

Mulheres, Raça e Etnicidades

INTRODUÇÃO AOS FEMINISMOS
DECOLONIAIS

Catarina Martins

l|u

Este livro apresenta-se como um manual introdutório aos Feminismos Pós-coloniais e Decoloniais e às temáticas relacionadas com os feminismos de mulheres racializadas e os feminismos do Sul global. Baseia-se na experiência acumulada na lecionação da disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades” do Doutorado em Estudos Feministas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Sociais. Estruturado em torno de referências bibliográficas fundamentais, que são interpretadas e explicadas, o volume oferece uma introdução aos debates mais atuais no âmbito dos feminismos negros nos Estados Unidos da América, na Europa e no Brasil, bem como dos feminismos africanos, asiáticos e da América Latina, e ainda dos feminismos islâmicos.

Coleção **CES / 3**

U|U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

Email: imprensa@uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

Vendas online: <https://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Maria João Padez

DESIGN

Pedro Matias

REVISÃO

Ana Sofia Veloso, Joaquim Veríssimo

EXECUÇÃO GRÁFICA

KDP

ISBN

978-989-26-2564-5

eISBN

978-989-26-2565-2

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2565-2>

FINANCIAMENTO

Este livro contou com o apoio financeiro de Fundos FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT no âmbito do projeto UID/50012/2020.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença

This work is licensed under



Creative Commons CC-BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Mulheres, Raça e Etnicidades

INTRODUÇÃO AOS FEMINISMOS
DECOLONIAIS

Women, Race and Ethnicities

AN INTRODUCTION
TO DECOLONIAL FEMINISMS

Catarina Martins



A **Coleção CES** é o instrumento mais visível da produção científica atualmente desenvolvida no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

Procura espelhar a atualidade e a interdisciplinaridade dos debates nas Ciências Sociais, Artes e Humanidades que marcam a investigação realizada no CES.

Disseminar o trabalho de investigação e contribuir para a reflexão científica em curso constituem-se como os seus dois objetivos principais – sempre a partir de perspetivas históricas, culturais, políticas e sociológicas diversas, que não temam abraçar os novos desafios epistemológicos, sendo exemplo os diálogos com o Sul e desde o Sul.

A Coleção, editada desde 2022 em parceria com a Imprensa da Universidade de Coimbra (IUC), procura potenciar as vantagens que resultam do encontro entre a produção científica realizada no CES – enquanto unidade de investigação de excelência reconhecida internacionalmente – e as melhores práticas da ciência aberta pelas quais a editora académica IUC se rege.

Todos os manuscritos submetidos à Coleção CES passam por um rigoroso processo de revisão por pares, em sistema de *double-blind peer review*.

Comissão Editorial da Coleção CES

Catarina Martins (Diretora), Fernando Fontes, Gonçalo Canto Moniz, Graça Capinha, João Rodrigues, Luciane Lucas dos Santos, Maria Paula Meneses, Patrícia Branco, Paula Abreu, Susana de Noronha, Teresa Almeida Cravo.

MAIS INFORMAÇÕES EM

<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/colecao-ces/>

Mulheres, Raça e Etnicidades

INTRODUÇÃO AOS FEMINISMOS DECOLONIAIS

Este livro apresenta-se como um manual introdutório aos Feminismos Pós-coloniais e Decoloniais e às temáticas relacionadas com os feminismos de mulheres racializadas e os feminismos do Sul global. Baseia-se na experiência acumulada na lecionação da disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades” do Doutorado em Estudos Feministas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Sociais. Estruturado em torno de referências bibliográficas fundamentais, que são interpretadas e explicadas, o volume oferece uma introdução aos debates mais atuais no âmbito dos feminismos negros nos Estados Unidos da América, na Europa e no Brasil, bem como dos feminismos africanos, asiáticos e da América Latina, e ainda dos feminismos islâmicos.

PALAVRAS-CHAVE

Feminismo Decolonial; Feminismos Negros; Feminismos Africanos; Feminismos Asiáticos; Feminismos Islâmicos

Women, Race and Ethnicities

AN INTRODUCTION TO DECOLONIAL FEMINISMS

This book is an introductory reader to Post-colonial and Decolonial Feminisms, and to other issues associated with feminisms of racialized women and feminisms of the Global South. It is based on the experience acquired over the years in the curricular seminar “Women, Race and Ethnicities”, which is part of the PhD Program in Feminist Studies of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra and the Center for Social Studies. The volume is structured upon fundamental bibliographical references, which are interpreted and explained, thus opening insights into contemporary issues of Black Feminisms in the United States of America, Europe and Brazil, African, Asian, Latin-American and Islamic Feminisms.

KEYWORDS

Decolonial Feminism; Black Feminisms; African Feminisms; Asian Feminisms; Islamic Feminisms

(Página deixada propositadamente em branco.)

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
Introdução	11
Capítulo 1	
Conceção da disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades”	17
Capítulo 2	
Algumas noções de Estudos de Cultura: identidades, representações culturais e práticas de significação	25
Capítulo 3	
Raça e etnicidade. Introdução à Teoria Crítica da Raça (<i>Critical Race Theory</i>).....	39
Capítulo 4	
A Teoria Decolonial	51
Capítulo 5	
Feminismos pós-coloniais	63
Capítulo 6	
Introdução aos feminismos negros. Implicações de raça e etnicidade nas categorias género e classe	75
Capítulo 7	
Feminismos negros estadunidenses.....	83
Capítulo 8	
Feminismos de “women of color” entre as diásporas, os nacionalismos e o pós-nacionalismo na Europa	99

Capítulo 9

Feminismos negros no contexto

brasileiro: algumas interrogações113

Capítulo 10

Dos feminismos negros aos feminismos africanos131

Capítulo 11

Feminismos africanos: perspectivas decoloniais 147

Capítulo 12

Feminismos decoloniais a partir de Abya Yala163

Capítulo 13

Caminhos para um feminismo

transnacional: propostas a partir da Ásia 177

Capítulo 14

Feminismos islâmicos: debates contemporâneos193

Conclusão203

Referências bibliográficas205

AGRADECIMENTOS

Este livro é dedicado às minhas filhas Madalena e Ana Lúcia, meninas mulheres-negras, que todos os dias me ensinam e abrem caminhos na desconstrução feminista e antirracista que se impõe a todos/as nós.

Um agradecimento muito especial a quem criou as condições para que pudesse dedicar-me à sua escrita: a minha mãe, Maria Helena, e o meu pai, Jorge, pilares indispensáveis da minha vida. Grata à minha irmã, Té, que sei que está comigo.

Um enorme obrigada à pioneira, inspiradora e minha companheira de percurso no estudo e no ensino destas temáticas: a minha tia, Isabel Caldeira, com quem partilhei a lecionação da disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades” e aprendi a maior parte do que sei, em plena cumplicidade. Obrigada à mana Teresa Cunha, que me desvendou tantos olhares das mulheres do Sul.

Um agradecimento ainda às companheiras de percurso, investigadoras e militantes dos feminismos e do antirracismo, colegas e alunas, em Portugal, no Brasil, no Senegal, minha segunda terra, e nas restantes Áfricas. Juntas, construámos reflexão e lutas.

Que este livro possa contribuir para uma vida digna e boa para todas as mulheres.

(Página deixada propositadamente em branco.)

INTRODUÇÃO

Este livro partiu de uma reflexão sobre a lecionação desenvolvida há vários anos na disciplina de “Mulheres, Raça e Etnicidades” do Doutoramento em Estudos Feministas da Faculdade de Letras e do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Esta reflexão, vertida inicialmente num relatório apresentado a provas de Agregação em maio de 2023, pareceu-me poder configurar um manual de estudo útil para todas as pessoas que se interessam pela áreas do saber que convergem e se articulam no programa desta unidade curricular, nomeadamente: os Estudos sobre as Mulheres, Feministas e de Género, os Estudos Pós-coloniais e/ou Decoloniais, a Teoria Crítica da Raça (*Critical Race Theory*), os *Black Studies*, os Estudos Africanos, Asiáticos e Islâmicos, os estudos das diásporas, bem como os estudos sobre multiculturalidade/interculturalidade/transculturalidade, e os Estudos Literários e os Estudos de Cultura, entre outros. Estou convicta de que o manual se revestirá de particular interesse para quem se interroga sobre as questões da raça, das etnicidades e o modo como estas se interseccionam com interrogações feministas, em diferentes contextos do mundo. Apresenta um percurso inédito em Portugal pelos feminismos negros e pelos feminismos do chamado Sul global. É escrito por uma mulher branca, europeia, consciente do seu lugar de enunciação e de que a sua escrita resulta de um processo de aprendizagem e de reflexão, e não da experiência vivida que só podem ter as mulheres racializadas e marginalizadas por opressões de cariz colonial.

A estrutura e configuração do livro acompanham de perto o programa e o método da disciplina de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, que se ancoram na leitura crítica de referências fundamentais nas áreas do saber referidas, procurando identificar e definir os conceitos fundamentais e delinear os eixos dos debates mais importantes. Para além disso, pretende fornecer a informação essencial para compreender as propostas teóricas que sustentam os diferentes feminismos e os contextos geográficos e históricos percorridos.

Assim, depois de um capítulo introdutório, em que se debate a atualidade dos temas abordados no âmbito da disciplina de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, bem como dos Estudos Feministas Pós-coloniais/Decoloniais, o corpo do livro desdobra-se numa proposta de 13 aulas (Capítulos 2 a 14), as quais, por sua vez, assentam na análise detalhada de um conjunto de textos teóricos que considero essenciais ou particularmente claros para a compreensão dos temas em causa. Esta metodologia pretende, assim, contribuir para um acesso mais fácil a autoras e autores de referência por parte de estudantes destas temáticas. Ao mesmo tempo, fornece uma interpretação que quer ser entendida como um prolongamento fecundo dos debates suscitados por esses mesmos textos.

POR QUE ESTUDAR “MULHERES, RAÇA E ETNICIDADES”?

Quando comecei a escrever este livro (no final de agosto de 2021), vários acontecimentos mostravam, de forma particular, como é crucial uma reflexão epistemológica profunda e uma formação cientificamente ancorada nos domínios que a disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades” pretende abranger. O fracasso da ocupação americana do Afeganistão, com a recuperação do país por parte do domínio Talibã, remete para uma disputa de poder político internacional, cujos discursos se focaram nas mulheres e na sua etnicidade. Na sequência do ataque terrorista às Torres Gémeas, a invasão do Afeganistão pelos Estados Unidos da América (EUA) sustentou-se numa retórica afinal muito antiga, a qual articulava a produção de uma diferença incomensurável entre Ocidente e Oriente, ou entre Cristandade e Islão, com base no que, segundo estes discursos ocidentais, seria o tratamento das respetivas mulheres numa e noutra geografia. Nestes territórios, passíveis de delimitar com segurança, a “natureza” da respetiva cultura poderia determinar-se com base no lugar “concedido” às respetivas mulheres. Os traços essencializados destas culturas, em inevitável choque, situá-las-iam, segundo estes discursos, numa hierarquia medida pelo grau de civilização versus barbárie, justificando intervenções bélicas e ocupações, em nome da – assim-chamada – “emancipação” das mulheres dos “irredutíveis Outros”. Vinte anos de ocupação não mudariam este discurso que evidencia a mobilização articulada de uma série de formações discursivas, de reportórios simbólicos

e de representações que se enquadram nos questionamentos da disciplina “Mulheres, Raça e Etnicidades”, como se vê pelos termos que intencionalmente usei nas linhas anteriores, e que tantas/os estudiosas/os de diversas áreas, testemunhas, ativistas, jornalistas, etc., contestaram ao longo do tempo.

Da mesma maneira, a ascensão da extrema-direita, um pouco por todo o mundo, mas em particular no Brasil, no leste e centro da Europa e, também em Portugal, se articula em tópicos abrangidos por esta disciplina. De facto, quer internacionalmente, quer no âmbito de nacionalismos diversos, a chamada “ideologia de género” é hoje o termo usado pelo neoconservadorismo fascista para desqualificar o saber produzido pelas Ciências Sociais e, em particular, pelos Estudos de Género, pela Teoria *Queer*, bem como pelos movimentos sociais feministas e LGBTQIA+. A propaganda da extrema-direita, que procura amputar os direitos humanos das mulheres, como tem acontecido na Polónia e na Hungria, por exemplo, e se dirige explicitamente contra a comunidade LGBTQIA+, afirmando uma heteronormatividade extremamente conservadora, articula-se também com questões de raça e etnicidade, como é visível quer na Europa, quer no Brasil, com a violência simultânea e interseccional sobre as minorias migrantes, islâmicas e negras no primeiro caso, e negras no segundo. Ali, a figura de Marielle Franco, mulher, lésbica, negra e favelada, tornou-se símbolo da resistência internacional e interseccional contra uma extrema-direita que recorre a *topoi* discursivos de género na linha daqueles que, por exemplo, e com as devidas singularidades históricas, também sustentaram o próprio Estado nazi como Estado racial.

As temáticas abrangidas por “Mulheres, Raça e Etnicidades” são pertinentes para considerar também a Alemanha, onde se verificam acontecimentos que poderiam ser decalcados de um dos mitos fundacionais europeus – o Rapto de Europa – como a narrativa da violação coletiva de mulheres germânicas por migrantes e requerentes de asilo em Colónia na passagem de ano 2015/2016, ou fenómenos de maior complexidade como o “homonacionalismo” do próprio partido de extrema-direita *Alternative für Deutschland* (Alternativa pela Alemanha). Podemos olhar também para a França, onde as políticas ditas laicistas sustentam a dupla opressão das mulheres muçulmanas, nas questões relativas ao chamado “véu islâmico”,

e para Portugal, onde a extrema-direita se mobiliza contra a etnia cigana e as minorias negras, as quais, porém, se afirmam de forma crescente no espaço público, reclamando uma agenda antirracista e feminista interseccional, e questionando a memória pública e coletiva portuguesa em torno da narrativa colonial.

Finalmente, acontecimentos mais recentes, como a pandemia de COVID-19, a guerra na Ucrânia e o genocídio do povo palestino por parte do Estado de Israel, nomeadamente a partir de outubro de 2023, demonstram, cada um à sua maneira, como a codificação indissociável de género e de raça/etnicidade, segundo eixos discursivos coloniais, sustentam regimes de poder internacionalmente.

Assim, a pandemia, ao mesmo tempo que demonstrava como o mundo se deveria unir, de forma global, contra uma ameaça comum, revelava lógicas antagónicas a este bom-senso, nomeadamente no aprofundamento do abismo Norte-Sul no acesso à vacinação e a recursos de saúde, no reforço de fronteiras e, de forma quase impercetível, no aumento de invisibilidades, nomeadamente relativo às vidas que se mantêm em lugares de subalternização, como migrantes (que desapareceram de todo da menção na esfera pública) e as pessoas que continuavam a garantir todas as funções do cuidado – a economia do cuidado – enquanto publicamente se repetia que “a economia estava parada”. Não é demais sublinhar que são mulheres e, em particular, mulheres racializadas e migrantes que asseguram esta economia invisível. É, igualmente, evidente que, enquanto conceitos como “vulnerabilidade” e “cuidado” entram no *mainstream* das Ciências Sociais, a reflexão sobre os mesmos carece de uma crítica pós-colonial e feminista, pois são fortes os indícios de que os seus contornos venham a penalizar aquelas que, sob a etiqueta de “vulneráveis”, acabam por ser mais “vulnerabilizadas”, ou seja, objetificadas, a pretexto de um “cuidado” que se converte em novas formas de dominação colonial e de género. Por outro lado, um olhar que se foque nestas mulheres que sempre foram cuidadoras (sem querer essencializar o “cuidado” como apanágio do feminino) poderá permitir construir alternativas mais justas às próprias formas como o cuidado hegemonicamente se define.

No que diz respeito à guerra na Ucrânia, o que salta à vista é como uma guerra na Europa invisibiliza todos os demais conflitos em curso

no mundo e as restantes violências, incluindo aqueles que duram há muitas décadas e que já afetaram e continuam a afetar um número ainda maior de pessoas. Para além disso, torna evidente, a partir das políticas relativas às pessoas refugiadas, como até na história do sofrimento, da fuga, do exílio, e da proteção humanitária, género e raça desempenham um papel que determina inclusões e exclusões. Ao passo que a Europa rapidamente se abriu a pessoas refugiadas ucranianas, na sua maioria mulheres e crianças brancas, louras e de olhos azuis, “como nós”, conforme se lia nas notícias, as restantes permanecem por detrás de fronteiras vedadas e continuam a falecer no Mediterrâneo. Inclusivamente, as pessoas negras e roma residentes na Ucrânia viram interdita a própria saída de território ucraniano e não receberam qualquer forma de asilo, continuando a representar uma ameaça à identidade europeia, a despeito de fugirem da mesma guerra, e de serem mulheres e menores. Estas complexas e deslizantes geometrias da vulnerabilidade e da ameaça suscitam várias perplexidades e convocam os saberes que articulam as questões feministas e de género, da Teoria Crítica da Raça e do racismo, o pensamento pós-colonial, e a Teoria da Cultura.

No presente genocídio do povo palestino pelo Estado de Israel, que os média *mainstream* teimam em apresentar como guerra Hamas-Israel, é recorrente a mobilização do *topos* da violência sexual sobre mulheres e meninas israelitas como evocação do terror e da barbárie imputável aos muçulmanos, usando a diferença de género para sustentar a islamofobia. No reverso, torna-se claro o quanto a ideia de fragilidade e de vulnerabilidade só se aplicam à representação de israelitas, pois, de forma inaudita na História, o mundo assiste com indiferença à matança e à violação de mulheres e crianças palestinianas. O conflito assenta numa lógica colonial de extrema violência, em que já nem se esconde, antes se afirma impunemente, o cariz descartável da vida dos/as colonizados/as. Perante tudo isto, permanecem ainda as guerras invisíveis, nomeadamente no continente africano, o mais “condenado” entre os “condenados da Terra” (Frantz Fanon).

Estes são apenas alguns dos acontecimentos, entre tantos outros da atualidade, que interpelam a formação e a reflexão desenvolvidas em “Mulheres, Raça e Etnicidades”, sublinhando a sua relevância.

(Página deixada propositadamente em branco.)

CONCEÇÃO DA DISCIPLINA “MULHERES, RAÇA E ETNICIDADES”

PÓS-COLONIALISMO, FEMINISMO E TEORIA DA CULTURA – (DES)ENCONTROS E CRUZAMENTOS

“Mulheres, Raça e Etnicidades” situa-se no cruzamento de três áreas do saber – os Estudos de Cultura, os Estudos Pós-coloniais/Decoloniais, e os Estudos Feministas –, assumindo-se, por isso, fundamentalmente, como uma disciplina de Feminismo Pós-colonial/Decolonial. Não é minha intenção, nem seria possível, tratar aqui os fundamentos destas áreas do saber. Importa, porém, entender os respetivos cruzamentos, que se desenvolvem de formas quer confluentes, quer contraditórias. Ou seja, muito embora tanto os Estudos Pós-coloniais/Decoloniais quanto os Estudos Feministas, enquanto teorias críticas emancipatórias, sustentem uma análise do fenómeno cultural como fenómeno político, no sentido abrangente que lhe é dado pela Escola de Estudos Culturais de Birmingham, e ofereçam instrumentos conceptuais e metodológicos para a desocultação das relações de poder que nele se manifestam, se produzem e reproduzem, os seus olhares criam um viés que, por sua vez, é igualmente necessário questionar, usando os instrumentos críticos de uns sobre os outros. Assim, é preciso perceber a extensa ausência de uma perspectiva de género nos Estudos Pós-coloniais/Decoloniais, bem como, por seu turno, uma falta igualmente notória da perspectiva pós-colonial ou decolonial nos Estudos Feministas, até um momento muito recente na história de ambos. A despeito dos avanços alcançados pelos Feminismos Pós-coloniais/Decoloniais e pelos Feminismos Negros, em particular, bem como pelos movimentos sociais e artísticos, a realidade descrita na secção anterior revela o quão difícil é provocar uma rutura da ordem social hegemónica e a conseqüente transformação quando as relações de poder de matriz colonial e do racismo estão em causa.

Paradoxalmente, é o olhar crítico recíproco da Teoria Pós-colonial/Decolonial e da Teoria Feminista que permite pensar confluências e

uma transformação mais radical na justiça cognitiva no sentido de maior justiça social. Nestes múltiplos quadros, a relevância de “Mulheres, Raça e Etnicidades” decorre, em primeiro lugar, da constatação da hipervisibilidade da “Mulher Outra” e do seu silenciamento e esvaziamento ontológico simultâneos e paradoxais, já que as mulheres que, supostamente, legitimam intervenções da maior violência, como as guerras no Médio Oriente, por exemplo, jamais são escutadas sobre as suas subjetividades, os seus desejos, e as formas como sabem e podem decidir e agir para alcançar o que almejam.

De facto, a objetificação das mulheres não ocidentais, não brancas, não cristãs, e a sua redução ao degrau mais baixo da subalternização são pressupostos não somente para a preservação de uma hierarquia de exploração, como também para discursos de superioridade cultural e de cariz colonial do Ocidente sobre o Oriente, ou do Norte sobre o Sul global, ou das pessoas identificadas com a cultura ocidental sobre as pessoas identificadas com as outras culturas. Isto inclui também as fronteiras internas, de cunho material ou simbólico, em território europeu e americano, no que diz respeito a políticas sociais, políticas de migração e de controlo de minorias étnicas, negras, roma e indígenas. Neste sentido, o que se verifica é, igual e necessariamente, a invenção de um conceito de “cultura” útil e suficientemente rígido para sustentar imaginários de fronteira como “muros” impermeáveis, que rapidamente se materializam em edifícios concretos e em políticas de violência, ou na necropolítica (Mbembe, 2003) naturalizada a partir da noção do combate à barbárie por parte da autoproclamada civilização, dos “valores europeus” ou “americanos”, ou dos valores específicos de “nações” construídas, também elas, sobre um imaginário de uma masculinidade hegemónica e homogeneizada em termos étnicos a partir da norma branca (e de uma etnicidade cristã biologizada como branca).

É necessário, pois, procurar os mecanismos através dos quais a alteridade radical da “Mulher Outra” é produzida nos discursos que consolidam o “Mesmo” ocidental, buscando também, num outro momento, as formas de afirmação das Mulheres não-ocidentais e do Sul, a partir das quais se problematiza os discursos do Norte, bem como, em específico, os feminismos ocidentais brancos e o seu papel no eixo saber-poder colonial,

ou na colonialidade (Quijano, 2014a) ainda em vigor, mesmo depois do fim dos colonialismos políticos propriamente ditos. “Mulheres, Raça e Etnicidades” desenvolver-se-á segundo esta lógica.

Assim, e porque esta disciplina se situa no domínio dos Estudos Culturais, é necessária uma indagação teórica do próprio conceito de “cultura”, bem como do modo como as “identidades” – e a diferença – são auto e heteroconstruídas discursivamente dentro das culturas, e das dinâmicas de poder que lhes estão subjacentes. Estas implicam um forte questionamento das lógicas coloniais, a partir da Teoria Pós-colonial e Decolonial, bem como do pensamento pós-colonial feminista, uma vez que o género acaba por ser a categoria fundamental que sustenta o estabelecimento da identidade/diferença e as respetivas hierarquias na linha colonial e da raça, não somente no que diz respeito às identidades sexuais, mas também à sexualidade, e invariavelmente com recurso a mecanismos de hipervisibilização/ocultação de formas diversas de violência de género. É também o reportório do género que fornece o instrumental simbólico para estabelecer as diferenças culturais e legitimar ações políticas e sociais materiais e concretas, obviamente segundo uma codificação discursiva patriarcal, ocidental e branca. Nesta medida, não se trata apenas de discursos, peças retóricas ou representações que emergem em enunciados pontuais como a invasão do Afeganistão, mas de epistemologias da violência, ou da problematização de como, no cerne da modernidade ocidental, estão epistemologias assentes na produção de diferença (uma forma de violência), na categorização (um estabelecimento de fronteiras geralmente pouco porosas, dicotómicas), e na ficção de objetividade cognitiva de uma ciência afinal determinada por uma lógica da masculinidade centro-europeia branca. Situar-nos-emos, assim, nas várias perspetivas da crítica da razão moderna europeia, apresentadas pelo pensamento pós-colonial e decolonial. Focar-nos-emos também nas suas gramáticas, a partir da perspetiva da “subalterna” que pode e sabe falar, como afirma o Feminismo Pós-colonial, com destaque, neste ponto, para Gayatri Spivak, e a sua *Critique of Postcolonial Reason* (Spivak, 1999). Na linha do que propõe a autora, procuraremos as inteligibilidades e a expressão das mulheres subalternizadas, bem como as suas linguagens e silêncios, e as performatividades das respetivas subjetividades, desejos

e lutas, a partir da teorização dos feminismos ditos, nos anos 1980-2000, do “Terceiro Mundo” e, hoje, do “Sul global”. Estes feminismos protagonizam não apenas a crítica das representações das mulheres do Sul nos feminismos do Norte, mas apontam, também, para caminhos diversos, ancorados no concreto e na experiência e análise diretas dos respetivos contextos. Ou seja, desenvolvem epistemologias outras, alargadas a uma dimensão feminista e *queer*.

Dentro deste quadro, procuraremos responder aos seguintes objetivos:

1. Compreender a imbricação de colonialismo, raça e género como constitutiva do próprio projeto da modernidade ocidental.
 - 1.1 Mostrar como a modernidade ocidental, nos seus fundamentos epistemológicos, culturais, sociais, políticos e económicos, se fundou sobre o colonialismo, entendido igualmente como um processo que se desenvolveu em todos estes domínios.
 - 1.2 Demonstrar como o colonialismo, por sua vez, é indissociável da raça e do género, conceitos que devem ser entendidos pelo menos em duas aceções: a) como categorias identitárias e/ou de análise social; b) como ferramentas críticas para desvendar os processos de construção social destas categorias, no âmbito, respetivamente, da Teoria Crítica da Raça, dos Estudos Críticos da Branquitude, dos Estudos de Género e dos Estudos *Queer*.
 - 1.3 Perceber como o colonialismo assentou em ordens sociais de raça e género e as produziu, quer no mundo metropolitano, quer no mundo colonizado, de formas muito heterogéneas, com cruzamentos, inter-relações e circulações multidirecionais e complexas, que colocaram (e continuam a colocar) em lugares diversos os homens, as mulheres, e as pessoas não binárias, quer do lado colonizador, quer do lado colonizado.
 - 1.4 Perceber a indissociabilidade de raça e género na construção de identidades individuais e coletivas e a sua associação a outras categorias, como a classe e a nação, no âmbito das relações de poder de cariz colonial.

- 1.5 Perceber como o pensamento anticolonial, pós-colonial e decolonial, focado nos processos de descolonização e nos nacionalismos emergentes, permaneceu até há bem pouco tempo intocado por uma crítica de gênero, sem, por consequência, ser capaz de analisar a reprodução de ordens patriarcais, quer nos projetos de nação dos povos colonizados e seus intelectuais, quer nas estruturas políticas e sociais dos novos países, quer nos instrumentos críticos empregues pela própria teoria no sentido da emancipação colonial e racial (mas perpetuando a opressão de gênero).
2. Analisar criticamente o “imperialismo feminista” (Mama, 1995), da seguinte forma:
 - 2.1 Perceber a crítica exercida por mulheres racializadas e do Sul global aos feminismos europeus e estadunidenses, enquanto movimentos sociais e enquanto pensamento, devido às exclusões provocadas pela ambição de universalização de um conceito de “Mulher” moldado a partir da mulher branca, burguesa e cristã, e das respectivas representações e reivindicações.
 - 2.2 Problematizar as representações da “Mulher Outra” (racializada, colonizada, do “Terceiro Mundo”) e a mobilização da sua iconicidade em discursos e práticas (neo)coloniais, sob o signo da “missão civilizadora” ou do “complexo da salvadora branca”.
 - 2.3 Perceber em que medida e em que pontos a Teoria Feminista, a Teoria de Gênero e a própria Teoria *Queer*, apesar de configurarem um paradigma emancipatório, têm um viés eurocêntrico e colonial, quer na sua história, quer nos debates que suscitam, quer nos instrumentos conceptuais e metodológicos com que operam, podendo sustentar relações de opressão.
3. Desenhar um pensamento feminista e pós-colonial/decolonial, com as “subalternas que falam” (Spivak, 1988).
 - 3.1 Debater criticamente e ampliar o pensamento e o ativismo feminista, tendo em conta a subjetividade, as experiências e

os lugares de enunciação de mulheres e de pessoas LGBTQIA+ racializadas e do Sul global, bem como os instrumentos teóricos e conceptuais propostos no âmbito dos chamados feminismos negros e do Sul global (do “Terceiro-Mundo”), em particular o conceito de “interseccionalidade” (Crenshaw, 1991) e de “colonialidade de género” (Lugones, 2008).

- 3.2 Pensar os fundamentos de um feminismo transnacional, simultaneamente radicado e sensível aos contextos específicos e à sua complexidade, e capaz de estabelecer alianças.
- 3.3 Perceber como se situam neste debate as noções de cultura, diferença cultural, relativismo cultural, multiculturalidade, diálogo e tradução interculturais.
- 3.4 Pensar o papel do estético, em particular da literatura, em todos estes debates e como lugar, a partir do qual desenhar e encontrar linguagens para as alternativas.

Por razões exclusivamente de ordem heurística, e, porquanto, suscetíveis de questionamento, no programa de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, as teóricas dos feminismos do Sul são organizadas por continentes – feminismos da Europa, da América Latina (Abya Yala), da Ásia e da África – o que, obviamente, não pretende nem esgotar a reflexão e intervenção feminista nestes continentes, nem homogeneizá-los, nem, sequer, colocar fronteiras em conceitos que são, sobretudo, viajantes, embora ancorados em contextos geográficos, culturais e históricos precisos e bem identificados. De resto, a importância da contextualização rigorosa de cada proposta teórica é indispensável, e deve ser bem sublinhada, quando se trata de entender, em cada lugar e momento, a construção social – e por isso, cultural e historicamente específica – de género, raça e etnicidade, nas suas variadas intersecções. De cada contexto geográfico são selecionadas, por conseguinte, apenas duas ou três propostas de reflexão, que permitam, sucessivamente, alargar o debate que se vai construindo de aula para aula, formando um edifício teórico com possibilidades de aplicação diversa.

De seguida, desenharei um percurso detalhado pelos conteúdos teóricos que são desenvolvidos em “Mulheres, Raça e Etnicidades”,

estruturados como aulas (Capítulos 2 a 14), e que, no seu conjunto, pretendem dar resposta aos objetivos acima descritos. Cada aula organiza-se como a leitura crítica, ampliada, de referências teóricas fundamentais e de textos estruturantes e contém, na maioria dos casos, uma sugestão de aplicação dos conceitos e da reflexão a textos literários.

É importante frisar que nem todos os textos, nem todos os contributos de pensamento teórico incluídos neste livro, são feministas. Este facto é evidente, em particular, nas aulas iniciais (Capítulos 2, 3 e 4), em que se propõe a leitura de obras de autoria masculina que não consideram questões de género. A inclusão destas referências num manual de Feminismos Pós-coloniais entende-se na obediência ao objetivo que a crítica feminista assumiu como seu desde os primórdios: ou seja, submeter determinados marcos androcêntricos da produção intelectual em determinadas áreas a uma revisão crítica da perspectiva de género. Outras referências feministas incluídas nas aulas que abaixo se descrevem seguem a mesma metodologia de revisão crítica feminista do pensamento masculino, como é o caso de Gayatri Spivak, em relação a toda uma série de pensadores homens da filosofia ocidental (Gilles Deleuze, Michel Foucault, entre outros), bem como dos *Subaltern Studies* indianos, ou de Maria Lugones, em relação ao pensamento masculino decolonial, nomeadamente de Anibal Quijano.

(Página deixada propositadamente em branco.)

ALGUMAS NOÇÕES DE ESTUDOS DE CULTURA

IDENTIDADES, REPRESENTAÇÕES CULTURAIS E PRÁTICAS DE SIGNIFICAÇÃO

Textos em análise:

Hall, Stuart (1992), “The Question of Cultural Identity”, in Stuart Hall; David Held; Tony McGrew (orgs.), *Modernity and Its Futures*. London: Polity Press/The Open University, 274-295.¹

Hall, Stuart (1997), “The Work of Representation”, in Stuart Hall (org.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage, 1-74.²

A conceção e organização de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, acima descritas, partem de uma brevíssima incursão pelos fundamentos dos Estudos Culturais, segundo a proposta da Escola de Birmingham.³ Esta incursão articula-se entre dois eixos, condensados em algumas definições de “cultura”, respetivamente, de Raymond Williams – “Cultura é banal” (1989 [1958]) –, e de Stuart Hall – “A cultura tem a ver com significados partilhados” (1997: 1). Apesar de conscientes da dificuldade de definir cultura e da própria responsabilidade do seu pensamento na conversão de “cultura” num conceito “infinitamente elástico” (Ribeiro e Ramalho, 1999: 67), Williams e Hall, dois dos fundadores e pensadores mais importantes desta Escola, assentam, assim, os pilares em que se

¹ Edição brasileira: Hall, Stuart (2006), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora [Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro].

² Edição brasileira: Hall, Stuart (2016), *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Apicuri/PUC-Rio [Organização de Arthur Ituassu; Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira].

³ Refiro-me ao paradigma britânico dos *Cultural Studies* desenvolvido a partir do Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, fundado por Richard Hoggart e Stuart Hall em 1963/1964. A tradução para português como “Estudos Culturais” tornou-se corrente. Não abordarei outras formas de pensar os Estudos de Cultura, como a tradição alemã da *Kulturwissenschaft*, por exemplo. Esta escolha deve-se a razões de ordem pragmática, no sentido de fornecer uma conceptualização que possui uma ligação mais simples e direta entre a análise crítica da cultura e os instrumentos da Teoria de Género e Teoria Pós-colonial, bem como os instrumentos metodológicos de análise crítica do discurso, a aplicar a objetos e fenómenos culturais entendidos em sentido amplo.

pensa a cultura, não apenas como o âmbito restrito da expressão artística ou do conhecimento associado a uma elite, mas no sentido antropológico mais amplo de um modo de vida particular, ou seja, como um fenômeno social, abrangendo todos os objetos e práticas que carregam e fazem circular significados. Williams explica:

Finalmente, em terceiro lugar, há a definição “social” de cultura, na qual cultura é a descrição de um modo de vida particular, que exprime determinados significados e valores não apenas na arte e na educação, mas também nas instituições e no comportamento comum. A partir dessa definição, a análise da cultura é a explicação dos significados e valores implícitos e explícitos num modo de vida particular, numa cultura particular. Uma análise desse tipo incluirá a crítica histórica já mencionada, na qual as obras intelectuais e imaginativas são analisadas em relação com tradições e sociedades particulares, mas também incluirão análises dos elementos daquele modo de vida que, para os seguidores de outras definições, não são cultura de todo: a organização da produção, a estrutura da família, a estrutura de instituições que exprimem ou governam relações sociais, as formas características que os membros da sociedade usam para comunicar. (Williams, 1961: 57-58)⁴

Ao conceber a cultura desta forma democrática, na qual está ausente a questão de “valor” (Ribeiro e Ramalho, 1999: 67), a proposta britânica dos Estudos Culturais permite ampliar o pensamento das artes e instituições às dinâmicas do cotidiano dos mais diversos grupos e subgrupos sociais – sejam eles nacionais, supranacionais, ou mais restritos dentro de uma nação, alargando o conceito de *Kulturnation*, que, desde o período Romântico até ao presente, toma como fulcro a nação e a língua para desenhar os contornos e interpretar os eixos definidores de uma cultura enquanto *corpus* mais ou menos normativo, que, por conseguinte, produz e reproduz dinâmicas de poder, inclusões

⁴ Todas as traduções são minhas, exceto em caso de referência em contrário.

e exclusões. Se o objeto de estudo se converte em virtualmente “tudo”, na proposta dos Estudos Culturais, o que dificulta a definição teórica e metodológica do novo paradigma, esta definição desloca-se para aquilo que se busca, o objetivo da pesquisa. Assim, torna-se fator fundamental uma análise focada na questão do poder, conforme explicam Laurence Grossberg, Cary Nelson e Paula Treichler, citando Tony Bennett, todos eles autores de obras consagradas no âmbito dos Estudos Culturais:

Porém, acreditamos que o modo como os Estudos Culturais são definidos e conceptualizados importa. Embora a questão de “o que os Estudos Culturais *realmente* são” possa ter-se tornado impossível de especificar para todas as épocas e lugares, acreditamos que, em qualquer contexto, os Estudos Culturais não podem ser apenas qualquer coisa indefinida. Mesmo a definição de Estudos Culturais mais aberta aqui – segundo Tony Bennet, um termo conveniente para uma série bastante dispersa de posições teóricas e políticas – é imediatamente adjetivada de um modo que marca fronteiras: “as quais, por mais divergentes que possam ser noutros respeitos, partilham um empenho na análise das práticas culturais do ponto de vista da sua imbricação com, e dentro de, relações de poder”. É claro que trabalhar mesmo no quadro desta configuração ampla requer uma análise dessas relações de poder e do lugar de cada um dentro delas. Para além disso, a palavra “relações” leva à longa história de esforços dos Estudos Culturais para teorizar e apreender as determinações e inter-relações recíprocas de formas culturais e de forças históricas. (Grossberg *et al.*, 1992: 3; itálico como no original)

A cultura passa a ser encarada como terreno de disputa de lógicas de poder, ou seja, como fenómeno inerentemente político – o que é absolutamente crucial e altera de forma decisiva a forma de analisar criticamente as expressões culturais e, em particular, o discurso estético, obrigando à adoção de um olhar que busca as relações de poder que este produz e reproduz. Para além disso, o que define a cultura, na perspetiva da

Escola de Birmingham, é a sua abordagem a partir dos processos de comunicação – a partilha de significados de que fala Hall – que permitem a organização de uma sociedade ou de um grupo social e a reproduzem, sustentando identidades e diferenças ou a respetiva contestação e disputa. Conforme explica Hall:

Em termos simples: cultura tem a ver com “significados partilhados”. Ora, a linguagem é o meio privilegiado através do qual “fazemos sentido” das coisas, no qual os significados são produzidos e comunicados. Os significados só podem ser partilhados através do nosso acesso comum à linguagem. Assim, a linguagem é central ao significado e a cultura foi sempre considerada o repositório fundamental dos valores e significados culturais.

Mas como é que a linguagem constrói significados? Como é que sustem o diálogo entre participantes, permitindo-lhes formar uma cultura de compreensão partilhada e, assim, interpretar o mundo mais ou menos das mesmas maneiras? A linguagem consegue fazer isto, porque opera como um *sistema de representação*. Na linguagem, usamos signos e símbolos – quer sejam sons, palavras escritas, imagens produzidas eletronicamente, notas musicais, e mesmo objetos – para “estar no lugar de” ou representar os nossos conceitos, ideias e sentimentos para as outras pessoas. A linguagem é um dos meios [médica] através dos quais os pensamentos, as ideias e os sentimentos são representados numa cultura. A representação através da linguagem é, por conseguinte, central aos processos pelos quais os significados são produzidos. (Hall, 1997: 1; itálicos como no original)

A cultura passa a ser entendida como um conjunto complexo e dinâmico de sistemas de representação, ou seja, os Estudos Culturais vão focar-se na cultura enquanto linguagem e na sua textualidade, e no simbólico como a base das dinâmicas sociais, pedindo emprestados à Linguística e à Semiótica conceitos como signo, código e contexto para a

análise da produção e circulação de significados dentro de um determinado grupo social, e da forma como estas tornam presentes, sustentam ou contestam determinadas identidades e relações de poder. É também na dimensão da textualidade e no assumir da linguagem como a base simbólica do fenómeno social, que se situa a ligação dos Estudos Culturais aos Estudos Literários.

O desafio que lançam os Estudos Culturais está no facto de, como explicam Grossberg, Nelson e Treichler, ser o objeto específico de estudo em cada caso que convoca os quadros disciplinares, os domínios do saber e as categorias conceptuais adequados para a sua compreensão, de uma forma articulada inter, trans ou até “agressivamente antidisciplinar” (Grossberg *et al.*, 1992: 2), que inclui tópicos tão diversos quanto “género e sexualidade, nacionalismo e identidade nacional, colonialismo e pós-colonialismo, raça e etnicidade, cultura popular e as suas audiências, ciência e ecologia, políticas da identidade, pedagogia, políticas da estética, instituições culturais [...]” numa lista assumida pelos autores como potencialmente infinita (*ibidem*: 1) e que, de um modo bastante problemático, mistura num mesmo nível termos que remetem para áreas temáticas com termos que designam teorias críticas ou filosóficas com o seu próprio quadro conceptual e analítico, algumas delas com séculos de intensa reflexão, como a Estética. Na linha de António Sousa Ribeiro e Maria Irene Ramalho, especialistas de Estudos Literários da Universidade de Coimbra, deve sublinhar-se a importância do rigor da aplicação de saberes disciplinares e de teorias críticas, de modo a conferir solidez a uma interrogação do fenómeno cultural que quer, justamente, situar-se *na* fronteira entre disciplinas ou no seu atravessamento (Ribeiro e Ramalho, 1999: 76), e que constitui um desafio importante para refletir sobre elas. Como explicam Ribeiro e Ramalho:

Em vez de conceber os estudos culturais como uma espécie de *melting pot* em que tudo se dilui num conceito de “cultura” em última análise insignificante, parece-nos muito mais produtivo encará-los, não como um discurso universal ou, muito menos, uma super-disciplina, mas como um discurso ou meta-discurso integrador, preocupado com o estabelecimento das

condições do diálogo transdisciplinar e capaz de oferecer um quadro de relacionamento produtivo às diferentes áreas de conhecimento que o reconhecem como referência. Dito de outro modo, ao assinalarem a necessidade de um pensamento transversal, os estudos culturais apontam para o caminho do indispensável repensar dessas áreas, mas não podem substituir-se simplesmente a ele. (Ribeiro e Ramalho, 1999: 75-76)

No que diz respeito aos Estudos Literários, o diálogo fronteiriço proposto pelos Estudos Culturais deverá abrir novas áreas de pesquisa para a literatura, redefinir o seu objeto e deslocar “a ênfase da busca hermenêutica do sentido para a investigação das condições de produção do sentido” (Ribeiro e Ramalho, 1999: 75) de um conjunto de objetos que, pelas suas características, justifica o uso de um quadro conceptual e de um instrumentário de análise adequados à respetiva interpelação. Desde logo, como notam Ribeiro e Ramalho, há que ter em conta, por um lado, a capacidade da literatura de produzir o seu próprio contexto, e, por outro lado, a textualidade, as dinâmicas de linguagem e de significação, que Hall definia como centrais à definição de cultura. Estas são desde sempre, evidentemente, o foco da atenção por excelência dos Estudos Literários, os quais recuperam assim uma “função essencial, como ‘má consciência’ ou como corretivo crítico de uma lógica de indiferenciação” (*ibidem*: 79). É com esta dimensão textualista dos Estudos Culturais que os Estudos Literários mais estarão em condições de dialogar, empregando as suas ferramentas no sentido de um multiperspetivismo que permita desocultar a normalização ideológica, da qual a linguagem é um instrumento fundamental. Constituem-se, assim, como uma “hermenêutica da suspeição” enquanto pilar de uma teoria crítica emancipatória, que Ribeiro situa no pensamento sobre a cultura desde os anos 1920, com a Escola de Frankfurt e a afirmação de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Iluminismo* (1944) de que “falar de cultura tem sido desde sempre contra a cultura” (*apud* Ribeiro, 1999: 166).

