomia colonizador/colonizado (2010, 744). Para a teórica argentina, a transferência da dicotomia homem/mulher, mesmo que por defeito, ao mundo colonizado (“males became not-human-as-not-men, and colonized females became not-human-as-not women” [2010, 744]) serviu justamente uma lógica que corresponde, na terminologia de Santos, a apropriação e violência extremas exercidas sobre os corpos, os territórios e os recursos económicos, mas também a apropriação e/ou aniquilação de

² Neste artigo, olharei para algumas propostas africanas através da literatura, que, sem prejuízo da especificidade do texto estético (pelo contrário, valorizando-a), considero como lugar, método e via para a produção de saber. Noutro lugar, tratei, em jeito de síntese, algumas linhas da teoria feminista da África subsaariana (Martins, 2016).

formas de ver o mundo, de organização social, de construção de saberes e de subjectividades:

The civilizing transformation justified the colonisation of memory, and thus of people's senses of self, of intersubjective relation, of their relation to the spirit world, to land, to the very fabric of their conception of reality, identity and social, ecological, and cosmological organization. Thus, as Christianity became the most powerful instrument in the mission of transformation, the normativity that connected gender and civilization became intent on erasing community, ecological practices, knowledge of planting, of weaving, of the cosmos, and not only changing and controlling reproductive practices. One can begin to appreciate the tie between the colonial introduction of the instrumental modern concept of nature central to capitalism, and the colonial introduction of the modern concept of gender, and appreciate it as macabre and heavy in its impressive ramifications. One can also recognize, in the scope I am giving to the imposition of the modern, colonial, gender system, the dehumanization constitutive of the coloniality of being. (Lugones 2010, 745)

Neste sentido, a própria tentativa de fazer sentido das subjectividades de corpos femininos a partir da categoria “humano” e “mulher” decorre da persistência da colonialidade do saber e do poder, pois tanto uma como outra categoria têm origem nas dicotomias e na ideia de ordem e totalidade da razão ocidental moderna, cujas partes não podem ser isoladas e entendidas ou em si mesmas, ou como partes de outras totalidades completamente distintas, no âmbito, por exemplo, de organizações sociais e cosmologias em que “humano” e “mulher” existissem em correlações de sentido diferentes, ou nem sequer existissem⁽³⁾.

Para sustentar esta reflexão, Lugones recorre a algumas feministas africanas, entre outras antropólogas que investigam sociedades com alguma medida de preservação relativamente ao colonialismo europeu. De facto, as obras pioneiras da teoria feminista africana tentaram contrariar o olhar da antropologia colonial e desvendar, nas culturas pré-coloniais, não somente papéis sociais e políticos de enorme relevo desempenhados por mulheres, como, sobretudo, configurações sociais em que a categoria “género” não era estruturante e podia, até, ser inexistente. Ifi Amadiume, em *Male Daughters*

³ Por exemplo, “humano” só se torna uma categoria pertinente num entendimento do mundo que separa esta condição da não humana (animal, coisa) e lhe confere um estatuto diferente, a par da dicotomia civilização/natureza, o que não é o caso em algumas culturas indígenas.

and Female Husbands (1987), descreve sociedades pré-coloniais nigerianas em que os papéis sócio-sexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções de ordem política, económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser desempenhadas por pessoas de ambos os sexos – o que anula a relação sexo/género e o conceito de patriarcado, de matriz ocidental. Já Oyèrónké Oyewùmí, em *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997) recusa o conceito de género como um essencialismo biológico do Ocidente que torna o feminismo nortecêntrico cego para o facto de, por exemplo, ter havido sociedades onde a categoria “mulheres” não existia enquanto grupo. Creio que, para a teoria feminista em geral, o desafio que Amadiume e Oyewùmí colocam é pensar a possibilidade de uma organização social em que o sexo não seja estruturante. Também Lugones conclui que: “No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales” (2008, 78). E que o “género”, que se tornou uma categoria de organização social devido ao colonialismo e deve ser entendido na sua historicidade, carrega a inscrição de outros significantes das relações de poder coloniais e capitalistas, tais como: “El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado” (2008, 78). Ou seja, estes estudos, nem que seja em tese, revelam o quão profunda e intrínseca é a dimensão sexuada das sociedades ocidentais e do modelo epistemológico que fizeram hegemonizar pela via do colonialismo. Por isso, obrigam a uma desconstrução radical de toda a percepção do mundo e das coisas, incluindo da linguagem que a cristaliza. Uma vez que o colonialismo não pode ser apagado⁽⁴⁾, o caminho para a descolonização do feminismo não poderá ser o resgate de sociedades pré-coloniais, quase sempre construídas ou idealizadas (Martins 2016). Todavia, pode haver alternativas, ou reversos à lógica da modernidade ocidental, na vertente arrogante e metonímica da sua razão, se isolarmos as partes que esta unifica, para as revermos no âmbito de totalidades diferentes. Este é um desafio a uma autocrítica que deve exercer-se constantemente no seio dos feminismos, em articulação com outros paradigmas críticos, outros saberes e outras linguagens. Aquilo a que me refiro especificamente não é