Nesta articulação entre desocultação das relações de poder e a textualidade como ponto de ancoragem específico de estudos que convocam

múltiplas perspectivas para “pensar a cultura ao arrepio”, glosando Walter Benjamin, surge o conceito de “Discurso”, formulado por Michel Foucault (2008 [1969]), que permite pensar o modo como as representações culturais se organizam, segundo estas relações de poder, em formações que passam a constituir quadros de referência para a comunicação e as práticas, ou seja, para a produção de enunciados ou textos, incluindo o texto estético. Discurso, termo que se tornou corrente nas Ciências Sociais e Humanidades, bem como nos Estudos de Cultura, descreve, na teoria de Foucault, a relação entre saber, poder e regimes de “verdade”. Uma “formação discursiva”⁵ organiza o saber que, por sua vez, estrutura determinadas relações sociais, através da compreensão coletiva da lógica e do reportório de significados desse mesmo discurso e da sua aceitação como um facto social num determinado momento histórico, a qual acontece, em geral, pela força de determinadas instituições, da sua autoridade e do seu poder material (a religião, o direito, a medicina, a prisão, por exemplo). Os discursos são produzidos por relações de poder dentro de uma ordem social, um poder que determina regras e categorias que legitimam o saber e lhe conferem determinado valor de verdade. O discurso e as representações que organiza adquirem, assim, um cariz performativo, já que não há verdades pré-existentes das quais as representações sejam mero reflexo – estas existem pela e na representação, discursivamente enquadrada. Por isso, as representações dependem de uma rede de enunciados, imagens, narrativas e práticas que circulam, que dão substância a determinadas ideias ou ideologias, e que as naturalizam como senso-comum ou “facto”. A própria construção das identidades e da “pertença” como “partilha de significados”, acima descrita como um dos elementos essenciais da definição de cultura, se enquadram nos efeitos do discurso, já que, como se verá abaixo, também as identidades e a respetiva substância semântica resultam

⁵ “No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* — evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade’” (Foucault, 2008: 43; itálicos como no original).

de uma produção discursiva que permite fazer sentido das experiências sociais e do mundo material (que, obviamente, existe para além da representação). Tanto a estabilidade quanto a dinâmica e a evolução das formações discursivas são efeitos das relações de poder nas sociedades e da concorrência e disputa entre discursos e os agentes sociais a eles associados, em estreita relação com a configuração do saber num determinado momento (*episteme*).

Mais uma vez, não é possível aprofundar este conceito. Porém, é crucial perceber como os discursos organizam as representações e as linguagens a partir de códigos e normativos estruturados segundo relações de poder, e como a compreensão destas representações e dos respectivos princípios de organização está estreitamente associada à disputa pela justiça social através não somente dos combates sociais, mas também, em particular, através da produção de conhecimento. Para além disso, a compreensão do papel dos discursos na construção das identidades é também fundamental para uma disciplina como “Mulheres, Raça e Etnicidades”, cujos conceitos estruturantes são as identidades de género, de raça e etnicidade, indissociáveis das disputas entre os discursos sexista e feminista, racista e antirracista, bem como entre os códigos que, neles, organizam as representações destas mesmas identidades, enquanto substrato simbólico que (re)produz as dinâmicas sociais.

Assim, a reflexão avança, justamente, para a Teoria da Identidade, a partir, ainda, de Hall, no seu texto “The Question of Cultural Identity”, que será analisado em maior detalhe. O objetivo não é, obviamente, esgotar a Teoria da Identidade, mas apenas esboçar alguns pilares conceptuais sobre as identidades na contemporaneidade, como faz Hall a partir da crítica do sujeito cartesiano e como resposta a uma série de fraturas operadas sobre uma noção essencialista de identidade ao longo do século XX, entre as quais se contam, nomeadamente, aquelas que os movimentos feministas provocaram (Hall, 1992: 290). Para além disso, Hall explica de forma clara a relação entre identidade e cultura, associando ambas as noções na expressão “identidade cultural” e definindo-as como sistemas de representação que devem ser entendidos numa historicidade específica e sempre tendo em conta a sua constante transformação, permeabilidade

e circulação, a despeito de todas as ficções de origem, autenticidade e rigidez. Ao salientar a dimensão da representação, do simbólico e da linguagem como a base para a compreensão das culturas, que explica no segundo livro acima referido, dedicado às práticas de significação, Hall permite ainda, de modo acessível, pensar o cariz discursivo da produção de identidade e diferença.

Hall parte de uma ideia de pós-modernidade assente na observação da fragmentação das “paisagens culturais” que, até final do século XX, permitiam ao sujeito estabelecer uma relação de pertença estável, entre as quais enumera as categorias de classe, género, sexualidade, etnicidade, raça e nacionalidade. A pós-modernidade seria, então, caracterizada pelo processo de descentramento das identidades, acelerado pela globalização, o que significa que a identidade é, afinal, resultado de processos de identificações concomitantes e sucessivas, abertas, variáveis e problemáticas, com os quadros sociais que se apresentam a cada sujeito. Como constata Hall – e é a premissa básica do estudo dos conceitos de género, raça e etnicidades –, as identidades são construídas historicamente, e não definidas a partir da biologia:

Isto produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não possuindo nenhuma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade converte-se num “festim móvel”: formada e transformada continuamente em relação com os modos como somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. A identidade é definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em momentos diferentes, identidades que não estão unificadas em torno de um “Eu” coerente. Dentro de nós existem identidades contraditórias, puxando-nos em direcções diferentes, de tal modo que as nossas identificações se dispersam constantemente. O facto de sentirmos que temos uma identidade unificada do nascimento até à morte deve-se apenas ao facto de construirmos uma história reconfortante ou uma “narrativa do Eu” sobre nós mesmos [...]. A identidade totalmente unificada, completa, segura e coerente não passa de uma fantasia.

Em vez disso, à medida que se multiplicam os sistemas de sentido e de representação cultural, somos confrontados com uma multiplicidade incompreensível e transitória de identidades possíveis, e com a possibilidade de nos podermos identificar com qualquer uma delas – pelo menos provisoriamente. (Hall, 1992: 277)

Situamo-nos, assim, numa conceção construtivista das identidades, que são apresentadas como múltiplas, fragmentárias e fragmentadas, tensas em si mesmas, complexas processuais, móveis, fluidas, em constante diálogo com a trama igualmente dinâmica e processual das “pertenças” ou dos lugares sociais que podem ocupar, segundo as disputas de poder em ação num determinado contexto histórico-social, também ele inerentemente instável e complexo. Assim, como constata Hall, mais do que a identidade, há que ter em conta a produção de diferença, a qual resulta de antagonismos e divisões sociais (Hall, 1992: 279).

A noção de “crise” surge, então, como definidora da condição da identidade na pós-modernidade, algo que, simultaneamente, potencia e dificulta a formulação de “políticas de identidade”. O subcapítulo “O que está em jogo na questão das identidades?” (Hall, 1992: 279), que reflete sobre a nomeação do juiz negro Clarence Thomas para o Supremo Tribunal de Justiça dos EUA, por George Bush, em 1991, e as reações à acusação de assédio sexual de que foi alvo por parte de uma mulher negra, Anita Hill, traz já pistas importantes para a reflexão sobre as contradições que as “políticas de género” e as “políticas de raça” podem enfrentar, tendo em conta o que Hall designa de “erosão da ‘identidade dominante’ de classe e as identidades emergentes pertencentes ao novo terreno político definido pelos novos movimentos sociais: feminismo, lutas negras, libertação nacional, movimentos antinuclear e ecológicos” (*ibidem*: 280). Na caracterização do “jogo de identidades” de Thomas e Hill relativamente à opinião pública estadunidense, Hall mostra bem as tensões e a instabilidade que emergem quando as identidades resultam de um processo complexo de articulação de múltiplas identificações – processo que é social e, sobretudo, político –, bem como das difíceis manobras que constituem a política que joga com as identidades ou, na realidade,

com as diferenças, através das respetivas representações. Conforme conclui Hall:

Uma vez que a identidade muda com a maneira como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Tornou-se politizada. Este processo é descrito, por vezes, como a passagem de uma política de identidade (de classe) para uma política da diferença. (Hall, 1992: 280)

Os processos de construção de identidade por meio de identificações com quadros sociais, nos quais a produção de diferença é política, no sentido do estabelecimento de hierarquias de poder, dependem da articulação discursiva de reportórios simbólicos e conhecem complexidade acrescida tendo em conta as implicações, quer dos processos de globalização, quer de contraglobalização. Estes vêm, igualmente, problematizar a nação como uma das “fontes principais de identidade cultural” (Hall, 1992: 292) e, por esta via, obrigar a considerá-la como uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983). De facto, muito embora a designação da disciplina de “Mulheres, Raça e Etnicidades” não inclua a identidade nacional, esta acaba por ser o fulcro onde se articula a produção de subjetividades através de representações de raça e etnicidade, bem como de género. De resto, por um lado, os Estados, associados à sua respetiva imaginação da nação e do “corpo nacional”, permanecem a sede de reconhecimento da existência dos sujeitos e de determinação do seu lugar em hierarquias sociais e de poder, mesmo no mundo globalizado. Por outro lado, foram ou são a unidade base de impérios ou formações políticas coloniais e neocoloniais.

Hall dedica extensas páginas à identidade nacional, recusando igualmente uma conceção essencialista ou biológica, e assinalando o facto de a nação ser produzida no e através do discurso, o qual exerce ativamente o poder ao representar como unidade o que é extremamente diverso em termos de género, raça, etnicidade, etc. A ideia de povo, estritamente ligada à de nação, é, por sua vez, indissociável de etnicidade e raça, conceitos que Hall desmonta, novamente, enquanto categorias discursivas, sem fundamento biológico nem base material capaz de sustentar ficções de homogeneidade:

Uma das maneiras de as unificar tem sido representando-as como a expressão da cultura subjacente de “um povo”. Etnicidade é o termo que damos a características culturais – língua, religião, costumes, tradições sentimentos em relação ao “lugar” – que serão eventualmente partilhados por um povo. Por isso, é tentador usar etnicidade neste sentido fundacional. Porém, esta crença, no mundo moderno, revela-se um mito. A Europa ocidental não tem nações compostas apenas por um povo, uma cultura ou etnicidade. *Todas as nações modernas são híbridas culturais.*

É ainda mais difícil tentar unificar a identidade nacional em torno da raça. Primeiro porque – ao contrário da crença generalizada – a raça não é nenhuma categoria biológica ou genética com qualquer tipo de validade científica. Há diferentes estirpes e acervos genéticos, mas estão tão dispersos dentro daquilo a que se chama “raças” como estão entre uma “raça” e outra. A diferença genética – o último refúgio de ideologias racistas – não pode ser usado para distinguir um povo de outro. A raça é uma categoria discursiva, não biológica. Por outras palavras, é a categoria que organiza as formas de falar, os sistemas de representação, e as práticas sociais (discursos) que usam um conjunto solto, muitas vezes não especificado, de diferenças de características físicas – cor da pele, textura dos cabelos, traços físicos e corporais, etc. – como marcadores simbólicos para diferenciar socialmente um grupo de outro. (Hall, 1992: 297-298; itálicos como no original)

Estas são definições básicas preliminares dos conceitos de “raça” e “etnicidade”, categorias que agrupam pessoas por características físicas, no primeiro caso, e por traços culturais, no segundo caso, como marcadores de diferença associados a representações, no âmbito de discursos que estabelecem relações de poder, como o racismo, a xenofobia, ou o nacionalismo. Para o autor, que se apoia no sociólogo britânico Paul Gilroy, não há, na realidade, grande diferença entre o conceito de “raça”

e “etnicidade”, os quais servem aos nacionalismos para sustentar discursivamente formas de inclusão e exclusão, através do estabelecimento de fronteiras raciais ou étnicas, no interior ou para o exterior de um determinado território:

Confrontamo-nos cada vez mais com um racismo que evita ser reconhecido como tal porque é capaz de alinhar “raça” com nação, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que se distanciou tanto quanto necessário das ideias cruas de inferioridade e superioridade biológica procura agora apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. Constrói e defende uma imagem de cultura nacional – homogénea na sua branquitude, mas precária e perpetuamente vulnerável aos ataques dos inimigos de dentro e de fora. (Gilroy *apud* Hall, 1992: 298)

Tal como Hall sublinhava acima, as nações modernas são todas híbridadas, no que diz respeito a identidades, uma característica que se amplia e adquire uma complexidade particular com a globalização na pós-modernidade. No âmbito de uma extensa reflexão sobre a globalização, o autor caracteriza processos de hibridação complexos, bem como movimentos de sentidos contrários que se estabelecem na definição de identidades locais e nacionais, devidos a uma espécie de flutuação de significados, num espaço-tempo acelerado, a qual deixa os processos de identificação sem âncora ou com necessidades de construção dos seus próprios fundamentos. Mais uma vez, esta discussão será pertinente para a compreensão do cariz político da construção da identidade na pós-modernidade, e, neste âmbito, dos fundamentos das lutas feministas ou antirracistas. Com base, em particular, na análise de migrações e diásporas, Hall enuncia dois conceitos que vão ser igualmente importantes para a compreensão da construção das subjetividades das mulheres migrantes ou diaspóricas: Num polo, surge a ideia de “tradução” como negociação de especificidades culturais e identitárias entre grupos, a qual conduz a hibridações e a uma circulação de conceitos, que propicia a formação de sociedades multiculturais harmónicas. Nesta negociação, a compreensão da intersecção de

gênero com raça e etnicidade é extremamente importante. No outro polo, surge a “tradição” como um conjunto de processos de reforço de identidades “essencializadas” como formas de exclusão por parte de grupos majoritários ou de resistência à exclusão por parte de grupos minoritários (Hall, 1992: 309). Também aqui, embora Hall não a mencione, a questão de gênero, associada à raça e etnicidade, aparece como crucial, já que cabe às mulheres, como reprodutoras, o papel “tradicional” de guardiãs da “pureza de sangue” e da autenticidade cultural que os nacionalismos e os fundamentalismos reclamam. Este papel, porém, ao invés de conferir às mulheres um lugar social condicente com a sua idealização como “mães” de uma “Pátria” ou de uma comunidade religiosa ou étnica, submete-as a processos acrescidos de controlo patriarcal. Esta questão servirá de ponte para o capítulo seguinte.

RAÇA E ETNICIDADE

INTRODUÇÃO À TEORIA CRÍTICA DA RAÇA (*CRITICAL RACE THEORY*)

Texto em análise:

Fanon, Frantz (1995), “L’expérience vécue du Noir”, in Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 88-114 [orig.: 1952].⁶

O estudo das identidades como múltiplas, contraditórias e em evolução, na relação com as respetivas molduras culturais, permite compreender a complexidade e a especificidade dos processos de construção social de pertenças identitárias naturalizadas como “biológicas”, como o sexo ou a raça, nomeadamente quando se percebe que os próprios discursos que produzem socialmente estas identidades – como o sexismo e o racismo – se cruzam e as perspetivas se deslocam. Nestes cruzamentos surgem determinadas representações que criam heterogeneidades dentro das próprias categorias identitárias género, raça e etnicidade, já que a representação das “mulheres negras” é, obviamente, diferente da das “mulheres brancas”, bem como da dos “homens negros”. Os papéis sociais reservados a umas/uns e a outras/os são igualmente diversos, assim como as opressões a que estão sujeitos/as, as reivindicações e os modos de resistência. Neste quadro, é importante ainda debater como se formulam as lutas dos movimentos sociais, em particular os feministas, LGBTQIA+, e antirracistas, no âmbito das políticas de identidade.

Assim, torna-se indispensável uma breve introdução à Teoria Crítica da Raça para compreender o racismo e os processos de construção das identidades raciais, incluindo da branquitude (*whiteness*). Esta introdução é orientada não no sentido da análise ou descrição das auto e heterorrepresentações das identidades das pessoas racializadas, em particular das mulheres, que irá surgir mais tarde no decurso do programa de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, mas, sim, no sentido da compreensão do conceito de

⁶ Edição portuguesa: Fanon, Frantz (1975), “A experiência vivida do Negro”, in Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem Editora [Tradução de Alexandre Pomar].

“raça” como instrumento da análise crítica do racismo enquanto produtor da diferença e da hierarquia social que lhe está associada. Para além disso, ter-se-á em conta uma análise crítica pós-colonial/decolonial das epistemologias eurocêntricas que sustentam e solidificam as representações da “raça” e do “género”, criando edifícios conceptuais a partir dos quais se torna inaudível a voz da subalterna, ou, melhor, incompreensível a sua linguagem (Spivak, 1988).

O ponto de partida para a reflexão foi já dado, no capítulo anterior, com as breves definições de raça e etnicidade contidas no texto de Hall, as quais são úteis, do ponto de vista heurístico, para compreender a “raça” e a “eticidade” como construções sociais, desenvolvidas em contextos geográficos e históricos particulares, e não como categorias biológicas universais ou essencialistas. Do ponto de vista dos Estudos Culturais, interessa sublinhar que raça e etnicidade, ou a “racialização” de indivíduos e grupos, são constituídas nas representações, a partir de formações discursivas como o racismo. É o discurso racista que, em cada caso, converte características físicas observáveis ou significantes culturais imaginados em significantes de raça ou etnicidade, e inscreve e codifica a respetiva semântica, no âmbito de disputas de poder material e simbólico. O antirracismo procura desmontar e reescrever estas representações, demonstrando o cariz político da categoria “raça”. Neste sentido, o sociólogo renomado no âmbito da Teoria da Raça, Paul Gilroy, defende o estudo da “formação da raça”, ou da “racialização”, em vez do estudo da “raça”, de modo a tornar visível o cariz político e ideológico de processos de construção de sistemas de diferenciação heterogêneos, com evoluções diversas e com especificidades históricas que importa precisar:

Tentei demonstrar as vantagens de sublinhar que “raça” é uma categoria política que pode conter vários significados, os quais, por seu turno, são determinados pelas lutas. [...] A raça tem de ser construída social e politicamente e é feito um trabalho ideológico elaborado para garantir e manter as diferentes formas de “racialização” que caracterizaram o desenvolvimento capitalista. Reconhecê-lo torna ainda mais

importante comparar e avaliar as diferentes situações históricas nas quais a “raça” se tornou pertinente politicamente. [...] [Este projeto] pode ser usado para introduzir a ideia de racialização. Isto refere-se tanto à transformação da variação fenotípica em sistemas concretos de diferenciação baseados na “raça” e na cor, quanto ao recurso a teorias biológicas espúrias, que têm sido uma característica da história das “raças”. A racialização também inclui o modo como as “raças” são organizadas na política. [...] O conceito sustenta a ideia de que os significados raciais podem mudar, podem ser disputados. Em vez de falarem de racismo no singular, os analistas deviam, portanto, falar de racismos no plural. Estes não são apenas diferentes ao longo do tempo, mas podem variar na mesma formação social ou na mesma conjuntura histórica. [...]

Aceitar que a “cor” da pele, mesmo que saibamos que não significa nada em si, tem uma base material muito limitada na biologia, abre a possibilidade de trabalhar com teorias da significação que podem destacar a elasticidade e o vazio dos significantes “raciais”, bem como o trabalho ideológico que é preciso fazer para torná-los significantes de “raça” como uma categoria política aberta, pois é a luta que determina quais as definições de “raça” que vão prevalecer e as condições nas quais perdurarão ou desaparecerão. (Gilroy, 1987: 38-39)

Ou seja, as representações da “raça” e dos sujeitos racializados evoluem, são contextualmente específicas e dizem respeito a grupos diversos que, num determinado lugar e momento histórico, são escolhidos por agentes de poder para representar uma alteridade irreduzível, obviamente em articulação com outras categorias identitárias, como género e classe.

Tendo isto em conta, interessa, neste ponto, compreender as bases do funcionamento do racismo, como uma espécie de “denominador comum”, que, com as devidas ressalvas, possa fornecer um quadro filosófico e epistemológico passível de abarcar, pelo menos por aproximação, fenómenos tão diversos quanto o antissemitismo, o orientalismo, a islamofobia, a ciganofobia, ou o racismo contra as pessoas negras nas Áfricas coloniais

e pós-coloniais, nas diásporas americanas ou na Europa. Uma vez que “Mulheres, Raça e Etnicidades” tem como matriz o pensamento pós-colonial/decolonial, a racialização enquanto produção de uma alteridade irreduzível será preferencialmente entendida enquanto parte das relações de poder de cariz colonial, aconteçam elas dentro ou fora do colonialismo formal, e com a consciência de que o antissemitismo e a ciganofobia, entre outros fenómenos análogos, dificilmente cabem dentro deste paradigma, embora revelem paralelos no funcionamento das respetivas formações discursivas.

David Theo Goldberg, filósofo e professor de Literatura Comparada, de origem sul-africana e residente nos EUA, associa a produção de conhecimento racista a um estabelecimento da diferença como eixo paradigmático, o qual aparece como elemento fulcral para as dinâmicas de categorização, taxonomia e para a criação de ordens lógicas na racionalidade moderna. Nesta linha argumentativa, que deriva de Foucault, Goldberg considera que um pensamento de cunho racista acaba por ser intrínseco a uma epistemologia guiada pela diferença, cujo poder consiste na nomeação de um Outro que equivale à invenção desse mesmo Outro, com o objetivo de o dominar:

Nomear o Outro racial, seja qual for a intenção, *é o Outro*. Como Said esclarece muito bem no caso do Oriental, não há nenhum Outro por detrás ou para além da invenção de conhecimento em nome do Outro. Estas práticas de nomeação e de construção do conhecimento recusam toda e qualquer autonomia àqueles que são nomeados e imaginados, alargando o poder, o controlo, a autoridade e a dominação sobre eles. (Goldberg, 1993: 149; *itálicos como no original*)

Para o autor, as conclusões de Edward Said, um dos fundadores dos Estudos Pós-coloniais, relativas à produção do Outro oriental pelo que considerou ser o “Orientalismo”, ou um discurso Orientalista, no âmbito da modernidade ocidental, são extensíveis à “raça em geral”, uma vez que o Outro está contido dentro dos limites do conhecimento que existe sobre ele e que o governa. Goldberg explica, relativamente às Ciências Sociais que tratam o Outro:

[...] as Ciências Sociais sobre o Outro estabelecem os limites do conhecimento sobre o Outro. Porque o Outro é apenas aquilo que as Ciências Sociais racializadas sabem. [...] A produção de conhecimento social sobre o Outro racializado, portanto, estabelece uma biblioteca ou um arquivo de informação, um conjunto de ideias e de princípios orientadores sobre a alteridade: uma mente, comportamento ou hábitos característicos, e previsões de reações prováveis. [...] O conjunto de representações assim criado e catalogado, por seu turno, confina aqueles que são definidos desse modo aos constrangimentos dos limites da representação, restringindo as possibilidades disponíveis para aqueles que se tornaram os Outros racializados, ao delimitar a sua natureza. (Goldberg, 1993: 150)

O que é dito sobre o Outro – e o ser racializado é o Outro por excelência ou a materialização discursiva do estatuto de alteridade radical, incomensurável para o branco – dá substância e contornos a esse Outro, bem como, concomitantemente, ao branco. Ou seja, na construção discursiva do não-branco constrói-se igualmente, em lógica especular e relacional, a branquitude. Goldberg situa esta produção discursiva exclusivamente nas ciências. Porém, ela opera em reportórios de representações culturais do mais diverso cariz, como aliás já demonstrara Said, tornando-se correntes, por exemplo, na cultura popular. Os dois autores, contudo, convergem na identificação dos efeitos materiais que retroalimentam o discurso racista, não só através da ação crucial do Estado, da administração colonial, e da sua ideologia, mas, por exemplo, em práticas institucionais e sociais quotidianas de segregação espacial, de categorização das expressões espirituais, culturais e das línguas dos povos Outros, não como religião, alta cultura ou arte, mas como magia, artefactos e provas de um estatuto de primitivismo ou barbárie, que deve ser “civilizado”. A “missão civilizadora”, que inclui a dominação pela violência e até pela aniquilação, faz-se, pois, de práticas materiais com efeito nas representações e de representações com efeito nas práticas materiais. É deste aglomerado discursivo que resulta a

naturalização particularmente sólida do Outro racializado como uma “verdade objetiva e universal”. Mais uma vez, Goldberg situa esta lógica na dinâmica paradigmática da filosofia ocidental moderna e do modo como produz os seus objetos:

As caracterizações que acompanham, promovem ou são instrumentais a essa criação constitutiva dos Outros são reificadas e objetificadas como partes básicas e inalteráveis da natureza das pessoas. Desta maneira, as várias divisões da personalidade racializada tornam-se fixas como um dado natural, universal e inevitável. Este fabrico epistemológico da alteridade espelha a abstração típica, senão inerente, à constituição, por parte da filosofia, do seu objeto discursivo, ou seja, meros conceitos indicativos de verdades universais e objetivas. [...] Todavia, na abstração de ideias sobre pessoas, sociedade e política, a abstração filosófica torna-se objetificada, depois de objetificada é reificada como natural, e, assim, alargada universalmente. A parte, uma parte idealizada, substitui-se ao todo, e a especificidade do Outro, ou da própria alteridade, é negada silenciosamente. Aqueles que, assim, são produzidos como Outro são sacrificados à idealização, excluídos de uma existência individualizada, dos direitos sociais, e da (auto) representação política. Apagados em nome de uma universalidade que não tem lugar para eles, os sujeitos da economia política real são recusados e silenciados, expulsos ontológica, epistemológica e moralmente. Assim, as reivindicações de universalidade do conhecimento ocidental, seja ele colonial ou pós-colonial, viram-se necessariamente para a redução ensurdecidora ao silêncio dos seus vários Outros racializados. (Goldberg, 1993: 151)

Goldberg chama, assim, a atenção para a aporia presente na construção do Outro ou na produção da Diferença, como supressão da diversidade ou das diferenças. Ao ser hipervisibilizado, dentro de linhas discursivas tão repetidas que se solidificam, o Outro converte-se em abstração no

pensamento ocidental, perdendo as suas especificidades e heterogeneidade. Ou seja, paradoxalmente, quando adquire materialidade discursiva dentro de uma ordem de saber, torna-se invisível, perde uma ontologia própria, deixa de poder dizer-se e representar-se, personifica a exclusão enquanto objeto irredimível, passível de ser descartado.

O controlo epistemológico é também político. A sua dimensão perversa, bem como a força do poder aniquilador do projeto da modernidade ocidental colonial, tornam-se particularmente evidentes quando o próprio sujeito racializado, colonizado, o Outro, interioriza a codificação discursiva que lhe suprime a individualidade. A existência num quadro de discursos e práticas que violentamente o negam torna-se, para o sujeito racializado, um suplício paradoxal que encontramos magistralmente descrito pelo psiquiatra e filósofo da Martinica, Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas* (1995 [1952]). O Capítulo 5 deste livro, “A experiência vivida do Negro”, será analisado em detalhe no âmbito deste capítulo como manifesto filosófico e estético e testemunho existencial da condição da pessoa racializada.

Pele negra, máscaras brancas, publicado em 1952, é uma obra pioneira e fundamental no pensamento anticolonial e antirracista. Para além do seu conteúdo, a transgressão de géneros, misturando o discurso filosófico com o poético, são reveladores de uma inovação epistemológica, que é também política e se ergue em oposição às epistemologias “brancas”. Assim, a reflexão que se situa na “pele negra”, que se desenrola como um doloroso caminho percorrido na primeira pessoa, sem excluir o registo confessional, e que termina com o apelo, em jeito de prece, “Oh, corpo meu, faz de mim, sempre, um homem que interroga!” (Fanon, 1995: 188), constitui um modo novo de filosofar, que rejeita a separação tipicamente eurocêntrica e moderna entre o corpo e a mente, bem como um pensamento desmaterializado, tornado “objetivo” pela via da abstração. Ao contrário, a filosofia de Fanon, que constitui um Todo na forma como torna persistente o grito que corresponde à dor da experiência vivida do negro, assume o corpo – o corpo do negro – como sede de um pensamento que é também sentimento, um *embodied thinking* ou pensamento feito corpo, não somente situado, como também “enformado”, no sentido de corresponder formalmente ao ritmo, aos movimentos, deste sentir-pensar. O cariz

do texto constitui, assim, só por si, uma denúncia da falsa objetividade da filosofia branca, cujo lugar de privilégio é exposto pela forma como aparenta poder prescindir do corpo, ao passo que o negro é objetificado como apenas corpo, não lhe restando mais do que radicar nele o seu pensamento. De resto, é com a constatação da objetificação do negro, sob o olhar do branco, que se inicia o capítulo em apreço:

“Estúpido preto!” ou simplesmente: “Olha o preto!”

Eu chegava ao mundo, ansioso por fazer levantar um sentido às coisas, com a alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descobria objeto no meio de outros objetos. Encerrado nessa objetividade esmagadora, implorei outrem. O seu olhar libertador, deslizando sobre o meu corpo tornado de súbito sem asperezas, dá-me uma leveza que julgava perdida e, afastando-me do mundo, dá-me ao mundo. Mas aí, mesmo na curva, tropeço, e o outro, por gestos, atitudes, olhares, fixa-me, no sentido em que se fixa uma preparação com um corante. Exaltei-me, exigi uma explicação... Não serviu de nada. Explodi. Eis os pequenos pedaços por um outro eu reunidos. (Fanon, 1995: 88)⁷

O movimento poeticamente descrito neste passo é a descrição metafórica do processo de desontologização e de reinscrição ontológica do negro pelo olhar do branco. Sob o domínio – também ele eurocêntrico – da percepção visual de determinados significantes físicos, como a cor da pele, a ordem social racista e as suas práticas não somente isolam o negro, como o prendem na alteridade irredutível do objeto para o qual se aponta, com toda uma carga semântica negativa. A dor desta “objetificação esmagadora” leva o pensador que conduz o texto na primeira pessoa à procura de uma forma de se libertar dela, recuperando um estatuto de sujeito e uma ontologia própria, que conferirá a todo o livro, e ao capítulo em particular, uma estrutura circular repetitiva, já que diferentes caminhos são

⁷ A tradução do texto de Fanon é a da edição portuguesa anteriormente mencionada, com ligeiras correções minhas, quando se justifique.

experimentados sucessivamente, sem solução. A ausência de avanço, de progresso, a cumulatividade sem saída acabam por materializar na densidade do texto a substância da condição negra produzida pelo racismo. Este movimento circular está já esboçado poeticamente no parágrafo citado, o qual menciona um primeiro esvaziamento do corpo negro, para, no instante seguinte, este adquirir a fixação correspondente à metáfora das “máscaras brancas” evocadas no título da obra. As máscaras brancas referem-se a toda a semântica conferida aos traços físicos e fisionômicos do negro no discurso racista, as quais fazem com que o negro exista apenas enquanto o Outro, o negativo, um desvio, um defeito, do branco, com uma ontologia puramente relacional:

O momento de “o ser para o outro” de que fala Hegel existe, mas qualquer ontologia se torna irrealizável numa sociedade colonizada e civilizada. [...] Há, na *Weltanschauung* de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica. [...] Porque o Negro já não pode ser negro, mas tem de sê-lo em face do Branco. Alguns teimarão em lembrar que a situação é de sentido duplo. Respondemos que é falso. O Negro não tem resistência ontológica aos olhos do Branco. (Fanon, 1995: 88-89)

Tendo isto em conta, o Eu do texto experimenta uma divisão interior entre o corpo negro que possui, o repertório de codificações racistas, ou de “máscaras brancas” que o aprisiona, e o espaço que habita entre esses dois polos e que o obrigam a “um conhecimento em terceira pessoa” (Fanon, 1995: 89). Busca, nesta condição de fratura, a reconstituição da relação com o corpo de alguém que não se reconhece nem no “esquema corporal do mundo branco” nem no “esquema histórico-racial” que este mundo sobrepõe aos corpos negros (*ibidem*: 89). *Avant la lettre*, Fanon reconhece a raça como construção social e discursiva, composta “pelo outro, o Branco, que me tinha tecido com mil pormenores, anedotas, histórias” (*ibidem*: 90).

Ao longo do percurso reflexivo, através do qual pretende dar a conhecer-se, no sentido de reconstituir uma ontologia própria através

de sistemas de referências próprios, distantes das “máscaras brancas”, Fanon aborda questões importantes, como o antissemitismo (1995: 93), a impossibilidade de argumentar contra o ódio irracional do racismo (*ibidem*: 95), o *tokenismo*, ou seja, o modo como o negro, ao contrário do branco, não surge como indivíduo, mas como exemplo das características essencializadas para a sua “raça”, ou como exceção que confirma a regra (*ibidem*: 94) e, finalmente, a “Negritude”, ou seja, o movimento de intelectuais negros francófonos, que procurou valorizar a cultura negra nos anos 40 do século XX, representados pelo seu mestre Aimé Césaire e pelo senegalês Léopold Sédar Senghor, que Fanon cita extensivamente. Contudo, é complexa a relação de Fanon com a valorização de uma nova essência descoberta para a negritude, e que consiste em conferir sinal positivo a um conjunto de características que o discurso branco havia reservado aos negros, segundo a fórmula sintética de Senghor: “A emoção é negra como a razão é helênica” (*apud* Fanon, 1995: 102). Fanon não partilha o entusiasmo dos seus contemporâneos, reconhecendo nos epítetos reservados ao negro como “ontologia primordial” os mesmos de que o discurso racista branco rapidamente se apropria e integra na sua ordem, interpretando-os como os estádios primitivos da evolução humana. No mesmo momento em que os intelectuais da “Negritude” conseguem postular uma ontologia para o negro, esta é devolvida pelo branco como superada por um progresso posterior, cujo estádio último é o branco (Fanon, 1995: 104). De novo espoliado das suas referências, Fanon procura na história das grandes civilizações negras a refutação do discurso da modernidade branca, mas esta continua a recusá-la, uma vez que só a tecnologia e a industrialização contam como sinais de civilização para o imperialismo ocidental (*ibidem*: 106). No esquema de raciocínio racial, ou seja, na lógica de produção de diferença, o negro não deixa de surgir como antítese do branco. Como Fanon constata na reflexão hegeliana de Jean Paul Sartre, a superação desta antítese na síntese que seria uma ideia de sociedade sem raças continuará a esvaziar o negro (*ibidem*: 108). Resta, por fim, como afirma o autor, “a constância do meu amor” (*ibidem*: 112). Porém, Fanon reconhece como este amor, também ele, se esvazia no medo e na interiorização do sentimento de inferioridade por parte do negro, que se dirige de forma servil ao branco, e se

torna incapaz de amor próprio. Este é o momento do maior paroxismo, a constatação do dramático complexo do colonizado, que interiorizou e se torna agente do sistema que o aniquila, sendo forçado a sobreviver na dor inimaginável da fratura que o título do livro anuncia, como inescapável esquizofrenia. O percurso de busca termina, sem solução, apenas com a recusa total da amputação, o sentimento da profundidade da alma, e o desespero do ser fraturado que, sem se resignar, não pode impedir-se de chorar (Fanon, 1995: 114).

(Página deixada propositadamente em branco.)

A TEORIA DECOLONIAL

Textos em análise:

Quijano, Anibal (2014), “Colonialidad y modernidade-racionalidad”, in Zulma Palermo; Pablo Quintero (orgs.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ed. del Signo, 60-70 [Texto publicado originalmente em Heraclio Bonilla (org.) (1992), *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*. CLACSO, Ediciones Libri Mundi].

Quijano, Anibal (2014), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”, in Zulma Palermo; Pablo Quintero (orgs.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ed. del Signo, 109-158 [Texto publicado originalmente em Edgardo Lander (org.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO].⁸

O presente capítulo será dedicado a pensar as linhas mestras do pensamento decolonial. Uma das questões fundamentais prende-se com a própria designação pós-colonial/decolonial, que tenho vindo a usar desta forma. Obviamente, estou consciente de que as duas designações não são sinónimas, e que se referem a duas escolas diferentes do pensamento em torno do “colonial”, que explicitarei de seguida. Porém, uma vez que o objetivo da disciplina é pensar os feminismos a partir de teóricas de diversos continentes, pelo que, forçosamente, tem de incluir linhas de pensamento com diferentes origens geográficas, há que ver os contributos, as polémicas, as vantagens e desvantagens de cada uma destas duas perspetivas em cada caso. Assim, neste capítulo, exploraremos alguns textos de um dos pensadores determinantes dos Estudos Decoloniais, que emergiram nos anos 1990, na América Latina, o sociólogo peruano Anibal Quijano. Para um pensamento localizado em Portugal, esta teoria apresenta a vantagem de salientar a primeira modernidade seiscentista, associada às Américas

⁸ Esta obra de compilação dos textos fundacionais de Quijano parece-nos útil não somente para compreender as ideias do filósofo, mas também devido a uma introdução muito útil, da autoria da antropóloga Rita Laura Segato, intitulada “La perspectiva de la colonialidad del poder” (2014: 15-43) que explica a teoria quijaniana e as suas implicações de forma particularmente clara, inclusivamente acrescentando uma perspetiva feminista, à qual farei referência. Trata-se da republicação de um artigo da autora, publicado originalmente em 2013.

e ao colonialismo ibérico, como decisiva para a compreensão da razão moderna ocidental, de cariz colonial, e seus derivados. Gayatri Spivak, a quem será dedicado o capítulo seguinte, por sua vez, representa a Teoria Pós-colonial anglo-saxónica, na tradição asiática que se foca, em particular, no império britânico e na sua temporalidade mais tardia, a despeito de um pensamento não-alinhado com a escola indiana dos “Subaltern Studies” de Ranajit Guha, da qual, apesar de tudo, o seu texto *Can the Subaltern Speak?* (1988) acabou por ser tomado como emblemático.

Estas constituem, aliás, as principais diferenças entre os Estudos Pós-coloniais e os Estudos Decoloniais, os quais, acredito, podem caber ambos na definição seguinte, que António Sousa Ribeiro propõe para o “pensamento pós-colonial”:

Ao longo grosso modo dos últimos trinta anos, o pensamento pós-colonial tem vindo a constituir um dos mais poderosos fatores de transformação teórica e metodológica do campo das humanidades e das ciências sociais. Tal não resulta simplesmente do modo como esse pensamento oferece novas perspetivas a um repensar da história do colonialismo e da situação das sociedades pós-coloniais. Na verdade, mais do que isso, ele fornece um modelo de crítica à modernidade que atravessa transversalmente todo o campo do conhecimento e incita a um reequacionar de conceitos e perspetivas que representa uma importante rutura epistemológica e se tem revelado, a um tempo, altamente polémico e imensamente produtivo. Assim, tal como noutros compostos semelhantes, o prefixo “pós” não denota simplesmente uma relação cronológica de posterioridade, antes aponta para a permanência da problemática colonial em contextos que permitem tomá-la como referência para o desenvolvimento de perspetivas críticas que adquirem um significado abrangente. (Ribeiro, 2010: 114)

Nesta sucinta entrada de dicionário, Ribeiro acentua a dificuldade de delimitar o campo heterogéneo da Teoria Pós-colonial, o qual, apesar de tudo, como se lê acima, pretende compreender o mundo e o conhecimento

produzido sobre o mundo, a partir de uma matriz de relações de poder desiguais, presentes nos diferentes colonialismos e no conjunto de categorias de organização e análise sociais que deles derivaram ou que o sustentaram, como raça e etnicidade, por exemplo. A novidade está na crítica ao conhecimento a partir da introdução do ponto de vista daqueles e daquelas que sofreram o colonialismo, o que não somente legitima outras epistemologias que não a europeia, como permite desmontar as pretensões universalizantes desta última e as violências de que foi e é responsável, “periferizando-a” (Chakrabarty, 2000), como uma entre tantas. O prefixo “pós”, que designa este tipo de estudos, tem, aliás, sido objeto de diversas críticas justas por parecer remeter para uma ideia de temporalidade e de superação do colonialismo que não corresponde à realidade, bem como por persistir na fixação da Europa, ou do Norte, e do momento iniciático do encontro com o colonizado (a “descoberta”) como centro de organização da compreensão do mundo e da História. Conforme esclarece Ribeiro, “pós” remete primordialmente para o posicionamento crítico em relação às relações de poder de cariz colonial, e para uma teoria que pretende desocultá-las, o que, na realidade, aparece de forma mais clara no adjetivo “decolonial” salientando a persistência de relações de poder de matriz colonial mesmo para além do fim temporal dos colonialismos formais, como veremos a seguir. De facto, como também explica Ribeiro, estes paradigmas críticos têm origem em pensadores anticoloniais, como Frantz Fanon, citado acima, Albert Memmi, Aimé Césaire, Édouard Glissant ou Amílcar Cabral, mas é Edward Said, com *Orientalism* (1979 [1978]), que aparece como fundador, nomeadamente no domínio que veio a ser chamado, muitas vezes pejorativamente, “culturalista”. Na realidade, a obra pioneira de Said é um estudo de Literatura Comparada, onde os Estudos Literários aparecem na aceção política de Estudos Culturais, acima descrita: os instrumentos críticos operativos são aqueles que permitem desvendar as relações de poder colonial que produzem o Outro oriental, um outro racializado, nas representações organizadas por um discurso, na aceção de Foucault, que assim materializa o Oriente pelo e para o Ocidente. A importância deste estudo permanece indisputável se, como fizemos no início, assumirmos o simbólico como base das relações sociais e de poder. Said é associado à tradição

anglo-saxónica dos Estudos Pós-coloniais, da qual outros nomes relevantes são os indianos Gayatri Spivak ou Homi Bhabha, entre muitos outros intelectuais provenientes do mundo “colonizado” que desenvolvem os seus estudos junto de universidades britânicas ou norte-americanas, estudos que só mais tardiamente começariam a ser aceites no contexto francófono e alemão. Já na América Latina, conforme explica Ribeiro, são determinantes os nomes de Enrique Dussel, Anibal Quijano e Walter Mignolo. Sobre alguns dos conceitos desenvolvidos por cada uma das escolas e os autores e autoras referidos, em particular, falarei de seguida, com base nos textos selecionados para este capítulo e para o seguinte.