⁴ Lugones afirma: “The suggestion is not to search for a non-colonized construction of gender in indigenous organizations of the social. There is no such thing; ‘gender’ does not travel away from colonial modernity. Resistance to the coloniality of gender is thus historically complex.” (2010, 746)

apenas ao conhecimento androcêntrico e sexista, mas a propostas teóricas dentro dos próprios feminismos, cuja colonialidade também deve ser interrogada, inclusivamente aquelas que têm servido – e bem, nalguma medida – a compreensão das formas de opressão das mulheres não brancas e/ou colonizadas e a articulação de modos de resistência. Uma destas propostas teóricas é o pensamento interseccional e em que medida este reproduz ou não a racionalidade ocidental moderna, bem como o potencial e as estratégias de resistência que pode convocar.

É verdade que o modelo interseccional originalmente proposto por Kimberlé Crenshaw (1991), surge como uma reacção, por parte de mulheres negras, ao conceito de Mulher branca e de classe média em que o feminismo se centrava, bem como às respectivas reivindicações de universalidade, que excluía e invisibilizavam as heterogeneidades existentes entre as mulheres e, inclusivamente, diferentes posições de subalternidades entre elas. A ideia de interseccionalidade surge como modo de ampliar o pensamento feminista no sentido de incluir opressões diversas que resultam da intersecção do sexo, da raça, da classe social, da religião, etc., e de formular resistências mais alargadas ou diferenciadas. É um modelo que tem em conta o carácter construído, dinâmico e contextual das categorias oprimidas e que, como bem salienta Lugones, as redefine do ponto de vista das subalternas e em função dos discursos e práticas de opressão (2014, 74-75). Contudo, é ainda um modelo do Norte, cuja colonialidade se manifesta na reprodução da lógica categorizante e de produção da diferença típica do pensamento hegemónico, bem como no pendor inevitavelmente essencializante do conjunto de categorias identificadas, as quais, para além disso, são decalcadas de um modelo de organização social ocidental e colonial. A própria ideia da interseccionalidade potencialmente infinita de categorias acaba por inserir-se na ambição de formulação de um modelo de aplicabilidade universal, típico da razão metonímica e proléptica. Se é verdade que o racismo e o sexismo existem e devem ser enfrentados enquanto tal, a intersecção só permite e visibiliza a articulação de resistência e a produção de subjectividades no âmbito das categorias definidas e no seu cruzamento, criando linhas abissais de invisibilidade para outras eventuais possibilidades⁽⁵⁾. Isto torna-se visível no contraste com o retrato

⁵ Santos fala na sociologia das emergências como a formulação dessas possibilidades.

das sociedades africanas apresentado pelas teóricas acima mencionadas, onde nem sequer o género constituía uma categoria estruturante, para não falar da raça ou da orientação sexual, sociedades que apontam, em temporalidades diferentes, para outros mundos possíveis. Já a classe social está intimamente associada aos papéis sociais desempenhados e aos lugares ocupados numa hierarquia determinada por economias formais capitalistas, pelo que dificilmente tem tradução para outras culturas e outros modelos de organização económica dita “informal” – aquela onde, noutros mundos para lá da linha abissal, as mulheres são protagonistas.