A principal rutura introduzida por Anibal Quijano (1928-2018), sociólogo peruano que, conforme sublinha Rita Laura Segato, nunca aceitou migrar para o Norte, nem submeter-se aos ditames disciplinares e de produtividade da ciência global, é um olhar sobre o mundo situado na América Latina e que ousa afirmar “A modernidade, o capital e a América Latina nascem no mesmo dia”.⁹ A radicalidade desta viragem epistemológica verifica-se na fixação de um novo eixo temporal e geográfico para o pensamento sobre o sistema-mundo e sobre o colonialismo, em que a conquista das Américas define o início de uma nova ordem global política, económica e simbólica, bem como das premissas e categorias de pensamento e do conhecimento que irão sustentar cultural e materialmente a modernidade eurocêntrica até aos nossos dias, em particular a ideia de raça. É, de facto, uma viragem radical situar na América a origem da própria Europa e de vincular, desta forma, a ideia de Europa à ideia de dominação colonial, de um modo inerente e constitutivo: “[...] a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso” (Quijano, 2014a: 131). Igualmente, colocar o foco na raça como categoria mental fundamental da organização epistemológica, social, económica e política da modernidade colonial e capitalista é de enorme importância e liga-se ao lugar das Américas no projeto colonial europeu:

⁹ Título de uma entrevista de Quijano de 1991, citada por Segato (2014: 18).

A ideia de raça, no seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Quiçá teve origem como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que muito rapidamente foi construída como referência a supostas estruturas biológicas distintas entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu, na América, identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços e redefiniu outras. [...] E na medida em que as relações sociais que estavam a reconfigurar-se eram relações de dominação, essas identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas e, conseqüentemente, ao padrão de dominação colonial que se impunha. Por outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (Quijano, 2014a: 110)

Nesta perspectiva ampla de abordagem da dominação colonial, Quijano fala do complexo colonialidade – modernidade – racionalidade como uma tríade indissociável desse padrão de poder. Para o sociólogo, a modernidade europeia, com o seu primeiro momento no século XVI e a consolidação no Iluminismo, forma-se com e no colonialismo nas Américas e com uma primeira globalização do mundo. A ascensão da Europa como centro de um mundo global baseia-se numa epistemologia da “razão” que se pretende universal e produz uma diferenciação hierárquica das culturas e dos corpos, com objetivos de dominação e exploração no quadro do também nascente capitalismo. Trata-se de um padrão de poder que se prolonga muito além das independências formais, nomeadamente dos países asiáticos e africanos no pós-Segunda Guerra Mundial. Por essa razão, Quijano prefere não o designar de colonialismo, conceito reservado para uma ideia política e formal, mas de “colonialidade”. Este “padrão de poder mundialmente hegemónico” declina-se, depois, de modo mais detalhado:

Em primeiro lugar, o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro onde, em cada um dos âmbitos

da existência social, estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controlo das relações sociais correspondentes, configurando em cada área uma só estrutura com relações sistemáticas entre as suas componentes e, do mesmo modo, no seu conjunto. Dois, é o primeiro onde cada uma dessas estruturas de cada âmbito social está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento desse mesmo padrão de poder. Assim, no controlo do trabalho, dos seus recursos e dos seus produtos, está a empresa capitalista; no controlo do sexo, dos seus recursos e produtos, a família burguesa; no controlo da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-Nação; no controlo da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com uma das outras, razão pela qual o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, por fim, este padrão de poder é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta. (Quijano, 2014a: 123)

Destaca-se, assim, a ideia da dominação como totalidade que abrange as diversas dimensões da existência. Para Quijano, há que reconhecer não somente a “colonialidade do poder”, mas como esta implica a “colonialidade do saber”, e a “colonialidade do ser” ou da subjetividade. Estas são operativas nos também indissociáveis capitalismo e racismo, uma vez que a invenção da raça, parte da colonialidade do saber, é indispensável à constituição do capitalismo e à divisão social e internacional do trabalho, uma ideia que, para Quijano, falta na filosofia marxista, mesmo no modo em que é apropriada na América Latina. A Teoria Decolonial dissocia-se, assim, do que considera ser o acento culturalista da Teoria Pós-colonial, do qual a economia política estaria extensamente ausente, afirmando que a “América Latina é o caso extremo da colonização cultural da Europa” (Quijano, 2014b: 62).¹⁰

¹⁰ Creio que esta tentativa de demarcação da Teoria Pós-colonial peca por uma apreensão redutora desta última, como creio que o texto de Spivak, que ocupa o capítulo seguinte, demonstra. Algumas afirmações de Quijano surgem ainda como inadequadas em relação a outras regiões do Sul, como o continente africano, que nem sequer é considerado como produtor de teoria.

Quijano situa a “colonialidade do saber” como a base epistemológica que sustenta a dominação colonial, valorizando, desta maneira, a dimensão cultural e simbólica que era prioritária na Teoria Pós-colonial, sem a dissociar, porém, da economia política ou das existências materiais. Para o teórico, a colonialidade do poder consiste, em primeiro lugar, no que veio a designar-se por “epistemicídio”, ou seja, a aniquilação ou subordinação dos saberes dos povos colonizados, ou a sua degradação a “não-saberes” por confronto com um único saber validado – o europeu. Porém, a colonialidade do saber atinge, insidiosamente, um nível mais profundo e de maior eficácia para a dominação:

Da mesma maneira, não obstante o colonialismo político ter sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, também chamada “ocidental”, e as outras, continua a ser uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas pela europeia, de uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em intensidade e profundidade diferentes segundo os casos. Consiste, em primeiro lugar, numa colonização do imaginário dos dominados. Ou seja, age no interior desse imaginário. Em certa medida, faz parte dele. Isso resultou, de início, de uma repressão sistemática não apenas de crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos específicos que não serviam a dominação colonial global. A repressão atingiu todos os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação, sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Seguiu-se a imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, assim como das suas crenças e imagens relativas ao sobrenatural, as quais serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática. (Quijano, 2014b: 61)

Trata-se, para Quijano, de uma invasão de imaginários bem como da destruição de cosmologias, de quadros simbólicos e de referentes transcendentais ou espirituais, equivalentes à anulação de sentido de identidades coletivas, ao esvaziamento ontológico e das subjetividades individuais. A apropriação do simbólico e da significação correspondeu também, para o dominado, à destruição da capacidade de expressão e de construção de saberes, processo que Quijano identifica sobretudo nas Américas e com menor intensidade na Ásia e nas Áfricas (Quijano, 2014b: 62).

Em segundo lugar, a “colonialidade do saber” tem a ver com a normalização do conhecimento racional eurocêntrico como o fundamento único da modernidade e a imposição de um conceito de desenvolvimento que articula o espaço-tempo da geopolítica com base neste centro. Quijano sujeita a racionalidade moderna a um detalhado exame crítico que demonstra as suas falhas, mas também como estas surgiram por causa da estreita relação com a formação da identidade da Europa com base na relação colonial com o Outro. O que sustenta a racionalidade europeia moderna é o estabelecimento de um sujeito individual encerrado em si mesmo e definido nos seus próprios termos como sujeito do conhecimento (o sujeito cartesiano), por oposição a um objeto, em relação ao qual há uma alteridade irreduzível. Sobre esta dicotomia erguem-se outras como a da civilização vs a natureza ou do humano vs uma condição primitiva, de sub-humanidade, assente na diferença de raça (Quijano, 2014b: 64). O pensamento europeu está formatado por uma lógica categorial dicotómica reducionista, em que a norma é o europeu e o Outro um negativo, um desvio ou uma insuficiência:

Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, quer dizer, a Europa Ocidental, e o resto do mundo, foram codificadas num conjunto inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. [...] Por debaixo dessa codificação das relações entre europeu/não-europeu, a raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspetiva binária, dualista,

de conhecimento própria do eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemónica no mesmo leito da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. (Quijano, 2014a: 120)

Anibal Quijano critica, sobretudo, a ideia de isolamento individual do sujeito por negar a intersubjetividade que, na realidade, é o fundamento do conhecimento nas relações sociais, as quais, aliás, são também constitutivas do objeto. Para além disso, o filósofo denuncia o exacerbar das diferenças, ou da própria ideia de diferença ontologicamente sustentada, e que associa à importância do conceito de propriedade no capitalismo, bem como aos conflitos da Europa com o resto do mundo, que emergiam no mesmo período histórico:

Parece, pois, demonstrável a associação entre individualismo e os conflitos sociais e culturais europeus no momento de elaboração do paradigma europeu de racionalidade. Porém, nesse individualismo, há outro componente, cuja explicação não se esgota no conteúdo interno da Europa. A ausência radical do “Outro” não postula somente uma imagem atomística da existência social em geral. Isto é, nega a ideia de totalidade social. Como a prática colonial europeia viria a mostrar, o paradigma também torna possível omitir toda a referência a todos os outros “sujeitos” fora do contexto europeu, isto é, tornar visível a ordem colonial como totalidade, no momento preciso em que a própria ideia de Europa está a constituir-se precisamente por relação com o resto do mundo em colonização. A emergência da ideia de “ocidente” ou de “Europa” é uma admissão de identidade, ou seja, de relações com outras experiências culturais, de diferenças com as outras culturas. Todavia, para essa percepção “europeia” ou “ocidental” em plena formação, essas diferenças foram admitidas sobretudo como desigualdades num sentido hierárquico. E essas desigualdades são percebidas como naturais: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser ou abrigar “sujeitos”. Consequentemente, as outras

culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de facto inferiores, por natureza. Só podem ser objetos de conhecimento ou de práticas de dominação. (Quijano, 2014b: 65)

A ambição de totalidade rege, pois, o pensamento da modernidade eurocêntrica, que se inventa como centro de um Todo que, afinal, ou excluía as culturas não europeias, como não-existência, ou as tomava como partes de um organismo a ser regido pela “cabeça” que seria a Europa, no âmbito da retórica colonial da missão civilizadora. Igualmente, o pensamento europeu negava o presente dos colonizados, ou o seu lugar coevo, situando-os num passado primitivo há muito superado pela civilização ocidental segundo uma História entendida teleologicamente no sentido da Europa como clímax (Quijano, 2014b: 68). Por fim, o processo que, na racionalidade ocidental do Iluminismo, levou à separação entre mente/espírito e corpo, criou um dualismo, no qual o corpo, associado à natureza poderia ser objetificado e tido como matéria de exploração, o que sustentou a opressão de raça e género (Quijano, 2014a: 135). Entra-se, pois, no domínio designado como “colonialidade do ser”, que Nelson Maldonado-Torres define da seguinte maneira, a partir da centralidade da fórmula cartesiana “penso, logo existo” na razão europeia moderna:

Se o *ego cogito* foi formulado e adquiriu relevância prática sobre as bases do *ego conquiro*, isto quer dizer que “penso, logo existo” tem pelo menos duas dimensões insuspeitadas. Debaixo de “penso” poderíamos ler “outros não pensam”, e no interior de “existo” podemos localizar a justificação filosófica para a ideia de que “outros não existem” ou estão desprovidos de ser. Desta forma descobrimos uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: de “penso, logo existo” somos levados à noção mais complexa, porém simultaneamente mais precisa, histórica e filosoficamente: “Eu penso (outros não pensam ou não pensam adequadamente), logo existo (outros não existem, estão desprovidos de ser, não devem existir ou são dispensáveis)”. [...] O privilégio do conhecimento na modernidade e a negação de faculdades

cognitivas nos sujeitos racializados oferecem a base para a negação ontológica. (Maldonado-Torres, 2007: 144-145)

Uma colonialidade do poder assente na colonialidade do saber exige, por conseguinte, o que Quijano apelida de “reconstrução epistemológica” e que é, afinal, o objetivo da escola de pensamento decolonial. Trata-se de procurar sistemas de pensamento não ocidentais e processos histórico-culturais diferenciados que, segundo Quijano, preservam também uma ideia de totalidade, mas substituem a ideia de diferença pela de heterogeneidade não hierárquica e pela afirmação da co-presença temporal. A coexistência dessa diversidade opõe-se ao provincianismo que constitui a substituição de uma parte do mundo, correspondente a uma etnicidade, mesmo que seja a da Europa ou do Ocidente, pela totalidade desse mesmo mundo:

Portanto, a ideia de totalidade social em particular não somente não nega, como, pelo contrário, se apoia na diversidade e na heterogeneidade históricas da sociedade, de toda a sociedade. Por outras palavras, não somente não nega, como também requer a ideia do “outro” diverso, diferente. E essa diferença não implica necessariamente nem a natureza desigual do outro e, por isso, a exterioridade absoluta das relações, nem a desigualdade hierárquica ou a inferioridade social do outro. As diferenças não são necessariamente o fundamento da dominação. Ao mesmo tempo e, por isso mesmo, ali a heterogeneidade histórico-estrutural implica a co-presença e a articulação de diversas “lógicas” históricas em torno de alguma delas, hegemónica, mas de nenhum modo a única. (Quijano, 2014b: 69)

Para Quijano e a escola decolonial é, por conseguinte, urgente a crítica epistemológica à colonialidade do conhecimento moderno eurocêntrico como caminho para se conseguir a liberdade, cujas promessas a modernidade europeia defraudou. Esta crítica faz-se através do diálogo intercultural entre modos de saber e reportórios simbólicos, de uma forma livre e que crie, também ela, liberdade de escolha.

Assim acabar-se-á com a base epistemológica de um padrão de poder de dominação e, eventualmente, também com este:

A alternativa, conseqüentemente, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial. Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações como base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. [...] A libertação das relações interculturais da prisão da colonialidade implica também a liberdade de todas as pessoas de optar individual ou coletivamente em tais relações: uma liberdade de opção entre as diversas orientações culturais. E, sobretudo, a liberdade para produzir, criticar e intercambiar cultura e sociedade. Em parte, finalmente, do processo de libertação social de todo o poder organizado como desigualdade, como discriminação, como exploração, como dominação. (Quijano, 2014b: 69-70)

A partir desta breve exploração de algumas das ideias básicas da Teoria Decolonial, creio que se tornam claras as diferenças e as aproximações com a Teoria Pós-colonial. Nalguns pontos, as ideias de Quijano parecem-me conter algum enviesamento geográfico, quer relativamente ao lugar do Oriente e das Áfricas no colonialismo europeu e na epistemologia da modernidade eurocêntrica, quer no que diz respeito aos contributos da Teoria Pós-colonial para além da dimensão culturalista que o sociólogo peruano reconhece. O texto que será analisado na aula seguinte, de resto, apresenta uma crítica à racionalidade colonial extremamente profunda, vinculando-se, aliás, numa tarefa filosófica de desconstrução muito extensa, ao mesmo tempo que tem em conta a economia política, as existências materiais e a forma como estas se atravessam na construção das subjetividades e na formação possível ou impossível de sujeitos históricos. Para além disso, adiciona a esta reflexão a dimensão feminista com a centralidade que se impõe e interessa a este livro.

FEMINISMOS PÓS-COLONIAIS

Texto em análise:

Spivak, Gayatri (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson; Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press: 271-313.¹¹

Em 1988, Gayatri Chakravorty Spivak, especialista indiana em Estudos Literários, Teoria Pós-colonial e Feminista, publicava “Can the Subaltern Speak?”, texto fundacional dos Estudos Pós-coloniais e, sobretudo, dos Feminismos Pós-coloniais. De facto, o seu artigo torna-se icónico e o título do texto, reduzido muitas vezes a uma ideia vaga de “voz do subalterno”, passa a menção corrente para quem entende a reflexão científica como contribuição para o resgate, a audição, a inscrição da voz daqueles e daquelas que foram ou são oprimidos por um poder de cariz colonial. Nesta evolução de 30 anos, Spivak esteve, pois, omnipresente e tornou-se uma figura de culto. Creio, porém, que grande parte da sua reflexão – como acontece muitas vezes com argumentos difíceis – ficou esquecida e necessita de ser revisitada, o que é comprovado pela revisão fundamental de que o texto é objeto no livro *A Critique of Postcolonial Reason*, que corrige, inclusivamente, a própria resposta que é dada à questão enunciada no artigo original.

¹¹ Este artigo fundamental de Gayatri Spivak será pensado, em particular, a partir da revisão crítica que a própria autora inclui no volume *A Critique of Postcolonial Reason. Towards the History of a Vanishing Present*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999, e do enquadramento que ali lhe é dado. A edição portuguesa, a que se fará referência a seguir, usa também esta versão.

Na edição portuguesa, cujo título é “Pode a subalterna tomar a palavra?”,¹² o tradutor, António Sousa Ribeiro, inclui um precioso prefácio que identifica algumas linhas importantes para a compreensão do texto, dos conceitos principais, e da sua estrutura. Desde logo, Ribeiro identifica o suicídio de Bhubaneswari Bhaduri, uma jovem de classe média, tia-avó da autora, como o foco de uma densa argumentação, cuja estrutura “vai focando o seu objeto através de aproximações sucessivas, por vezes inesperadas [...] e suscita dificuldades consideráveis” (Ribeiro, 2021: 9). Estas dificuldades têm vindo a resultar em compreensões erróneas, nomeadamente em relação ao cariz do “silêncio” da subalterna (geralmente identificada erradamente como o subalterno, no masculino), alternando entre uma colmatável ausência e uma irresgatável marca ontológica; bem como a um suposto fundamentalismo cultural em torno da apologia do sacrifício das viúvas (*ibidem*: 9-10). Creio, porém, que a melhor indicação de leitura é a reescrita do início do texto, na versão incluída no capítulo “História” de *A Critique of Postcolonial Reason*:

Nesta secção, centro-me numa figura que tinha a intenção de ser resgatada, que escreveu com o seu próprio corpo. É como se ela tivesse tentado “falar” além da morte, tornando o seu corpo grafemático. [...] Esta mulher tentou juntar-se aos putativos agentes (masculinos) voluntários do anticolonialismo. Nasceu em Calcutá [...] e compreendia o “nacionalismo”, outro código

¹² Publicada em 2021, em Lisboa, pela Orfeu Negro. A versão portuguesa do título afasta-se bastante do original, na sequência de conversas tidas pelo tradutor com a autora, como se explica no prefácio (Ribeiro, 2021: 14-15). Tem a enorme vantagem de identificar “a subalterna” no feminino, um dado que o próprio texto contém e a autora confirmou diversas vezes. Já a escolha de “tomar a palavra”, mesmo que decidida em acordo com a autora e uma solução que “se ofereceu de imediato e de maneira inequívoca”, conforme informa o tradutor, me suscita algumas interrogações, nomeadamente pelo acento numa expressão da subalterna que seria verbal (“a palavra”), o que exclui outras linguagens — no texto, como se verá, a subalterna escolhe uma linguagem não verbal, como bem reconhece Ribeiro (Ribeiro, 2021: 6): “uma figura que escreveu com o próprio corpo”. Acresce o facto de a expressão “tomar a palavra”, no contexto da interrogação, convocar um contexto de pedido de permissão no âmbito de uma discussão formal já em curso, já estruturada e já pré-determinada, na qual a subalterna reclama um lugar nos mesmos termos. Ou seja, a ideia de rutura que, creio, está associada à expressão da subalterna também fica apagada. De todos os modos, a complexidade do texto suscitaria sempre enormes questões quanto à tradução do título. Ribeiro esclarece, inclusivamente, que a tradução do texto é feita a partir da versão incluída em *A Critique of Postcolonial Reason* (Ribeiro, 2021: 7, nota 5).

eficiente [...] A mulher desta secção tentou ser categórica *in extremis*, mas perdeu-se no espaço indecível da justiça das mulheres. “Falou”, mas as mulheres não a “ouviram”, não a “ouvem”. (Spivak, 1999: 246-247)¹³

Com este parágrafo, Spivak responde à questão enunciada no título de uma forma que o artigo anterior não tornava explícita. A subalterna – uma mulher – “fala”, mas não é “escutada”, inclusivamente pelas mulheres. As aspas são relevantes nestes verbos, pois não se trata de uma fala e de uma escuta no sentido exclusivo do uso da linguagem verbal, mas de uma capacidade de expressão que pode recorrer a múltiplas linguagens e à performatividade – no caso, um corpo que se inscreve como signo e constrói um texto, o qual, inclusivamente, possui a capacidade de expressão para além da morte. Spivak não tem dúvidas quanto à intencionalidade da expressão desta subalterna que “falou”, nem quanto ao seu conhecimento dos códigos de comunicação, nomeadamente, aqueles que refere como dominantes no contexto específico da Índia do início do século XX: os do colonialismo britânico e os do nacionalismo indiano. O problema reside, pois, numa disputa de linguagens, da qual depende a possibilidade da escuta, e esta é, obviamente, uma disputa de poder, nomeadamente do poder do discurso, a partir de uma opressão interna e mais profunda do que a dominação colonial – aquela em que se encontra a mulher colonizada. É justamente esta que sobressai em *A Critique of Postcolonial Reason*, onde o problema da constituição do sujeito da “subalterna enquanto mulher” é reforçado em relação ao artigo anterior e o lugar da subalterna, como construção (e sempre objeto de complexa problematização), é o ponto de partida para uma extensa crítica não somente do pensamento ocidental (no artigo encontramos Foucault, Deleuze e o pensamento desconstrucionista; no livro Kant, Hegel, Marx e várias outras referências da filosofia, da literatura, da história e da cultura, domínios que são atravessados por uma densa reflexão e que dão título aos capítulos), como da “razão pós-colonial”. Na mira de Spivak está o

¹³ A tradução segue de perto a preciosa edição portuguesa já mencionada, porém é alterada pontualmente, em função ou do uso de versões originais ligeiramente diversas ou de entendimentos diferentes do texto.

papel do/a intelectual pós-colonial – ou seja, aqueles/as que, como ela própria, “representam” o/a subalterno/a do Sul em instituições de saber e poder metropolitanas, materializando uma ficção do “sujeito colonial”, por oposição ao “informante nativo” da razão colonial, como explica no Prefácio (Spivak, 1999: ix). O artigo, bem como, particularmente, o livro, constituem uma reflexão sobre as cumplicidades coloniais deste lugar e, por outro lado, a ética que lhe deve corresponder.

Ao mesmo tempo, a abrir, Spivak apresenta o seu livro expressamente como feminista: “Este é um livro feminista. As questões feministas são ‘pré-emergentes’ [o termo é de Raymond Williams] no primeiro capítulo. São a substância do resto. No quarto, apresenta-se uma crítica do feminismo universalista culturalista contemporâneo” (Spivak, 1999: xi). Situando a sua reflexão feminista na linha de várias feministas pós-coloniais, Spivak identifica a “ex-centricidade” do lugar das mulheres do Sul global no conjunto de categorias do pensamento ocidental e do feminismo (que é cúmplice com os agentes da dominação cultural, apesar de “adversarial”) como desencadeador de uma argumentação que será desobediente (“Não sou suficientemente erudita para ser interdisciplinar mas posso quebrar as regras”, *ibidem*: xiii) e que se concentrará na análise de textos *mainstream* com o objetivo de determinar “qual o subalterno que é estrategicamente excluído da resistência organizada” (*ibidem*: xi). O método escolhido é típico de Spivak e absolutamente interessante para quem pretende pensar as/com as mulheres do Sul, usando instrumentos dos estudos literários e culturais (com as suas implicações filosóficas e históricas) para verificar relações de poder que são simbólicas e discursivas, situadas na respetiva “textualidade”, mas possuem igualmente uma dimensão material, que obriga a incluir a ideologia e a economia política:

Estes capítulos não aparecem de forma isolada. Estão levemente presos a uma cadeia que pode ser descrita assim: os pressupostos filosóficos, as escavações históricas e as representações literárias dos dominantes – na medida em que são partilhadas pelo pós-colonial emergente – também traçam uma emergência subliminar e descontínua do

“informante nativo”: autóctone e/ou subalterno. Este não é um tropo expresso no discurso, na escrita e nas imagens da “literatura do terceiro mundo”. O modo como se desloca de uma perspetiva impossível para redes resistentes bem como para objetos sobre-explorados é parte da história. A problemática do têxt-il parece conter um refrão. Ao contá-la, a cadeia rompe-se frequentemente – mas os fios cortados reaparecem, espero. (Spivak, 1999: xi)

Destas palavras, emerge a transgressão de regras disciplinares como metodologia, numa cadeia reflexiva densa, cujo elemento de ligação é o tropo e o tecido textual (“têxt-il”), elementos que dão relevo ao literário na formulação de interrogações e desenvolvimento do pensamento filosófico e político. De resto, conforme explica Adriana Bebiano, “Spivak emergiu da casa da literatura para o mundo” (Bebiano, 2014: 379) e o seu método desconstrucionista, bebido em Derrida, é marcado por uma centralidade do literário:

Para esta professora de Literatura Comparada, aliás, o literário é por excelência o lugar de reflexão filosófica e o discurso mais dúctil para a pergunta sobre o humano. [...] o discurso literário expõe e torna evidente que “a verdade da condição humana é o itinerário de não ser possível atingir essa verdade”. [...] Segundo a metodologia desconstrucionista, cada categoria à qual se chega está sujeita à sua própria exegese e à sua própria desconstrução, num processo de deferimento constante e sem ponto de chegada. Não há solução para o problema – ou melhor: o problema é a solução. O autoquestionamento não conduz, no entanto, à paralisia: pelo contrário, permite a transformação das impossibilidades em possibilidades. (Bebiano, 2014: 379-380)

“Can the Subaltern Speak?” identifica claramente o seu problema, muito embora a resolução possível implique a indagação de vários conceitos. Um deles é, obviamente, o próprio conceito de subalterno, cuja definição, no texto, não é precisa. Spivak evoca a inspiração gramsciana, sublinha que

o subalterno não é o intelectual colonial que produz e reproduz o colonialismo, distanciando-se do grupo Estudos Subalternos e da proposta de Ranajit Guha, enumera um conjunto “taxonómico” de subalternos possíveis, como camponeses analfabetos, tribalizados e o subproletariado urbano, para salientar, finalmente, que “o *sujeito* subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (Spivak, 1988: 284; 1999: 270; itálico como no original). O problema, pois, situa-se a montante, na própria noção de sujeito e da forma como esta emerge do eixo saber-poder, que a autora vai analisar criticamente a partir de uma conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. Spivak considera que estes autores apresentam as contribuições mais interessantes da teoria pós-estruturalista francesa, nomeadamente a ideia da heterogeneidade das redes de poder/desejo/interesse e a recusa da sua redução a uma narrativa única, a ideia da necessidade de uma crítica constante, e a ideia da importância de conhecer o discurso do Outro (Spivak, 1988: 271-272). Para a teórica indiana, porém, a crítica do sujeito soberano e a sua pulverização, anunciadas por Foucault e Deleuze, não os impede de preservarem um sujeito imperial, semelhante ao que Spivak identificara, nos capítulos anteriores de *A Critique of Postcolonial Reason*, no pensamento de Kant, Hegel e até Marx: um sujeito ocidental que se institui como norma e do qual tudo deriva, de forma tropológica, e que o pós-estruturalismo e o desconstrucionismo francês não desfazem, apenas tornam transparente:

Alguma da crítica mais radical provinda do Ocidente nos anos 80 resultava do desejo interessado de conservar o sujeito do Ocidente ou o Ocidente como Sujeito. A teoria de “efeitos de sujeito” pluralizados deu a ilusão de destruir a soberania subjetiva, ao mesmo tempo que dava cobertura, muitas vezes, a este sujeito do conhecimento. Embora a história da Europa como Sujeito fosse posta em narrativa pelo direito, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, este Sujeito escondido fazia de conta que não tinha “determinações geopolíticas”. Assim, a crítica, muito publicitada, ao sujeito soberano inaugurou, na realidade, um Sujeito. (Spivak, 1988: 271-272; 1999: 248)

Apesar de reconhecer em Foucault e Deleuze “os nossos melhores profetas da heterogeneidade e do Outro” (Spivak, 1988: 272), Spivak identifica neles a produção monolítica do Outro, nomeadamente da Ásia e da África, ou o “Terceiro Mundo”, os quais se tornam igualmente transparentes, dado que a teoria política pós-estruturalista ignora a divisão internacional do trabalho, bem como o modo como a ideologia determina o seu pensamento (*ibidem*: 273). Spivak denuncia a falta de autocritica de Foucault e Deleuze relativamente ao papel histórico do intelectual na construção (textual) do oprimido ou do subalterno (independentemente da materialidade do respetivo referente). A concretude de experiência deste último é tomada à letra, sem problematização, mas revela, na perspectiva da teórica indiana, a questão complexa da representação, que passa a interrogar a partir da frase de Marx, incluída em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, relativa aos pequenos proprietários rurais – “[eles] não podem representar-se; têm de ser representados” (Spivak, 1988: 276; 1999: 259):

Sob o disfarce de uma descrição pós-marxista da cena do poder, encontramos, assim, um debate muito mais antigo: entre a representação ou a retórica como tropologia e como persuasão. *Darstellen* pertence à primeira constelação, *vertreten* – com sugestões mais fortes de substituição – à segunda. Mais uma vez, os dois termos estão relacionados, mas activá-los conjuntamente, sobretudo para dizer que é além de ambos que os sujeitos oprimidos falam, agem e sabem *por si próprios*, leva a uma política essencialista, utópica. (Spivak, 1988: 276; 1999: 259)

Para Spivak, *darstellen* (representação como figuração) converge com *vertreten* (falar no lugar de) numa ficção essencialista do representado, nomeadamente enquanto coletivo dotado de uma consciência comum, que revela, sobretudo, a autoridade e o paternalismo do sujeito que o representa e não a subjetividade do subalterno (Spivak, 1988: 277-278). Na perspectiva da teórica indiana, Foucault e Deleuze não abordam a questão da representação, o que deixa também de fora da análise crítica o já referido papel

dos intelectuais, mais uma vez tornados transparentes numa micrológica do poder aparentemente sem Sujeito. É preciso notar que a possibilidade de uma *episteme* é também uma violência, uma vez que as macrológicas do capitalismo e da geopolítica abafam as micrológicas que operam nas formações de sujeito e dos seus interesses, ao mesmo tempo que as teorias que se focam no micropoder dissimulam a escolha de heróis, figuras paternais, agentes de opressão. Isto acentua-se na imaginação do Outro da Europa, o qual vê silenciada a semântica que investe na construção do seu próprio percurso, uma vez que o sujeito imperial europeu o cria a partir de si mesmo, dentro de uma relação de poder colonial e para a suster, como verificara Said. A construção do sujeito colonial como Outro é criticada por Spivak como o exemplo mais claro de violência epistémica, no sentido em que um conjunto vasto de saberes, ditos saberes “nativos” foram desvalorizados ou colocados no abismo do não-conhecimento. Desta forma, a narrativa colonial pode estabelecer-se como a narrativa normativa, a qual se sobrepõe a qualquer forma de autorrepresentação ou de leitura do subalterno colonial (Spivak, 1988: 280-281; 1999: 265-266).

É assim que Spivak chega à questão fundamental que dá título ao seu artigo: “Can the Subaltern Speak?”. Quer no texto original, quer na sua revisão, Spivak indica claramente que esta interrogação diz respeito à mulher colonizada, cuja possibilidade de agência é assumida, à partida, como inexistente (Spivak, 1988: 283; 1999: 270). De facto, considerando a “irresgatável heterogeneidade” do subalterno colonizado como *sujeito*, segundo a frase que citei a abrir esta reflexão sobre Spivak, as elites indianas não passam, como afirma a autora, de “informantes nativos” para os intelectuais ocidentais interessados na voz do Outro (Spivak, 1988: 284; 1999: 270). Para além disso, o próprio projeto do grupo de Estudos Subalternos, liderado por Ranajit Guha, e que pretende repensar a historiografia colonial indiana a partir das insurgências de camponeses, enferma, para Spivak, de uma construção do sujeito colonizado por defeito (*deviation*), no sentido de ser constituído por aquilo que sobra relativamente aos grupos dominantes estrangeiros e locais, e essencializado de uma forma que não dá conta da heterogeneidade, das circulações e das alianças diversas dos diferentes grupos na resistência anticolonial. Segundo Spivak, Guha continua a articular a subalternidade dentro de

uma lógica dicotômica, segundo a relação dominador-dominado, o que faz com que, como afirma: “o texto articula a difícil tarefa de reescrever as suas próprias condições de impossibilidade como as condições da sua possibilidade” (Spivak, 1988: 285; 1999: 272). Mesmo no resgate das insurgências enquanto história de descontinuidades de que partem os intelectuais indianos, a subalternidade só se constitui a partir de um mapa ou de taxonomias da opressão que não dão conta da diversidade dos oprimidos, principalmente quando, entre estes, incluímos as mulheres, até porque a opressão das mulheres dentro dos nacionalismos e enquanto combatentes anticoloniais é conhecida, como destaca Spivak na versão mais tardia do seu texto (Spivak, 1999: 272). A noção de subalternidade, para além disso, não corresponde nem a grupos identitários, nem, por exemplo, às correntes categorias de classe, raça, género, mesmo quando “interseccionadas”. Há que procurar mais fundo, em termos epistemológicos e numa articulação da economia política e da ideologia com a textualidade, ou seja, as gramáticas de que alguém em condição de subalternidade necessitaria para falar.

Spivak dedica um número considerável de páginas ao posicionamento das mulheres do Sul no quadro da divisão internacional do trabalho, no primeiro texto, bem como, no segundo texto, às políticas de ajuda internacional no âmbito do modelo chamado Género e Desenvolvimento, o que implica uma análise crítica do feminismo liberal ocidental e da sua intervenção no que era chamado “Terceiro Mundo”. Para a autora, é nesta estruturação económica, geopolítica e ideológica mundial, que surgem as mulheres mais pobres do Sul, não somente enquanto oprimidas, mas como base da resistência em lutas globais. No entanto, é ainda necessário considerar a problemática da representação e da produção do “Terceiro Mundo” como um Outro homogêneo a partir de discursos disciplinares ocidentais que excluem as margens marcadas pela opressão de género na sua dicotomia centro-periferia (Spivak, 1999: 276).

Pode a subalterna falar? O que poderia a elite fazer para estar atenta à construção continuada da subalterna? A questão “mulher” parece extremamente problemática neste contexto. [...] Confrontado com a feroz benevolência normalizadora da maior

parte do radicalismo humano-científico dos Estados Unidos e da Europa Ocidental (reconhecimento pela assimilação), e pela exclusão das margens mesmo da articulação centro-periferia (“a subalterna verdadeira e diferencial”), o equivalente da consciência de classe, mais do que a consciência de raça nesta área, parece proibido histórica, disciplinarmente e em termos práticos tanto pela direita como pela esquerda. Num campo tão cheio de tensões, não é fácil formular a questão da mulher subalterna como sujeito. (Spivak, 1988: 294-295; 1999: 281-282)

Na perspectiva de Spivak, o trabalho realizado em várias áreas do saber sobre as “mulheres de cor” (*colored women*) no Norte e no Sul assume e constrói “a consciência de um sujeito [...] e, a longo prazo, irá coincidir com o trabalho de constituição de sujeito imperialista, misturando a violência epistêmica com o avanço da aprendizagem e da civilização. E a mulher subalterna ficará mais muda que nunca” (Spivak, 1988: 295). Ou seja, o problema não reside na incapacidade das mulheres subalternas de se exprimir, mas nos sistemas de saber que redobram a violência a que estão submetidas através de mecanismos incapazes, sequer, de perceber a forma como elas se constroem nas suas subjetividades, como codificam os seus corpos e entendem as suas existências, formulam os seus desejos, e desenvolvem performativamente as suas resistências.

A partir do mote “Os homens brancos estão a salvar as mulheres morenas dos homens morenos” (Spivak, 1988: 296; 1999: 284), Spivak contrói uma análise das gramáticas que se sobrepõem à “fala” das mulheres subalternas colonizadas, analisando a codificação da prática do *sati* – o sacrifício das viúvas por imolação na pira do marido falecido – no âmbito do discurso colonial britânico e do discurso religioso hindu, representando a autenticidade do povo colonizado. Spivak discerne uma disputa entre patriarcados, onde nunca se ouve as vozes das mulheres, as quais ou são dissolvidas, enquanto sujeitos e agentes de desejo, na figuração simbólica da pureza sacrificial da autêntica mulher-esposa hindu, do discurso nacionalista, ou servem de pretexto para o intervencionismo imperialista britânico – de uma forma muito idêntica às formas contemporâneas de “proteção” da mulher do Sul global para “estabelecer

uma boa sociedade”, ou seja, como missão civilizadora ao jeito colonial (Spivak, 1999: 290): “A imagem do imperialismo (ou da globalização) como princípio estabelecedor da boa sociedade está marcada pela adesão à mulher como *objeto* de proteção frente aos seus semelhantes” (*ibidem*: 291; itálico como no original). De uma forma mais alargada, quer a narrativa-mestra colonial, quer a narrativa nacionalista que define o povo colonizado como subalterno apagam as mulheres enquanto sujeitos, bem como as relações de opressão que ambos exercem sobre as mulheres colonizadas. Há, nas duas narrativas, uma hipervisibilização da “Mulher do Terceiro Mundo”, mas enquanto símbolo de esposa e exemplo de valores morais pelos quais se mede o grau de hierarquia civilizacional, ainda no âmbito das relações de poder na linha colonial ou da disputa entre tradição e modernidade no mundo globalizado, pelo que as mulheres desaparecem. Não se trata de um silêncio das mulheres, mas de uma violência material, epistémica, simbólica e textual que as produz como não-existentes sob uma codificação icónica, o que denuncia o papel da representação, na dupla aceção de *darstellen* e *vertreten*, como supressor das existências e subjetividades reais:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não apenas num puro nada, mas num violento vaivém que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo” apanhada entre a tradição e a modernização, o culturalismo e o desenvolvimento. [...] O caso do *sutee* como exemplo da mulher-no-imperialismo contestaria e reconstruiria esta oposição entre sujeito (lei) e objeto-do-conhecimento (repressão) e marcaria o lugar do “desaparecimento” com algo diferente do silêncio e da não-existência, uma aporia violenta entre o estatuto de sujeito e de objeto. (Spivak, 1988: 306; 1999: 304)

É aqui que Spivak, finalmente, e já muito próximo do fim do seu artigo, dedica algumas palavras ao ato de suicídio da sua tia-avó, Bhuvaneswari Bhaduri. Segundo a autora, ao escolher, deliberadamente, suicidar-se durante o período menstrual, esta jovem mulher estaria a romper de

modo consciente ambas as narrativas dominantes sobre as viúvas e a criar, para as mulheres, um espaço próprio na ocupação do interdito pelos códigos religiosos e nacionalistas. Porém, conforme constata, “a subalterna enquanto mulher não pode ser nem ouvida nem lida” (Spivak, 1988: 308; 1999: 308). Se, no primeiro artigo, esta constatação a tinha levado a concluir, em desespero, que “a subalterna não pode falar”, na versão revista do livro, Spivak corrige a própria conclusão, afirmando que esta mulher (a qual, oriunda da classe média, não seria uma subalterna no sentido mais rigoroso do termo), “[...] tentou ‘falar’ transformando o corpo num texto de mulher/escrita” (Spivak, 1999: 308). Ou seja, a “subalterna” falou, mas foi treslada não somente pelos patriarcados, mas pelas próprias mulheres. Desta maneira, o acento da autora desloca-se, de novo, para a questão da representação e do papel dos intelectuais, em particular, e aqui com maior incidência, das intelectuais feministas, as quais devem empregar uma ética reforçada de modo a não se tornarem cúmplices desse silenciamento. Spivak reconhece, nomeadamente, o seu lugar de privilégio, e não de subalternidade, enquanto intelectual do “Terceiro Mundo” trabalhando no Primeiro e, como afirma expressamente, para o Novo Império, o que, igualmente, significa cumplicidade com “o silenciamento histórico da subalterna” (*ibidem*: 311).

INTRODUÇÃO AOS FEMINISMOS NEGROS

IMPLICAÇÕES DE RAÇA E ETNICIDADE NAS CATEGORIAS GÊNERO E CLASSE

Textos em análise:

Stolcke, Verena (2000), “Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, 14, 25-60.

Truth, Sojourner (1851), “Ar’n’t I a Woman?”.¹⁴

Davis, Angela (1983), “The Legacy of Slavery: Standards for a New Womanhood”, in Angela Davis, *Women, Race and Class*. New York: Vintage, 8-22.¹⁵

Depois de considerada a Teoria Crítica da Raça, a Teoria Pós-colonial e a Teoria Feminista Pós-colonial, passaremos a analisar como se articulam raça e gênero nos discursos, nas representações, e enquanto pensamento. Neste quadro, o texto de Verena Stolcke, antropóloga alemã que exerce funções na Universidade de Barcelona, escolhido para este capítulo, permite equacionar as semelhanças e diferenças dos conceitos “gênero”, “raça” e “etnicidade”, na perspectiva epistemológica e na perspectiva política, situando-os na história do pensamento ocidental. A partir de um ponto de vista antropológico e histórico, Stolcke começa, justamente por interrogar a dualidade “natureza/cultura” surgida no Iluminismo. A autora pretende questionar como esta dicotomia pode ser, em si, um produto histórico específico da modernidade liberal ocidental. Ou seja, a modernidade liberal ocidental – e, capitalista, conceito que a autora, incompreensivelmente, nunca menciona – “naturaliza” conceitos como raça e sexo, no âmbito de uma sociedade burguesa, para fins de dominação

¹⁴ Consultado a 09.02.2022, em <https://www.thesojournertruthproject.com/compare-the-speeches>.

¹⁵ Edição portuguesa: Davis, Angela (2023), *Mulheres, Raça e Classe*. Lisboa: Orfeu Negro [Tradução de Dina Nunes]. Edição brasileira: Davis, Angela (2016), *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo [Tradução de Heci Regina Candiani].

política e económica (Stolcke, 2000: 26). O efeito de naturalização da diferença e da hierarquia que se produz sobre ela permite consolidar uma ordem social e política e anular as perspetivas de transformação, uma vez que a diferença é essencializada, ou seja, encarada como fixa e imutável.

Para os objetivos desta unidade curricular, o texto de Stolcke apresenta uma síntese útil do modo como as categorias de classe, raça e etnicidade, sexo e género se constroem reciprocamente, apresentando uma primeira aproximação ao conceito de interseccionalidade, a desenvolver nos capítulos seguintes. De facto, como explica Stolcke, o cruzamento destas categorias produz experiências comuns, introduz heterogeneidade na categoria mulheres, e revela posições distintas na escala das desigualdades.

A autora procede, então, a uma análise crítica do conceito de género e da oposição ao conceito de sexo, a qual corresponderia à dualidade sociedade – natureza (biologia), que questionou desde o início. Stolcke verifica que a leitura do dimorfismo biológico entre fêmeas e machos é também cultural e histórica, pelo que a “natureza”, ou seja, no caso em apreço, o “sexo” é uma construção social, não fazendo muito sentido prolongar a distinção com “género” dentro da dicotomia natural/social. Em relação a género, a autora constata que, apesar do uso cada vez mais generalizado do termo, a partir dos anos 1980, não há na respetiva teoria nem consenso sobre o conceito, nem um modelo único para a sua análise. Porém, o que se verifica é a sua crescente despolitização e a deslocação relativamente a questões de dominação sobre as mulheres e à sua análise histórica, dado o foco relacional do conceito, que inclui, em igual medida, a construção das masculinidades ou – acrescentaria eu – outras identidades de género. Para além disso, como constata Stolcke, é importante preservar a dimensão de uma epistemologia capaz de conduzir a transformações políticas fundamentais, nomeadamente pensar um sistema social não desigual:

Esta reserva é importante, pois a Teoria de Género só pode conduzir a uma política de género nova e subversiva, que não apenas desafie o poder masculino, mas também as raízes

sociopolíticas da desigualdade de gênero, se se prestar atenção especial às formas de poder e de dominação. Desta perspectiva, o projeto político já não é chegar a ser o mais iguais possível aos homens, mas sim consiste em transformar as relações de gênero de forma radical, um projeto político que, por sua vez, exige a superação de todas as formas de desigualdade racial. (Stolcke, 2000: 30)

Porém, esta discussão serve à autora, na realidade, para equacionar igualmente a possibilidade de interrogar, de forma análoga, as restantes categorias que se interseccionam com gênero na dominação das pessoas, em particular das mulheres, ou seja, raça e etnicidade. Assim, descreve historicamente o surgimento da ideia de raça como “pureza de sangue” na Europa ocidental, em particular na Península Ibérica, e a sua transferência, já sob a designação de “raça” para as Américas, a partir dos séculos XV e XVI, bem como o estudo sistemático e a fundação do racismo científico do fim do século XVII ao século XIX. Para a autora, as doutrinas raciais serviram não apenas para acompanhar a expansão colonial europeia e a escravidão nas Américas, mas também para sustentar o desenvolvimento sociopolítico europeu, servindo como “racionalidades” para as desigualdades de classe. No final da Segunda Guerra Mundial, surgiria o termo “eticidade”, que permitiu evitar o uso do termo “raça” após o Holocausto, mas mantém uma ambiguidade que não só não permite abordar criticamente sistemas de opressão como o racismo, mas acaba por reforçá-los. Para Stolcke, a definição de etnicidade como um conceito “cultural”, que permitiria agrupar uma comunidade com base na partilha de uma língua, uma religião, determinados costumes, desliza frequentemente para a identificação dos grupos étnicos a partir dos seus traços fenotípicos, o que é problemático: “[...] eufemismos politicamente ambíguos tais como ‘eticidade’ ou ‘xenofobia’ podem servir para encobrir o racismo” (Stolcke, 2000: 37). Para além disso, uma vez que o binómio raça-eticidade se desenha sobre o binómio natureza-cultura, a ideia biológica da raça acaba por conhecer uma reificação e uma fixação acrescidas (*ibidem*: 36). A autora interpreta, então, a construção da raça como um instrumento para sustentar desigualdades mais profundas dentro de

classes sociais na modernidade liberal, a qual, assim, evita conflitos de classe. Ao mesmo tempo, na intersecção com gênero, verifica-se que o controlo do corpo das mulheres, encaradas meramente na sua função reprodutiva, tem como objetivo o controlo das linhas claras de marcação de classe e de raça, através de uma reprodução endogâmica que não as coloque em causa (Stolcke, 2000: 49). Esta ideia está patente na perpetuação de uma ilusão de ascensão social individual, por parte do liberalismo, a qual coexiste, sem ser perturbada, com a perpetuação da imobilidade social, pelo que o “fracasso” repetidamente experimentado por indivíduos de determinados grupos empobrecidos ou racializados acaba por se cristalizar como uma ideia de inferioridade da “natureza” desses mesmos grupos. O mesmo se passa com todas as mulheres, com o acréscimo da intersecção com as respetivas categorias de classe e raça. Igualmente, as políticas de migração, ou as políticas de natalidade dirigidas a grupos do dito “Primeiro Mundo” ou do dito “Terceiro Mundo”¹⁶ tornam bem clara esta ideia de perpetuação de desigualdades com fulcro nas mulheres atravessadas pela diferença de gênero e raça em relação a uma norma branca, também socialmente construída.

Finalmente, a autora estabelece uma ponte muito útil para a reflexão posterior relativa a ideias pós-coloniais sobre epistemologias de povos colonizados, uma vez que, por esta via, torna a interrogar criticamente a dicotomia natureza-cultura, a qual parece ser inexistente em determinadas cosmologias, o que, no fundo, colocaria em causa a própria base das perspetivas construtivistas sobre todo este complexo de questões. Por outro lado, a biotecnologia obriga, igualmente, a uma interrogação de um construtivismo que deixa de lado as materialidades do corpo, nomeadamente aquelas que, por exemplo, são usadas em processos de reprodução assistida e que pressupõem a existência da diferença sexual, ou seja, do sexo biológico que “importa” (Stolcke, 2000: 55). Esta reflexão, remetendo para o texto fundamental de Judith Butler, *Bodies that Matter*, relativamente à definição de sexo/gênero dentro da Teoria *Queer*, acaba por colocar uma questão pertinente também para a reflexão sobre

¹⁶ Terminologia usada pela autora, mas que corresponde ao que hoje entendemos por Norte e Sul global.

“raça” e o lugar que, nesta reflexão, ocupa o corpo na dimensão palpável ou material.

A reflexão prática sobre estes temas, ancorada em casos históricos concretos, será feita a partir do discurso de Sojourner Truth (1797-1883), ex-escrava e militante pela abolição e pelos direitos das mulheres, proferido em 1851 num congresso de mulheres, em Akron, Ohio. Ao interrogar o público masculino e feminino branco sobre se uma mulher negra, escrava, dotada de força física e de capacidade de trabalho iguais a um homem, cabe na categoria “mulher”, Truth oferece, com os dados imediatos da sua existência, um fortíssimo questionamento do conceito de “género”. Este não se pode entender dissociado de outros parâmetros, como raça e classe (a condição de escravatura), os quais, no seu cruzamento, alteram definitivamente o significado de uma identidade sexual – no caso, a identidade feminina, moldada a partir da norma branca e de classe média, das suas representações e, inclusivamente, dos discursos reivindicativos do próprio movimento pelos direitos pelas mulheres. Nas palavras simples de Truth, torna-se evidente como o género é construído discursivamente e como as relações de poder se manifestam não somente entre o patriarcado e as mulheres, mas também entre as mulheres, inclusivamente através do domínio sobre as narrativas e representações que “materializam” a identidade “mulher”, à revelia da materialidade dos corpos e da experiência concreta de vida, nomeadamente excluindo as mulheres negras. Colocando o seu corpo visível e a sua vivência como referências, Truth demonstra, em poucas e simples palavras, como uma série de conceitos fundamentais para os movimentos de mulheres no século XIX não se aplicam a mulheres negras e carregam, eles próprios, uma carga semântica excludente, como, por exemplo, os conceitos de fragilidade, privado/público, trabalho e maternidade.

De facto, como demonstra a filósofa e ativista estadunidense, Angela Davis, no seu livro *Women, Race, Class*, a história das mulheres nos EUA, desde o período da escravatura, passando pelos movimentos abolicionistas, pela Guerra Civil, pela Reconstrução, pelos movimentos pelos direitos das mulheres, à segregação racial, no âmbito do regime de Jim Crow, e até ao presente, revela a impossibilidade de compreender a categoria “mulheres” como una e a partir dos mesmos pressupostos. O cruzamento

não somente com a raça, mas também com a classe social, com o estatuto legal (escrava, mulher livre, migrante), entre outras categorias, altera fundamentalmente as características dessas mulheres, bem como a forma como constroem as suas subjetividades e as suas lutas, fazendo derrocar inclusivamente, alguns “mantras” do próprio feminismo, como já tinha feito Truth, em particular no que diz respeito à ideia de trabalho e da divisão das esferas privada e pública. Neste capítulo, a título exemplificativo, será feita apenas uma referência ao Capítulo 1 da obra de Davis, o qual analisa a vida das mulheres negras em condição de escravatura. Desta análise sobressai, por exemplo, o facto de o trabalho fora de casa ser determinante para a subjetividade das mulheres escravas, que eram trabalhadoras rurais em pé de igualdade com os homens negros – uma igualdade na opressão –, ao contrário das mulheres brancas, o que acaba por surgir, nas palavras de Davis, como uma espécie de “anomalia” na definição de “A Mulher”. Às opressões sofridas enquanto trabalhadoras, com violentos castigos físicos, acresciam a violência sexual como meio sistemático e intencional de controlo da mão-de-obra escrava, incluindo da masculina, bem como o papel de “reprodutoras”, reduzidas à condição animal, o qual contradiz, sobremaneira, a ideia de maternidade associada a uma feminilidade branca e de classe média. Igualmente, por via da resistência à opressão e por questões de sobrevivência, as mulheres negras escravizadas desenvolviam uma enorme confiança e autonomia, como as de que Truth fazia prova. Como explica Davis, sem, de modo algum, romancear esta condição,

Apesar de ser pouco provável que estas mulheres exprimissem orgulho no trabalho que realizavam sob a ameaça sempre presente do chicote, devem ter tido consciência, porém, do seu enorme poder – da sua capacidade de produzir e criar. [...] talvez estas mulheres tivessem aprendido a extrair das circunstâncias opressivas das suas vidas a força de que necessitavam para resistir à desumanização diária da escravatura. A consciência da sua capacidade infinita para o trabalho duro deve ter-lhes conferido uma confiança na capacidade de lutar por si mesmas, pelas suas famílias e pelo seu povo. (Davis, 1983: 13)

A autora explica ainda como a dicotomia entre o espaço doméstico e o espaço público, ou do trabalho fora de casa, funcionava de modo inverso às lógicas do universo branco, uma vez que o espaço doméstico das casas de famílias negras era o único que escapava, mesmo que de forma limitada e precária, à apropriação pelo patrão. Assim, as mulheres, principalmente, procuravam criar, em casa, um espaço de humanidade e de partilha, essencial para a sobrevivência do núcleo familiar (sempre alargado) e para a comunidade. Neste espaço, cujo centro eram as mulheres, os homens também partilhavam os trabalhos domésticos de uma forma mais igual do que nas estruturas familiares brancas. Como salienta Davis:

O tema relevante que emerge da vida doméstica nas casas dos escravos é o da igualdade sexual. O trabalho que os escravos realizavam para si mesmos e não para o enriquecimento dos seus senhores era feito em termos de igualdade. Dentro dos limites da vida familiar e da comunidade, portanto, as pessoas Negras conseguiam realizar um feito magnífico. Transformavam a igualdade negativa que emanava da opressão igual que sofriam enquanto escravas numa igualdade positiva: o igualitarismo que caracterizava as suas relações sociais. (Davis, 1983: 13)

Da mesma maneira, a tarefa pública de combate à escravatura era assumida de forma igual por homens e mulheres. Tudo isto não correspondia, de facto, nem à representação corrente das mulheres negras em narrativas brancas, mesmo que aliadas da causa abolicionista, nem à construção hegemónica, ou seja, branca, da categoria “Mulher”. Davis conclui:

Elas não representavam, de todo, as experiências acumuladas de todas aquelas mulheres que labutavam sob o chicote para os seus senhores, que trabalhavam para as suas famílias e as protegiam, que lutavam contra a escravatura, e que eram espancadas e violadas, mas nunca subjugadas. Foram essas

mulheres que transmitiram às suas descendentes mulheres nominalmente livres um legado de trabalho duro, perseverança e autonomia, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em suma, um legado que declinava os critérios de uma nova feminilidade. (Davis, 1983: 22)

Muito embora esta configuração dos papéis sociais seja específica desta situação de escravatura e da organização social e económica que lhe estava associada, tendo sido alterada ao longo da evolução posterior da história dos EUA, conforme descreve Davis, em detalhe, nos capítulos posteriores, permanece claro que género, raça e classe não são nem categorias fixas e imutáveis, nem passíveis de serem dissociadas. Pelo contrário, devem ser compreendidas nas suas articulações complexas e que variam com a respetiva historicidade, manifestando-se de forma diversa em contextos específicos. Estes contextos condicionam, igualmente, a definição de toda uma série de conceitos que correntemente se associam aos feminismos, o que implica uma atenção teórica e epistemológica relativamente não só aos conceitos, mas também à forma como se tornam hegemónicos e excludentes. De facto, quando as categorias raça e género se associam na análise da cultura, da História, da sociedade ou de qualquer outro fenómeno, é todo um outro saber que é produzido.

FEMINISMOS NEGROS ESTADUNIDENSES

Textos em análise:

The Combahee River Collective (1982), “A Black Feminist Statement (1977)”, in Gloria T. Hull; Patricia Bell Scott; Barbara Smith (orgs.), *All the Women are White, All the Blacks are Male, But Some of Us are Brave. Black Women’s Studies*. New York: Feminist Press, 13-22.

hooks, bell (2000), “Black Women Shaping Feminist Theory”, in bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston: South End Press, 1-16 [orig.: 1984].¹⁷

Lorde, Audre (1993), “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, in Audre Lorde, *Zami. Sister Outsider. Undersong*. New York: Quality Paper Back Book Club, 110-113.

Collins, Patricia Hill (2000), “The Politics of Black Feminist Thought”, in Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge, 1-20 [2.ª ed.].

Crenshaw, Kimberlé (1991), “Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299.

O presente capítulo pretende dar continuidade e consolidação à reflexão encetada no capítulo anterior sobre o modo como as categorias género, raça e classe são indissociáveis e não podem ser pensadas separadamente. Será prolongada a linha das indagações das duas mulheres negras estadunidenses, já apresentadas, as quais, em contextos históricos e com propósitos distintos, revelam como o quadro teórico-conceptual, inclusivamente dos feminismos, não é sustentável a partir da experiência vivida e da história das mulheres negras, exigindo novas epistemologias. Este caminho culminará na ideia de interseccionalidade, a qual, apesar de remontar à origem dos feminismos negros estadunidenses, veio a tornar-se moda nos últimos anos, e urge questionar de forma crítica.

¹⁷ Edição portuguesa: hooks, bell (2022), *Teoria Feminista. Da Margem ao Centro*. Lisboa: Orfeu Negro [Tradução de Helena Silveira].

No conjunto dos textos propostos, “A Black Feminist Statement” (1977), do Combahee River Collective surge como um documento histórico do ativismo feminista negro, por parte de um coletivo de mulheres negras lésbicas e socialistas, que permite situar a Teoria Feminista negra numa estreitíssima ligação com a ação política. Esta vinculação constitui uma das especificidades do pensamento feminista negro, conforme explicará a socióloga Patricia Hill Collins, no volume *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, publicado em 1990 e revisto dez anos depois. De facto, este sucinto manifesto político apresenta, de forma pioneira, mas esclarecedora, os pilares fundamentais do feminismo negro nos EUA, incluindo, bem *avant la lettre*, o conceito que se viria a designar por interseccionalidade e que, na realidade, sempre esteve presente no pensamento das mulheres negras, tal como a acima citada Sojourner Truth, já que nele se funda a sua experiência específica de vida. É com as palavras seguintes que o Coletivo se descreve:

Somos um coletivo de feministas Negras que se tem reunido desde 1974. Durante esse tempo, temos estado envolvidas no processo de definir e esclarecer a nossa política, ao mesmo tempo que fazíamos trabalho político dentro do nosso próprio grupo e em aliança com outras organizações e movimentos progressistas. A declaração mais geral da nossa política no momento presente seria que estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual, e de classe, e que vemos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de uma análise e de uma prática integradas baseadas no facto de que os maiores sistemas de opressão estão encadeados. A síntese destas opressões cria as condições das nossas vidas. Como mulheres Negras vemos o feminismo Negro como o movimento político lógico para combater as opressões múltiplas e simultâneas que todas as mulheres de cor enfrentam. (The Combahee River Collective, 1982: 13)

Com estas linhas, o Coletivo situa tanto o seu pensamento como a sua ação política numa dimensão que é simultaneamente identitária e

moldada por sistemas de opressão “encadeados” (*interlocking*) – racial, sexual, heterossexual e de classe –, de um modo que contraria a separação, tantas vezes criticada, entre “políticas de identidade” e uma espécie de “política a sério”, aquela que derivaria do conhecimento e consciência política e da capacidade (superior) de discussão ideológica ou de Teoria Política, para lá da experiência empírica da opressão. Na realidade, como o manifesto documenta, uma separação deste tipo, a todos os títulos artificial, só pode emanar de uma situação de privilégio e de um saber que se apresenta como “objetivo” e “normativo”, dotado do poder de validar e invalidar outros saberes e lutas, porque distante da experiência de subalternidade, materializada nos corpos Outros. Esta experiência, porém, está necessariamente na raiz do pensamento das mulheres negras, subalternas entre as subalternas, as quais percebem de forma vivida e material o modo como a identidade resulta da sua localização no cruzamento de sistemas de poder, e cujos corpos são prova potenciada do slogan feminista de que “o pessoal é político”. A afirmação da identidade como política deriva, assim, não de um “desconhecimento da política”, mas da deslocação bem consciente do pensamento político para outro tipo de sedes e de linguagens, já que, como sintetiza a poeta e teórica Audre Lorde, no volume de ensaios *Sister Outsider*, “as ferramentas do senhor nunca desmantelarão a casa do senhor” (Lorde, 2007 [1984]: 380).

Como bem revelam os exemplos históricos de toda uma série de intelectuais negras que as feministas, a partir dos anos 1970, querem resgatar (como Sojourner Truth, Harriet Tubman, Frances E. W. Harper, Ida B. Wells Barnett e Mary Church Terrell), há um discurso coerente e de forte desafio conceptual que permite fazer sentido de experiências comuns às “mulheres de cor” (*women of color*), marginalizadas pelo saber hegemónico do patriarcado e do feminismo branco. Assim, estas mulheres vão-se situando em geometrias diversas, combatendo o racismo das mulheres brancas, bem como o sexismo dos homens negros e até dos movimentos de afirmação negra em que as mulheres participam, mas dos quais, muitas vezes, também se distanciam de forma crítica, devido ao dominante machismo. Ao mesmo tempo, percebem as raízes da exploração no sistema capitalista, conscientes, porém, de que a luta de classes não conduzirá a nenhuma revolução, sem que sejam alteradas

as opressões racista e sexista (The Combahee River Collective, 1982: 16). bell hooks é muito clara, aliás, na sua denúncia de como o aparelho conceptual e a agenda reivindicativa do feminismo branco liberal servem a opressão capitalista, numa sociedade como a estadunidense, em que a estrutura de classes é extremamente marcada pela segregação racial e pela supremacia branca (hooks, 2000: 3). Ao mesmo tempo que sublinha a importância de usar o termo político “opressão” no âmbito dos feminismos para caracterizar as relações de poder sexistas, salienta, todavia, que a “ausência de escolhas” como medida desta opressão não é igual para todas as mulheres e que a redução de todas as opressões àquela que as mulheres sofrem perante o patriarcado promove interesses de classe de mulheres conservadoras e liberais de classe média:

Contudo, a ênfase feminista na “opressão comum”, nos Estados Unidos, não era tanto uma estratégia de politização quanto uma apropriação, por parte das mulheres conservadoras e liberais, de um vocabulário político radical que encobria a maneira como formavam o movimento para que este abordasse e promovesse os seus interesses de classe. Ainda que o incentivo à união e à empatia que fundamentava a ideia de opressão comum estivesse dirigido para a construção de solidariedade, slogans como “organize-se em torno da sua própria opressão” forneceram a desculpa de que muitas mulheres privilegiadas precisavam para ignorar as diferenças entre o seu estatuto social e o estatuto das massas de mulheres. Conseguiram transformar os seus interesses no principal objetivo do movimento feminista e utilizarem uma retórica de generalização que tornou a sua condição sinónimo de “opressão” era um sinal do privilégio de raça e de classe das mulheres brancas da classe média, bem como uma expressão de liberdade em relação às muitas restrições que o sexismo coloca às mulheres da classe trabalhadora. Quem podia exigir uma mudança de vocabulário? (hooks, 2000: 5-6)¹⁸

¹⁸ A tradução segue de perto a edição portuguesa, já referida, com ligeiras correções.

Como a autora bem assinala, o feminismo burguês, branco, liberal domina também o discurso feminista, produzindo uma retórica e uma constelação de conceitos que silenciam, à partida, a própria expressão da opressão material de raça e classe sentida pelas massas de mulheres da classe trabalhadora, as quais não possuíam sequer entrada nas esferas de poder que lhe permitisse disputar o discurso, as representações e a linguagem. Desta retórica fazem parte, por exemplo, a própria definição banalizada do feminismo como a busca da igualdade com os homens – o que, para as mulheres racializadas e de classe operária pouco sentido faria (hooks, 2000: 18) –, ou o conceito de “opressão comum” e/ou de uma “sororidade” apromblemática, baseada no apagamento das diferenças ou da diversidade entre as mulheres, o que, na prática, parece corresponder a uma essencialização ou biologização da condição feminina, a qual acabaria também por anular o potencial político do feminismo e torná-lo canibalizável pelo patriarcado, como frequentemente acontece.

Tal como verificam tanto Collins, como Lorde e hooks, a margem, ou o lugar de *outsider* (“estranha”, “que está de fora”), ou ainda a posição paradoxal de *outsider within* (“que está fora e dentro”) das poucas intelectuais negras na academia (Collins, 1986), vai ser o lugar de construção social e de enunciação de um pensamento e de um saber que tem de criar as suas próprias armas, ou seja, o seu próprio discurso, as suas ferramentas conceituais e a sua linguagem. Só a perspetiva da margem permitirá desenvolver um pensamento feminista que contemple a diversidade das mulheres e as diferentes formas de opressão a que estão sujeitas, configurando um verdadeiro pensamento contra-hegemónico, conforme explica bell hooks:

As mulheres negras, não tendo nenhum “Outro” institucionalizado que possa ser discriminado, explorado ou oprimido, muitas vezes têm uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social dominante classista, sexista e racista, bem como a sua ideologia concomitante. Esta experiência vivida pode dar forma à nossa consciência de tal maneira que a nossa visão do mundo difere daqueles que têm um certo grau de privilégio (por mais relativo que seja dentro do sistema existente). É essencial para a luta

feminista sustentada que as mulheres negras reconheçam a vantagem que a nossa marginalidade nos dá e que usem esta perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante, bem como para imaginar e criar uma contra-hegemonia. O que estou a tentar dizer é que temos um papel central a desempenhar na construção da Teoria Feminista e um contributo a dar que é único e valioso. A formação de uma teoria e de uma prática feminista libertadoras é uma responsabilidade coletiva que deve ser partilhada. (hooks, 2000: 15)

A primeira arma será a de valorização da condição da diferença em si mesma (e não apenas das diferenças concretas e nomeáveis que se acumulam nas mulheres negras em relação ao “centro”) como uma potente arma epistemológica e de desconstrução. A “exterioridade” em relação a qualquer gramática constitutiva de identidades, o reverso ou o negativo não dialético (do homem, do branco, ...) é o lugar da autodefinição individual e coletiva, conforme refere Lorde na sua autobiografia, *Zami*: “Demorou bastante até percebermos que o nosso lugar era a própria casa da diferença, em vez da segurança de uma qualquer diferença em particular” (Lorde, 1993: 242).

Para Collins, a segregação racial, em todas as suas formas, quer na dimensão espacial material da guetização, quer no trabalho (a restrição das mulheres negras ao trabalho agrícola e doméstico e, depois, ao de serviços “menores”), quer no confronto com situações idênticas de discriminação e violência de raça, género e classe, acabou por produzir espaços separados, ou comunidades, nos quais foi possível desenvolver coletivamente saberes resistentes:

Historicamente, dois fatores estimularam a teoria social crítica das mulheres negras dos Estados Unidos. Em primeiro lugar, antes da Segunda Guerra Mundial, a segregação racial na habitação urbana aprofundou-se de tal maneira que a maioria de mulheres afro-americanas viviam em bairros negros fechados onde as suas crianças frequentavam escolas de

esmagadora maioria negra e onde as próprias mulheres pertenciam a igrejas exclusivamente negras e a organizações comunitárias semelhantes. Apesar de a guetização ter sido concebida para aumentar o controlo político e a exploração económica dos americanos negros [...], estes bairros exclusivamente negros, ao mesmo tempo, constituíram um espaço separado onde as mulheres e os homens afro-americanos podiam usar ideias de origem africana para criar saberes distintamente de oposição e concebidos para resistir à opressão racial. [...] Enquanto mães, amas, professoras, e mulheres da Igreja em comunidades rurais e urbanas fundamentalmente só negras, as mulheres negras estadunidenses participaram na construção e reconstrução destes saberes de oposição. Através das experiências de vida adquiridas com as suas famílias alargadas e comunidades, as mulheres afro-americanas individuais modelaram as suas ideias sobre o significado da feminilidade negra. Quando estas ideias conquistaram uma expressão coletiva, as autodefinições das mulheres negras permitiram-lhes transformar concepções de influência africana de si mesmas e da comunidade. Estas autodefinições da feminilidade negra foram concebidas para resistir às imagens negativas e de controlo da feminilidade negra criadas pelos brancos, bem como às práticas sociais discriminatórias que estas imagens de controlo sustentavam. Em suma, a participação das mulheres negras na criação de uma cultura afro-americana que evoluía constantemente impulsionou decisivamente as visões do mundo negras e centradas nas mulheres. (Collins, 2000: 9-10)

É neste quadro que, segundo Collins, as mulheres negras puderam construir as suas próprias autodefinições e instrumentos adequados a um pensamento próprio e independente. Deste processo faz parte a crítica das representações racistas da “mulher negra”, desenhadas para o seu controlo social, como crítica da ideologia da opressão. O pensamento feminista negro deve disputar as representações no sentido da visibilização

das experiências de vida partilhadas e concretas que lhe dão substância e coerência, bem como coesão ao grupo identitário que o sustenta, ou que constitui o seu lugar de enunciação ou fala (*standpoint*).¹⁹ Muito embora, como explica Collins, este grupo identitário se constitua de experiências comuns desenvolvidas no quadro específico do multiculturalismo estadunidense, e evidencie unidade, esta não apaga as heterogeneidades e as tensões internas, nem respostas diversas e dialogadas a desafios comuns, pelo que não deve ser entendido como essencializado, até porque também este grupo é atravessado, por exemplo, por diferenças de classe, de estatuto legal (a cidadania estadunidense ou a ausência dela), a vivência do espaço urbano e/ou rural ou da migração, e outros fatores, como a idade ou a relação com o legado histórico (Collins, 2000: 28).

Trata-se, pois, de um saber assumidamente localizado e que opõe à transparência do pensamento normativo branco a densidade da experiência que os corpos femininos negros representam. Para além disso, é feito de experiência empírica, da demonstração no concreto, e de uma linguagem que usa o exemplo prático e imediato como base simbólica para a construção e a discussão de conceitos, como o exemplo de Sojourner Truth, estudado no capítulo anterior, já demonstrara:

A experiência como um critério de significado com imagens práticas como veículos simbólicos é um princípio epistemológico fundamental nos sistemas de pensamento afro-americanos [...]. “Olhem para o meu braço!” exclamou Sojourner Truth: “Eu arei e plantei e recolhi para os celeiros e nenhum homem era capaz de fazer melhor! E não sou uma mulher?” [...] Ao invocar exemplos da sua própria vida para simbolizar novos significados, Truth desconstruiu as noções prevalecentes de Mulher. Histórias, narrativas e princípios bíblicos são selecionados pela respetiva aplicabilidade às experiências de vida afro-americanas e tornam-se representações simbólicas de toda a riqueza dessa experiência. (Collins, 2000: 258)

¹⁹ Este conceito será trabalhado de um modo mais alargado no capítulo dedicado aos feminismos negros no Brasil.

Collins remete para o exemplo de várias académicas que, a despeito da educação formal superior em sistemas de saber hegemónicos, continuam a recorrer aos saberes transmitidos pelas mulheres negras como melhor recurso de instrumentos de análise para os seus tópicos de estudo, bem como para o desenvolvimento de metodologias adequadas. Para além disso, Collins encontra uma vertente de autoavaliação nestes saberes, que considera caber na dimensão epistemológica da sua validação, a qual, obviamente, não é evidente e está sujeita a uma forte disputa no quadro dos regimes de saber-poder e de “verdade” hegemónicos nos EUA. Nesta medida, o pensamento feminista negro também tem de recorrer a armas próprias, que não as do *master* (senhor/amo), e estas são ainda a base material e da experiência coletiva e historicamente fundada:

Por outro lado, muitas mulheres negras tiveram acesso a uma outra epistemologia que abrange critérios para avaliar a verdade que são largamente aceites entre as mulheres afro-americanas. A esta epistemologia feminista negra está subjacente uma base material e de experiência, nomeadamente experiências coletivas e as respetivas mundivisões que as mulheres negras afirmam com base na nossa história particular [...] As condições históricas do trabalho das mulheres negras, tanto na sociedade civil negra como no trabalho assalariado, impulsionaram uma série de experiências que, à medida que foram partilhadas e transmitidas, converteram-se na sabedoria coletiva de um lugar de enunciação das mulheres negras. Para além disso, um conjunto de princípios para avaliar as reivindicações de conhecimento está disponível para aquelas que partilharam estas experiências. Estes princípios passaram para uma sabedoria mais geral das mulheres negras e, depois, para aquilo que designo aqui de epistemologia feminista negra. (Collins, 2000: 256)

Collins salienta a importância de elementos típicos do pensamento africano na formação do pensamento negro e do pensamento feminista negro nos EUA, nomeadamente as cosmologias de diversos grupos étnicos

da África ocidental e os seus ethos distintos relativamente à língua, à religião, à estrutura familiar e às políticas de comunidade (Collins, 2000: 10). Mais do que isto, é relevante sublinhar a forma como o pensamento feminista negro se desenvolve em coletivo, em ação e de forma dialogada, ancorando-se na resposta a problemas concretos, da qual deriva a consciência de opressão e a formação do saber sobre e em reação a essa mesma opressão (*ibidem*: 24). Não existe, no pensamento feminista negro, a separação entre a intelectual e a mulher de ação, já que, como afirma a socióloga estadunidense, entre as mulheres negras, o feminismo “faz-se” e as molduras teóricas estão “naquilo” que se faz e no “modo” como se faz (*ibidem*: 31), nas relações intersubjetivas, e no mundo real: “Estas formas de saber permitem a subjetividade entre quem conhece e o objeto de conhecimento, situam-se nas próprias mulheres (não em autoridades mais elevadas), e são experimentadas diretamente no mundo (não através de abstrações)” (*ibidem*: 259).

Para além disso, procura-se a valorização de linguagens diversas, como a poesia e a música, nomeadamente aquela que se encontra na tradição autobiográfica e do *blues*. A poeta Audre Lorde define a poesia como essencial à autocompreensão da experiência de vida das mulheres negras, ou seja, como o instrumento que permite encontrar sentido para vivências que escapam aos restantes sistemas de inteligibilidade. Ao contrário do estéril jogo de palavras em que se converteu a poesia branca e masculina, a poesia, para as mulheres negras, constitui a forma de se resgatarem de uma excentricidade frequentemente vivida como uma dissociação interior, já que a linguagem poética permite “nomear” fenómenos situados na já mencionada condição de diferença, tornando-se um instrumento resistente do pensamento. Assim, Lorde afirma:

Falo aqui da poesia como uma destilação reveladora da experiência, e não como o jogo de palavras estéril que a palavra poesia significa na distorção dos pais brancos – de modo a encobrir um desejo desesperado por uma imaginação sem profundidade. Para as mulheres, por isso, poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Forma a qualidade da luz com a qual predicamos as nossas esperanças

e os nossos sonhos de sobrevivência e transformação, primeiro convertidos em linguagem, depois em ideia, depois em ação mais tangível. Poesia é o modo como ajudamos a dar nome ao indizível para que possa ser pensado. (Lorde, 1993: 307)

No sentido, ainda, de construir saberes resistentes, Lorde aponta para a importância da raiva (*anger*) e do trabalho sobre a raiva como epistemologicamente importantes na resistência ao racismo. Uma vez que o conhecimento branco e o feminismo branco se constroem na suposta ausência de emoções e na ficção de um lugar de enunciação desmaterializado, abstrato e neutro, e também porque o estereótipo da mulher negra enraivecida faz parte do conjunto de representações racistas que silenciam as vozes das mulheres negras, para Lorde, a raiva dá densidade à experiência e fornece o fundo no qual se pode construir o conhecimento da opressão. De uma forma idêntica, Lorde elogia o poder do erótico como um caminho para a autodefinição, para a compreensão de si e da experiência vivida, e para a validação dos saberes, em oposição à codificação pornográfica do corpo hipersexualizado das mulheres negras, e ao puritanismo dos saberes desligados dos corpos, dos afetos e da espiritualidade. Erotismo, assim definido, não se limita a um conceito de ordem sexual, mas à vitalidade e à criatividade que unem as mulheres numa partilha esclarecedora, produtora de conhecimento e de voz, e empoderadora. Nalguma medida, corresponde também ao que Collins identifica como parte do já referido *ethos* “afro” ou africano do pensamento feminista negro, o qual opera com uma ética do cuidado e da responsabilidade, segundo a qual a expressividade pessoal, as emoções, os afetos, a capacidade de empatia, a partilha fazem parte do processo de construção dos saberes e da validação do conhecimento (Collins, 2000: 263).

Para concluir este capítulo, uma atenção particular será dedicada ao conceito de “interseccionalidade” proposto pela jurista Kimberlé Crenshaw em 1989, no artigo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, publicado no *University of Chicago Legal Forum*, e desenvolvido num segundo artigo, intitulado “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color”,

publicado em 1991 na *Stanford Law Review*. Esta atenção deve-se, não à novidade do conceito, o qual surge desde o início na reflexão das pioneiras do pensamento feminista negro, como acima referi, mas porque o termo “interseccionalidade” se difundiu de uma forma incontornável e se tornou recorrente, inclusivamente como adjetivo definidor de uma corrente dentro dos próprios feminismos – o feminismo “interseccional”. A circulação deste *travelling concept* não se fez sem a sua banalização, ou um alargamento tal que comporta uma dimensão de esvaziamento, nomeadamente no que diz respeito à sua origem no âmbito de uma teoria que pretendia enquadrar especificamente a experiência das mulheres negras. De resto, o balanço crítico da “viagem” do conceito tem vindo a ser feito por revistas importantes, que lhe dedicam números especiais, tais como a *Signs* (vol. 38, n.º 4 de 2013) e a *European Journal of Women’s Studies* (vol. 24, n.º 4 de 2017). Embora este balanço seja tido em conta, é sobretudo o regresso à formulação original e ao contexto que a suscitou que importa no quadro do estudo dos feminismos negros.

Assim, nos dois artigos citados, Kimberlé Crenshaw recupera, no fundo, aquilo que justifica a existência de um pensamento e um ativismo feminista negro: a ideia de que a experiência de opressão das mulheres negras não cabe num feminismo, cujo discurso e agenda e a própria ideia normativa de Mulher são decalcados das vivências das mulheres brancas de classe média, sem problematizar o respetivo racismo, tal como não cabe num antirracismo, decalcado da experiência dos homens negros e incapaz de perceber o sexismo existente nas comunidades e culturas negras:

Afirmo que as mulheres negras são, por vezes, excluídas da Teoria Feminista e do discurso político antirracista, porque ambas derivam de um conjunto bem definido de experiências que, frequentemente, não reflete com precisão a interação de raça e género. Estes problemas de exclusão não podem ser resolvidos incluindo simplesmente as mulheres negras numa estrutura analítica já estabelecida. Porque a experiência interseccional é maior que a soma de racismo e sexismo, uma análise que não tenha em conta a interseccionalidade

não pode abordar adequadamente os modos particulares de subordinação das mulheres negras. Assim, para que a Teoria Feminista e o discurso político antirracista possam abranger as experiências e preocupações das mulheres negras, todo o quadro que tem sido usado como base para traduzir “a experiência das mulheres” ou “a experiência negra” em reivindicações políticas concretas tem de ser repensado e reformulado. (Crenshaw, 1989: 140)

Apesar de, como vimos, esta ideia ser fundacional e estar expressa de diferentes maneiras em todas as autoras estudadas, a metáfora escolhida por Crenshaw – a da intersecção, ou seja, de um cruzamento de trânsito – provou-se reveladora e eficiente para significar a necessidade de ter em conta o cruzamento de eixos de opressão quando se considera a discriminação e a violência sobre as mulheres negras. Para além disso, salienta que é justamente esta experiência de marginalidade potenciada pelo cruzamento de eixos de opressão que pode conduzir a um pensamento emancipatório mais amplo. Trata-se, no fundo, da premissa da feminista negra do século XIX, Anna Julia Cooper, de que “Só a mulher negra pode afirmar, onde e quando eu entro [...] naquele momento e naquele lugar toda a raça negra entra comigo” (*apud* Crenshaw, 1989: 160), que Crenshaw reformula como: “Quando elas entram, todas as pessoas entram” (Crenshaw, 1989: 167).

Enquanto jurista, Crenshaw analisa processos judiciais relativos a casos de discriminação laboral e de violência doméstica e sexual de mulheres negras, os quais não foram bem-sucedidos devido ao facto de, na lei e na sua interpretação, não haver lugar para a experiência específica das mulheres negras. Na linha do que Spivak afirmava para a subalterna colonizada e do modo como esta é silenciada pelos códigos hegemónicos patriarcais e feministas brancos que a “leem” a partir de um enquadramento que a apaga e à sua “voz”, seja qual for a linguagem em que se exprima, também as mulheres negras se encontram neste fosso em que são sobrerrepresentadas por discursos que anulam a possibilidade de serem escutadas. Crenshaw descreve extensamente a dificuldade de as mulheres negras inserirem as suas experiências de violência doméstica

e sexual, por exemplo, num normativo que é determinado pela experiência das mulheres brancas, e que se baseia na preservação de uma pureza simbolicamente representada pelo corpo feminino (branco) por um patriarcado branco, conforme se vê na exigência que é feita às vítimas de violação de demonstrar que não são sedutoras. Nesta narrativa, as mulheres negras não conseguem que a violência exercida sobre elas seja tida como relevante ou sequer credível, uma vez que a representação estereotipada da mulher negra a apresenta como hipersexualizada e a violação de mulheres negras, desde a escravatura, se “naturalizou”. Da mesma maneira, também são silenciadas dentro das comunidades negras, já que o tropo da violação da mulher branca pelo homem negro serviu historicamente de pretexto para linchamentos e continua a servir de pretexto para a violência policial sobre as comunidades negras. A polémica surgida em torno do romance de 1982 *A Cor Púrpura*, de Alice Walker, que Crenshaw menciona em ambos os artigos, deve-se, exatamente, ao facto de a violência de género exercida pelos homens negros sobre as mulheres negras não caber no discurso antirracista. A autora menciona, inclusivamente que, quando a violência de género dos homens negros surge no discurso antirracista como consequência do racismo, é apresentada como resultado de uma emasculação simbólica, ou, pelo menos, da expropriação do homem negro de um poder idêntico ao do branco, o que não corrige a opressão sexista dentro das comunidades negras, antes legitima ambições patriarcais reforçadas, que se voltam contra as mulheres negras.