De resto, um modelo que pensa em categorias, por mais que as defina como não essencialistas, tem um pendor normativo associado ao exercício da política no âmbito das identidades. Para além disso, os seus limites revelam-se, paradoxalmente, na possibilidade ilimitada de acumulação de categorias de opressão, que resultam muito mais na pulverização total (não é preciso acumular mais do que três categorias para identificar dinâmicas de contradição e dissensão, não só dentro de colectivos, mas também fragmentando os próprios indivíduos) do que numa abrangência que regressaria, inevitavelmente, à amálgama indiferenciada que não move as lutas necessárias. Neste sentido, o modelo interseccional apresenta problemas, mesmo quando, a partir da identificação necessária das múltiplas causas de opressão, estas são vistas não como um cruzamento, mas como uma fusão destas categorias em algo diferente, na linha da crítica de Lugones (2014, 76). A inteligibilidade das opressões e das resistências continua, em ambos os casos, a fazer-se segundo uma rede de categorias e de binómios constituídos numa relação de colonialidade – de raça ou género, mas fundamentalmente do saber –, segundo grelhas epistémicas que, também elas, forçam os indivíduos à amputação e conformação das suas subjectividades múltiplas, contraditórias, fluidas e sempre maiores do que as posições de sujeito possíveis de enunciar em termos categoriais⁽⁶⁾.

Para além disso, é preciso igualmente interrogar a colonialidade das próprias noções de “poder” e de “emancipação”, associadas a outros

⁶ No âmbito da teoria das identidades, aplicar-se-ia o adjetivo pós-modernas a estas subjectividades. Sem rejeitar esta classificação possível, prefiro, neste contexto, incluí-las no conceito de “reverso do moderno”, no sentido de que escapam à lógica de inteligibilidade da modernidade ocidental, lhe resistem, e provavelmente sempre coexistiram com esta, apesar da sua invisibilidade do outro lado da linha abissal.

conceitos como “sujeito” e “objecto”, os quais têm origem na filosofia ocidental e são deslocados para as dinâmicas sociais. O poder de nomear o poder, ou seja, de definir e identificar o que é entendido como “poder” é, mais uma vez, ocidental e androcêntrico. Tem que ver com o político e com o económico, enquanto territórios públicos e, por isso, masculinos; tem que ver com a criação de valor num modelo capitalista – uma noção de produção e de trabalho, que deixa de fora o doméstico e o informal (dicotomias da responsabilidade dos mesmos poderes). O poder masculino gerado no espaço público estende-se ao espaço privado, onde se prolongam as relações de dominação e a definição de um sujeito masculino que “pode” e de um objecto feminino que sofre o poder do masculino. A presença da mulher no espaço público enferma geralmente ou da sua conversão em objecto ou de um grau maior ou menor de desigualdade e de subalternização, pelo que a noção de “emancipação” normalmente tem como objectivo a conquista de igualdade de direitos e de poder no espaço público por parte das mulheres, bem como o “reconhecimento” do trabalho doméstico e reprodutivo, através da afirmação de que “o privado é também público”. O problema é que esta emancipação diz respeito à inclusão das mulheres num conceito de poder que é masculino e é medida tendo como referência o grau e os modos de exercício de poder pelos homens. O sistema em que se pretende ver reconhecido o trabalho doméstico e reprodutivo é ainda o mesmo capitalismo androcêntrico cuja lógica é sempre a da exploração e da criação de desigualdades, revelando uma capacidade muito forte de canibalização de processos emancipatórios.

Tudo isto reclama uma reflexão crítica sobre a própria noção de poder e de emancipação, reforçada por uma atenção pós-colonial a realidades políticas, sociais e económicas que, a despeito do colonialismo e do neocolonialismo globalizado, preservam especificidades. Desta reflexão depende também a percepção de quem é sujeito e de quem é objecto, de quem é vítima e subalterno, e a identificação ou reconhecimento da voz da subalterna (Spivak). Será que a subalternidade se caracteriza pela mudez ou, pelo contrário, serão os nossos modelos de percepção caracterizados pela surdez? É a subalterna sempre objecto e vítima ou são estes conceitos conciliáveis com alguma noção de agência e poder que, ao serem reconhecidos, são portadores de potencial não somente de resistência mas de transformação social?

Lugones propõe uma teoria da resistência que considero útil para responder a algumas destas questões:

When I think of myself as a theorist of resistance, it is not because I think of resistance as the end of political struggle, but rather as its beginning, its possibility. I am interested in the relational subjective/intersubjective spring of liberation, as both adaptive and creatively oppositional. Resistance is the tension between subjectification (the forming/informing of the subject) and active subjectivity, that minimal sense of agency required for the oppressing ↔ resisting relation being an active one, without appeal to the maximal sense of agency of the modern subject. // Resistant subjectivity often expresses itself infra-politically, rather than in a politics of the public... (2010, 746)