Como se vê, Crenshaw problematiza, assim, a questão da representação das mulheres negras como *Darstellung*, ainda na linha da reflexão de Spivak, mas igualmente como *Vertretung*, já que, conforme exemplifica a partir das reivindicações laborais que os tribunais consideraram improcedentes, as mulheres negras nem representam ninguém, nem encontram representação em ninguém (no sentido de “falar por alguém”). Assim, nos tribunais, eram desconsideradas quer enquanto porta-vozes de grupos de mulheres, quer enquanto porta-vozes de grupos de pessoas negras. Ao mesmo tempo, os agentes encarregados das respostas institucionais e legais para a discriminação laboral e para a violência também não as representam, já que as respetivas pautas se encontram decalcadas ou em

leis antidiscriminação que não têm em conta a especificidade do grupo, ou em modelos de intervenção desenhados de forma restrita para mulheres brancas, falantes do inglês (a discriminação cultural e linguística junta-se à discriminação racial), legalizadas, e com capacidade financeira e de se mover no aparelho burocrático nacional – o que, em vários casos, como os descritos por Crenshaw, pode constituir a diferença entre a vida e a morte. Contudo, como afirma a autora, se as mulheres negras (ou as *women of color*, num sentido que abrange, mulheres latinas ou asiáticas, no segundo artigo em apreço) pudessem adquirir esta representatividade, no sentido de constituírem um espelho amplo que abarcasse a maior diversidade de experiências, melhores respostas haveria para os problemas decorrentes das opressões de género e raça:

A recusa de permitir que uma classe que sofre desvantagens múltiplas represente outras que sofram apenas de uma destrói os esforços para reestruturar a distribuição de oportunidades e limita os remédios e os alívios a ajustamentos menores dentro de uma hierarquia estabelecida. Consequentemente, as abordagens “a partir de baixo”, aquelas que combinam todas as pessoas discriminadas para desafiar todo um sistema de emprego, ficam postas de lado pela visão limitada do âmbito errado e estreito das soluções disponíveis. Se uma representação interseccional “a partir de baixo” fosse permitida habitualmente, as pessoas trabalhadoras poderiam aceitar a possibilidade de que há mais a ganhar desafiando coletivamente a hierarquia do que quando cada pessoa discriminada, individualmente, tenta proteger a sua fonte de privilégio dentro da hierarquia. (Crenshaw, 1989: 145)

Por conseguinte, o conceito de interseccionalidade, assim desenvolvido por Crenshaw, torna-se útil com base na forma concreta como demonstra a necessidade de ter em conta a diversidade das vivências da opressão por parte das mulheres, em particular aquelas que se situam no cruzamento de dois ou mais eixos de opressão, os quais, conforme demonstrara Verena Stolcker, são indissociáveis e se deslocam em correlação. Porém, a metáfora da intersecção, que, na circulação do conceito

e no uso cada vez mais alargado, vai incluir toda uma série de categorias, para além de género e raça, tais como classe, orientação sexual, religião, idade, etc., acaba por cristalizar um olhar pouco diferenciado sobre os eixos de opressão e as suas formas de agir, bem como, na prática, por essencializar o lugar “interseccionado” das mulheres negras, ofuscando a diversidade que este lugar contém em si mesmo. À medida que se banalizou, o uso do termo converteu-se num “mantra”, que não tem em conta a heterogeneidade histórica e cultural dos próprios processos de construção identitária no âmbito de interações diversas de sistemas de opressão, que se exercem de formas contextualmente diversas e com manifestações distintas em diferentes geografias. Assim, para a ferramenta de interseccionalidade preservar a sua utilidade, é preciso que esta seja informada por um olhar crítico mais atento aos contextos. O capítulo seguinte terá em conta esta questão.

Ainda no âmbito dos feminismos negros estadunidenses, é inevitável ter em conta a enorme relevância das escritoras e o seu protagonismo. São muitas as referências possíveis, mas o foco acaba por recair em Alice Walker e em Toni Morrison, pelo maior destaque que as suas obras vieram a conhecer, inclusivamente no *mainstream* que conduziu ao Prémio Nobel para Morrison, e pelos debates que incendiaram, dentro das próprias comunidades negras. Assim, nas aulas, excertos das suas narrativas podem ser analisados, com foco na análise da representação das figuras femininas e de como estas materializam um lugar social específico e historicamente contextualizado para as mulheres negras, bem como, por outro lado, com o foco mais amplo e abrangente nos elementos compositivos das obras em si que podem conformar uma estética própria, ou, uma fala literária de e para as subalternas negras.

FEMINISMOS DE “WOMEN OF COLOR”

ENTRE AS DIÁSPORAS, OS NACIONALISMOS E O PÓS-NACIONALISMO NA EUROPA

Textos em análise:

Emejulu, Akwugo; Sobande, Francesca (2019), “Introduction: On the Problems and Possibilities of European Black Feminism and Afrofeminism”, in Akwugo Emejulu; Francesca Sobande (orgs.), *To Exist is to Resist. Black Feminism in Europe*. London: Pluto Press, 3-9.

El-Tayeb, Fatima (2011), “Dimensions of Diaspora. Women of Color Feminism, Black Europe, and Queer Memory Discourses”, in Fatima El-Tayeb, *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 43-80.

O presente capítulo será dedicado aos feminismos de mulheres marcadas pela diferença de raça e de etnicidade no contexto europeu.²⁰ Esta reflexão tem em conta e valoriza a heterogeneidade dos movimentos e expressões artísticas e culturais das mulheres racializadas em diversos países, reunidos, por exemplo, em estudos de caso no volume *To Exist is to Resist. Black Feminism in Europe*, das sociólogas Akwugo Emejulu e Francesca Sobande (2019). Esta heterogeneidade é manifesta numa das questões essenciais a debater: a importância da historicidade e da especificidade dos contextos locais na construção das identidades, nomeadamente a identidade de género e a identidade racial e étnica, pelo que a formulação “marcadas pela diferença de raça” é intencional e relevante, como se mostrará a seguir. Todavia, mais do que estudar os múltiplos casos em particular, interessa-nos uma reflexão abrangente que forneça pontos de debate transversais e que permita não somente perceber semelhanças

²⁰ Mantém-se a designação em inglês no título do capítulo, porque o equivalente em português — “mulheres de cor” — tem outro tipo de conotação, a qual não é de afirmação política das mulheres racializadas, mas sim o seu inverso: uma expressão de *colorblindness* (cegueira de cor).

nos processos de opressão interseccional das mulheres na Europa, mas também o que estes revelam sobre a própria Europa e os discursos que constroem, quer as nações europeias como “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983), quer uma identidade europeia pós-nacional, nomeadamente tendo em conta o passado colonial dos diferentes países e como este se prolonga em relações de poder de cariz colonial relativas às chamadas minorias e a pessoas migrantes. Neste âmbito, procura-se a especificidade europeia contemporânea nos processos de produção do Outro, a qual, por exemplo, leva à opção pela expressão *women of color*, em detrimento de “mulheres negras”, uma vez que a identificação *black* ou “afro” não é suficiente para dar conta da diversidade de comunidades entendidas como “não-brancas” que se encontra no espaço europeu, onde o Outro radical é, historicamente e com particular força na atualidade, o Islão, ou seja, uma marca de etnicidade tantas vezes associada discursivamente a signos visuais relativos à cor da pele e à fisionomia. O texto da historiadora Fatima El-Tayeb, que põe em destaque um dos casos possivelmente mais inusitados no que diz respeito a minorias negras – o caso da Alemanha – torna-se particularmente interessante pela profundidade da proposta teórica, a qual, como se verá, pretende pensar por um ângulo inovador os conceitos de identidade, memória, nação, diáspora, e pós-nacionalismo, bem como perceber como as noções de raça e etnicidade são mobilizadas no contexto europeu, quer pelos poderes hegemónicos, quer pelas comunidades resistentes, em particular pelas mulheres racializadas, nos movimentos sociais e nas artes.

É certo que ambos os textos propostos reconhecem o papel importante dos feminismos negros estadunidenses no despertar da consciência de uma identidade coletiva das mulheres negras em vários países europeus, não somente de língua inglesa, mas também na Alemanha, através de Audre Lorde e da sua estada em Berlim nos anos 1980. Esta circulação dos feminismos é um dado importante a reter, o qual, obviamente, não é exclusivo dos feminismos de mulheres racializadas, mas acaba por desempenhar um papel particularmente crucial no empoderamento de mulheres muitas vezes isoladas, como acontecia na Alemanha, ou relegadas a margens sociais limitadas, como, por exemplo, no caso português, em que os movimentos recém-surgidos de feminismo negro redescobrem os feminismos

negros estadunidenses, também devido à circulação dos mesmos pelo Brasil e por influência de mulheres negras brasileiras. Todavia, ambos os textos realçam que, neste processo, a Europa tem outras e múltiplas referências e se foca em problemáticas próprias, denunciando, inclusive, um domínio excessivo por parte do pensamento negro e feminista negro estadunidense relativo às diásporas negras, que invisibiliza algumas questões importantes sobre os processos de racialização, decorrentes da especificidade da história europeia, nomeadamente da história colonial. Depois de uma apresentação dos feminismos negros europeus extensamente semelhante à dos estadunidenses na definição e propósitos gerais, Emejulu e Sobande ressaltam:

Quase sempre, quando pensamos na teoria e no ativismo feministas negros, olhamos para a experiência negra americana específica e procuramos universalizar e aplicá-la à Europa. Isto é um erro a dois níveis. Primeiro, tentando importar a política racial americana para a Europa, o que marca a raça e a racialização como se fossem algo fundamentalmente estrangeiro e alheio à experiência europeia. Isto acaba por ser muito conveniente e rouba às feministas negras europeias uma ferramenta analítica chave para nomear e agir contra a nossa opressão. Se a injustiça racial for compreendida em termos americanos e como uma exportação americana, não há incentivo nenhum para desmontar a ordem social racializada que é distinta na Europa. Em segundo lugar, esta importação da experiência americana silencia as experiências e as histórias das feministas negras europeias que resistem à dominação racista e sexista. Estas dinâmicas também apagam as longas histórias de lutas anti-imperialistas de feministas negras localizadas em vários impérios europeus. (Emejulu e Sobande, 2019: 5)

Fatima El-Tayeb analisa a especificidade das comunidades negras europeias, problematizando um conceito de diáspora que, para a população negra, recorrentemente se estrutura em torno da fratura que constituiu o tráfico negreiro transatlântico na história dos/as africanos/as, a memória

da escravatura e o simbolismo do Atlântico como *Middle Passage*. Segundo a autora, este conceito de diáspora, estruturante para as diásporas negras nas Américas e que se afasta da origem do conceito na diáspora judaica, não serve as comunidades negras europeias, cujo percurso histórico é, obviamente, diverso, quer na circulação geográfica quer na temporalidade. Para além disso, os componentes do conceito de diáspora que este carrega quando vinculado à deslocação forçada através do Atlântico, nomeadamente o peso do passado perdido e a vinculação a um lugar de origem – a África – com contornos mitificados, não dá conta da geografia das deslocações das comunidades negras da Europa, nem da sua proximidade muito maior às Áfricas contemporâneas, nem da sua situação presente nos países ditos de acolhimento. Acima de tudo, a autora destaca como determinante para pensar as diásporas na contemporaneidade europeia, a ideia do presente e do investimento das pessoas migrantes nos países em que vivem e dos quais se consideram parte integrante, disputando, pois, o seu lugar como nacionais desses mesmos países. De resto, como constata El-Tayeb, a insistência no termo diáspora aplicado a pessoas teimosamente rotuladas como “migrantes”, apesar de nascidas e educadas nos países europeus há gerações, ou percebidas como “estrangeiras”, a despeito da permanência das comunidades na Europa há pelo menos cinco séculos, como é o caso da comunidade roma e sinti, é um dos processos mais expressivos da produção política ativa de alteridade por parte da Europa, e que é preciso denunciar como uma forma de racismo, uma vez que constitui o suporte de todo o tipo de exclusões.

O caso da Europa continental representa uma forma de racialização que recebe pouca atenção académica, tanto porque diverge de modelos que dominam tradicionalmente o discurso sobre a raça, quanto porque a sua estratégia de negação é particularmente difícil de contestar: em vez dos mecanismos explícitos através dos quais a raça é implementada ou referida nas interações políticas sociais e económicas dentro de comunidades ou entre elas, a ideologia da “ausência da raça” é o processo através do qual o pensamento racial e os seus efeitos são invisibilizados. A raça, por vezes, parece existir em

todo o lado menos na Europa, onde as minorias racializadas têm tradicionalmente sido colocadas fora das comunidades nacionais e, por extensão, da comunidade continental. Assim, a Europa pode ser situada no contexto mais amplo das ideologias de “cegueira à cor” que proíbem os discursos sobre a opressão com base na raça [...] Na sua versão europeia, a ideologia é caracterizada pela convergência de raça e religião, bem como pela externalização de populações racializadas (em vez de estas serem relegadas para um estatuto de cidadãos de segunda classe). Pânicos recentes sobre a incompatibilidade do Islão com as sociedades modernas, as “revoltas” francesas de 2005, ou a ameaça terrorista atribuída a “migrantes de segunda-geração”, indicam que ainda há um investimento substancial naquela que Stuart Hall chamou de narrativa “internalista” da identidade europeia, ou seja, aquela na qual a Europa aparece como uma entidade extensamente homogénea, inteiramente autossuficiente, com o seu desenvolvimento não influenciado por forças externas nem pelo contacto com outras partes do mundo [...]. Consequentemente, nesta narrativa, a diversidade racial e religiosa da Europa é menos uma realidade do que uma ameaça à própria essência do continente. (El-Tayeb, 2011: xvii)

El-Tayeb descreve, assim, um mecanismo de tipo colonial: uma Europa que apaga a heterogeneidade étnica que a consubstanciou, bem como cada um dos países que a compõem, desde a origem, através de uma narrativa de homogeneidade branca e de matriz judaico-cristã (o Islão como presença constante é invisibilizado, bem como, num mecanismo inverso, o antissemitismo e as suas consequências trágicas na história europeia); uma Europa que se afirma o baluarte dos valores da igualdade, do secularismo e da tolerância, e onde, segundo o discurso dominante, “não existem raças”, mas que, a coberto deste discurso, pratica ativamente discriminação e opressão racistas, inclusivamente com expressão em linhas de segregação espacial, quer nas políticas de migração, que, por exemplo, de demarcação dentro do espaço urbano. Estas práticas racistas apoiam-se num discurso hegemónico em que a pessoa com uma

diferença fisionômica e ou marcadores étnico-religiosos relativamente à “branquitude” construída como norma é percebida como estrangeira (mesmo que possua direitos formais de cidadania): “Os europeus que possuam os marcadores (visuais) do Outro, por isso, são eternos recém-chegados, para sempre suspensos no tempo, para sempre ‘acabados de chegar’, definidos por um ‘ser estrangeiro’ estático, que se sobrepõe tanto à experiência individual quanto aos factos históricos” (El-Tayeb, 2011: xxv). Por conseguinte, estas pessoas são encaradas como um problema, um desvio, uma ameaça, uma contaminação (note-se a biologização do discurso sobre o “estrangeiro”), algo a afastar, eliminar, apagar, no quadro da “verdadeira Europa”, como se vê na diabolização das comunidades muçulmanas a partir da hipervisibilização da questão do véu ou do terrorismo associado às populações guetizadas em zonas periféricas das grandes cidades (*ibidem*: xxiv). Todavia, a ideia hegemónica de que “não há raças” nem racismo na Europa faz com que, mesmo na academia, a ideia da “raça” como instrumento de análise social crítica seja descartada como importada e inadequada às realidades europeias (*ibidem*: xxviii).

El-Tayeb propõe uma inversão de paradigma no olhar sobre estas comunidades, centrando-se nelas mesmas e nas suas inter-relações, de um modo horizontal, e na forma como, exteriorizadas, disputam a identidade europeia intensamente e através de práticas criativas que desconstroem os fundamentos das identidades nacionais e étnicas, revelando-as como construções sociais e políticas. Para designar este processo, que também convoca um olhar crítico sobre as artes e sobre o conceito de performatividade, a autora ativa a ideia de “relação”, oriunda da teoria crioula das Antilhas e, nomeadamente, da obra *Poétique de la Relation* de Edouard Glissant, publicada em 1990, a qual, de uma maneira que se poderia apelar de pós-colonial, coloca em questão eixos do paradigma da razão ocidental, nomeadamente o pensamento dicotómico (assente em distinções e categorias), a ordem causal e linear, e as pretensões universalizantes a partir de uma parte que, metonimicamente, pretende conferir inteligibilidade ao Todo. Assim, esta teoria pretende explorar a mistura, a diversidade, a coincidência de temporalidades distintas, sem resolver as suas tensões e os diferenciais de poder, mas mostrando a produtividade de vivências e práticas que se distanciam

da ideia de autenticidade e de origem, investem no presente e futuro, no espaço que habitam (e não num espaço a que é suposto retornarem) e revelam os “fantasmas” que assombram os discursos hegemônicos, nomeadamente o racismo, a islamofobia, o antisemitismo e o antici-ganismo que se escondem na ideologia de *colorblindness* europeia, e a persistência de relações de poder de cariz colonial (El-Tayeb, 2011: xix-xx). O pós-nacionalismo europeu inverte-se, assim, numa ideia de união ou aliança entre as comunidades marginalizadas, cuja marca é a circulação e desenvolvimento comum de práticas expressivas para além das fronteiras nacionais (europeias e ditas “de origem”) e com base numa experiência idêntica de marginalização relativamente ao “corpo” nacional e pós-nacional da Europa. Igualmente, estas comunidades manifestam uma disputa das identidades nacionais dos países em que residem, em grande parte a partir da reescrita da memória coletiva, procurando demonstrar, aí sim, a sua continuidade relativamente a um passado de heterogeneidade étnica na Europa, que desfaça a perenização da etiqueta de migrante ou estrangeiro (*ibidem*: xxii). Importante para a reflexão de “Mulheres, Raça e Etnicidades” é o destaque dos movimentos de *women of color* e de pessoas *queer* racializadas como agentes destas dinâmicas de transformação social e cultural passíveis de configurar, como se disse, uma mudança de paradigma (*ibidem*: xx). Para além disso, a proposta que El-Tayeb intitula de *queering ethnicities* (desconstruir as etnicidades, usando a lógica do *queer*) tem, na base, a chamada *queer of color critique* (crítica *queer* racializada), representada, entre outros, por José Esteban Muñoz, teórico *queer* cubano-americano, e que Roderick Ferguson define da seguinte maneira:

A análise “Queer of color” [...] interroga as formações sociais como intersecções de raça, género, sexualidade e classe, com um interesse particular no modo como essas formações correspondem a ideais e práticas nacionalistas ou deles divergem. A análise “Queer of color” é uma empresa heterogénea feita do feminismo de “women of color”, da análise materialista, da teoria pós-estruturalista e da crítica *queer*. (Ferguson, 2004 *apud* El-Tayeb, 2011: xxxiii)

Para a autora, adquire relevância nesta teoria crítica uma análise interseccional dos fenômenos sociais e da construção de identidades com foco na ideia de nação e nos nacionalismos, cujas narrativas se materializam em corpos normativos, geralmente masculinos, brancos, heterossexuais e de classe elevada. A designação *queer* deixa de dizer respeito apenas a questões de identidade sexual, passando a ser usada como ferramenta de crítica dos processos de racialização implicados nas identidades nacionais. No âmbito desta crítica *queer*, a ideia de “desidentificação” aparece como um dos instrumentos úteis para descrever os processos de resistência de todas as pessoas marginalizadas por divergirem do “corpo normativo” da nação, as quais, tal como afirmava Audre Lorde, operam com a diferença, e enquanto a diferença em si, para criarem fraturas e abrirem novos caminhos na imaginação da nação. El-Tayeb explica, a partir de Muñoz:

[...] “[d]esidentificação pretende descrever as estratégias de sobrevivência praticadas pelo sujeito minoritário de modo a negociar com uma esfera pública majoritária e fóbica que continuamente elide ou pune a existência de sujeitos que não se conformam ao fantasma da cidadania normativa” (Muñoz 1999, 4). Partindo da noção de desidentificação de Judith Butler, entendida não como contraidentificação nem como rejeição de uma narrativa dominante, mas como um “deslize” desestabilizador, um “fracasso de identificação” que abre potencialmente um momento de ruptura e de reorientação, Muñoz enquadra a desidentificação como uma estratégia política com o objetivo de criar uma rede discursiva de posicionalidades marginalizadas. [...] Esta interconexão – também expressa em obras como *Black Atlantic*, de Paul Gilroy, lembrando-nos de que a modernidade ocidental não existiria sem as contribuições de pessoas racializadas – é o que falta na narrativa internalista da Europa. (El-Tayeb, 2011: xxxiii-xxxiv)

Para El-Tayeb, é importante, ainda, o alargamento da análise *queer* ao conceito de diáspora, desfazendo a sua vinculação nacional e ao passado,

para passar a designar uma condição contemporânea com possibilidades de imaginação e de construção de futuro:

Neste estudo, amplio a noção de diáspora para descrever uma população que não partilha uma origem comum – por mais imaginária que possa ser – mas uma condição contemporânea. Nesta conceção mais alargada de diáspora, o conceito transforma-se de um termo de deslocamento temporal e espacial focado no passado no sentido de um termo de deslocação permanente e produtiva dirigida ao futuro – refletindo o potencial de desconstruir a etnicidade com o queer como uma estratégia política não essencialista e, muitas vezes, não linear. (El-Tayeb, 2011: xxxv)

Trata-se, segundo El-Tayeb, de dar destaque aos saberes, às vivências e à criação artística das minorias étnicas na performatização de identidades necessariamente anti-essencialistas, pós-nacionais e pós-étnicas, localizadas e circulantes, e policêntricas. Nesta linha, a teórica vai ao encontro da valorização de uma identidade móvel e de camadas múltiplas evocada pela escritora negra Taye Selasi que, numa *TED Talk* significativamente intitulada “Não perguntes de onde sou, pergunta-me qual é o meu lugar”,²¹ coloca em destaque o instante e recusa a fixação em termos de origem e de ascendência, sem, porém, recusar nenhum dos múltiplos elementos da sua complexa composição identitária.

Neste âmbito, o estudo de caso de El-Tayeb foca-se nas mulheres negras na Alemanha e na forma como, a partir dos anos 1980, são elas que dão início à agregação das pessoas negras alemãs num movimento social, inicialmente designadas por “afro-alemãs”, e, depois, de “Schwarze Menschen in Deutschland” (Pessoas Negras na Alemanha) – designação mais abrangente que vai ter em conta uma maior diversidade de pessoas racializadas e possuidoras ou não de nacionalidade alemã. De facto, as pessoas negras constituem um verdadeiro oxímoro em relação

²¹ Consultado a 24.01.2023, em https://www.ted.com/talks/taiye_selasi_don_t_ask_where_i_m_from_ask_where_i_m_a_local.

quer à imaginação da nação alemã quer da diáspora negra, uma vez que a Alemanha aparece como epítome da branquitude e como um país que, segundo a narrativa hegemónica, não foi colonialista, pois o seu império colonial foi diminuto e de pouca dura (El-Tayeb, 2011: 61). Para além disso, aquele que foi um Estado racial (*Rassenstaat*) no período nazi rejeita o próprio termo “raça” para a análise das suas instituições ou das suas dinâmicas sociais. Conforme, porém, demonstram os Estudos Pós-coloniais relativos à Alemanha, a participação dos alemães nas relações de poder coloniais de outros países e o seu próprio colonialismo, para além do imaginário colonial que se expandiu neste país, nomeadamente na cultura popular, fazem com que prevaleçam mentalidades coloniais e racistas que se refletem na relação institucional e quotidiana com pessoas migrantes (Nghi Ha *et al.*, 2007).

Da história da Alemanha, tal como é geralmente contada, desaparecem, porém, as pessoas negras, cuja presença se regista desde os primórdios. Tal como as restantes potências coloniais, a Alemanha também terá, no seu solo, comunidades de sujeitos colonizados, a partir da viragem para o século XX, os quais, porém, são igualmente apagados da história alemã, incluindo da história do sofrimento, já que, por exemplo, jamais se fala do que sucedeu às pessoas negras durante o regime nacional-socialista, apesar de estas serem também alvo das políticas de segregação e de extermínio com base na raça. Conforme verifica El-Tayeb, esta ausência por demais ruidosa começa a ser questionada por mulheres negras, a partir de um desafio de Audre Lorde, e da publicação subsequente do volume *Showing Our Colours. Afro-German Women Speak Out* por May Ayim, Katharina Oguntoye e Dagmar Schulz, em 1986.²² A importância deste volume resulta da forma como disputa a memória coletiva alemã e a sua branquitude normativa, a partir das memórias de mulheres negras de diferentes gerações. Trata-se de livro heteróclito, notável pela inovação formal, que funde o registo historiográfico com o testemunho e a memória individual, a fotografia, a poesia, permitindo estabelecer uma continuidade da presença negra na Alemanha do final do século XIX até

²² El-Tayeb cita o texto na tradução inglesa. O original tem como título: *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Escrevi sobre a importância deste volume na disputa da memória coletiva alemã (Martins, 2016a).

ao presente, através de vozes femininas na primeira pessoa. Assim, as histórias de mulheres, contextualizadas a partir da investigação historiográfica, descrevem na primeira pessoa as vivências das pessoas negras desde o período imperial (*Kaiserreich*) até à atualidade, passando pela Primeira Guerra Mundial, a perda do império colonial, o fim da Guerra e a ocupação da Renânia por tropas coloniais francesas, naquilo que veio a ser conhecido, na Alemanha, por “A vergonha negra no Reno”, a situação dos chamados “bastardos da Renânia” (ou seja, os filhos e filhas mestiços resultantes das uniões de soldados negros das forças armadas francesas com mulheres alemãs), o período nazi e os vários destinos das pessoas negras, entre os campos de concentração e extermínio e a esterilização forçada, a ocupação da Alemanha por soldados negros norte-americanos, a vinda de trabalhadores migrantes africanos para a República Federal da Alemanha e a República Democrática Alemã, no âmbito das estratégias destes países para o “Terceiro Mundo” no quadro da Guerra Fria, e, finalmente, a contemporaneidade pós-unificação, com o reforço do nacionalismo alemão, por um lado, e o aumento das migrações negras, por outro. Como se pode verificar, pelo menos ao longo de todo o século XX, a questão racial e, dentro dela, a questão negra foi muito mais determinante do que a história oficial e a memória coletiva deixam transparecer, já que, por exemplo, é a existência dos “bastardos da Renânia” e a ideia da contaminação de sangue que se plasma na conceção de raça subjacente ao Estado racial nacional-socialista. Porém, a sua fusão com o antissemitismo, que coloca o “judeu” no lugar do Outro radical, acaba por ter consequências diversas para as pessoas negras residentes em território alemão, que podem ser igualmente trágicas ou, pelo contrário, permitir a salvação, por não corresponderem rigorosamente a esse imaginário de alteridade. Contudo, ao contrário de outros países em que as pessoas negras puderam funcionar muito cedo como *communities*, as experiências das pessoas negras na Alemanha, com exceção de alguns núcleos urbanos em Berlim e Hamburgo, é, sobretudo, de dispersão e isolamento, e de estranheza relativa à sua própria identidade racial, em meios rurais ou socioeconómicos precários, entregues a mães alemãs ou a instituições, face ao abandono dos pais, por exemplo, no caso dos soldados franceses da Primeira Guerra Mundial ou

estadunidenses da Segunda Guerra Mundial. *Showing Our Colours* acaba por funcionar, pois, como um documento fundacional e agregador para as pessoas negras, no sentido de estabelecer uma base histórica para uma identidade disputada com a imaginação “branca” da nação alemã, ao criar, inclusivamente, o termo “afro-alemão/ã”, mas também, simultaneamente, articulada internacionalmente com as diásporas negras, junto às quais afirmavam a especificidade dos processos de construção identitária derivados dos processos de racialização na Alemanha, nos contextos históricos acima esboçados. Neste processo de constituição de uma *community* (as protagonistas preferem a designação em inglês), o papel das mulheres foi pioneiro e proeminente, pelo que os movimentos que se seguiram a esta primeira agregação de mulheres, nomeadamente a ADEFRA (Associação de Mulheres Afro-alemas, fundada em 1986), contiveram uma dimensão feminista e interseccional, também devido ao impulso da americana Audre Lorde, feminista e lésbica (El-Tayeb, 2011: 71). Para além disso, conforme verifica El-Tayeb (*ibidem*: 73), a partir da análise de uma antologia poética produzida por *women of color* alemãs e editada em 1999 na Holanda com o título de *Talking Home*, a afirmação identitária que desconstrói a identidade nacional e a sua materialização em corpos normativos, ou seja, a ideia feminista de *queering ethnicities* inclui uma dimensão artística performativa. Esta constitui-se numa arte que atravessa as formas de expressão, bem como as línguas e os edifícios culturais de base filológica, e que materializa, por seu turno, corpos *queer*, transgressores em termos étnicos e de identidade sexual e de género, promovendo, inclusivamente, alianças entre identidades transétnicas que, noutros contextos, não surgiriam no âmbito das diásporas negras, como, por exemplo, a aliança com mulheres turcas ou com mulheres roma, igualmente exteriorizadas como *of color* pela normatividade “branca” da identidade nacional da Alemanha.

Os inícios da formação do movimento negro alemão ilustram, por isso, como a desconstrução da etnicidade pelo *queer* emprega a desidentificação como “um terceiro termo que resiste ao binário de identificação e contraidentificação” (Muñoz, 1999: 97), abrindo um espaço intermédio não

autorizado que resiste à falsa dissolução de conflito através da supressão de pluralidades [...] a consciência de diáspora expressa aqui não era de nostalgia por um lar perdido, um regresso a um estado de inocência, de pureza ou de semelhança, mas, em vez disso, uma consciência que ressoava com a percepção do feminismo de mulheres racializadas da diferença como uma oportunidade, estabelecendo uma ponte entre o dialógico e o dialético. (El-Tayeb, 2011: 68)

Assume-se, assim, na linha de Lorde, o limiar, a fronteira, ou a própria diferença como o lugar identitário e de fala da subalterna, bem como a circulação, a pluralidade e a relação como a forma de estar de indivíduos e comunidades que se reclama, desta forma, de um pós-nacionalismo crioulo, por oposição ao pós-nacionalismo branco e cristão da Europa hegemónica.

Justamente pelo facto de a assunção do lugar da diferença se traduzir em inovações estéticas em expressões artísticas que, também elas, recusam a fixação num lugar disciplinar ou de origem geográfica e cultural, afirmando-se na hibridação, na circulação, e na indefinição do *queer*, é importante um olhar sobre algumas, em concreto, que permitam dar substância à proposta teórica. É óbvio que Fatima El-Tayeb parte já de algumas referências de cariz literário, como os livros de mulheres negras já mencionados (*Showing Our Colours* e *Talking Home*) e os poemas de May Ayim, poeta afro-alemã, que estão traduzidos para inglês e têm já algumas traduções para português, em edições informais (fanzines). Porém, outras obras são igualmente úteis, como, por exemplo, as performances da portuguesa Grada Kilomba, a partir do seu livro *Plantation Memories* (2013 [2008]), e a forma como ali se vocalizam polifonicamente as narrativas do racismo quotidiano.²³ Entre tantos outros, o romance da britânica Bernardine Evaristo (2019), *Girl, Woman, Other* é particularmente útil pela sua construção em espiral a partir de capítulos em que cada personagem descreve, de uma forma exaustiva e profundamente

²³ Cf. “‘Plantation Memories’ by Grada Kilomba, Trailer I (Engl./Port.)”. Consultado a 09.08.2022, em <https://www.youtube.com/watch?v=ftRjL7E5Y94>.

detalhada, os inúmeros elementos e ramificações da sua identidade. Essas ramificações permitem que, de seguida, outra personagem faça o mesmo, numa lógica de acumulação que mostra a complexidade pós-moderna das identidades, a sua fragmentação, ou, sob o ponto de vista que conduz a reflexão de *queering ethnicities*, o seu cariz móvel, inevitavelmente misturado para além de todos os limites, e sempre num trânsito com ligações inusitadas, que rompe, à partida, com qualquer tentativa de fixação identitária, mesmo que num conjunto interseccionado de categorias. O excesso da narração de Evaristo aponta, justamente, para a insuficiência das categorias identitárias (sejam elas género, raça, etnicidade, classe, orientação sexual, etc.) e denuncia-as como violências que amputam os indivíduos, cuja subjetividade é, como o próprio romance, um inabarcável rizoma móvel, espreado-se em múltiplas direções complexas, contraditórias, inesperadas.

FEMINISMOS NEGROS NO CONTEXTO BRASILEIRO

ALGUMAS INTERROGAÇÕES

Textos em análise:

Gonzalez, Lélia (2020), “Por um feminismo afro-latino-americano”, in Lélia Gonzalez [org. de Flávia Rios e Márcia Lima], *Lélia Gonzalez. Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 126-136 [orig.: 1988].

Gonzalez, Lélia (2020), “A categoria político-cultural de amefricanidade”, in Lélia Gonzalez [org. de Flávia Rios e Márcia Lima], *Lélia Gonzalez. Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 115-125 [orig.: 1988].

Carneiro, Sueli (2003), “Mulheres em Movimento”, *Estudos Avançados*, 17(49), 117-132. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>

Ribeiro, Djamila (2017), “O que é lugar de fala?”, in *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 53-79.

Pensar os feminismos e as questões raciais no Brasil é particularmente importante, uma vez que, ali, a discussão sobre a opressão das mulheres negras, pobres e periféricas é acesa, nomeadamente devido à força conquistada pelos movimentos respetivos e pelo protagonismo que alcançaram na causa feminista, bem como na representação política. Assim, surgem no país como o símbolo maior da resistência negra, feminista, LGBTQIA+ e das classes pobres, nomeadamente das periferias das grandes metrópoles.

Como nos capítulos anteriores, este capítulo não pretende descrever em profundidade os movimentos de mulheres negras ou as ideias dos feminismos negros no Brasil, mas procurar algumas ideias-chave que alarguem os debates anteriormente expostos, a partir deste contexto particular. Assim, o feminismo negro no Brasil bebe inevitavelmente dos feminismos negros estadunidenses e do conceito de interseccionalidade, por exemplo, bem como se inspira nos movimentos negros na América Latina, ou nos movimentos pan-africanistas, com Frantz Fanon e Aimé Césaire, da Martinica, ou pensadores africanos, como Cheikh Anta Diop

ou Amílcar Cabral, entre outros. No pensamento das mulheres negras brasileiras, encontraremos, por isso, bastantes conceitos que já foram desenvolvidos nos capítulos anteriores, pelo que a escolha dos textos recai em Lélia Gonzalez (1935-1994), a pensadora que, para além de pioneira, traz maior originalidade na proposta teórica e de ação e na forma como as suas reflexões radicam nas especificidades do contexto afro-brasileiro e da América Latina. Com foco nos conceitos que propõe, trarei à colação outras pensadoras, como Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro, esta última para debater o conceito de “lugar de fala”, o qual, apesar de não ter origem no Brasil, se vulgarizou neste país e, em particular, nos movimentos feministas negros, de uma forma que, muitas vezes, se torna problemática, nomeadamente devido à questão da representação, já debatida por Gayatri Spivak.

Lélia Gonzalez, professora e ativista, fundadora do Movimento Negro Unificado, marca o pensamento feminista negro no Brasil pelo desassombro das suas intervenções académicas e políticas, num registo e numa linguagem que confrontam o formalismo e as hierarquias, como modo de exercício de poder e de exclusão institucional. À semelhança das feministas negras estadunidenses, parte da experiência da discriminação e violência racial, bem como da experiência de luta nos movimentos negros. Descreve e afirma a singularidade da situação das mulheres negras e indígenas no cruzamento das opressões racista e sexista²⁴ e nas lacunas das lutas, uma vez que o movimento de mulheres no Brasil não enfrenta o seu racismo nem o modo como se molda a partir de um modelo de feminilidade branco e de classe média urbano, ao mesmo tempo que o machismo se faz notar dentro dos movimentos negros.

Assim, Gonzalez elogia as conquistas do feminismo, nomeadamente no avanço da transformação social, da democracia e no entendimento do privado como político, mas nota as suas insuficiências e o viés eurocêntrico e neocolonialista (Gonzalez, 2020a: 128). Recorrendo, como faz frequentemente, às categorias da psicanálise, Gonzalez discute a problemática da representação relativamente àquilo que pode ser, no mínimo,

²⁴ Escrevendo nos anos 1970-1980, Lélia Gonzalez não usa, ainda, o termo interseccionalidade que, hoje, porém, é corrente no Brasil.

um “racismo por omissão” da parte dos feminismos brancos, no máximo uma prática racista ativa de alienação. Assim, a mulher negra é aquela que não é escutada e que, ao invés de ter espaço para falar, é “falada por alguém” (no duplo sentido de representação trabalhado por Spivak):²⁵

Vale lembrar aqui duas categorias do pensamento laciano que ajudam nossa reflexão. Intimamente articuladas, as categorias de *infans* e de *sujeito suposto saber* nos levam à questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao sistema patriarcal-racista. Conseqüentemente, o feminismo coerente consigo mesmo não pode enfatizar a dimensão racial. Se assim fosse, seria contraditório aceitar e reproduzir a infantilização desse sistema; e isso é alienação. (Gonzalez, 2020a: 128; *itálicos como no original*)

Com base na teoria laciana, bem como de Fanon e Memmi, Gonzalez descreve um mecanismo que verifica como típico do Brasil que interioriza

²⁵ A expressão pretende fundir a ideia de “alguém fala por ela” (*vertreten*) com a ideia da representação (*Darstellung*) da subalterna que se sobrepõe a tudo o que ela possa querer exprimir.

a sua própria condição subalterna face ao pensamento eurocêntrico. Esta é mais uma razão do efeito alienador e excludente do pensamento feminista branco no Brasil, o qual não tem em conta a especificidade multirracial e multicultural da sociedade brasileira, mesmo quando, na sua dimensão marxista, reflete sobre classe e a questão da divisão sexual do trabalho. De resto, a ausência de pensamento sobre a questão racial é uma crítica que Gonzalez faz, também, às esquerdas no seu país:

Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: “Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas”. (Gonzalez, 2020a: 129)

Para sustentar estas afirmações, Gonzalez descreve, em vários artigos, a questão racial e a condição das populações negras, em particular das mulheres, não somente no Brasil, como noutros países da América Latina, em que as pessoas negras são ainda mais invisibilizadas. No Brasil, em concreto, confronta as narrativas que sustentam a identidade nacional, nomeadamente o “mito da democracia racial”, opondo-lhe um novo conceito que coloca no centro desta identidade nacional o elemento ameríndio e africano, suprimindo o elemento “latino” ou dando-lhe um lugar secundário: a “amefricanidade”.

Assim, para Gonzalez, a ideia de “democracia racial” deriva de um lusotropicalismo que mitifica o “índio” e o “mestiço” como significantes de uma sociedade harmoniosamente misturada, mas que, na realidade,

esconde um racismo muito violento e segregador e uma ideologia de embranquecimento, que, inclusivamente, à maneira do “complexo do colonizado” teorizado por Fanon e Memmi, são interiorizados pela própria população negra. Este mecanismo de “racismo por denegação” deve-se, no entendimento de Gonzalez, à colonização ibérica:

Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. [...] o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilização, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 2020b: 118-119)

Para Gonzalez, é ainda importante a marcação de uma singularidade da América Latina face aos EUA e aos movimentos negros daquele país, os quais, ao denominarem-se “afro-americanos”, ou seja, a única representação dos negros no continente americano, invisibilizam o resto das Américas e, em particular, o elemento ameríndio. Por isso, cunha o conceito de “amefricanidade”, o qual designa um modo específico de construção da diáspora negra nas Américas, a partir de práticas de resistência cultural próprias, que se moldaram com uma preservação

extensa das culturas africanas, expressas também na ligação dos movimentos negros aos movimentos pan-africanistas, e às culturas indígenas. Segundo a teórica, este termo, mais democrático, permite articular a historicidade e a heterogeneidade das Américas no seu todo, contemplando uma perspectiva de unidade na diversidade:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. (Gonzalez, 2020b: 122-123)

Importante nesta concepção de Gonzalez é o olhar focado não somente no racismo enquanto experiência comum de opressão, mas, sobretudo nas práticas específicas de resistência, manifestas numa formação cultural híbrida singular, e, em particular, na criatividade desenvolvida

a partir de culturas africanas e indígenas. De entre estas, a autora salienta as formas alternativas de organização social livre, como quilombos, *cimarrones*, e aquelas que derivaram, por exemplo, de culturas pré-colombianas (Gonzalez, 2020b: 124). Mais do que tudo, porém, e especificamente para o Brasil, salienta as marcas africanas na língua portuguesa, as quais são encaradas pejorativamente por quem defende a norma europeia, porém, para a autora, mostram clara e efetivamente a centralidade dos elementos africanos e ameríndios. Nesse sentido, a autora cunha mais um termo: “pretuguês” ou “pretuguês”.

Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspeto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêtricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra. (Gonzalez, 2020b: 115)

Mais do que uma língua, o “pretuguês” acaba por designar, por extensão, todas as manifestações das línguas e das culturas negras que são absorvidas e branqueadas através de um processo de folclorização e de *commodification* capitalista dentro da construção da identidade nacional associada ao mito lusotropicalista da identidade racial. Ao considerar a “bunda” como um ícone nacional dentro deste processo, a autora vai analisar criticamente as representações estereotipadas

da “mulher negra” sobre as quais se ancora o racismo e o machismo no Brasil, “por denegação”, ou seja, através de dinâmicas sociais de exclusão e violência fortíssimas, dentro de um quadro legal e de uma imaginação nacional de igualdade:

Pois bem. Pelo menos no que se refere ao Brasil, que se atente não só para toda uma literatura (Jorge Amado, por exemplo) como para as manifestações das fantasias sexuais brasileiras. Elas se concentram no objeto parcial por excelência da nossa cultura: a bunda. Recorrendo ao [dicionário] *Aurélio*, pode-se constatar que essa palavra se inscreve no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*mbunda*), que muito influenciou os nossos falares. Além disso, vale ressaltar que os *bundos* constituem uma etnia banto de Angola que, além do supracitado quimbundo, falam outras duas línguas: bunda e ambundo. Se atentarmos para o fato de que Luanda foi um dos maiores portos de exportação de escravos para a América... Em consequência, além de certos modismos (refiro-me, por exemplo, ao biquíni fio dental) que buscam evidenciar esse objeto parcial, note-se que o termo deu origem a muitos outros em nosso “pretuguês”. Por essa razão, gosto de fazer um trocadilho, afirmando que o português, o lusitano, “não fala e nem diz bunda” (do verbo desbundar). (Gonzalez, 2020b: 116; *itálicos como no original*)

O estereótipo da mulher negra associado à bunda é o da mulata, popularizado pelo Carnaval e pelo samba. Repetidamente, Gonzalez analisa esta representação e a sua perversidade, uma vez que a mulata aparece como “coroadada” enquanto rainha da sensualidade e símbolo nacional. Esta narrativa oculta a realidade das jovens negras e periféricas, as quais sobrevivem a um cotidiano duro de empregadas domésticas (designação que, para a teórica, abrange todo o tipo de serviços “menores”, associados ao cuidado de pessoas e lugares) para brilharem durante alguns dias nos desfiles de Carnaval, que servem de mecanismo de controle e de alienação.