Acredito que a ficção narrativa de mulheres africanas, em particular da geração pós-colonial mais jovem, pode dar pistas para esta reflexão. Uma crítica literária que encare género, raça, sexualidade, classe e nação, entre outras, como categorias nómadas (Braidotti 1994) e que ocupe margens sucessivas, em deslocamentos constantes, para a sua interrogação (Spivak 1987), mais não faz do que seguir as propostas transgressoras presentes já nas narrativas escritas por mulheres africanas fronteiriças sobre mulheres africanas em trânsito, as quais descrevem novas formas de emancipação que provêm, nas palavras de Lugones, do infra-político e mesmo – diria eu – do infra-colectivo e do infra-individual, no sentido em que não pressupõem subjectividades estabilizadas e com localizações precisas nos sistemas de opressão. Pelo contrário, a resistência provém de um constante pré-sujeito, do próprio processo constante de desconstrução e construção de subjectividades activas, que não só não se reconhecem na interseccionalidade, como a contradizem, preenchem os vazios na intersecção e obrigam a um olhar desestabilizador sobre as categorias construídas. Para além disso, performatizam novos eixos e novas dinâmicas potenciais de oposição e transformação social, quer reinventando criativamente as noções de voz, acção e poder quer tornando-as audíveis, mesmo que apenas através de sinais, a partir do outro lado da linha abissal que não as reconhece. A formulação destas novas resistências e de novas molduras conceptuais num enquadramento ficcional e num registo literário é também relevante para a criação de um pensamento feminista pós-abissal que reconheça novas racionalidades e linguagens na produção do saber. Para demonstrar

as minhas considerações, vou recorrer aqui à escritora franco-senegalesa Marie Ndiaye, em *Trois Femmes Puissantes* (“Três Mulheres Poderosas”, 2009), e à escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, que reside alternadamente nos EUA e na Nigéria, no romance *Americanah* (2013).

Alternativas feministas em registo ficcional

Embora invertendo a ordem cronológica da sua publicação, começo com o extenso romance de Chimamanda Adichie, que coloca expressamente em relevo o propósito de lidar com identidades africanas pós-coloniais que incorporam experiências de migração. A protagonista, uma jovem nigeriana que emigra para os Estados Unidos para estudar e regressa à Nigéria depois de se tornar uma blogueira de sucesso, é quem melhor personifica essas identidades nómadas, resistentes e operadoras de processos de tradução em múltiplos sentidos. *Americanah* tem como base uma história de amor, na qual os típicos encontros e desencontros são determinados pelos contextos políticos da pós-colonialidade na Nigéria (a ditadura militar, a falta de futuro para os jovens de classe média, como a protagonista) e dos EUA no início deste século, tendo em conta, por um lado, e em particular, a herança da escravatura e dos movimentos negros pelos direitos cívicos, bem como, por outro lado, a relação dos/as americanos/as, brancos/as e negros/as, com os/as imigrantes africanos/as, os quais, apesar de partilharem a cor da pele com os descendentes de escravos, constituem um grupo social distinto e heterogéneo em si mesmo. É por isto mesmo que o romance destaca, em segundo lugar, a colonialidade das categorias com que se organiza o mundo, a partir de uma perspectiva do Norte: Ifemelu, africana e negra, escreve um blogue sobre “raça”, porque descobre este conceito e o seu poder de estruturação da experiência social e individual nos EUA (na Nigéria, era irrelevante), ao mesmo tempo que o desconstrói ou revela em múltiplos matizes, quando escolhe a perspectiva Outra de uma mulher negra não americana, posição de sujeito que, por sua vez, ainda se diferencia internamente consoante a proveniência da imigrante africana, a classe social e a posse do ambicionado *green card*. O modo de pentear o cabelo, determinados costumes, certos usos da linguagem, o corpo e a sexualidade tornam-se os pontos focais onde esta complexidade identitária

se revela – uma complexidade feita de negociações, articulações e filiações contraditórias, instáveis e deslizantes, a um nível de percepção subtil ou “micro”, que frustram qualquer tentativa de apreensão categorial. Desde logo, Ifemelu contraria a representação estereotipada de uma africana como rural e ignorante, presa pela tradição e pelo patriarcado. Dotada de uma individualidade e de uma vontade fortes, bem como de uma independência de pensamento e de um espírito crítico marcados, que alimenta com a formação universitária e a leitura, é uma jovem urbana, que convive como igual com os amigos homens e o namorado, e exerce livremente a sua sexualidade, sendo crítica de relações de dependência por motivos românticos ou económicos. A partir desta posição social, a condição de imigrante de Ifemelu, ao chegar aos Estados Unidos, é dissociada dos habituais topos da miséria económica e da ignorância, o que não impede que a protagonista atravesse as experiências do desemprego, da ilegalidade e até da prostituição em solo americano. Mesmo durante esta vivência da exclusão social, Ifemelu dificilmente se poderá considerar uma subalterna sem voz, desde logo porque a narradora adopta a sua perspectiva para uma crítica lúcida da sociedade e da mentalidade, quer das americanas quer das estrangeiras com quem se cruza. A hipocrisia do olhar “racialmente cego” de uma sociedade tão fortemente estratificada em termos nacionais e étnicos como a norte-americana não escapa a Ifemelu, tal como não lhe escapa a “americanização” acrítica dos imigrantes na sua tentativa de integração e de “desracialização”. A especificidade destes processos para as mulheres torna-se particularmente evidente através das relações amorosas da protagonista, primeiro com um branco atraente e rico, que a exotiza, e depois com um professor universitário afro-americano, culto e igualmente atraente, frequentador de elites artísticas, e activista. Ambos são “o melhor partido” que uma mulher imigrante, africana, negra poderia desejar. Contudo, Ifemelu acaba por romper as duas relações por motivos aparentemente triviais que demonstram que a protagonista não se conforma aos padrões de pensamento e comportamento que, nas relações sociais, se esperam de alguém em que se intersectam as mencionadas categorias identitárias. Desta forma, a autora demonstra que um pensamento em categorias de uma perspectiva interseccional não é adequado para perceber a dimensão individual e subjectiva; que as subjectividades excedem as malhas da rede categorial e denunciam a fragilidade das categorias que

a compõem. Através do percurso da protagonista, a autora revela ainda que, devido à sua inerente fraqueza, esta rede categorial interseccional tem uma função normativa e opressora, aliada a um pendor essencializante, associada à necessidade constante de reiterar performativamente as identidades que diz representar ou consubstanciar. O enquadramento interseccional abafa, apaga ou invisibiliza, neste caso, as resistências que Ifemelu efectivamente exerce. A protagonista de *Americanah* jamais faz o óbvio, porque o óbvio (para uma mulher negra, imigrante, etc.) a reduziria a uma posição de objecto. É na procura da diferença como território só seu, ou seja, na deslocação para uma posição externa às categorizações, através de pequenos actos como rapar o cabelo, usar um *look* afro, ter relações sexuais com o vizinho “só porque lhe apeteceu”, que define criativamente o seu espaço de liberdade e emancipação, o estatuto de sujeito, mesmo se este implique abdicar de uma condição social que dificilmente seria considerada opressiva (a vida de luxo com o namorado branco, por exemplo). A escrita no blogue converte-se numa forma de hetero e autocrítica que revela simultaneamente os deslocamentos identitários e a tentativa de preservação do Eu pela definição de valores éticos que substituam as “pertencas” em termos de referenciais de compreensão de si, uma vez que todas as categorias susceptíveis de constituir um tecto se tornam problemáticas. Todavia, a consciência do poder coercivo de tais espelhos categorizantes e a necessidade da formação de uma consciência individual forte que permita, ao mesmo tempo, conhecê-los (porque é inevitável) e preservar-se da respectiva dimensão opressiva reconhece-se na educação da criança que é o primo Dike, a quem Ifemelu procura transmitir a heterogeneidade complexa das suas pertencas nacionais, raciais, culturais, considerando que enfrentar o labirinto da hibridação permite encontrar caminhos que o apagamento de referências contrastantes ou antagónicas impede, com consequências funestas para o indivíduo que, de repente, descobre em si um elemento de diferença com o qual não sabe lidar.

O regresso à Nigéria é também marcado pelas diferenças suscitadas pela evolução psicológica da protagonista – agora uma *Americanah* (algunha atribuída aos emigrantes regressados dos EUA) – e pela evolução da sociedade nigeriana pós-colonial. Ifemelu acaba por ocupar ali, novamente, posições desalinhas, não apenas a partir de um novo blog de crítica social, como a partir das redes de relações que estabelece. O final feliz, que se dá