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho”. Atualmente, o significante mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha de mestiça de preto/a com branca/o), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista “Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar”. (Gonzalez, 2020c: 51)

Esta matriz, conforme constata Gonzalez, tem origem na escravidão e na representação do corpo da mulher negra como disponível para a apropriação sexual pelo homem branco, dada a sensualidade animal que a caracteriza. Ao mesmo tempo, porém, a mulata é a mucama, empregada “de estimação” que cuida da Casa Grande (numa referência à obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, publicada em 1933) e sofre a violência sexual dos patrões brancos, bem como a opressão das patroas brancas. Este também é um padrão de relações de poder que se prolonga na contemporaneidade com as empregadas domésticas e que os feminismos brancos não contemplam, uma vez que as mulheres brancas e de classe média surgem como exploradoras e que a sua emancipação se faz, em grande medida, graças ao trabalho mal pago e longo das mulheres negras. Se os feminismos brancos adotam a categoria classe, esta, porém, não é cruzada com a diferença racial:

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada, como já vimos. É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, da subordinação feminina, de suas tentativas de conscientização etc., como existe uma espécie de discurso comum com relação às mulheres das camadas pobres, do subproletariado, dos grupos oprimidos. Em termos de escritos brasileiros sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras – que constituem a grande maioria dessas camadas – não são caracterizadas como tais. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam a questão da discriminação racial, do confinamento a que a comunidade negra está reduzida. (Gonzalez, 2020c: 35)

A figura da mucama dá origem a uma outra representação da mulher negra, a mãe preta, que Gonzalez prefere, todavia, considerar da perspectiva da criatividade da resistência dos povos negros e do papel crucial que nela desempenharam as mulheres, nomeadamente na preservação e na transmissão das culturas africanas dentro da diáspora amefricana:

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo). [...] Não

podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada “resistência passiva”. A nosso ver, a mãe preta e o pai-joão, com suas histórias, criaram uma espécie de “romance familiar” que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso *Volksgeist*. Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português *falado* no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020c: 47; itálicos como no original)

Para além desta “resistência passiva”, a teórica salienta o papel das Mães de Santo dentro das religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, enquanto mulheres negras que têm, de facto, um domínio sobre recursos económicos e humanos, para além do papel religioso e cultural. Por fim, destaca as mulheres negras e pobres na sua existência quotidiana, a qual constitui, conforme conclui Gonzalez, o modo de resistência daquelas que, verdadeiramente, não têm nada a perder (Gonzalez, 2020c: 55).

Na senda de Gonzalez, Sueli Carneiro, que se destaca, na contemporaneidade, enquanto fundadora e diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra,²⁶ defende o “enegrecimento do feminismo”:

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do

²⁶ Mais informações disponíveis no site do referido Instituto. Consultado a 19.07.2022, em <https://www.geledes.org.br/o-que-e-o-geledes-instituto-da-mulher-negra/>.

feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta antirracista no Brasil. (Carneiro, 2003: 2; *itálicos como no original*)

Ou seja, trata-se, novamente, da adoção de uma perspectiva interseccional que permita abordar os problemas específicos das mulheres negras, os quais permanecem invisibilizados nas categorias de abordagem acadêmica e nas políticas públicas, de uma forma transversal, do trabalho à saúde, passando pelos meios de comunicação e pelo meio ambiente. Para além disso, Carneiro salienta a violência material e simbólica que permanece, relativamente às mulheres negras, e que amputa as suas subjetividades, bem como as relações intersubjetivas e afetivas:

Em relação ao tópico da violência, as mulheres negras realçam uma outra dimensão do problema. Tem-se reiterado que, para além da problemática da violência doméstica e sexual que atingem as mulheres de todos os grupos raciais e classes sociais, há uma forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima. Esses são os efeitos da hegemonia da “branquitude” no imaginário social e nas relações sociais concretas. É uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade das mulheres negras, resvalando na afetividade e sexualidade destas. Tal dimensão da violência racial e as particularidades que ela assume em relação às mulheres dos grupos raciais não-hegemônicos

vem despertando análises cuidadosas e recriação de práticas que se mostram capazes de construir outros referenciais. (Carneiro, 2003: 6)

Regressa-se, pois, à questão da representação, tal como articulada por Spivak, no sentido de “imaginar” e “falar por” e à reivindicação fundamental de um “lugar de fala”, ou seja, o reconhecimento das mulheres negras como capazes de, a partir da própria experiência, serem sujeitos políticos, com voz própria.

A importância de debater o conceito de “lugar de fala” no contexto brasileiro deve-se ao facto de este se ter tornado “moda” e de se ter convertido na definição de uma posição de autoridade ou legitimidade para debater uma qualquer questão associada a um determinado lugar de opressão. Assim, por um lado, nenhuma pessoa branca poderia intervir num debate sobre questões raciais; por outro, a palavra de uma pessoa negra não pode ou deve ser posta em causa no mesmo debate, uma vez que a sua experiência individual é validada por si mesma, sem questionamento do lugar ideológico. A vulgarização do conceito levou, justamente, à publicação do livro *O que é lugar de fala* por Djamila Ribeiro, numa coleção dedicada à explicação simples de conceitos frequentemente usados pelos feminismos negros. A autora começa por evocar o gesto de autoridade que serve para silenciar umas vozes e legitimar outras (“Fique quieto, esse não é seu lugar de fala” – Ribeiro, 2017: 56), a partir do entendimento erróneo de um conceito que, na verdade, vem dos feminismos negros estadunidenses e, em concreto, da *standpoint theory*, desenvolvida, entre outras teóricas, por Patricia Hill Collins. Como explica Ribeiro, a partir de Collins, no contexto dos feminismos negros, *standpoint* tem a ver, efetivamente, com a validação de uma experiência intersubjetiva, aquela que marca um lugar social, definido pelos eixos de opressão que nela se intersectam, e não de um lugar definido sumariamente a partir de categorias identitárias, cuja substância permanece vaga, mas que se arroga, só por si, uma legitimidade assente num valor de verdade associado a esse lugar identitário. Ou seja, não se trata de uma forma de tokenismo, em que a voz de alguém represente, de uma forma essencialista, a identidade que, supostamente, lhe corresponde, sem que a configuração identitária

seja atravessada pela discussão dos sistemas de opressão estruturais em causa ou da ideologia presente nos discursos ativados nessa fala. De facto, a ideia de *standpoint* não tem a intenção de limitar o direito à fala: pretende, sim, alargar as possibilidades de expressão de sujeitos e lugares de enunciação, ou seja, de autorrepresentação, de representatividade, num espaço público em que só grupos hegemónicos definiam quem fala e como se pode falar e escutar, conforme verificava Spivak. Ribeiro afirma: “O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (Ribeiro, 2017: 64). Este alargamento do debate a mais lugares de fala, que se pretende promover, pressupõe a definição do *standpoint*, ou seja, do lugar de enunciação de quem participa na discussão, uma vez que se entende que este determina o enunciado, da mesma maneira que condiciona, por exemplo, a produção de um conhecimento que, como sabem os Feminismos e a Teoria Pós-colonial, é sempre situado e nunca “neutro” ou “objetivo”, ficção que servia apenas a hegemonia masculina, branca e ocidental no eixo saber-poder.

Uma vez que o objetivo é a promoção da diversidade da representação, “lugar de fala” não deve servir para silenciar ou excluir, mas sim para acrescentar vozes em primeira pessoa e processos de escuta que, a partir da diversidade de vivências da opressão, consubstanciem de um modo mais denso e complexo as experiências intersubjetivas que cabem nas etiquetas das categorias identitárias, de acordo com a especificidade dos contextos culturais e históricos. Neste quadro, a literatura pode desempenhar uma função muito útil. “Contar histórias”, tendo, obviamente em conta a dimensão ficcional e o cariz estético deste ato, que não se deve confundir com um registo documental, é fundamental para romper com os códigos institucionalizados e com os reportórios discursivos hegemónicos que se sobrepõem às experiências marginais, inserindo fraturas que permitem a fala e a escuta da fala da subalterna. Assim, no quadro dos feminismos negros brasileiros, é inevitável a referência à escrita de Conceição Evaristo e à forma como esta escritora negra se tornou, com Marielle Franco, uma figura de referência na luta das mulheres negras no Brasil. Em particular, há a destacar o conceito de “escrevivência”, com

o qual a escritora designa a escrita e a própria existência como formas de resistência, indispensável às mulheres negras. Conforme a escritora explica, na introdução ao romance *Becos da memória* (2017), intitulada “Da construção de Becos”,

Se a publicação de *Becos da memória* levou vinte anos para acontecer, o processo da escrita do livro foi rápido, muito rápido. Em poucos meses, minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. Também já afirmei que invento sim e sem o menor pudor. As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade, é ali que explode a invenção. Nesse sentido venho afirmando: nada que está narrado em *Becos da memória* é verdade, nada que está narrado em *Becos da memória* é mentira. Ali busquei escrever a ficção como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade. Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. Assim nasceu a narrativa de *Becos da memória*. (Evaristo, 2017: 11; itálicos como no original)

Assim, a ficção “escrevivente” pretende romper ou, pelo menos, convocar alguns dos conceitos da Teoria da Literatura, nomeadamente da narratologia, fundados no quadro de epistemologias hegemônicas eurocêntricas, de cujo paradigma os Estudos Literários ocidentais também fazem parte. Exemplos são o próprio pacto ficcional, em que o cosmos da obra de arte se distingue da vida real e se rege por lógicas próprias. Para a autora, que não rejeita, como é óbvio, a dimensão de imaginação na criação literária, a ficção é indissociável da vivência, esclarece-a, e

deve verter-se sobre ela, uma perspectiva que resulta da necessidade existencial, social e política (as três dimensões são indissociáveis) individual e coletiva de consolidação e afirmação da experiência de opressão e violência vivida pelas populações negras e, em particular, pelas mulheres negras. Para Evaristo, a ficção surge nas brechas da memória, procurando o realmente vivido. Assim, a escritora acaba por interrogar, também, os conceitos de recordação e esquecimento, verdade e invenção. É verdade que a autora, expressamente, procura vozes narradoras que não a sua, e que devem, justamente, preencher as falhas da memória, fundindo realidade e ficção num continuum em que ambas são uma e a outra coisa. Porém, Evaristo escreve intencionalmente uma obra que deve ser lida como próxima das vivências da autora e que reclama uma projeção sobre o real, para uma melhor compreensão que propicie a transformação social. Nesta linha, acaba por colocar em causa a distinção entre autor e narrador, fundamental como um dos princípios base para o estudo da narrativa no âmbito dos Estudos Literários. Muito embora não defenda leituras biografistas da sua obra, Evaristo constrói intencionalmente uma confusão útil entre autora e narradora, entre o testemunho e a ficção na materialização das existências negras nas favelas, tema do livro:

Insinuo, apenas, que a literatura marcada por uma *escrevivência* pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Esta con(fusão) não me constrange. E continuo afirmando que a favela descrita em *Becos da memória* acabou e *acabou*. Hoje as favelas produzem outras narrativas, provocam outros testemunhos e inspiram outras ficções. (Evaristo, 2017: 12; itálicos como no original)

Várias das obras de Conceição Evaristo, das quais destacarei o romance *Becos da memória*, já mencionado, ou os contos de *Olhos D'Água*, também centrados em vivências de mulheres negras, periféricas, nas grandes metrópoles do Brasil, oferecem, por isso, um material profícuo para análise literária, no qual é possível aplicar o quadro conceptual descrito como moldura teórica. Inversamente, é possível

partir de excertos do romance, bem como de alguns dos contos, para, através de uma análise literária – da qual fazem parte, obviamente – os recursos estéticos, perceber a base da experiência social que conduziu à formulação dos conceitos e das representações sobre os quais se estruturam os feminismos negros no Brasil.

(Página deixada propositadamente em branco.)

DOS FEMINISMOS NEGROS AOS FEMINISMOS AFRICANOS

Textos em análise:

Hall, Stuart (1990), “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan Rutherford (org.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237.²⁷

McFadden, Patricia (2007), “African Feminist Perspectives of Post-Coloniality”, *The Black Scholar*, 37(1), 36-42. <https://doi.org/10.1080/00064246.2007.11413380>

McFadden, Patricia (2016), “Becoming Contemporary African Feminists: Her-stories, Legacies and the New Imperatives”, *The Feminist Dialogue Series*, 1, 1-7.

O presente capítulo pretende debater uma questão recorrente no âmbito dos feminismos de mulheres negras e que diz respeito à relação com as Áfricas e com a própria imaginação de uma identidade “afro”, nos movimentos das diferentes diásporas, por oposição à identidade “africana” que, consoante os contextos geográficos e históricos, pode ou não mobilizar o significante “negra”. No cerne deste debate está uma essencialização do significante negro, que revela, inclusivamente, relações de poder entre as diásporas e o continente africano. Este, apesar de aparecer como mito de origem, iconicizado e idealizado, nomeadamente através de representações femininas ou do feminino, é extensamente ignorado nas suas realidades contemporâneas e na forma como as mulheres concretas se entendem, se organizam, e concebem os feminismos, quer numa perspetiva teórica, quer ativista. Assim, numa hierarquia que começa nos EUA e passa pelo Brasil, as mulheres negras da diáspora muitas vezes invisibilizam as mulheres africanas, incluindo aquelas que com elas convivem, enquanto migrantes recentes, pretendendo estender a todo o universo de mulheres negras conceitos que são operacionais em

²⁷ Versão portuguesa: Hall, Stuart (2006), “Identidade Cultural e Diáspora”, *Comunicação & Cultura*, 1, 21-35 [Tradução de Regina Afonso].

contextos específicos, como tenho vindo a demonstrar.²⁸ Por esta razão, o capítulo tem um formato diferente, fazendo um balanço das leituras relativas a feminismos negros dos capítulos anteriores na articulação com a teoria da diáspora, a partir de Stuart Hall, e caminhando para os feminismos africanos, a partir de algumas leituras preliminares, com auxílio de algumas referências literárias e de textos teóricos curtos, nomeadamente dos textos de Patricia McFadden, feminista de Eswatini, acima propostos.²⁹

Como se tem constatado ao longo deste livro, para além de epistemologias e de ideologias, os feminismos constroem uma política de identidades, localizada, cujas ideias, pautas, práticas e auto e heterorreprezentações dependem dos eixos de pertença, em particular dos eixos de opressão, que convergem em determinadas mulheres e das formas que estes vão assumindo. Assim, estas identidades não são fixas nem estáveis, não constituem essências, mas estão sujeitas a contextos em constante deslocamento, sendo, por isso, processuais, dinâmicas, instáveis e tensas.

Não surpreende, pois, que mulheres negras em contextos como o estadunidense ou o brasileiro, por um lado, e os africanos, por outro, se construam identitariamente de forma distinta. Quando consideramos os EUA, temos de ter em conta uma sociedade multirracial e multicultural, com uma população negra que é herdeira da escravatura, da segregação racial, da luta pelos direitos cívicos, e que vive quotidianamente a discriminação e a violência racistas. As mulheres negras fazem-se ouvir enquanto feministas a partir dos anos 60, reivindicando um lugar distinto relativamente quer aos feminismos brancos e de classe média, quer aos movimentos negros, pautados por uma dominação masculina. É nesta

²⁸ Este fenómeno também acontece na Europa, quando a ideia de diáspora é decalcada dos EUA e do tráfico transatlântico de escravos, e fundada na memória mais antiga da escravatura. Tende a ter uma marca de classe, sendo mais visível na intelectualidade e no meio artístico. Porém, como vimos no capítulo dedicado à Europa, o fenómeno é mais complexo e tem mais variantes, tendo em conta a história particular dos diferentes países no que diz respeito ao colonialismo, à descolonização, aos processos de racialização, e às migrações recentes, dentro da construção das diferentes identidades nacionais.

²⁹ O texto deste capítulo corresponde a uma síntese de artigos e conferências que realizei sobre o tema, muitas vezes por solicitação de outras universidades, como a Universidade de Lisboa, a Universidade Federal da Bahia ou a Universidade de São Paulo, dadas as confusões que por vezes surgem entre os feminismos negros “afro” e os feminismos africanos. Ver, nomeadamente, Martins (2018).

dupla resistência que é formulada a identidade das “mulheres negras”, que se entendem como submetidas não somente a uma opressão acumulada, mas a uma opressão diferente, que veio, nos anos 90, a ser entendida sob o paradigma da interseccionalidade (cf. *supra* Capítulo 7).

No Brasil, também com uma população negra com uma herança de escravidão e resistência a ela, fala-se em democracia racial, ou seja, apregoa-se a mestiçagem como um disfarce de um intenso racismo, com consequências profundas em termos de desigualdades e manifestações sociais extremamente violentas. Este suscita a oposição de um movimento negro, a partir de meados dos anos 1970, no qual militam mulheres. Segundo um processo semelhante ao do contexto dos EUA, também as mulheres negras brasileiras, sobretudo a partir dos anos 1980, com Lélia Gonzalez (cf. *supra* Capítulo 9), têm reclamado crescentemente um lugar próprio dentro do movimento negro, que deve despatriarcalizar-se e dentro dos feminismos, clamando pela urgência de “enegrecer” estes últimos (cf. *supra* Capítulo 9).

Em ambos os casos, trata-se de comunidades diaspóricas herdeiras da escravatura e da desterritorialização de negros e negras africanos/as para a América, que encontram na cor da pele – signo que, por um lado, materializa uma opressão semelhante e que, por outro, remete para uma origem comum no continente africano – o elo de união que se sobrepõe à dispersão geográfica e ao corte que estas comunidades sofreram em relação ao passado. É um processo de construção de uma identidade cultural que, como verifica Stuart Hall (1990: 223), tem sido de especial importância para o sujeito pós-colonial, nomeadamente desde os movimentos da “Negritude”, por exemplo. A “consciência negra” é evocada por estes movimentos a partir do resgate do “espírito” que enforma uma raça e da cultura que lhe corresponde, seja numa dimensão de herança ancestral – as religiões de matriz africana, nomeadamente –, seja numa dimensão de criação comum, como, por exemplo, através de um repertório de símbolos ou iconográfico e da produção artística (a música ou a literatura, entre outros). Como bem verifica Hall, não se deve subestimar estes processos de construção de identidades essencializadas, que designa de atos de “redescoberta imaginativa”, na emergência de muitos movimentos de resistência, nomeadamente feminista, anticolonial

e antirracista (Hall, 1990: 224). O objetivo de uma identidade com uma ideia de origem projetada em África e evocada pelo prefixo “afro” ou pelo adjetivo “negro” é o de conferir unidade a experiências de vida dispersas e cujo fio de sentido sofreu ruturas e perdas irreversíveis:

Crucial é o facto de estas imagens constituírem um modo de impor uma coerência imaginária à experiência da dispersão e da fragmentação que é a história de todas as diásporas forçadas, conseguindo-o ao representar ou “prefigurar” África como a mãe destas diferentes civilizações. Este triângulo está, afinal de contas, “centrado” em África. África é o termo que faltava, a inescapável aporia que está no centro da nossa identidade cultural e lhe dá um sentido que, até há pouco tempo, lhe faltava. Hoje em dia, quem observar estas imagens texturizadas, à luz da história do transporte forçado, da escravatura e da migração, não pode deixar de perceber que a fissura causada pela separação, pela “perda da identidade”; fator determinante da experiência caribenha, começa a sarar no momento em que estas ligações esquecidas são recuperadas. Textos deste tipo oferecem uma abundância ou plenitude imaginárias que podem contrapor-se ao conjunto de rubricas fraturadas do nosso passado. (Hall, 1990: 224-225)³⁰

Uma vez que, como se viu, as identidades culturais correspondem a construções e a “redescobertas imaginárias”, Hall salienta o facto de as diferentes comunidades diaspóricas que encontram uma origem comum na África se encontrarem em processos de “devir” (e não de “ser”), que refletem dinâmicas diversas de negociação das suas identidades pós-coloniais e raciais, em processos de deslocamento que designa através do conceito derridiano de *différance*. De facto, os processos de “escavação” de referentes comuns a tais “comunidades imaginadas” apresentam não somente heterogeneidades como “jogos” de significação e de representação que refletem “presenças” diferentes (africana, americana, etc.)

³⁰ A tradução é da edição portuguesa citada, com ligeiras alterações.

em identidades híbridas em contextos distintos e instáveis, das quais a proposta de “amefricanidade” de Lélia Gonzalez (2020 [1988]) para o Brasil é um excelente exemplo.

O afastamento ou *différance* em relação a África, por oposição à sua evocação enquanto “presença” central de uma construção identitária essencializada, é aquele que aqui me ocupa. Na verdade, a África, nos discursos sobre o “afro” dos movimentos negros na diáspora e, em particular, dos movimentos feministas negros, aparece não raro idealizada e mitificada, distante da realidade africana do passado retratado pela historiografia, e ainda mais longínqua da África atual. Este parece-me um dado merecedor de reflexão, tanto mais porque alguns destes movimentos – dos EUA –, por exemplo, nascem e desenvolvem-se num contexto imperialista do Norte. Outros, como o brasileiro, afirmam-se num contexto do Sul global que diverge bastante da posição geopolítica da generalidade dos países africanos no sistema-mundo, e ao mesmo tempo que olha para África como origem, a sua inspiração é mediada pelas lógicas e conceitos dos feminismos negros estadunidenses. A representação de África que comunidades diaspóricas como estas constroem em negociação com os contextos em que vivem e, subsequentemente, projetam sobre o continente africano tem consequências políticas que merecem reflexão pela disjunção que apresentam em relação às realidades vividas pelos africanos e pelas africanas. Se há alguma presença de autores africanos anti-coloniais no pensamento desenvolvido pelos movimentos negros (como Kwame N’Krumah, Patrice Lumumba ou Amílcar Cabral), este não surge como relevante nem para a escola da Teoria Pós-colonial nem para a Teoria Decolonial.

Como no caso das mulheres negras dos contextos estadunidense e brasileiro, as identidades das africanas são enunciadas em função do conjunto das opressões que sofrem. É verdade que se trata de mulheres negras, que têm em conta esta identidade racial.³¹ No entanto, o discurso sobre a raça, que, na diáspora, domina e perpassa todos os debates, não é prioritário no pensamento e nas práticas dos feminismos do continente

³¹ As minhas considerações, aqui, focam-se em concreto na África dita “negra” ou subsaariana, deixando de lado o Norte de África onde as identidades se constroem em torno de outras referências que não estão diretamente em causa no contraste com a identidade negra ou “afro” das comunidades diaspóricas descendentes de escravos/as africanos/as nas Américas.

africano, a não ser em casos específicos, como o apartheid sul-africano. O discurso e as lutas, em África, remetem, primeiramente, para uma opressão colonial, que já foi europeia e branca, mas hoje, é predominantemente negra, com contornos de classe muito fortes. Assim, os fatores relevantes para a autocompreensão dos feminismos africanos são o passado colonial, os períodos das independências em que as mulheres participam de modo significativo, mas o patriarcado negro acaba por assumir o poder, e a pós-colonialidade com o neocolonialismo globalizado agindo em aliança com elites de homens negros. Nesta periodização, o conceito de pós-colonialidade deve ser entendido tal como é enunciado por Patricia McFadden, no texto proposto para leitura, que parte da realidade contemporânea dos países africanos e, por isso, inverte a definição dos Estudos Pós-coloniais do Norte, que têm a relação colonial e, portanto, o eixo colônia-metrópole como determinante na definição. Para esta feminista africana, *post-coloniality* refere-se a uma especificidade histórica do momento atual vivido pelas sociedades africanas, no contexto global do “neoimperialismo” e da “re-colonização”, através da reconfiguração de grupos e dinâmicas sociais (McFadden, 2007: 36). Não se trata do período imediatamente posterior às independências, mas do período da contestação às estruturas de poder dos Estados africanos que se consolidaram após as independências e que contrariaram os projetos nacionalistas, nomeadamente através da ocupação do Estado por determinadas elites masculinas, usando mecanismos de cariz colonial associados a fortes lógicas patriarcais. Neste período de transição, que inclui uma consciência diferente das relações de poder, a nível regional, continental e global, a iniciativa (*agency*) das mulheres, particularmente das mulheres pobres, é um elemento determinante, bem como o ativismo e a Teoria feministas, que se apresentam como indissociáveis:

Por isso, gostaria de apresentar a noção de *pós-colonial* como um momento que reflete a coalescência de uma série de relações históricas entre vários grupos e círculos políticos, específicos do continente africano. Também vou ligar esta noção ao surgimento e ao desenvolvimento de determinadas configurações de classe e de lutas nas sociedades do

continente e ao seu cruzamento com o ambiente global mais amplo. A iniciativa [*agency*] das mulheres é central à minha definição da *pós-colonialidade* como um estado de consciência, um momento de transição e uma performance política, em particular a iniciativa das mulheres pobres e de outras comunidades trabalhadoras em todo o continente africano. [...] Os estudos e o ativismo feministas demonstram cada vez mais a diferença entre o *neocolonialismo*, como um período posterior à declaração formal de independência, no qual as classes médias usaram o Estado e os vários instrumentos coloniais de extração e de dominação para consolidar as suas posições dentro das sociedades africanas através da imposição de políticas legislativas e públicas que facilitaram a acumulação predominantemente para os homens negros; e a *pós-colonialidade*, como um momento emergente de contestação entre aqueles que ocuparam o Estado antes e depois da independência, e aqueles/as cujos interesses e necessidades se tornaram periféricos relativamente ao projeto anticolonial e nacionalista lançado há quase um século. (McFadden, 2007: 37; itálicos como no original)

Como se vê pelas palavras de McFadden, há uma força de transformação social e política reconhecida às mulheres africanas, num quadro desenhado pela economia política global e local e por questões de classe e género, que as distancia da representação estereotipada de “mulheres do Terceiro Mundo”, as subalternas mudas, com a qual se veem repetidamente confrontadas. Decorre daqui uma intensa necessidade de demarcação anticolonial pela construção de uma identidade que é negra, mas é sobretudo africana, ou seja, a referência à raça não é tão fundamental quanto a insistência na africanidade, na unidade regional e continental (em que o vetor raça aparece pressuposto).

Este é o primeiro paradoxo que merece a nossa atenção. No mês de julho de 2017, numa conversa, a académica nigeriana Oyèronké Oyèwùmí, uma das mais relevantes teóricas dos feminismos africanos, cujos textos serão estudados no capítulo seguinte, afirmou-me categoricamente:

“Nunca falo de raça. Não faz sentido na África”. Chimamanda Ngozi Adichie, também nigeriana e atualmente uma das escritoras e feministas africanas com maior renome internacional, assume uma posição semelhante. No seu último romance, *Americanah* (2014 [2013]), a protagonista, Ifemelu, uma imigrante nigeriana nos EUA, ou uma negra “não-americana”, como ela própria se designa, dá conta das suas perplexidades ao ser confrontada com uma sociedade onde a matriz racial permeia as relações humanas. Na Nigéria natal nunca se tinha visto como “negra”, ao passo que, nos EUA, se vê como que capturada pela identidade de raça. Ao mesmo tempo, apesar de negra, enquanto imigrante, é marginalizada pelos afro-americanos, e enquanto africana “de origem” é exotizada e, assim, objetificada e menorizada, mesmo no discurso profundamente amante de África. Paradoxalmente, as pessoas afro-americanas consideram a sua antiguidade no território estadunidense uma pertença ao corpo da nação que os/as imigrantes recentes, aqueles/as que nasceram em solo africano, não possuem. Estes/as representam, para os/as afro-americanos/as, irónica e paradoxalmente, um “afro” não autêntico, constituem um objeto anacrónico de curiosidade, são exemplares do primitivo, do subdesenvolvimento, subalternos/as que suscitam pena ou são colocados/as na prisão de uma série de estereótipos de uma África mítica e idealizada. O romance acaba por constituir, deste modo, uma reflexão extremamente importante sobre a *différance* constatada por Hall nas identidades culturais imaginadas e essencializadas pelas diásporas, ou sobre os lugares heterogêneos que existem dentro de uma identidade negra aparentemente una, ou ainda, como o “afro” da diáspora difere da africanidade daqueles que nasceram realmente em África, podendo, até, silenciá-la sob uma construção de uma “herança negra africana” que se sobrepõe à extrema diversidade das realidades africanas, passadas e presentes e às vozes dos africanos e das africanas, não permitindo discerni-las. As consequências deste tipo de representações sobre as políticas de imigração ou sobre a exploração económica neocolonial do continente africano não deixarão de se fazer sentir. Assim, apesar de absolutamente essencial à mobilização em torno das pautas antirracistas, a “cultura negra”, a “consciência negra” ou “afro” neste contexto diaspórico revela, de forma evidente, o seu cariz construído, mas sobretudo

uma dimensão de “imaginação” que pode tornar-se perigosa quando assume pendor normativo quanto a quem pode ou não identificar-se como negro/a ou associar-se à “cultura negra”, bem como naquilo que faz ou não parte do seu reportório icónico e simbólico. Adichie nota isto, no romance *Americanah*, em relação à comunidade afro-americana dos EUA. Numa nota do blogue da protagonista, que corresponde à voz da autora, esta chama a atenção para a marginalização dos/as africanos/as de imigração recente em relação a uma comunidade afro-americana fortemente fechada em torno das suas referências e ícones:

Aos meus companheiros negros não-americanos: na América,
és negro, *baby*

Querido negro não-americano, quando escolhes vir para a América, tornas-te negro. Para de argumentar. Para de dizer que és jamaicano ou ganense. A América não quer saber. Que importa não seres “negro” no teu país. Agora estás na América. Todos temos os nossos momentos de iniciação na Sociedade dos Antigos Negros. (Adichie, 2014: 220)

Oyèwùmí e Adichie mostram, assim, que a identidade negra não é una: mulheres negras podem assumir essa identidade de formas diferentes ou até mencioná-la porventura só em contextos da diáspora africana. Podem, inclusivamente, como vimos em Adichie, sentir-se excluídas por ela, dependendo dos contornos que lhe correspondem, e que configuram uma construção simbólico-narrativa mais complexa do que a associação em torno da cor da pele, que, neste âmbito, se torna um signo de semântica flexível e diferentemente apropriável.

Facilmente se percebe que, em contexto quase exclusivamente negro como é a África a sul do Saara, a prioridade da identidade de raça não faz sentido para as africanas. Pelo contrário, ao assumirem-se como “africanas”, sentem que há uma necessidade de criar uma especificidade identitária para as mulheres negras de África. A raça e o racismo não estão ausentes da consciência identitária das mulheres africanas, que viveram o colonialismo até muito tarde, mas ficam implicitamente subsumidos na “africanidade” e no imperativo de “descolonização”

em relação a um neocolonialismo tanto externo como interno, cujos agentes podem ser também negros. Daqui decorre a ausência, na bibliografia como no discurso ativista dos feminismos em África, do conceito de interseccionalidade, que só muito recentemente começa a aparecer nalguns textos escritos no contexto muito particular da África do Sul pós-apartheid ou por importação dos EUA. O que esta ausência assinala é uma demarcação em relação à própria lógica de construção dos feminismos do Norte, incluindo dos feminismos negros, e dos feminismos do Sul que seguem lógicas do Norte (por exemplo, importando esta teoria estadunidense). Não servem às africanas nem as categorias em que se estrutura o pensamento interseccional (vimos já como não enunciam o fator raça, veremos abaixo como mesmo o conceito de género é contestado enquanto imposição colonial), nem o próprio pensamento em categorias, que decorre dos paradigmas epistemológicos da modernidade ocidental e violenta outros tipos de inteligibilidades quer das identidades, quer das relações sociais, e não dá conta da especificidade de determinadas questões de economia política. O afastamento em relação a estas propostas teóricas decorre, como veremos abaixo, de um imperativo de descolonização do feminismo que, apesar da sua insistência, nem sempre tem força para resistir ao imperialismo epistémico do Norte, exercido por diversas vias. McFadden encara o momento da pós-colonialidade, exatamente, como um momento de criatividade em que se repensam, também, as categorias epistemológicas:

Ao longo dos últimos anos, ao escrever como feminista radical no continente e fora dele, dei-me conta de que nós, as estudiosas de *economia política* (independentemente de qualquer outra identidade anti-establishment que trouxermos para este quadro ideológico e analítico fundacional), necessitamos de imaginar e criar conceptualmente novas ferramentas de pensamento; novos imaginários que nos permitirão fazer avançar as nossas agendas políticas de transformação humana e social. (McFadden, 2007: 36; *itálicos como no original*)

Quando, como frequentemente acontece nos movimentos de mulheres negras na diáspora, se olha as africanas como evocação inspiradora de uma Mãe África ancestral e portadora por excelência de uma “essência” negra, por vezes entendida em termos quase místicos, temos que ter consciência de que, quer a negritude, a africanidade, a ancestralidade e a tradição, quer a maternidade constituem territórios importantes de disputa para as mulheres africanas, justamente porque não são essências, mas construções identitárias negociadas em complexas relações de poder.

A construção da negritude, sobretudo no domínio cultural, como ideia que consubstanciaria uma identidade africana, no âmbito da luta anticolonial, dos anos 40 aos anos 60 do século XX, e no período inicial das independências, teve implicações negativas para as mulheres, em termos de subalternização, como as próprias mulheres envolvidas nos movimentos independentistas perceberam. No artigo “Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios”, Sueli Carneiro (2002) menciona algumas das falhas que encontra no movimento negro brasileiro, destacando o esquecimento “das lutas de libertação dos países africanos”, e afirmando que “não nos inspiramos nas teses de Kwame N’Krumah, de Amílcar Cabral, de Agostinho Neto, de Patrick Lumumba” e que “perdemos a perspectiva expressa na tradição pan-africanista”. Se é verdade que estes líderes africanos do período da luta anticolonial foram inspiradores e alguns, como Amílcar Cabral, incluem, nas suas reflexões, menções importantes à emancipação e ao papel das mulheres, é curioso notar que são todos homens, o que vem a ser problematizado pelas mulheres africanas. De facto, a identidade negra propagada pela generalidade da intelectualidade africana, na qual pontuavam pouquíssimas mulheres, tinha um claro recorte machista, decalcado, aliás, das representações coloniais. A afirmação do “negro” fazia-se à custa da “negra”. Nos discursos pan-africanistas de então (e arrisco-me a dizer, também de hoje), a Mulher africana aparecia como a mesma África-terra-mulher-mãe que se abria à conquista do colono e de que o homem africano se veio também a apropriar, como se a um colonizador – branco – se tivesse apenas substituído um colonizador negro (Boehmer, 2005; Martins, 2011).

O paradigma desta representação vê-se no poema epítome da “Negritude”, o poema “Femme Noire” de Léopold Sedar Senghor do

Senegal, escrito em 1944. Neste contexto, a mulher africana, mitificada e idealizada como uma beleza exótica, sensual e fértil, é fortemente sexualizada e transformada num objeto passivo, apropriável, que faz erguer os homens para a ação. A conotação sexual é intencional, pois corresponde a um tropo repetido, o qual não raro surge mesmo enquanto representação do ato da violação sexual como um mergulho nas origens, na natureza-essência africana, que impulsiona os guerreiros anticoloniais.³² A mulher africana é, para além disso, elogiada como o repositório da tradição e como a transmissora das culturas orais em línguas locais. Tudo isto parece de uma beleza infinita e, frequentemente, configura o ideal que os feminismos negros na diáspora têm da mulher africana, uma inspiração de ancestralidade. Contudo, é uma idealização insidiosa e excludente no contexto africano, que aprofunda as opressões das colonizadas no âmbito da colonialidade mais geral. De facto, se, segundo Quijano, o colonizador construía o colonizado como um Outro fora do tempo, o próprio colonizado, que não deixou de ser o Outro para os brancos, perpetua a mesma dualidade tradição-modernidade para sustentar relações de poder de cariz patriarcal. A frequência obsessiva com que, a propósito de África, se repetem os discursos sobre o binómio tradição-modernidade decorre da necessidade patriarcal de promover um modelo androcêntrico de organização social e política, que serve também o capitalismo global. A linha colonial desloca-se de modo a colocar a mulher colonizada fora do tempo, num atraso irresgatável, e o homem colonizado, por sua vez, no progresso que advém da posse das línguas europeias, do conhecimento da escrita, da urbanidade. A fixação essencialista da Mulher-Africana neste retrato mítico de um tempo atávico ou primitivo, idealizado como a “essência” de uma cultura corresponde, no fundo, à impossibilidade da transformação da sua condição. Não devemos esquecer que um destes retratos mais celebrados – a Mãe-África – tem como representações icónicas uma mãe sofrida e desgastada pelos partos sucessivos e pelo trabalho duro que realiza enquanto carrega filhos nas

³² Um dos melhores exemplos no contexto lusófono é o romancista angolano Pepetela, nomeadamente no romance canónico e de cariz autobiográfico que relata o percurso para a independência de Angola, *A Geração da Utopia* (1992).

costas. Esta suposta celebração de uma paradoxal “valentia de vítima” perpetua perversamente um lugar de fortíssima opressão.

As mulheres africanas cedo perceberam que a construção de uma identidade negra com sinal positivo por parte do movimento da “Negritude”, como também de identidades nacionais particulares e da própria noção de africanidade, possuía uma dimensão sexuada que as subalternizava através de dualidades simbólicas como as mencionadas acima. A luta pela visibilidade das mulheres, do seu lugar Outro no combate pela independência ou unidade das nações, e o reclamar de papéis sociais diferentes, baseada numa revolução cultural feminista que inclui a reinvenção dos mitos, tem sido muito forte e insistente na escrita africana de autoria feminina. Ou seja, o imperativo é despatriarcalizar a cultura negra tradicionalmente construída, refazendo toda a dimensão simbólica, mítica, e das narrativas nacionais e pan-africanistas.

Este combate através da escrita revela como alimentar mitos patriarcais na esperança de construir ancestralidades africanas no contexto da formação de uma cultura “afro” pode ter consequências muito adversas para as mulheres africanas reais. A armadilha da tradição, entendida como sinónimo de cultura, tem conduzido à exclusão de muitas africanas de direitos políticos e sociais fundamentais e reforçado os poderes patriarcais. Neste contexto, por exemplo, o mito da mãe África ou de um “matriarcado africano” é a base simbólica para a repetição constante da ideia da maternidade como um valor intrínseco desta africanidade sexuada e essencializada, a qual, por sua vez, no discurso político, entre tantas outras coisas, constitui um argumento para a criminalização do aborto, que não existe em muitos países ou está a sofrer retrocessos. Não surpreende, pois, que os feminismos africanos mais progressistas recusem a posição conservadora de outras tendências que identificam a maternidade e a complementaridade homem-mulher como “intrinsecamente africanos” para naturalizar a vinculação da mulher ao lar e à procriação e esvaziar a própria noção de opressão patriarcal, sem falar da rejeição de orientações sexuais que não a heteronormativa. Outras feministas recusam a essencialização das “culturas africanas” e a sua fixação simbólica no feminino por fazerem parecer imutável e uno o que, na realidade, é dinâmico e complexo, defendendo que é na diversidade

e no potencial de transformação inerente às próprias culturas que pode ser ancorada a defesa pelos direitos das mulheres, assente na ressignificação das práticas sociais, como veremos no capítulo seguinte. De uma perspectiva claramente política, McFadden verifica o quanto a iconografia hegemónica sobre a África beneficia as elites de líderes masculinos e o patriarcado africano, excluindo, por exemplo, as mulheres do direito à posse da terra, o que corresponde à negação dos direitos de cidadania:

Os homens negros de todo o continente usaram a reocupação simbólica da terra como uma expressão da afirmação metafórica da sua virilidade e masculinidade. A propriedade da terra, sejam uns poucos acres em zonas secas ou centenas de acres nas regiões ricas e aráveis de um país como o Zimbábue, transformou-se numa performance de masculinidade [...]. (McFadden, 2007: 40)

Para McFadden, a reconceptualização da cidadania plena e, por conseguinte, do Estado decalcado dos modelos ocidentais patriarcais, constitui um dos maiores desafios das mulheres e dos feminismos africanos na contemporaneidade pós-colonial. Assim se constata que embora os feminismos africanos possam ser constituídos por mulheres negras (não o são exclusivamente), estes se identificam a partir da sua ancoragem nos contextos africanos específicos e nos respetivos problemas, abordados numa perspectiva prioritariamente de economia política, que não ignora o simbólico. O que agrega as mulheres do continente africano, tão imensamente heterogéneo, incluindo na dimensão racial e étnica, são as opressões e violências que as atravessam e que McFadden descreve de uma forma crua como uma aliança do capitalismo, do neocolonialismo global financeirizado e militarizado, e do neoextrativismo com o patriarcado africano negro, com consequências brutais sobre as mulheres e raparigas:

Esta cumplicidade (e este conflito) no exercício da acumulação primitiva entre homens brancos e negros estende-se por toda a vasta base de recursos do continente e exprime-se nos orçamentos militares grotescamente retorcidos da maioria

dos países africanos, comparados com o que gastam em educação e cuidados de saúde, por exemplo, e na intensificação de colaboração militar entre as estruturas militares africanas e as elites militares estadunidenses, britânicas e outras da Europa. As guerras irrompem por toda a África, alimentadas por milhões de armas pequenas, que se convertem na dívida de África – despejada sobre as comunidades mais remotas, onde nem sequer existem os recursos sociais, educativos e de saúde mais básicos. A morte e a destruição reinam sobre os corpos e as vidas de meninas e mulheres, e comunidades inteiras são devastadas. Formas inimagináveis de violação são infligidas tanto por bandidos quanto por regimes militares supostamente legítimos, os quais são financiados, treinados, dirigidos e tolerados pelas chamadas democracias do mundo ocidental. E as classes governantes brancas do Norte não querem sequer saber das centenas de milhares de crianças e mulheres africanas que morrem em consequência da ganância capitalista: desfeitas em bocados pela explosão dos milhares de minas colocados pelos bandidos, cujos chefes trocam armamento moderno por sacos de diamantes, tanzanita, ouro, petróleo e montanhas de coltan (um mineral raro essencial para a produção de telemóveis e outras novas tecnologias dependentes de *microchips*). (McFadden, 2007: 37-38)

Perante esta consciência, que ultrapassa, em muito, uma política de identidades, ou a noção de eixos de opressão categorizáveis, para abarcar uma enorme complexidade de violências com motivações de ordem económica e geopolítica, que se traduzem em alianças de geometrias muito variáveis e em pactos materiais e discursivos entre agentes diversos do capitalismo, do neocolonialismo e do heteropatriarcado, Patricia McFadden (2016) enuncia os amplos desafios de um feminismo africano contemporâneo e radical: Em primeiro lugar, resistir à apropriação neoliberal global, patriarcal e nacionalista do conceito de “género” e recuperá-lo como instrumento de crítica da exclusão e da violência patriarcais, bem como de formulação de uma agenda

de transformação política e económica no sentido do bem-estar e da dignidade das mulheres, no âmbito do feminismo como uma tradição de celebração e de resistência. Em segundo lugar, criar os espaços seguros para trabalhar os desafios da sexualidade e da repressão dos corpos femininos negros, por via do essencialismo cultural em torno dos significados atribuídos às identidades africanas e que ameaçam as mulheres a partir de noções de decência e de patologia, definidas pelos guardiões do poder e do privilégio patriarcal e feudal. E, por fim, uma criação de comunidades ecológicas resistentes ao saque capitalista global neoextrativista sobre os recursos africanos, destruindo as próprias bases da vida em muitos lugares no continente e promovendo guerras intermináveis.