com o reencontro romântico com o amor de juventude, confirma Ifemelu como uma subjectividade marginal, que cruza memórias e experiências para encontrar um lugar necessariamente excêntrico a partir do qual provoca transformações nos papéis sociais de outros e desconstrói, na sua caracterização, toda a espécie de discursos categorizantes – ou pela via da implosão pela insuficiência, ou da explosão pelo alargamento a uma heterogeneidade de experiências tal que os torna inoperantes. Chimamanda Adichie compõe o percurso de Ifemelu como uma procura de si consubstanciada numa série de modificações operadas nas fronteiras e nos vazios das identidades convencionadas. É este o território em que a personagem simultaneamente adere e se exime aos discursos disponíveis para a situar identitariamente e, com isso, obriga a um pensamento que se enriquece pelo rompimento com essas cadeias de percepção, dizendo-nos que elas podem ser mais opressoras do que emancipadoras, e que só a marginalidade hetero e autocrítica e a capacidade de criar distâncias e diferenças, mesmo no gesto voluntário da adesão solidária a uma causa comum, configura liberdade e poder enquanto realização plena da subjectividade. É este o território da tradução entre posições identitárias e subjectividades, que Ifemelu concretiza de forma expressa no seu blog, através da auto-reflexividade profunda de uma subjectividade criativa e em trânsito. E é aqui que ela conquista o seu reforço subjectivo, a sua emancipação e o seu poder. É por isto que Ifemelu é uma mulher poderosa, como as mulheres que protagonizam as narrativas de Marie Ndiaye.

O título da obra que Ndiaye classifica como romance – na realidade três longos contos centrados em mulheres, com parca ou nenhuma ligação entre si – é um título desafiador. *Trois Femmes Puissantes* interpela-nos a perceber o poder e a emancipação, no que diz respeito às mulheres, de um modo que tem pouco que ver com a conquista de direitos sociais e políticos ou de relevo no domínio económico. Confrontar o título do conjunto das narrativas – *Trois Femmes Puissantes* – com as suas protagonistas é tão problemático que suscita a interrogação sobre se Ndiaye não estaria a ser irónica. Acredito que não. Norah e Fatou, as mulheres que são o foco dos dois primeiros contos, são mulheres urbanas, com formação superior e um estatuto social conseguido à custa da inteligência, da coragem e do sacrifício individuais. Demonstram ainda uma capacidade de transformação social, nomeadamente do patriarcado senegalês e francês. Não posso alongar-me

aqui sobre os três contos. Por isso, escolho o mais problemático no confronto com o conceito de “mulher poderosa” – o terceiro.

Khadi Demba encarna a “subalterna entre as subalternas” numa narrativa trágica que conta as enormes dificuldades de uma mulher jovem, ignorante, viúva, sem filhos, sem família, miserável, explorada e rejeitada pela própria família e pela família do marido (sobretudo pelas mulheres), empurrada para os percursos clandestinos da emigração, que atravessa a escravatura sexual, para morrer no arame farpado e sob os tiros que repelem os migrantes dos territórios africanos próximos do grande cemitério do Mediterrâneo. Khadi habita, definitivamente, o outro lado do outro lado da mais radical linha abissal, uma linha aparentemente sem possibilidade de resgate. Uma trajectória de violentações e misérias acumuladas, como a de Khadi, que se lhes submete e é impotente para reagir, fugir, ou sequer para gritar; que se reduz à inexistência – até fisicamente, escondendo-se, acorcorando-se –, dificilmente autorizaria, para ela, a designação de “mulher poderosa” que a autora lhe reserva. Muito mais adequada seria a comiserção pela vítima de todas as opressões acumuladas, numa narrativa que denuncia a tragédia das migrantes africanas que tentam chegar à Europa e, por isso, é inclemente contra os sistemas de sujeição. No entanto, a narrativa apresenta a protagonista insistentemente como possuidora de uma auto-estima, uma certeza de si inabaláveis, manifesta até no modo orgulhoso como pronuncia o seu nome:

De telle sorte qu'elle avait toujours eu conscience d'être unique en tant que personne et, d'une certaine façon indémontrable mais non contestable, qu'on ne pouvait la remplacer, elle Khady Demba, exactement [...] – quand bien même nul être sur terre n'avait besoin ni envie qu'elle fut là.

Elle avait été satisfaite d'être Khady, il n'y avait eu nul interstice dubitatif entre elle et l'implacable réalité du personnage de Khady Demba.

Il lui était même arrivé de se sentir fière d'être Khady [...].