FEMINISMOS AFRICANOS

PERSPETIVAS DECOLONIAIS

Textos em análise:

Oyěwùmí, Oyèrónké (2004), “Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies”, in Signe Arnfred; Bibi Bakare-Yusuf; Edward Waswa Kisiang’ani; Desiree Lewis; Oyèrónké Oyěwùmí; Filomina Chioma Steady (orgs.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 1-8.

Tamale, Silvia (2008), “The Right to Culture and the Culture of Rights: A Critical Perspective on Women’s Sexual Rights in Africa”, *Feminist Legal Studies*, 16, 47-69.³³

O presente capítulo é dedicado a algumas das propostas epistemológicas de teóricas de relevo no âmbito dos feminismos africanos, bem como ao enquadramento de algumas tendências dos feminismos das Áfricas relativamente aos feminismos do Norte. Assim, problematizar-se-á, por um lado, a exportação de conceitos do feminismo ocidental liberal, bem como, por outro, a já mencionada associação do continente africano e das suas mulheres à tradição, recorrente nas representações, e que parece condená-las à ausência de direitos. As propostas contidas nos textos propostos, bem como noutros que serão chamados à colação, apresentam, pois, um sentido decolonial, uma vez que propõem epistemologias alternativas, desenvolvidas a partir das culturas e dos saberes das mulheres de contextos africanos específicos.³⁴

Nos textos de feministas africanas, desde os anos 1980 até ao presente, é constante e insistente a denúncia do imperialismo, do racismo ou do etnocentrismo do feminismo do Norte, bem como da sua tentativa de colonização das lutas das mulheres africanas, através da imposição de

³³ Esta mesma teórica ugandesa publicou, em 2020, um extenso e completo livro inteiramente dedicado a pensar os feminismos africanos e que deve ser parte indispensável de uma formação especializada neste tema (cf. Tamale, 2020). Porém, dado que se trata de uma aula, a escolha recai sobre um dos seus artigos mais úteis à reflexão em causa.

³⁴ A proposta deste capítulo baseia-se, igualmente, em trabalhos que já publiquei e conferências que realizei, como, por exemplo Martins (2016a, 2019).

agendas, conceitos e debates alheios e culturalmente cegos. A persistência desta denúncia é desde logo sintomática da continuidade de uma relação de tipo colonial, que as mulheres do Sul não deixaram de sentir como um exercício de violência, quer no que concerne práticas políticas e sociais concretas, quer no plano epistémico e epistemológico. O conceito de Mulher decalcado das mulheres brancas, ocidentais e de classe média, com que ainda opera grande parte dos feminismos do Norte, apresenta, para as feministas africanas, pretensões universalizantes manifestas no modo como se institui como bitola para aferir do grau de emancipação das mulheres do resto do mundo. Nesta perspetiva, ao abrigo de títulos com a combatividade de palavras de ordem, que apelam a uma “descolonização” dos estudos de género, as feministas de África criticam, por um lado, o conhecimento produzido no Norte sobre as mulheres africanas, bem como, por outro lado, a intervenção feminista que se apoia nas representações que resultam deste conhecimento.

Assim, a crítica das feministas africanas tomou, num primeiro momento, um polémico rumo de reação em relação às políticas e formulações teóricas provenientes do Norte. Parecia uma urgência a construção, por demarcação, de um feminismo que se identificasse claramente como africano. Esta primeira vaga de feminismos africanos, que podemos situar no final dos anos 1980 e nos anos 1990, procura desmontar, sobretudo, o instrumentário teórico-metodológico inventado pelo feminismo ocidental para o tratamento das questões relativas às mulheres. A intenção das teóricas deste primeiro momento toma como fulcro a História, numa perspetiva etnográfica, mas sobretudo o período pré-colonial, durante o qual as mulheres teriam sido detentoras de papéis sociais de grande relevo, em modelos de sociedade que o colonialismo anulou ou inverteu. Destacam-se, nesta contestação, as nigerianas Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí que, através de trabalhos de cariz etnográfico sobre determinadas sociedades “tradicionais” do território da atual Nigéria, demonstram que a categoria “género” não é estruturante, e sim insignificante, em diversas sociedades no mundo, pelo que a sua aplicabilidade jamais pode ser universal. Apesar de o foco do capítulo recair sobre Oyèwùmí, algumas notas sobre o trabalho de Amadiume tornarão o debate mais claro.

Em *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Ifi Amadiume (1987) apresenta um estudo etnográfico da comunidade Nnobi da etnia Igbo da Nigéria, no período pré-colonial (até 1900), colonial e pós-independência. Pelo título se vê que o fulcro da contestação é uma noção de família que o Ocidente tomou como paradigmática. Esta noção é contestada a partir da tese de que os Nnobi possuíam uma organização social em que os papéis sociosexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções de ordem política, económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser desempenhadas por pessoas de ambos os sexos. Daqui decorria, por exemplo, a possibilidade de mulheres exercerem os direitos e poderes geralmente apanágio do sexo masculino no âmbito de ligações de cariz conjugal com pessoas do mesmo sexo, sem que estas implicassem relações sexuais, as quais ocorriam heterossexualmente, noutras uniões com parceiros escolhidos para funções essencialmente reprodutivas. Para além disso, Amadiume retrata uma sociedade em que as mulheres desempenham funções de grande importância nos domínios económico, social e religioso. Segundo a autora, esta posição social de relevo das mulheres no espaço público e privado desaparece com o colonialismo, que lhes impõe o modelo doméstico e passivo da mulher vitoriana.

O que deu destaque à obra pioneira de Amadiume foi, por um lado, a crítica acesa ao racismo e etnocentrismo da antropologia social europeia e feminista, em particular, e, por outro lado, a possibilidade de mostrar, contra as representações eurocêntricas da mulher africana, uma mulher mais emancipada do que as do Norte. Esta “mulher africana”, recuperada da pré-colonialidade, permitia também corrigir uma ideia de africanidade que tinha servido de instrumento de legitimação dos movimentos anticoloniais e projetos de independência, contrariando o lugar secundário que o patriarcado africano reservava às mulheres nas narrativas nacionalistas.

Uma crítica de conteúdo e registo igualmente veementes contra o “nortecentrismo” (expressão usada pela autora) das representações dominantes de África e de uma Teoria Feminista que se construiu com base na omissão das experiências das mulheres de África ou na deturpação das realidades históricas é a que encontramos no livro *The Invention of*

Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses (1997), de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, bem como no artigo da autora selecionado para este capítulo. Esta socióloga nigeriana vai ainda mais longe do que Amadiume, no sentido de denunciar muito do saber académico produzido em África como pouco rigoroso, por tomar como ponto de partida categorias conceptuais e metodologias herdadas do Ocidente, sem que estas sejam postas em causa e substituídas por conceitos e métodos endógenos (Oyěwùmí, 1997: 21). Assim, enquanto Amadiume preserva, nos seus estudos, o conceito de “género”, descrevendo uma sociedade em que há uma clara divisão de papéis entre homens e mulheres, mas também a possibilidade de ultrapassar esta divisão em casos determinados, Oyěwùmí elabora uma análise de idêntico pendor antropológico sobre os Yorùbá da Nigéria com o objetivo de desconstruir esse conceito, tal como é usado pelo feminismo ocidental, sustentando a sua inaplicabilidade no contexto africano pré-colonial, devido a uma organização social onde este fator não somente não era estruturante, nem apenas flexível, mas inexistente.

Oyěwùmí contesta o que, na sua perspetiva, é um essencialismo biológico do Ocidente, um conjunto de culturas em que domina a visualidade e que constrói identidades através de um “um olhar que produz diferenças”. Uma vez que as diferenças visíveis são as do corpo, este torna-se categoria definidora de identidades, posições e papéis sociais (Oyěwùmí, 1997: 1-2). Para esta teórica, muito embora o feminismo ocidental postule o conceito de “género” como construção culturalmente específica, na prática o que acontece é a sua essencialização e universalização por via da distinção visual do corpo masculino e feminino, que existem em toda a parte, o que torna o feminismo nortecêntrico cego para o facto de, por exemplo, ter havido sociedades onde a categoria “mulheres” não existia enquanto grupo, já que o princípio fundamental de organização era a idade ou a geração (maior poder, privilégios e responsabilidades dos mais velhos) e a linhagem:

[...] Apercebi-me de que a categoria fundamental “mulher” – que é fundacional nos discursos de género ocidentais – simplesmente não existia no país Yorùbá antes do seu contacto

continuado com o Ocidente. Não havia um grupo preexistente desse tipo, caracterizado por uma posição social, interesses ou desejos comuns. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais baseia-se numa ideologia de determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Assim, esta lógica cultural, na verdade, é uma “bio-lógica”. [...] Se quiséssemos aplicar esta “bio-lógica” ocidental ao mundo social Yorùbá (isto é, usar a biologia como ideologia para organizar esse mundo social), teríamos de começar por inventar a categoria “mulher” no discurso Yorùbá. (Oyèwùmí, 1997: ix-x)

No texto proposto para o capítulo, intitulado “Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies” (2004), a mesma autora prefere contestar o domínio da noção de “género” na compreensão da sociedade por parte dos feminismos do Norte, a partir da centralidade de um conceito particular de família no Ocidente: a família nuclear composta por um casal monogâmico e respetivos filhos e filhas. Segundo Oyèwùmí, nesta relação familiar, a mulher define-se em relação ao esposo e à sua autoridade patriarcal, o que não acontece, mais uma vez, na família Yorùbá tradicional: “Esta família pode ser descrita como não tendo género, porque os papéis e as categorias de linhagem não são diferenciados por género. Os centros de poder na família são difusos e não específicos de nenhum género” (Oyèwùmí, 2004: 5). Mais recentemente, em *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá’s Ideals of Power, Procreation and Identity in the Age of Modernity* (Oyèwùmí, 2016), a autora continua a sustentar que a categoria género não serve para descrever a estrutura social dos Yorùbá. Por essa razão, não há um género associável à noção de maternidade, a qual constitui um princípio místico de poder dentro da sabedoria Ifá. Este princípio confere valor social a pessoas com anatomia feminina e faz com que a matrilinearidade prevaleça nalgumas questões, mas não determina os lugares e as funções sociais das pessoas consoante a diferente anatomia sexual, nem na família nem na estrutura social e política amplas. Estes lugares e funções derivam, mais uma vez, da senioridade articulada com

a linhagem, pelo que haverá fêmeas subordinadas a outras fêmeas, caso sejam mais novas ou tenham entrado numa dada linhagem mais tarde, pela via do casamento, o que significa, também, que os papéis sociais não são definitivos e se deslocam consoante diferentes constelações destes fatores, e não segundo a anatomia dos sujeitos em causa. Como em *The Invention of Women*, o estudo de Oyèwùmí sustenta-se fortemente no estudo do Yorùbá como uma língua sem flexão de género, contestando toda uma série de estudos desde a época colonial, inclusivamente Estudos Feministas e sobre as Mulheres, que introduzem a categoria de género de modo artificial através de traduções inadequadas que reproduzem os modelos ocidentais de género.

Independentemente de as análises etnográficas destas autoras serem ou não exatas,³⁵ o desafio que Amadiume e Oyèwùmí colocam à Teoria Feminista em geral é pensar a possibilidade de uma organização social em que o sexo não seja estruturante. Conceber este tipo de organização é algo que a mundivisão eurocêntrica torna extremamente difícil, até na configuração das línguas europeias que lhe dão expressão. Dada a estruturação em flexão sexuada, estas tornam inclusivamente impossível a tradução cabal das palavras que designam as relações sociais não sexuadas descritas por estas antropólogas nas línguas locais. Ou seja, estes estudos, nem que seja em tese, revelam o quão profunda e intrínseca é a dimensão sexuada das sociedades ocidentais, ou das que se filiam nessa matriz, e obrigam a uma desconstrução feminista radical de toda a perceção do mundo e das coisas, incluindo a linguagem que a cristaliza. Para além disso, é necessário perceber que a recusa do conceito de “género” como um conceito colonial, exógeno e, por isso, inadequado ao contexto africano atinge a base tanto dos feminismos brancos, como dos feminismos negros.

Ora, a rejeição do conceito de “género” não se deve apenas a uma reconstrução do passado pré-colonial, mas também ao desagrado dos feminismos africanos pela forma como foi exportado pelo Ocidente nas

³⁵ Os estudos pioneiros de Amadiume e de Oyèwùmí foram sujeitos a uma série de críticas que se prendem, sobretudo, com a idealização do mundo pré-colonial e com um valor exagerado dedicado ao substrato linguístico da cultura Yorùbá, com interpretações que, segundo as críticas, a própria língua não permite (cf. Martins, 2016b).

estratégias de ajuda ao desenvolvimento, tornando-se, de facto, uma etiqueta que abrange todo o tipo de projetos, mas jamais uma agenda de transformação política. Na Teoria Feminista em África, a contestação ao que se chamou paradigma WID – Women in Development ou GaD – Gender and Development, data já dos anos 1980, ou seja, é concomitante com o seu surgimento e prolonga-se até ao presente (Mama, 2011).³⁶ A persistência desta contestação revela a preponderância que as suas conceções ainda têm no modo de pensar e intervir no que diz respeito às mulheres no continente africano. O pensamento WID sobre a condição das mulheres africanas, as agendas de intervenção sobretudo de instituições estrangeiras, de organizações não governamentais (ONG) e do “feminismo de Estado”, que endogeneizou o modelo, são consideradas, por estas críticas, como parte do feminismo “imperial” (Mama, 1995). As razões das objeções demonstram, igualmente, como o pensamento pós-colonial se cruza com o feminista, numa crítica que põe em causa, simultaneamente e na respetiva interdependência, mais uma representação essencialista da Mulher Africana e um paradigma de desenvolvimento oriundo da modernidade europeia e de cariz neocolonial e capitalista.

Como explica Mbilinyi (1992: 47), o conceito de WID surgiu no contexto da Década das Mulheres das Nações Unidas (1975-1985) e no âmbito de programas de desenvolvimento destinados às mulheres, elaborados por especialistas da Organização das Nações Unidas (ONU) e de outras agências, que eram, na sua maioria, mulheres brancas, europeias ou norte-americanas, de classe média, tendo-se endogeneizado e encontrado também especialistas de origem africana. É certo que a intervenção internacional, nomeadamente através de agências da ONU, de muitas ONG, e até de organismos financeiros que incluíam a melhoria da condição feminina nas exigências de democratização dos Estados para obtenção de ajudas financeiras externas, reforçou, em muitos casos, movimentos de mulheres existentes em vários países africanos e conduziu, nomeadamente, à alteração da legislação no sentido da igualdade de direitos políticos, sociais e económicos, em particular na redação ou revisão de

³⁶ Já vimos como Gayatri Spivak critica estes dois paradigmas de tratamento da subalterna colonizada relativamente às mulheres asiáticas, colocando a questão da representação na sua dupla aceção (cf. *supra* Capítulo 5).

textos constitucionais, bem como à representação em órgãos legislativos ou governativos. Contudo, este modelo não é isento de problemas.

Na perspectiva do feminismo do modelo WID, a opressão da mulher africana reside no facto de esta ser pobre, iletrada e rural, presa à tradição, ao casamento, à família e aos trabalhos domésticos – uma representação das africanas como vítimas que omite a sua heterogeneidade, excluindo a enorme parte que vive no espaço urbano, bem como as diferentes posições de classe, educação, profissionalização, etc. A vitimização é, desde logo, uma estratégia de representação que nega a possibilidade de estas mulheres serem agentes do seu próprio destino, exercerem práticas de resistência e, por isso, serem “feministas”, no sentido de possuírem consciência da sua condição de opressão e capacidade para intervir ativamente contra ela. Em função dessa representação, as agendas do WID são traçadas de uma forma que reduz o feminismo africano a um “feminismo de sobrevivência”, o qual restringe as reivindicações das mulheres africanas a questões práticas de sobrevivência (acesso à água, a alimentação, à educação para os filhos) relacionadas com duas particularidades: a heterossexualidade e a pró-natalidade, ou a importância singular da maternidade. Questões como os direitos políticos e de cidadania ou, por exemplo, o direito ao corpo e à sexualidade, não surgiriam neste feminismo “tipicamente” africano, exceto na formulação de saúde reprodutiva, e não como questões definidoras de subjetividades diversas (McFadden, 1992).

No pensamento WID, as mulheres intelectuais e de classe média (locais e estrangeiras) instituem-se como um modelo de emancipação que subalterniza as mulheres vistas como subdesenvolvidas. As primeiras entendem que devem trazer às segundas a consciência da própria situação de opressão e ensinar-lhes os meios de resistência. Perante esta atitude condescendente, é desfeita qualquer possibilidade de aliança, numa prática que se configura como uma segunda opressão (ou colonização) desta Mulher Outra: “Elas [as peritas no WID] consideravam-se mais emancipadas que as suas mulheres ‘alvo’, mais ‘modernas’ e adotaram uma representação ‘nós’ – ‘elas’, reificando as mulheres ‘rurais’ e ‘pobres’ como ‘outras’ e deficientes, porque carecendo das qualidades do ‘nós’” (Mbilinyi, 1992: 49).

O modelo de ajuda externa ao desenvolvimento das mulheres assenta numa imagem das mulheres do Sul considerada pelas feministas africanas, à semelhança das asiáticas, como um saber e um conjunto de representações culturais de cariz colonial, construídas ainda da perspetiva da etnografia que sustentava a dominação ocidental, com a ideia do exótico e com o paternalismo da “missão civilizadora” (Amadiume, 1987; Mbilinyi, 1992: 36). O olhar do Norte incide não sobre mulheres com as suas experiências diversificadas em contextos muito heterogêneos e singulares, mas primordialmente como uma visão das “Mulheres dos Outros”, ou seja, mulheres aprisionadas pela cultura a que pertencem e que se impõe sobre elas de um modo invariavelmente mais determinante e coercivo do que acontece no Norte, através da opressão masculina entendida como marca própria dessa cultura.

Assim, no Norte, o entendimento dominante destas “Mulheres dos Outros” passa, geralmente, pela construção de uma cultura Outra, por oposição ao Ocidente, a qual precede e modela a tentativa de compreensão das vivências das mulheres. A partir deste pensamento “culturalista”, formam-se novas abstrações correspondentes a blocos culturais, dos quais fazem parte as respetivas mulheres que não são reconhecidas como sujeito. Pelo contrário, as “mulheres dos Outros” são necessariamente apresentadas como vítimas – dos respetivos homens – o que torna a ação redentora do Ocidente num imperativo ético. A invisibilização de que as “mulheres dos Outros” são vítimas, mesmo no olhar bem-intencionado e solidário de muitas mulheres do Norte e, diria eu, brancas como negras, resulta de, no seu lugar, estar uma representação profundamente sumária: ficções como a “Mulher Muçulmana” e a “Mulher Africana” sobrepõem-se e amputam as mulheres reais pela redução a uma espécie de metonímia que facilita a sua identificação no Ocidente. A burca ou o véu islâmico para as mulheres muçulmanas, os casamentos precoces e a poligamia para as mulheres africanas, muitas delas também de culturas islâmicas (Nnaemeka, 2005: 54), constituem representações estereotipadas que prontamente tornam presente uma ideia distorcida, redutora e intencional de uma determinada cultura como bárbara e selvagem. Isto acontece no âmbito de um discurso perverso que defende o combate a essa mesma cultura para dela salvar as mulheres, ao mesmo tempo que, na realidade,

nega os direitos e as escolhas delas, as torna invisíveis e mudas. As pautas dos programas de género são determinadas, numa extensa maioria, por prioridades estabelecidas no Norte que evocam esta ideia de combate a uma selvajaria primitiva. Este processo de “culturalização” das “Mulheres dos Outros” apresenta, em geral, um acentuado cariz eurocêntrico, imperial e neocolonial. O Ocidente posiciona-se no degrau superior de uma escala de progresso civilizacional, que encontra várias bitolas, das quais uma adquire particular relevância: a forma como cada cultura trata as suas mulheres, ou a dimensão da emancipação feminina, aferida por critérios eurocêntricos. Esta é entendida como um argumento incontestável a favor do paradigma político, social e cultural da modernidade ocidental, no qual as mulheres supostamente serão menos oprimidas. Para além disso, este paradigma continua a situar África no degrau mais baixo de uma hierarquia civilizacional que, numa perspetiva neocolonial, reclama a intervenção civilizadora (ou de “ajuda ao desenvolvimento”) do Norte, apagando ou destruindo saberes locais alternativos e lógicas endógenas das atividades das mulheres, cujo estudo e aprofundamento poderiam conduzir a melhores resultados (Lewis, 2004: 32).

O caso do destaque dado à Mutilação Genital Feminina (MGF), que surge de forma quase obsessiva como o problema fundamental das mulheres e meninas africanas, merece a nossa atenção como um exemplo destas dinâmicas coloniais. Para várias feministas africanas, a designação “mutilação genital” e a sua omnipresença no discurso do Norte não é ingénua. Consideram que transporta em si um juízo de valor eurocêntrico em relação ao “barbarismo” de uma prática que, desta forma, não pode ser abordada na complexidade das questões sociais, políticas e económicas que lhe estão associadas. Segundo Nnaemeka:

A sensacionalização omnipresente da clitoridectomia nos média e na academia ocidentais conduz à crença igualmente omnipresente na in completude da maioria das mulheres africanas, uma crença que, basicamente, põe em causa a nossa humanidade. [...] A questão não é a da África bárbara e do Islão opressor. A questão é o patriarcado. [...] O abuso do corpo feminino é global e deveria ser estudado e interpretado no contexto

das condições de opressão pelo patriarcado. (Nnaemeka, 2005: 60-61)

Por esta razão, estas teóricas ressignificam o termo “mutilação” como uma metáfora aplicável a todo o conjunto de discursos e práticas sociais que silenciam ou invisibilizam as mulheres do Sul, bem como, em particular, que apagam a dimensão mais política da epistemologia feminista do Sul quando é publicada no Norte (Nnaemeka, 2005: 54). Isto não significa que não haja condenação da excisão e tentativas para a erradicar, apenas uma tentativa de a compreender em termos endógenos que possam potenciar o ativismo em torno desta questão.

Num artigo dedicado às sexualidades em África, tema em que também é pioneira, Silvia Tamale, jurista e feminista ugandesa, autora do texto que proponho para leitura em aula, significativamente intitulado “The Right to Culture and the Culture of Rights”, explica como o desenho de programas de intervenção do Norte, como a ação “adote um clitóris”, iniciada em 2006 pela organização norte-americana Clitoraid, motivou uma forte reação coletiva (Tamale, 2011: 20). O que está em causa não é uma preocupação com a plenitude subjetiva das mulheres africanas, através do direito ao corpo e ao prazer – convém não esquecer que a sexualidade das mulheres negras preserva ainda hoje, em grande parte, o carácter ameaçador que o discurso colonial lhe conferiu e que o patriarcado pós-colonial prolongou (Tamale, 2008: 53) –, mas a reiteração e amplificação da existência de práticas “selvagens” de opressão masculina em África, dentro de um quadro discursivo colonial e racista, que homogeneiza e despolitiza os contextos específicos para reforçar a linha de diferença Norte-Sul.

Abordando especificamente a sexualidade, Tamale (2008) chama a atenção para a forma como a ideia da conquista de direitos para as mulheres africanas se faz, recorrentemente, segundo um discurso jurídico do feminismo liberal que os coloca em oposição à cultura – ou seja, a garantia dos direitos para as mulheres do Sul, em particular dos chamados “direitos sexuais”, depende de um processo de destruição de culturas tradicionais ou do resgate destas mulheres das culturas em que nasceram e cresceram e que, no fundo, constituem os referentes identitários que conhecem e que lhes permitem fazer sentido das suas vidas:

As feministas do *mainstream*, muitas vezes, apresentam os conceitos de “cultura” e “direitos” como distintos, invariavelmente opostos e antagonísticos. Somos levadas a acreditar que os conceitos de “cultura” e “direitos” são polos opostos sem nenhuma possibilidade de encontrar um terreno comum, no qual se possam desenvolver novas sinergias para a transformação social. Isto aplica-se em particular aos teorizadores dos direitos das mulheres africanas, cuja cultura é vista como essencialmente hostil às mulheres. Concepções estreitas de cultura que a reduzem a “costume” ou “tradição” e assumem que estes são naturais e imutáveis exacerbam o problema. (Tamale, 2008: 47-48)

Este discurso, além de reforçar a colonialidade do poder do Norte e do patriarcado do Sul (que enuncia a tradição como o lugar das mulheres, reservando para os homens o acesso à modernidade e aos direitos), parte de uma concepção de cultura como uma formação estática fora do tempo e materializada no corpo feminino (Tamale, 2008: 51). Este corpo torna-se signo de uma certeza de impossibilidade de transformação, que produz como inexistentes as dinâmicas de agencialidade, negociação, ou resistência das mulheres, e que descredibiliza até mesmo leituras contextualmente sustentadas e, por isso, mais rigorosas, dos múltiplos significados de determinadas práticas, como a circuncisão feminina ou os ritos de iniciação sexual. Tamale observa como a Organização Mundial de Saúde inclui no conjunto de intervenções sobre os órgãos genitais femininos que designa como MGF e, por isso, como prejudiciais, a prática do alongamento dos pequenos lábios (*ibidem*: 62). A teórica ugandesa contesta uma classificação colonial que ignora a heterogeneidade das intervenções nos órgãos genitais nas mulheres do Sul, condenando-as sumariamente, ao mesmo tempo que exclui desta patologização práticas análogas realizadas no Ocidente. No entanto, o alongamento dos pequenos lábios é considerado pelas mulheres africanas como propiciador do prazer feminino e de um sentimento de empoderamento não somente estético como decorrente do aumento de uma capacidade de sedução (*ibidem*). Esta prática sobreviveu dos tempos coloniais ao presente, como

parte importante dos ritos de iniciação, valorizados pelas mulheres como o momento da constituição e do reforço da sua identidade social. Tamale salienta a dimensão emancipadora destes rituais em culturas que, longe de serem rígidas, demonstram uma enorme versatilidade e se transformam a partir da iniciativa das mulheres para acompanharem os novos tempos de realidades modernas, urbanas e globalizadas. A jurista ugandesa recusa, por isso, um debate sobre direitos que se polarize entre posições universalistas e de relativismo cultural, preferindo olhar as culturas como multímodas, versáteis e porosas, o que permite que nelas se desenvolvam caminhos emancipatórios (e não apenas dinâmicas de opressão):

Não precisamos de nos reduzir (pois ambas são posições redutoras) nem ao “campo universalista” nem ao “campo relativista”. Afinal, [...] as culturas são fluidas e interativas, em vez de distintas umas das outras. Estão em fluxo constante, adaptando-se e reformando-se. Há forças sociopolíticas e económicas internas e externas que as impulsionam. As culturas, de muitas maneiras, são estruturadas pelas dinâmicas de poder de uma dada sociedade e um reflexo das mesmas [...]. Em suma, as culturas emprestam e as culturas pedem emprestado; tanto podem ser opressoras, colonizadas, exploradas, submersas e depreciadas como podem ser libertadoras e empoderadoras. (Tamale, 2008: 48)

Tamale observa como as conselheiras Ssenga dos Baganda do Uganda, responsáveis tradicionais pela iniciação sexual das mulheres, não agem apenas em contextos rurais de secretismo místico, mas se afirmam numa lógica profissionalizada, comercial e através dos média e da Internet em contextos urbanos e modernizados (Tamale, 2005: 9-10). Assim, a iniciação sexual no Uganda não perde a vinculação a toda uma série de lógicas ditas tradicionais, entre as quais o papel preponderante das mulheres conselheiras num saber que é transmitido ritualmente de geração em geração, mas cada vez mais abrange mulheres e homens com exigências de prazer para as duas partes (Tamale, 2006: 93). Mais do que isso:

tornou-se possível construir, no âmbito dos ritos de iniciação, toda uma série de novas identidades para as mulheres, a partir da ressignificação das sexualidades. Longe de uma posição de submissão numa ideia de sexo para procriação, estas mulheres usam o sexo e o erotismo como lugar de poder (Tamale, 2006: 93-94). Tamale sublinha ainda como as mulheres sábia e estrategicamente alargam as suas reivindicações emancipatórias a outros domínios da vida privada e pública, como a autonomia financeira, nestes novos espaços mediáticos que atravessam eles próprios a divisão privado/público, tradição/modernidade, e mesmo fronteiras abissais entre magia e conhecimento (*ibidem*: 92).

Estes problemas levam à formulação de um feminismo “pós-africano” (Mekgwe, 2010), no sentido da superação das construções essencialistas de identidades tidas como verdadeira ou tipicamente “africanas”. Ao contrário, propõe-se o reconhecimento dos africanos e das africanas como atores, para que possam tornar-se finalmente visíveis as complexidades das transformações provocadas pelo colonialismo, bem como a diversidade de identidades na pós-colonialidade, incluindo, nesta heterogeneidade, fatores de raça e classe, ruralidade e urbanidade, entre outros.

Num artigo publicado em 2011, a nigeriana Amina Mama desvaloriza a disputa “territorial” por um feminismo “africano”, afirmando que a lógica dos feminismos deve ser sempre política e transnacionalista, não rejeitando nem a identificação de problemáticas específicas de experiências vividas no continente, nem as solidariedades internacionais a partir de causas comuns. A teoria é africana, na medida em que parte de agendas endógenas determinadas por movimentos de mulheres nos contextos locais, mas não rejeita o recurso a modelos de reflexão não africanos, desde que estes sejam objeto de uma apropriação crítica, numa perspetiva descolonizadora. Para além disso, transcende-se uma perspetiva identitária da reflexão teórica, dos ativismos e dos discursos, no sentido de um foco político e ideológico, como vimos no capítulo anterior a partir de McFadden. O neoliberalismo e o neocolonialismo globalizado são destacados, então, como alvo dos combates dos feminismos africanos, enquanto os agentes de opressão que mais recuos têm causado nos últimos anos, pois promovem uma política de enfraquecimento e amputação do Estado associada a uma cultura de desresponsabilidade e

inimputabilidade reproduzida pelos homens negros a todos os níveis da sociedade, desde os mais altos cargos políticos até à dimensão familiar, com conseqüente abandono total das mulheres.

No contexto africano, a literatura tem sido usada muito frequentemente pelas mulheres como instrumento de luta, retratando as situações de opressão e procurando soluções. Nesse sentido, pode considerar-se que várias obras acabam por ter um cunho ensaístico, no sentido em que colocam em cena, nomeadamente em narrativas curtas, determinadas questões pós-coloniais e feministas, tais como as abordadas acima. É, por exemplo, o caso do conto *The Headstrong Historian*, da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009), que descreve em poucas páginas três períodos da História da Nigéria (pré-colonial, colonial e pós-independência), através da história de uma família ou de uma linhagem. A narrativa assenta em duas personagens femininas extremamente fortes – a avó e a neta –, sendo que a primeira representa o lugar social forte e livre das mulheres nas comunidades pré-coloniais e a forma inteligente, astuta e assertiva como resistiram ao poder colonial, enquanto a segunda representa a herança dessas formas emancipadas de estar, por parte das mulheres, na Nigéria pós-colonial, face ao prolongamento de relações de colonialidade e à acrescida desigualdade de género. A geração do período colonial é representada por um homem, um filho, que se deixa assimilar e se torna agente, quer da opressão colonial, quer da opressão de género que a cultura europeia traz consigo e impõe. Os matizes do conto, inclusivamente na teia simbólica e de personagens que rodeia as duas mulheres, permitem fazer dele um ponto de partida para uma reflexão ampla e problematizada de questões feministas pós-coloniais, com pontos de vista femininos, os quais interpelam também os conceitos geralmente tipificados a partir de um modelo eurocêntrico, como os de amor, sexualidade, maternidade, liberdade, escravatura, pudor, poesia, oratura e, finalmente, o próprio conceito de História na sua relação com outras formas de assumir a narrativa da memória.³⁷

³⁷ Escrevi sobre este texto em Martins (2011).

(Página deixada propositadamente em branco.)

FEMINISMOS DECOLONIAIS A PARTIR DE ABYA YALA

Textos em análise:

Lugones, María (2008), “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9, 73-101.³⁸

Segato, Rita Laura (2012), “Género e colonialidade: em buscas de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, *e-cadernos CES*, 18, 106-131 [Tradução de Rose Barboza]. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

Na linha dos anteriores, o presente capítulo pretende dar a conhecer contributos teóricos para a reflexão feminista numa perspetiva decolonial, desta feita a partir de Abya Yala. Esta expressão do povo kuna marca a intenção decolonial dos povos originários das Américas de demarcação em relação à designação que os conquistadores europeus e as elites criou-las deram ao continente. Muito embora as duas autoras, ambas de origem argentina, não pertençam a povos indígenas, a sua reflexão ancora-se neles, pelo que se justifica o recurso a esta forma de autonomação como reivindicação de emancipação dos povos também através da linguagem. Não se pretende, como é evidente, esgotar as propostas oriundas de Abya Yala, mas considerar algumas que possam alargar o pensamento feminista decolonial estudado até este ponto. Nesta perspetiva, como veremos, tanto o texto de Lugones quanto o de Segato remetem, entre outros, para os estudos do feminismo antropológico africano, nomeadamente para Oyëwùmí, analisada no capítulo anterior.

María Lugones, filósofa argentina, desenvolve, no seu texto, o conceito de “sistema moderno/colonial” de género, que se tornou central dentro da escola decolonial, na sua vertente feminista. De resto, Lugones parte da teoria do filósofo peruano Anibal Quijano (cf. *supra* Capítulo 4) e dos conceitos de colonialidade e modernidade, que aquele encara como os eixos de articulação do poder capitalista, eurocentrado e global e do

³⁸ Edição inglesa: Lugones, Maria (2008), “The Coloniality of Gender”, *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2(2), 1-17.

seu controlo das diferentes esferas da existência, como sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, os seus recursos e produtos (Lugones, 2008: 78). O objetivo da filósofa é demonstrar como estes conceitos não são adequados para compreender nem a violência exercida sobre as *mujeres de color*, nem a participação dos homens racializados nesta violência, ou, pelo menos, a sua indiferença face à destruição das estruturas comunitárias pelo colonialismo (*ibidem*: 76). Muito embora defenda a ideia de interseccionalidade de raça, classe, género e sexualidade como essenciais na compreensão desta violência, bem como na crítica ao feminismo hegemónico, Lugones vai mais longe, no sentido de não entender estas categorias como um dado adquirido, ou seja, como prévias aos processos de colonização e de racialização. Para a filósofa, considerar a raça e o género, que sublinha serem indissociáveis, como anteriores à primeira modernidade europeia, a qual, como defende, também se constitui com o colonialismo, equivale a biologizar estas categorias (*ibidem*: 82) – crítica que dirige a Quijano e à forma como ele não reflete sobre a possibilidade de estas categorias se formarem com o próprio processo de colonização (*ibidem*: 77-78). Esta crítica é extensiva ao conteúdo normativo que o género carrega, quando entendido como pressuposto, como acontece na teoria de Quijano, que naturaliza o patriarcado, o dimorfismo de género e a heterossexualidade. Lugones acredita que todos estes elementos, como se disse, nascem com o colonialismo:

Não é necessário que as relações sociais estejam organizadas em termos de género, nem sequer as relações que se considerem sexuais. Porém, a organização social em termos de género não tem por que ser heterossexual ou patriarcal. E não tem que sê-lo por uma questão histórica. Entender os traços historicamente específicos da organização de género no sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central a uma compreensão da organização diferencial de género em termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico, a heterossexualidade, como o patriarcado são característicos

do que chamo o lado claro/visível da organização colonial/moderna de género. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos com maiúscula e hegemonicamente no próprio significado de género. Quijano não tomou consciência da sua própria aceitação do significado hegemónico do género. Ao incluir estes elementos na análise da colonialidade do poder, tento alargar e complexificar a abordagem de Quijano que considero central ao que chamo de sistema de género moderno/colonial. (Lugones, 2008: 78)

Lugones aponta para o género como uma categoria emancipatória, mas que, apesar disso, oculta aquilo que já carrega de relações de poder. Salienta ainda o facto de as sociedades não terem de se reger por sistemas de género. Para sustentar esta afirmação, recorre a estudos sobre a intersexualidade, por exemplo, demonstrando através de dados quantitativos relativos às pessoas intersexuais que a própria biologia é construída a partir do dimorfismo sexual contido na categoria género (Lugones, 2008: 84). A racionalidade moderna europeia não reconhece as pessoas intersexo, porém, segundo a autora, esta era reconhecida em sociedades tribais pré-coloniais. Com base em trabalhos etnográficos sobre povos indígenas das Américas, nomeadamente os de Paula Gun Allen, bem como sobre povos africanos, nomeadamente os de Oyëwùmí, Lugones afirma que: “Como o capitalismo eurocentrado global se constituiu através da colonização, isto introduziu diferenças de género onde, anteriormente, não existia nenhuma” (*ibidem*: 86). A introdução do género, a partir de um conhecimento eurocêntrico, conduziu, em muitos lugares, à submissão das “fêmeas”, à sua exclusão da vida pública, do Estado e da propriedade da terra, bem como à obliteração de homossexuais, do “terceiro género” e de um conhecimento que designa de “ginecêntrico” por oposição ao conhecimento “generizado” da modernidade europeia. A partir das sociedades que descreve, nomeadamente daquelas que Oyëwùmí estuda em *The Invention of Women* (cf. *supra* Capítulo 11), Lugones verifica que o patriarcado não é uma categoria transcultural válida e que tanto as identidades de género, restringidas ao binómio homem-mulher,

como a norma dimórfica e heterossexual, associada aos processos de dominação colonial por racialização, é introduzida de forma violenta nas sociedades colonizadas. Aqui, o género intersecta-se com raça na formação de identidades marcadas pelo dimorfismo de género, mas que não chegam a constituir verdadeiras feminilidades e masculinidades, as quais são identidades de género reservadas para a população branca. Aos colonizados, não-brancos, reserva-se uma identidade animal, organizada dicotomicamente e em função da reprodução, só associável por analogia ao Homem (branco) e à Mulher (branca), mas sempre com a marca da inferioridade racial. Uns e outros situam-se no já referido regime de visibilidades e invisibilidades do sistema colonial/moderno de género, na terminologia de Lugones:

Creio que é importante que vejamos, enquanto tentamos entender a profundidade e a força da violência da produção tanto do lado oculto/escuro como do lado visível/claro do sistema de género moderno/colonial, que esta heterossexualidade tem sido coerente e duradouramente perversa, violenta e degradante, e que converteu a gente “não branca” em animais e as mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa). (Lugones, 2008: 92)

Para a filósofa, só uma perspetiva que tenha em conta a “coconstrução entre a colonialidade do poder e o sistema de género colonial/moderno” (Lugones, 2008: 93) permite perceber o alcance da violência sobre as *mujeres de color* que evocou a abrir o artigo, nomeadamente a violência sexual por parte dos colonizadores:

Também é parte da sua história que, no Ocidente, só as mulheres burguesas brancas contavam como mulheres. As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram somente suas subordinadas, mas também eram vistas e tratadas como animais, num sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças e com os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais

no sentido profundo de serem seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores passaram de ser concebidas como animais a ser concebidas como símiles de mulher em tantas versões de “mulher” como as necessárias aos processos do capitalismo eurocentrado global. (Lugones, 2008: 92)

Lugones considera que as formas pré-coloniais descritas e que não se conformam ao sistema colonial moderno de gênero, nem no dimorfismo, nem na heteronormatividade, nem na hierarquia entre gêneros, persistem nos interstícios da colonialidade e constituem uma forma de resistência que há que desvendar, explorando mais os lados invisíveis e ocultos deste sistema. Este é um trabalho que encontramos no texto proposto de Rita Segato, embora com alguma discordância relativamente a Lugones, como veremos a seguir.