À présent encore c'était quelque chose dont elle ne doutait pas – qu'elle était indivisible et précieuse, et qu'elle ne pouvait être qu'elle-même. (Ndiaye 2009, 254)

Poderia, ainda assim, dizer-se que a repetição teimosa – por parte do narrador – destes momentos de firme auto-admiração, em particular quando a personagem atravessa situações que revelam, de modo cada vez mais acentuado, a sua subalternidade, corresponderia à intenção – por parte

da autora – de mostrar a que ponto pode chegar a alienação de alguém. Porém, a focalização interna que acompanha, como um sismógrafo, as mínimas alterações nas dinâmicas psíquicas da protagonista revela como a acumulação de opressões e a sucessão de violências correspondem também a um processo de consciencialização, de crescimento individual, de aquisição de estratégias de sobrevivência e de emancipação, no sentido do aumento da percepção do que a rodeia, da capacidade de decisão, dos saberes e da curiosidade de conhecer, dentro das possibilidades quase nulas que a realidade lhe reserva. Assim, apesar de esgotada fisicamente pela sua condição de escrava sexual, Khady consegue reflectir desta forma:

Car jamais, au plus fort de l'affliction et de l'épuisement, elle ne regretterait pas davantage la période de sa vie où son esprit divaguait dans l'espace restreint, brumeux, protecteur et annihilant des songes immobiles...

Au vrai, elle ne regretterait rien, immergée tout entière dans la réalité d'un présent atroce mais qu'elle pouvait se représenter avec clarté, auquel elle appliquait une réflexion pleine à la fois de pragmatisme e d'orgueil (elle n'éprouverait jamais de vaine honte, elle n'oublierait jamais la valeur de l'être humain qu'elle était, Khady Demba, honnête et vaillante)... (297)

Ou seja, enquanto, exteriormente, Khady é empurrada para baixo na escala do poder, cresce interiormente na mesma escala, mesmo que isso não corresponda a nenhuma transformação visível da sua condição social. Não se trata nem de uma estratégia que suscite compaixão nem de uma idealização da vítima, antes da ressignificação deste conceito e da noção de subalternidade, ao retirá-los da condição de objecto para os transformar em sujeitos, afirmando que há sempre algo de inalienável e uma voz (mesmo que inaudível), uma capacidade de fazer (mesmo que mínima), na mais subalterna entre as subalternas. Ser vítima não significa, pois, ser despojada de agência ou, mais concretamente, de poder. Essa condição objectificante pode ser combinada com uma noção de dignidade pessoal que é possível preservar a despeito da mais terrível miséria, tornando-se a origem da resistência. Uma noção de poder baseada numa distinção sujeito/objecto é, por isso, redutora, o que revela mais uma insuficiência deste modelo de pensamento. O que é necessário é reconhecer e amplificar estes poderes, e que este reconhecimento se substitua ao olhar paternalista que pode configurar mais uma opressão.

Tendo como pilar diegético comum a migração e o regresso a Áfricas diversas, por parte de mulheres de meios sociais, religiosos e culturais heterogêneos, ambas as obras apresentam personagens e intrigas que atravessam, desestabilizam e derrubam grelhas cristalizadas de percepção de geografias, sociedades e culturas, com acento em subjectividades complexas, movendo-se em constelações intrincadas de identificações possíveis, e criando territórios para identidades nos cruzamentos, interstícios e fragmentos das frágeis categorias que supostamente as compõem. O acompanhamento metucioso e sensível, por parte de ambas as escritoras, da evolução psicológica das suas protagonistas, é essencial na compreensão destas subjectividades que permitem um multiperspectivismo crítico sobre as estruturas e dinâmicas sociais em que se envolvem.

Trata-se, em ambos os casos, de uma ficção que desafia quer um pensamento feminista interseccional quer a teoria pós-colonial revelando as contradições e forçando os limites de ambos, nomeadamente aqueles que revelam a sua filiação numa matriz epistemológica ainda incapaz de abandonar totalmente um pendor categorizante e uma noção de poder e de emancipação marcadas pela colonialidade – por mais ampla que seja a reflexão sobre fronteiras, hibridações, negociações, multiplicações ou pulverizações identitárias, territórios e subjectividades marginais, e tradução cultural. O desafio que esta ficção coloca é, no mínimo, o de um exame crítico, o de uma autocrítica constante a que os feminismos devem sujeitar-se. Tal como o percurso nómada das identidades ficcionalizadas nas obras analisadas, esta autocrítica deve ser potenciadamente pós-abissal, ou seja, um pensamento em movimento, constantemente descentrado, procurando sempre os outros lados das linhas abissais produzidas pelas dicotomias da razão metonímica. A autocrítica do feminismo procurará sempre outros saberes e outras linguagens e terá de buscar em si e abandonar tudo o que possa persistir de arrogância ou eurocentrismo, de produção de inexistências através de definições conceptuais – cuja formulação exaustiva e exclusiva, como absolutos inquestionáveis, ainda é incapaz de reconhecer. É importante a abertura a diferentes preenchimentos semânticos e de valor de conceitos como poder, emancipação, resistência, subjectividade, com uma relatividade cultural (diferente da aceitação acrítica do relativismo cultural como absoluto) que tem mostrado ser pertinente na análise do entendimento dos direitos humanos e deve ser assumida

também pelos feminismos, em particular na linha da colonialidade. Sem esta abertura e esta relatividade, sem uma capacidade de tradução intercultural, invisibilizam-se olhares e silenciam-se vozes não alinhadas, ou mesmo vozes opostas a linhas postuladas de forma quase dogmática, como as que dizem respeito, por exemplo, a relações Outras com a libertação do corpo (feminismos islâmicos que não descartam o uso do véu, por exemplo [cf. Martins 2017]) a compreensões diversas das conjugalidades (a equação monogamia = igualdade; poligamia = dominação [cf. Martins 2015b]), ou à construção de subjectividades que extravasam as categorias (invariavelmente dicotômicas) propostas pela ciência ocidental (mesmo que perspectivadas do lado das oprimidas), como as que aqui analisei, a partir destas narrativas ficcionais. Deste desafio faz igualmente parte o reconhecimento pós-abissal da literatura como produção de conhecimento e reflexão, ao mesmo título da ciência moderna, que sempre relegou o estético para o outro lado – irrelevante – da dicotomia que fundamentava a sua superioridade. Em relação às mulheres africanas e aos seus feminismos, a literatura apresenta, claramente, uma antecipação em relação à formulação de propostas de compreensão teórica das experiências sociais e de linhas de intervenção activista no âmbito das ciências sociais. Olhar a literatura é também combater a indolência da razão moderna ocidental e combater o desperdício da experiência e de saberes de que esta é culpada.

Bibliografia

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. 2014. *Americanah*. London: Fourth Estate.
- AMADIUME, Ifi. 1987. *Male daughters, female husbands. Gender and sex in an African society*. London and New Jersey: Zed Books.
- BRAIDOTTI, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects – Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia UP.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review* 43: 1241-1299.
- DUSSEL, Enrique. 1994. 1492 *El descubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural editores - Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación - UMSA.
- _____. 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 24-33.
- LUGONES, Maria. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- _____. 2010. Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* 25(4): 742-759.
- _____. 2014. Radical Multiculturalisms and Women of Color Feminisms. *Journal for Cultural and Religious Theory* 13(1): 68-80.
- MAMA, Amina. 1995. *Beyond the masks. Race, gender and subjectivity*. London and New York: Routledge.
- _____. 2011. What does it mean to do feminist research in African contexts? *Feminist Review* (August 10): 4-20.
- MARTINS, Catarina. 2015a. Descolonizar a “Mulher Africana”. Os Feminismos entre o Norte e a África. In *Percursos Feministas: Desafiar os Tempos*. Edição de Eduarda Ferreira *et al*. Lisboa: UMAR / Universidade Feminista, pp. 135-145.
- _____. 2015b. Polyphonic Disconcert Around Polygyny. “Riwan ou Le Chemin de Sable” by Ken Bugul (Senegal) and “Niketche. A Story of Polygamy” by Paulina Chiziane (Mozambique). *Cahiers d’Etudes Africaines* LV (4) 220: 787-810.
- _____. 2016. Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. In *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*. Edição de António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro. Porto: Afrontamento, pp. 251-277.
- _____. 2017. The West and the Women of the Rest. In *Volume de Homenagem a Maria Irene Ramalho*. Edited by Maria Isabel Caldeira *et al*. Coimbra: Imprensa da Universidade (no prelo).
- NDIAYE, Marie. 2009. *Trois Femmes Puissantes*. Paris: Gallimard.

- OYEWÙMÍ, Oyerónké. 1997. *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses*. London & Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2004. Conceptualising gender: Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. In *African gender scholarship: Concepts, methodologies and paradigms*. Dakar: Codesria, pp. 1-8.
- QUIJANO, Anibal. 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Edited by B. Heraclio. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.
- _____. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edited by E. Lander. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 201-245.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2002. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63: 237-280.
- _____. 2006. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- _____. 2007. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78 (Outubro): 3-46.
- SANTOS, Boaventura de Sousa e Maria Paula Meneses (Organização). 2010. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez.
- SPIVAK, Gayatri. 1987. In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York and London, Methuen.