A antropóloga argentina Rita Segato desenvolve a sua reflexão, como Lugones, a partir da necessidade de encontrar respostas para situações de violência extrema sofridas pelas mulheres, nomeadamente na Guatemala, em El Salvador, no México e no Congo, feminicídios numa dimensão sem precedentes e que classifica de “sintoma da barbárie do gênero moderno” e “genocídio de gênero”:

A rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sob as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até ao seu limite. A ocupação depredadora dos corpos femininos ou feminizados se pratica como nunca até aqui e, nesta etapa apocalíptica da humanidade, espolia até deixar somente restos [...]. Pensar aquela situação me levou a perceber que a crueldade e o desamparo das mulheres aumentam à medida que a modernidade e o mercado se expandem e anexam novas regiões. Apesar de todo o aparato jurídico que se conhece, desde a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de 1993, com a expressão “direitos das mulheres”,

podemos, sem dúvida, falar da barbárie crescente de gênero moderno, ou do que já é chamado “genocídio de gênero”. (Segato, 2012: 108)

Situações extremas como esta, bem como o facto de trabalhar junto de populações indígenas conduziram Segato a repensar, em primeiro lugar, os modos como criar fissuras na ordem totalizante da colonialidade, a partir da consideração das relações de gênero. Neste ponto, parte dos conceitos propostos por Lugones:

A questão que nos convoca hoje a discorrer sobre as práticas descoloniais que fluem na contracorrente de um mundo totalizado pela ordem da colonialidade é tão ampla que outorga grande liberdade de resposta. Eu a reformulo desta maneira: onde estão sendo abertas as fissuras que avançam, hoje, desarticulando a colonialidade do poder, e como podemos falar delas? Que papéis desempenham as relações de gênero nesse processo? A parte inicial de minha exposição me conduzirá a tratar do tema que me foi solicitado: examinar a inter-relação entre colonialidade e patriarcado e suas derivações, o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero, no contexto da luta pelas autonomias. (Segato, 2012: 106)

Em segundo lugar, a autora repensa também a antropologia, numa perspectiva epistemológica, conceptual e metodológica motivada pela crítica decolonial. Assim, Segato inverte o ponto de vista tradicional da antropologia, reinventando-a como uma interpelação, uma “antropologia por demanda” que deve responder às perguntas daqueles que, tradicionalmente, constituíam os objetos de estudo (Segato, 2012: 107). Igualmente, ao ser chamada a trabalhar com povos indígenas, constata a necessidade de abandonar termos como “cultura”, “relativismo cultural”, “tradição” e “pré-modernidade”, de um modo análogo ao que verificámos no capítulo anterior a partir do texto da jurista africana Silvia Tamale (*ibidem*), denunciando “a falsa escolha entre os direitos das assim

chamadas minorias – crianças e mulheres – e o direito à diferença dos povos indígenas” (Segato, 2012: 109).

Segato refere-se, em particular, à questão do infanticídio nalguns povos indígenas e um projeto de lei no Brasil que propõe a sua criminalização e o reforço de meios de vigilância e intervenção do Estado. Tal como Tamale verifica no contexto ugandês para a MGF, também aqui se trataria de usar o discurso universalista dos direitos humanos e o valor da pretensa salvação das crianças para desqualificar moralmente os povos indígenas, e “mantê-los sob a tutela interessada do mundo branco” (Segato, 2012: 109), ou seja, numa situação de colonização justificada por uma versão contemporânea da missão civilizadora. Outro problema enfrentado pela autora tem a ver com a violência exercida sobre mulheres indígenas por homens também indígenas e como protegê-las, por um lado, e a autonomia destas comunidades face à intervenção e à dependência do Estado, por outro, sem entrar em argumentos como o do já referido relativismo cultural. A primeira conclusão de Segato é que a resposta não se situa no Estado que representa a modernidade colonial liberal e capitalista, que destruiu as comunidades locais – o “mundo aldeia”, na terminologia da antropóloga –, e interveio nas relações de gênero, potenciando a violência e a vulnerabilidade, e agora pretende oferecer soluções para a intervenção destruidora que esse mesmo Estado colonial causou:

Minha primeira afirmação nessa tarefa é que o Estado entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas, porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia. O advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula. O polo modernizador da República, herdeira direta da administração ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita autonomias, irrompe na vida institucional, rasga o tecido comunitário, gera dependência e oferece com uma mão a modernidade do discurso crítico igualitário, enquanto com a outra introduz os princípios do individualismo e a modernidade instrumental da razão liberal

e capitalista, conjuntamente com o racismo que submete os homens não brancos ao estresse e à emasculação. (Segato, 2012: 110)

Segato entende que o argumentário da cultura e do direito à diferença não serve para sustentar a autonomia de povos, dos quais algumas práticas são escolhidas para legitimar a inferioridade civilizacional e o direito à missão civilizadora do colonizador. Por isso, defende o conceito de “pluralismo histórico”, no âmbito do qual reformula, igualmente, as noções de povo e de cultura, colocando-os na historicidade como um processo em constante evolução, em contacto com as experiências de outros povos, e em constante negociação de tensões internas, e não como edifícios fechados, rígidos e imutáveis. O que define povo é ser sujeito coletivo de um processo histórico, do qual se decanta um sedimento de experiência que corresponderia à sua cultura e património. Neste entendimento dos conceitos é, pois, possível pensar a transformação a partir do interior, por oposição a atitudes coloniais de desfazer as culturas em nome dos direitos, ou à reivindicação da violação dos direitos em nome do relativismo cultural, na linha do que também defendia Tamale a partir do exemplo do Uganda:

Percebemos assim que os costumes de um povo são submetidos a escrutínio e deliberação permanente e, em consequência, modificam-se, pois a permanência desse povo não depende da repetição de suas práticas, nem da imutabilidade de suas ideias. Soltamos assim as amarras que sustentam a identidade, sem dispensá-la, mas referindo-a à noção de *povo*, enquanto vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesse e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história. Esta perspectiva nos conduz a substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um *povo*”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e

intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma *inter-historicidade*. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade. (Segato, 2012: 111-112; itálicos como no original)

Segundo Segato, face à interrupção, por intervenção externa, do projeto de história que consubstancia a ideia de povo, a este sujeito coletivo deve ser devolvida a possibilidade de refazer esse mesmo processo, retomando os fios do passado, costurando o presente e projetando o futuro, através das suas dinâmicas de debate e de deliberação interna e de resolução de conflitos, encontrando soluções ativadas por ideias do mundo circundante, no diálogo com as próprias. Assim se entende a ideia de “inter-historicidade”. Neste âmbito, o papel do Estado seria não o de impor a sua lei, mas o de restituir a jurisdição e a história. Nisto consiste o “pluralismo histórico”, uma “variante não culturalista do relativismo, apenas imune à tendência fundamentalista inerente a todo o culturalismo” (Segato, 2012: 112).

É na análise da relação entre o que apelida de Mundo Estado e Mundo Aldeia, ou seja, a entrada do Estado colonial e pós-colonial nas comunidades indígenas, sob o ponto de vista das questões de gênero, que Segato vai divergir quer do feminismo eurocêntrico, que olha o patriarcado como universal e exporta os seus modelos de feminismo como igualmente universais, de uma forma colonial, quer de Lugones e Oyěwùmí, as quais afirmam a inexistência do gênero no mundo pré-colonial. Segundo Segato, o Estado destruiu o cosmos destas comunidades, agravando e intensificando as hierarquias que formavam parte da respetiva ordem pré-colonial, nomeadamente a hierarquia de gênero, que existia, muito embora sob a forma de um “patriarcado de baixa intensidade”:

Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência e estruturas reconhecíveis de diferença

semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquí do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial/modernidade. (Segato, 2012: 117)

Tal como acima se explica, a antropóloga reconhece uma organização de gênero nestas comunidades pré-coloniais, embora esta não seja comparável ao binarismo e à hierarquia de gêneros do mundo europeu e do sistema colonial moderno, uma vez que reflete uma heterogeneidade de posições e uma flexibilidade que a ordem de gênero europeia não contempla. Porém, também esta ordem, na qual se reconhece uma “pré-história patriarcal da humanidade”, em que evolui muito lentamente a constituição de um sujeito masculino, é radicalmente transformada segundo a semântica do gênero imposta pela invasão, conquista e pelo domínio colonial, a qual, realmente, cria um patriarcado e introduz uma hierarquia, ao promover a separação das esferas privada e pública, conferindo a esta última um cariz totalizante:

[...] quando essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de

dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica, devido aos fatores que examinarei a seguir: a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como *esfera pública*, por oposição ao outro, constituído como espaço privado. [...] o discurso da colonial/modernidade, apesar de igualitário, esconde em seu interior, como muitas autoras feministas assinalaram, um hiato hierárquico abissal, devido ao que poderíamos chamar aqui, tentativamente, de totalização progressiva pela esfera pública ou *totalitarismo da esfera pública*. (Segato, 2012: 118; itálicos como no original)

Conforme verifica a antropóloga, o domínio hierárquico da esfera pública habitada pelos homens significou a perda radical de poder político das mulheres, uma vez que a colocação do público num binarismo com o doméstico, a que ficaram adstritas as mulheres, criou uma fronteira intransponível entre as duas esferas (antes, o doméstico era um espaço com uma política própria). Acresce o reforço de poder dos homens, como interlocutores do colonizador, os quais ganharam acesso a recursos e conhecimentos privilegiados sobre o mundo do poder. Ao mesmo tempo, a emasculação dos homens face ao homem branco constituiu um processo gerador de violência,

à qual as mulheres ficaram mais vulneráveis pela anulação da capacidade de autodefesa que possuíam no âmbito das relações comunitárias e do seu olhar protetor sobre a esfera familiar. Nesta medida, como afirma Segato:

Assim como as características do crime de genocídio são, por sua racionalidade e sistematicidade, originárias dos tempos modernos, os feminicídios, como práticas quase mecânicas de extermínio das mulheres são também uma invenção moderna. É a barbárie da colonial/modernidade mencionada anteriormente. (Segato, 2012: 121)

A autora explica a intervenção colonial em termos epistemológicos como a introdução de uma lógica de binarismos, por oposição a uma lógica de dualismo. A racionalidade colonial moderna, com a sua tendência totalizante associada à esfera pública e aos homens, constrói as mulheres do Mundo Aldeia como o Outro, uma “externalidade objetiva” para o olhar colonial masculino, bem como o Outro marcado pela diferença de raça e gênero em relação à norma que é o homem branco. A objetificação a que são sujeitas levam a que surjam como um problema associado a um estatuto não-humano, dentro do binarismo de gênero e da norma heterossexual (Segato, 2012: 122-124). Ora, se dentro do dualismo dos sistemas de patriarcado de baixa intensidade, há duas entidades com ontologia própria, em que uma não tenta submeter a outra, e que dialogam, mesmo que haja ligeiras diferenças hierárquicas, dentro da lógica binária da razão moderna colonial, que Segato considera o instrumento mais eficiente do poder, o lugar do Outro é o lugar descartável da aniquilação e/ou da conversão no Um:

O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos; os cruzamentos, encontros e encruzilhadas das tantas formas de transgeneridade constatadas nos mundos não interferidos ou somente parcialmente interferidos pela estrutura da colonialidade. O binarismo,

próprio do mundo do Um da colonial/modernidade, resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. (Segato, 2012: 123)

Esta reflexão sobre a colonialidade de género serve, por conseguinte, à autora, para, conforme explica, procurar brechas neste esquema binário para responder à interpelação que constitui a dimensão atroz do feminicídio nas comunidades marcadas pela intrusão destruidora do Estado e para a qual a prossecução de uma ação de cariz colonial não constitui resposta. A solução que propõe, para que sejam restituídos o pluralismo histórico e a possibilidade de um povo desenvolver, na inter-historicidade, o seu projeto de história, é reconhecer, por um lado, a situação atual de “entre-mundos” na qual só existem situações intermédias e interfaces entre o mundo do Estado e o Mundo Aldeia. Nesta interface, há que identificar tendências progressistas e conservadoras. Segundo Segato, a modernidade do mercado é destrutiva, sendo que a modernidade da igualdade pode ser benéfica. Por outro lado, a solidariedade comunitária do mundo aldeia torna a ordem moderna melhor, pelo que as perspetivas devem ser invertidas, olhando o indígena como aquele que interfere na história do homem branco. A antropóloga conclui com a formulação de uma nova cidadania, que designa de cidadania étnica ou comunitária, a qual permitiria restituir aos povos um foro interno com maior capacidade para a resolução dos problemas, nomeadamente as opressões e a violência de género, trazidas e exacerbadas pela ordem colonial. Tal como acontecia nos processos descritos por Tamale, as próprias comunidades, no diálogo crítico com uma modernidade progressista, são capazes de formular os seus problemas e de negociar soluções, recuperando a posição de sujeito da história:

É aqui onde entra, proveitosamente, o entre-mundo da modernidade crítica, fertilizando a hierarquia étnica com seu discurso de igualdade e gerando o que começa a chamar-se cidadania étnica ou comunitária, que somente poderá ser adequada quando partir do foro interno e a da jurisdição própria, ou seja, do debate e deliberação de seus membros, que tecerão os fios de sua história particular. (Segato, 2012: 128)

(Página deixada propositadamente em branco.)

CAMINHOS PARA UM FEMINISMO TRANSNACIONAL

PROPOSTAS A PARTIR DA ÁSIA

Textos em análise:

Mohanty, Chandra Talpade (1984), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *boundary 2*, 12(3), 333-358. <https://doi.org/10.2307/302821>

Mohanty, Chandra Talpade (2003), “‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499-535. <https://doi.org/10.1086/342914> ³⁹

À semelhança dos anteriores, o capítulo presente não pretende apresentar um retrato da situação das mulheres nem dos feminismos num continente tão vasto e heterogéneo quanto a Ásia, mas apenas procurar algumas propostas de reflexão teórica, epistemológica e de análise que permitam alargar os debates dos Feminismos Pós-coloniais. No âmbito das aulas de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, descritas neste volume, o primeiro contacto com uma pensadora asiática deu-se com o trabalho fundamental de Gayatri Spivak, que poderia ser incluída na aula que agora se descreve e que, como se verá, se situa, de algum modo, no prolongamento de alguns debates por ela colocados. Dado que já foi considerada uma autora indiana, poder-se-ia ter privilegiado mais pensadoras de um outro contexto asiático. Porém, os textos da socióloga indiana Chandra Talpade Mohanty são relevantes por duas razões: o primeiro, “Under Western Eyes” conquistou o estatuto de um texto quase tão relevante nos Feminismos Pós-coloniais como “Can the Subaltern Speak?” de Spivak, e remete para o mesmo contexto dos anos 1980 e para o modo como as feministas dos contextos colonizados pensavam a relação com os

³⁹ Edição brasileira: Mohanty, Chandra Talpade (2020), *Sob olhos ocidentais*. Copenhaga/Rio de Janeiro: Zazie Edições [Tradução de Ana Bernstein]. Inclui os dois ensaios: “Sob olhos ocidentais: Estudos feministas e discursos coloniais” e “‘Sob olhos ocidentais’ revisitado: solidariedade feminista através de lutas anticapitalistas”.

feminismos do Ocidente, nomeadamente a partir da questão fulcral da representação; o segundo constitui uma revisitação do mesmo texto, década e meia depois, à semelhança do que Spivak fez com o seu texto, embora a reflexão de Mohanty se torne particularmente importante, pela forma como se desprende do texto inicial no sentido da elaboração mais abrangente de uma nova epistemologia e uma nova pedagogia feministas transnacionais no âmbito das reconfigurações do mundo pós-descolonização sob o domínio do capitalismo global. Reconstituir este percurso é pertinente, uma vez que permite refletir sobre alternativas à própria conceção do curso que tenho vindo a descrever, aceitando o repto de outros caminhos teórico-metodológicos possíveis na própria pedagogia e avaliando-os.

Em “Under Western Eyes”, de 1984, tal como, aliás, no texto posterior, a intenção de Mohanty é caminhar no sentido de alianças feministas, que considera urgentes, mas implicam uma descolonização do feminismo ocidental. O foco da reflexão é a questão da representação, claramente evocada na citação de Marx que fecha o artigo, em tom de desafio lançado a um feminismo considerado colonial: “É tempo de ir além de Marx que achava possível dizer: eles não podem representar-se; têm de ser representados” (Mohanty, 1984: 354). Tal como em Spivak, a representação, no artigo de Mohanty, diz respeito à dupla aceção de *darstellen* e *vertreten*, uma vez que o conceito de colonização é entendido quer como um discurso cultural que produz aquilo a que se chamava, na altura, “Terceiro Mundo”, e, dentro dele “a Mulher do Terceiro Mundo”, quer como as relações materiais e simbólicas de subalternização para as mulheres concretas que resultam desse discurso, ou o que Mohanty designa como “efeitos” da atribuição ao Ocidente do lugar hierarquicamente superior de referente para a organização e para a agenda das lutas das mulheres numa perspetiva universalizante, sob a etiqueta de “humanismo”:

Defendo que os escritos feministas que analiso aqui colonizam discursivamente as heterogeneidades materiais e históricas das vidas das mulheres no Terceiro Mundo e, assim, produzem/re-presentam uma “Mulher do Terceiro Mundo” compósita, singular – uma imagem que parece construída arbitrariamente,

mas não obstante carrega consigo a assinatura condescendente do discurso humanista ocidental. Argumento que preconceitos de privilégio e de universalidade etnocêntrica, por um lado, e uma autoconsciência inadequada sobre o efeito do conhecimento acadêmico ocidental no “Terceiro Mundo” no contexto de um sistema mundial dominado pelo Ocidente, por outro lado, caracterizam uma grande parte do trabalho feminista ocidental sobre as mulheres do Terceiro Mundo. (Mohanty, 1984: 334-335)

Mohanty verifica que o discurso hegemônico do saber acadêmico ocidental, que se alia ao imperialismo econômico, materializa discursivamente a ideia de “diferença” num “Terceiro Mundo” entendido monoliticamente como o Outro, reservando a heterogeneidade para a análise dos contextos do Norte. Os conceitos desenvolvidos no Ocidente são reificados e é-lhes atribuído o poder da aplicabilidade transcultural, universal. Neste âmbito, a autora observa como a ideia de “Mulher” aparece como um grupo coerente constituído a partir de uma noção singular de patriarcado e de diferença sexual/de gênero, ou seja, uma ideia que é prévia aos processos de análise e que é exportada (Mohanty, 1984: 337), e não como algo que resulte dessas mesmas análises, permitindo discernir os modelos de poder e de luta presentes nas dinâmicas complexas de construção social das identidades e das diferenças em contextos heterogêneos. Assim se cria um mecanismo colonial em que o gênero é o eixo fundamental, uma vez que a realidade material diferenciada das mulheres concretas do “Terceiro Mundo” é apagada, ao subsumi-las numa representação da “Mulher do Terceiro Mundo”, uma espécie de ícone que se desenvolve como o Outro da Mulher Ocidental e serve, na realidade, mais a definição desta última do que da primeira:

Afirmo que, como resultado dos dois modos – ou, melhor, quadros – de análise acima descritos, é pressuposta uma noção homogênea da opressão das mulheres como um grupo, a qual, por sua vez, produz a imagem de uma “mulher média do Terceiro Mundo”. Esta mulher média do Terceiro Mundo tem uma vida essencialmente truncada devido ao seu gênero

feminino (leia-se: oprimida sexualmente) e ao facto de ser do “Terceiro Mundo” (leia-se: ignorante, pobre, analfabeta, presa à tradição, doméstica, orientada para a família, vitimizada, etc.). Isto, penso eu, surge em contraste com a autorrepresentação (implícita) das mulheres ocidentais como formadas, modernas, tendo controlo sobre os seus corpos e sexualidades, e a liberdade de tomar as suas próprias decisões. [...] Estas distinções são feitas porque se privilegia um determinado grupo como a norma ou referente. Os homens envolvidos em trabalho assalariado, os produtores do primeiro mundo e, penso também, as feministas ocidentais que, por vezes, moldam as mulheres do Terceiro Mundo em termos de “nós mesmas despidas” (um termo de Michelle Rosaldo), todos e todas constroem-se como o referente nessa análise binária. (Mohanty, 1984: 337)

Mohanty denuncia a representação das mulheres do “Terceiro Mundo” como uma representação colonial que as objetifica e fixa num estatuto de eternas vítimas e de imaturidade cultural e política, ou seja, que as essencializa como oprimidas, segundo um processo que considera semelhante à essencialização das mulheres como fracas e frágeis no discurso sexista. Deste modo, o foco da análise nunca serão as especificidades materiais e ideológicas que, num determinado contexto cultural e histórico, fazem com que se forme um grupo de mulheres numa situação de opressão também determinada. Ao analisar, passo a passo, os *topoi* recorrentes da representação da “Mulher do Terceiro Mundo”, Mohanty fornece alguns exemplos sobre as invisibilidades e os ângulos cegos que o discurso colonial dos feminismos ocidentais produz. Por exemplo, ao considerar a ideia das “mulheres como vítimas de violência masculina”, a autora verifica a facilidade como se amalgama diferentes formas de violência – da MGF à violação – e se atribui a mesma motivação (controlo masculino do corpo feminino), independentemente dos contextos geográficos (mulheres negras africanas e vietnamitas podem ser associadas de uma penada). Relativamente às relações de perpétua dependência do masculino, que constituem mais um *topos* da representação da “Mulher do Terceiro Mundo”, Mohanty exemplifica com a incapacidade dos feminismos ocidentais de irem além de um

modelo estereotipado de “maternidade”, sem se procurar o valor associado ao “ser mãe” em sociedades e culturas específicas. O mesmo acontece no que diz respeito ao facto de estas mulheres serem entendidas apenas e só na relação com a família, nomeadamente quando associadas ao Islão, e no que diz respeito à questão do véu islâmico, cujos significados contraditórios e, em certos contextos, potencialmente subversivos, não são tidos em conta, uma vez que se parte de um único significado genérico da prática do uso do véu: o do controlo das mulheres (Mohanty, 1984: 347). A teórica aponta para a fixação da representação da mulher Outra numa espécie de primitivismo a-histórico, da qual também padece a própria representação do mundo árabe e islâmico:

Não apenas se vê todas as mulheres árabes ou muçulmanas como constituindo um grupo oprimido homogéneo, mas também não há debate sobre as práticas específicas na família que constroem as mulheres como mães, mulheres, irmãs, etc. Parece que os árabes e os muçulmanos não mudam nada. A família patriarcal deles vem dos tempos do profeta Maomé. Existem, aparentemente, “fora da história”. (Mohanty, 1984: 342)

Para além disso, a questão religiosa aparece desligada das relações sociais e o Islão, igualmente, como um edifício monolítico, em vez de, como afirma a autora, “um discurso que inclui regras para as relações económicas, sociais e de poder na sociedade” (Mohanty, 1984: 343). Finalmente, a articulação da construção da alteridade a partir do eixo das relações económicas entre países desenvolvidos e países “em desenvolvimento”, uma relação que está na continuidade da colonial, faz desaparecer também, por um lado, as ideologias e, por outro lado, as heterogeneidades das mulheres, naquilo que a autora designa como “reducionismo económico”, e que é uma crítica, como a de Spivak e das africanas, ao modelo de intervenção WID. Para este modelo, que desenha formas de ajuda para “mulheres rurais”, “mulheres pobres”, as mulheres existem como categoria consistente antes da entrada num processo de desenvolvimento, concebido e desencadeado pelo Ocidente. Isto acaba por constituir uma “invenção das mulheres”, próxima do pensamento da nigeriana Oyèwùmí,

mesmo que Mohanty, obviamente, esteja distante da recusa da existência do género, do patriarcado ou da categoria “mulheres” que encontramos na análise da Nigéria pré-colonial, e se situe, bem concretamente, nas dinâmicas de economia política capitalistas e neocoloniais dos finais do século XX. A autora procura mostrar como são estas que, em cada caso concreto, constituem as categorias que convergem interseccionalmente na opressão das mulheres subalternizadas, como classe, cultura, religião no quadro de conformações marcadas pela ideologia:

As práticas que caracterizam o estatuto e os papéis das mulheres variam com a classe. As mulheres são construídas como mulheres através da interação complexa entre classe, cultura, religião e outras instituições e quadros ideológicos. Não são “mulheres” – um grupo coerente – somente com base num determinado sistema económico ou numa determinada política. Esse tipo de comparações transculturais redutoras resulta na colonização dos conflitos e nas contradições que caracterizam mulheres de diferentes classes sociais e culturas. Assim, segundo Perdita Huston, as mulheres nos países do Terceiro Mundo sobre os quais escreve têm “necessidades” e “problemas”, mas poucas, se é que alguma, têm “escolhas” ou liberdade para agir. Esta é uma representação interessante e significativa das mulheres no Terceiro Mundo, porque sugere uma autoapresentação latente das mulheres ocidentais, para a qual vale a pena olhar. Ela escreve: “O que me surpreendeu e me emocionou mais à medida que escutei mulheres em diferentes contextos culturais foram os traços comuns dos seus valores mais fundamentais que saltavam à vista – quer fossem formadas ou analfabetas, urbanas ou rurais: a importância que atribuem à família, à dignidade e ao serviço aos outros”. Pergunto-me se Huston consideraria esses mesmos valores pouco habituais para as mulheres no Ocidente? (Mohanty, 1984: 344)

A ironia presente nas últimas frases acima citadas denuncia a atitude paternalista das feministas ocidentais no seu olhar colonial sobre as

mulheres do Terceiro Mundo, o qual coloca estas últimas numa exterioridade tal que parecem alienígenas. Este facto acaba por pôr em causa qualquer forma de “sororidade” ou de possibilidade de alianças, como as almejadas por Mohanty. Conforme a teórica aponta ainda, no discurso etnocêntrico das feministas ocidentais, a Outra não tem, afinal, uma ontologia própria, mas apenas uma ontologia derivativa, tal como afirmava Fanon relativamente à alteridade radical do sujeito racializado. A margem, ou a periferia, assim construídas, servem para conferir contornos e confirmar o centro, no qual se situa o Humanismo europeu como norma:

Por outras palavras, somente na medida em que “Mulher/Mulheres” e “o Oriente” forem definidos como *Outros*, ou como *periféricos*, é que o Homem/Humanismo (ocidental) pode representar-se a si mesmo como centro. Não é o centro que determina a periferia, mas a periferia que, na sua dependência, determina o centro. (Mohanty, 1984: 353; itálicos como no original)

Por fim, a teórica indiana reflete sobre como a própria noção de poder se estabelece neste discurso, em que se cria um binarismo entre um grupo homogéneo de opressores – os homens – e as mulheres, como grupo igualmente homogéneo de oprimidos. Ao situar estes grupos, assim, previamente constituídos e sem fraturas, numa relação de poder que igualmente se analisa a partir de uma relação de género derivada, de forma simplificada, do modelo eurocêntrico, também se cristaliza o próprio conceito de poder, definido pelo binómio ação-reação, associado aos homens como sujeitos e às mulheres como objetos, que não podem mais do que defender-se (Mohanty, 1984: 339). Conforme verifica Mohanty, nesta conceptualização de poder acaba por se negar a possibilidade de alteração dos seus fundamentos, mesmo que se invertesse a ocupação dos dois polos da relação. Para além do facto de as mulheres ocidentais surgirem como únicos possíveis sujeitos desta inversão, o que realmente importa é que o surgimento de alternativas para a transformação social, através da transformação da própria substância do poder, é anulado:

O discurso feminista sobre o Terceiro Mundo que pressupõe uma categoria – ou um grupo – homogêneo designado “mulheres” opera necessariamente criando divisões de poder originárias. As relações de poder estão estruturadas segundo uma fonte de poder e uma reação cumulativa ao poder. A oposição é um fenómeno generalizado criado como resposta ao poder – o qual, por sua vez, é propriedade de determinados grupos de pessoas. O problema principal com uma tal definição de poder é que encerra todas as lutas revolucionárias em estruturas binárias – possuindo poder versus não tendo poder. As mulheres são grupos unificados, sem poder. Se a luta por uma sociedade justa for vista em termos da passagem das mulheres, enquanto *grupo*, de sem poder a poderosas, e é isto que se subentende no discurso feminista que estrutura a diferença sexual nos termos da divisão entre os sexos, então a nova sociedade seria estruturalmente idêntica à organização existente das relações de poder, constituindo-se apenas como uma simples *inversão* do que existe. (Mohanty, 1984: 350-351; itálicos como no original)

O que Mohanty afirma, assim, é a necessidade de colocar o foco na análise profunda das dinâmicas de poder, ou seja, numa análise política que desvende as complexidades entretecidas nas relações sociais que se desenvolvem no eixo da colonialidade, mas são heterogêneas e diferenciadas em constelações culturais e históricas diversas. O poder deve ser interrogado nas múltiplas formas da opressão, a partir das múltiplas formas das lutas e estas só são visíveis se, realmente, a representação estereotipada da Mulher do Terceiro Mundo como materialização da diferença der lugar a um olhar que as reconheça como sujeitos e escute a voz da subalterna.

É justamente para isto que Chandra Mohanty chama a atenção quando, 16 anos mais tarde, revisita o seu texto original, procurando a validade das suas reflexões no contexto da globalização do início do século XXI e da forma como esta alterou (ou não) a colonialidade capitalista: “O meu objetivo mais simples era tornar claro que o trabalho feminista transcultural

tem de prestar atenção à micropolítica do contexto, das subjetividades e da luta, bem como à macropolítica dos sistemas e processos económicos e políticos globais” (Mohanty, 2003: 501).

O seu objetivo continua a ser a construção de uma “prática feminista transnacional anticapitalista”, a qual implica, conforme afirma, uma visão da solidariedade feminista não colonial transfronteiriça e a criação de um projeto político comum a partir do que designa de “diferenças comuns” (Mohanty, 2003: 503-504). Por conseguinte, o seu olhar pretende focar-se nas particularidades dos contextos para procurar ligações e semelhanças e, desta forma, num movimento inverso ao do colonialismo ou da globalização capitalista hegemónica, construir alianças globais. Da sua linguagem desaparece a designação “Ocidental” vs. “Terceiro Mundo”, substituída agora por Norte/Sul ou “O Mundo do Um Terço”/“O Mundo dos Dois Terços”, em que os primeiros termos designam as minorias sociais privilegiadas e os segundos as maiorias sociais exploradas e oprimidas, qualquer que seja a geografia. Aliás, interessa a Mohanty salientar a fluidez das fronteiras e as continuidades e descontinuidades dentro dos próprios territórios nacionais.

O pensamento da teórica indiana foca-se no local, para perceber como é que o global, nomeadamente o capitalismo, se manifesta a este nível, e vice-versa, partindo da premissa de que “o capital tal como funciona agora depende de e exacerba as relações de dominação racistas, patriarcais e hetero-sexistas” (Mohanty, 2003: 510). Para além disso, adota a perspectiva das mulheres pobres e racializadas do Sul, as mais marginalizadas, convicta de que aquelas que sofrem as maiores opressões possuem uma visão mais ampla das estruturas de poder em jogo em cada caso, segundo aquilo que designa de “efeitos epistémicos da localização social”:

Se prestarmos atenção ao espaço das comunidades de mulheres mais marginalizadas do mundo e pensarmos a partir dele, teremos mais probabilidade de imaginar uma sociedade democrática e justa capaz de tratar todos os seus cidadãos e cidadãs de forma justa. Inversamente, se começarmos a nossa análise no espaço de comunidades privilegiadas, e a limitarmos a ele, as nossas visões de justiça têm mais probabilidade de

serem excludentes, porque o privilégio alimenta a cegueira em relação àquelas pessoas que não têm os mesmos privilégios. Começando com as vidas e os interesses das comunidades marginalizadas de mulheres, sou capaz de aceder e de tornar o funcionamento do poder visível – lendo a escada do privilégio a subir. É mais necessário olhar para cima – os povos colonizados têm de se conhecer a si mesmos e ao colonizador. Esta localização particular, marginalizada, torna visíveis a política do saber e os investimentos de poder que lhe estão associados, de maneira a podermos começar a trabalhar para transformar o uso e o abuso de poder. Esta análise baseia-se na noção de privilégio epistémico tal como foi desenvolvida pelas teóricas feministas do lugar de enunciação (com as suas raízes no materialismo histórico de Marx e Lukacs), bem como pelos realistas pós-positivistas, que desenvolvem uma análise da experiência, da identidade e dos efeitos epistémicos da localização social. (Mohanty, 2003: 510-511)

Trata-se, pois, daquilo que poderíamos chamar de epistemologias decoloniais, no sentido de os saberes dos povos colonizados serem protagonistas, mas com um claro acento no feminismo, uma vez que as subalternas se situam em degraus mais profundos da dominação colonial e o seu conhecimento de opressões múltiplas permitirá pensar soluções mais alargadas. São as mulheres que, de forma desproporcionadamente acentuada, sofrem as consequências da degradação das condições ambientais, das fomes, das guerras, da privatização de serviços, da desregulação de governos e da diminuição do espaço democrático, do desmantelamento do estado social, da exploração laboral, das políticas securitárias e prisionais, etc. (Mohanty, 2003: 514). Por isso, e conforme se vê na citação, estas não só falam como são capazes de compreender e desvendar, a partir de baixo, a complexidade das relações de poder. Mohanty fornece alguns exemplos, tais como o dos movimentos antiglobalização liderados pela ecologista Vandana Shiva contra o estabelecimento de patentes sobre sementes, o que constitui, para estes movimentos, uma prática de pirataria sobre os

saberes indígenas. Muito embora considere que é necessário acentuar a dimensão de gênero na retórica destes movimentos, Mohanty descortina neles a mobilização e o conhecimento femininos contra o poder da globalização do capital das multinacionais, bem como contra a apropriação pelo paradigma capitalista da propriedade privada e pelo paradigma dos saberes ocidentais tidos como os únicos válidos, o que exclui e prejudica, em particular, as mulheres camponesas. Trata-se, mais uma vez, da colonialidade do saber-poder que engole os saberes locais e as epistemologias não-ocidentais, invalida os modos de construção comunitária e sem fins lucrativos destes saberes, e torna descartáveis os seus agentes – as mulheres:

O contraste entre sistemas científicos ocidentais e as epistemologias e os sistemas de medicina indígenas não são a única questão aqui. Trata-se do poder colonialista e corporativo de definir a ciência ocidental, e a dependência de valores capitalistas de propriedade privada e lucro, como o único sistema normativo que resulta no exercício de um poder imenso. Assim, os saberes indígenas, que muitas vezes são gerados em comunidade e partilhados entre as mulheres camponesas e da tribo para uso doméstico, local e público, ficam sujeitos às ideologias de um paradigma científico ocidental corporativo, onde os direitos de propriedade só podem ser entendidos de um modo possessivo ou privatizado. Todas as inovações que tinham sido coletivas, ocorridas ao longo do tempo em florestas e quintas, são apropriadas ou excluídas. A ideia de um fundo intelectual comum, no qual o conhecimento é recolhido coletivamente e transmitido para benefícios de toda a gente, e não propriedade privada, é o verdadeiro oposto da noção de propriedade privada e do seu exercício, que são a base dos acordos de direito de propriedade da OMC [Organização Mundial do Comércio]. Por isso, esta ideia de um fundo intelectual comum entre mulheres camponesas e da tribo, na verdade, exclui-as da propriedade e facilita a biopirataria corporativa. (Mohanty, 2003: 512-513)

Através destes exemplos, e recorrendo a este ponto de vista, Mohanty desloca o olhar do seu primeiro artigo, que visava o colonialismo do feminismo ocidental, para a perceção da forma como a colonialidade – ou o que designa simplesmente por “Ocidente” – atravessa as relações de poder e as pessoas, em particular as mulheres, os seus corpos e o seu trabalho, onde quer que se encontrem, reconfigurando os discursos e as práticas de cariz colonial no mundo globalizado. A resposta à globalização capitalista hegemónica deve ser um feminismo transnacional, cuja prática deve desvendar não só a dimensão de género da globalização, como a sua ausência em muitos movimentos da antiglobalização, partindo de algumas iniciativas que suscitaram a possibilidade de alianças internacionais entre mulheres, como a conferência da ONU em Pequim, em 1995. O mais interessante, porém, é o papel atribuído por Mohanty às pedagogias feministas na academia, onde, como afirma, se encontra agora o seu “lugar de fala”, ou seja, o de professora numa universidade americana e, enquanto “de dentro e de fora” (usando a linguagem de Hill Collins), enuncia uma série de possibilidades para rever os currícula de modo a constituir um modelo pedagógico de solidariedade feminista para o trabalho transcultural (Mohanty, 2003: 517). É a esta proposta que dedicarei as últimas considerações.

A teórica descortina três modelos nos feminismos e a sua relação com as mulheres do Sul: o primeiro é o “modelo feminista-turista”, segundo o qual a feminista ocidental aparece ou como consumidora, ou como assumindo o “fardo da mulher branca” dentro de um discurso colonial. A inclusão das mulheres do Sul neste modelo faz-se segundo aquilo que a própria autora criticou na primeira versão de “Under Western Eyes” dos anos 1980 e que agora ironiza com as palavras “adicione as mulheres como vítimas globais ou mulheres poderosas e mexa” (Mohanty, 2003: 517). Neste modelo, acentuam-se as relações de diferença e de distância, uma vez que as mulheres do Sul aparecem como uma alteridade radical, estereotipada, estática e fixa, a qual apenas recebe a intervenção do Norte. O segundo modelo é aquele que designa de “feminista-exploradora” (*ibidem*: 519). Trata-se de um modelo etnográfico, em que a mulher “estrangeira” ao Norte/Ocidente, novamente, se encontra marcada pela diferença e pela distância e é investigada enquanto objeto, muitas vezes

sob um ponto de vista de relativismo cultural, e sem que as relações de poder sejam interrogadas. Segundo a autora, é este o modelo de muitos cursos em “Feminismo Pós-colonial” nas universidades estadunidenses, o que, dado o seu cariz colonial, contradiz o próprio título dos mesmos cursos. Finalmente, Mohanty propõe um novo modelo, que designa de “solidariedade feminista ou modelo de Estudos Feministas comparados”:

As diferenças e as semelhanças, por conseguinte, existem em relação e tensão entre si em todos os contextos. O que é enfatizado são as relações de mutualidade, corresponsabilidade, e os interesses comuns, ancorando a ideia de solidariedade feminista. Por exemplo, neste modelo, não se ensinaria uma disciplina sobre mulheres racializadas nos EUA com acrescentos sobre as mulheres do Terceiro Mundo/Sul ou brancas, mas sim um curso comparativo que mostrasse a inter-relação das histórias, experiências, e lutas das mulheres racializadas dos EUA, das mulheres brancas e das mulheres do Terceiro Mundo/Sul. Ao ensinar desta forma comparada e atenta ao poder, cada experiência histórica ilumina as experiências das outras. Assim, o foco não é apenas nas intersecções de raça, classe, género, nação e sexualidade em comunidades diferentes de mulheres, mas na mutualidade e na coimplicação, que requerem atenção ao entretecer de histórias destas comunidades. Adicionalmente, o foco é simultaneamente em experiências individuais e coletivas de opressão e exploração e de luta e resistência. (Mohanty, 2003: 521-522)

Esta proposta tem um alcance epistemológico, metodológico e pedagógico que pretende analisar as relações de poder, que implicam diferença, recusando o foco nesta última. Prefere-se um método comparativo que, aplicado a experiências de opressão e de resistência de mulheres com diferentes definições identitárias, e tendo em conta a interseccionalidade, desvende a forma como o poder se exerce e as possibilidades de transformação. Esta metodologia comparativa permite um olhar mais aprofundado sobre diferenças, mas, sobretudo, sobre elementos comuns,

coimplicações e interligações para além das fronteiras nacionais, geográficas ou entre categorias de análise, enfrentando a fluidez, as circulações, os matizes e as complexidades dos processos sociais no mundo global, onde, como verificou a autora, o “Ocidente” e o “Sul” enquanto metáforas se encontram distribuídos pelas mais diversas geografias e culturas, e atravessam os corpos de maneiras distintas, mas com implicações recíprocas. Os conteúdos de uma pedagogia deste tipo dariam relevo à especificidade de narrativas de experiências histórica e culturalmente situadas, encarando-as, no âmbito da mesma metodologia comparativa, como cruciais para um pensamento político – aquele que, como afirma Mohanty, “pode desestabilizar verdades recebidas e localizar o debate nas complexidades e nas contradições da vida histórica” (Mohanty, 2003: 524). O olhar focar-se-ia sobre intersecções de experiências, percebendo o modo como determinadas questões de ordem política e socioeconómica se desenrolam e implicam as mulheres interculturalmente, e o que dessas coimplicações, que podem ser disjunções, se pode retirar como fulcros de solidariedade:

Esta perspetiva de solidariedade requer a compreensão das especificidades e diferenças históricas e de experiência das vidas das mulheres, bem como as ligações históricas e de experiência entre mulheres de diferentes comunidades nacionais, culturais e raciais. Assim, a proposta é organizar programas e conteúdos sobre processos sociais e económicos e histórias de várias comunidades de mulheres em áreas particularmente significativas como o trabalho sexual, a militarização, a justiça ambiental, o complexo prisão/indústria, e os direitos humanos, olhando para pontos de contacto e de ligação, mas também para disjunções. É importante realçar sempre não apenas as ligações de dominação, mas também as de luta e resistência. (Mohanty, 2003: 522)

O acento colocado nas experiências de luta e resistência revela, da parte da autora, um passo em frente relativamente à questão da representação, uma vez que parte do pressuposto de que as subalternas falam.

O estudo das suas falas – entendidas enquanto os textos ou as narrativas que as suas ações de resistência consubstanciam – num quadro comparativo, que provoque esclarecimentos recíprocos, configura-se como a ampliação da fala das subalternas e a como a compreensão dos seus múltiplos lugares em processos diferenciados de subalternização. Mais do que uma única linha colonial, ou do que a sua derivação numa opressão adicional – a de género –, este olhar sugere uma trama desigual de linhas, que se tornam visíveis justamente através do método comparativo. A novidade constitui também num olhar que não coloca as mulheres do Sul como as Outras das mulheres do Norte – o centro normativo –, nem os Feminismos Pós-coloniais como derivativos dos feminismos *tout court*, o que preservaria uma lógica eurocêntrica, mas num olhar que ousa comparar o diferente numa lógica horizontal, ou seja, periferizando, de algum modo, o Norte/Ocidente, de modo a, subsequentemente, perceber melhor os processos de exercício de poder, na sua substância e nas suas práticas discursivas e materiais, e identificando, de diferentes formas, os respetivos sujeitos. Mohanty vê aqui, adicionalmente, uma forma de educação para o ativismo antiglobalização, já que, na sua perspetiva, as pedagogias feministas excedem o âmbito académico e devem formar para uma cidadania plena e ativa (Mohanty, 2003: 523).

(Página deixada propositadamente em branco.)

FEMINISMOS ISLÂMICOS

DEBATES CONTEMPORÂNEOS

Textos em análise:

Ahmed, Leila (1992), “The Discourse of the Veil”, in Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 144-168.

Abu-Lughod, Lila (2002), “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, *American Anthropologist*, 104(3), 783-790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783> ⁴⁰

O último capítulo, correspondente à última aula de “Mulheres, Raça e Etnicidades”, é dedicado a alguns aspetos dos feminismos islâmicos, ou seja, a questões relativas a mulheres que têm em comum uma identidade religiosa e a tradição cultural a ela associada, o que cabe sob a etiqueta de “etnicidade”. Obviamente que o Islão e as comunidades islâmicas constituem uma realidade inabarcável, de tão vasta e diversa. Por isso, o capítulo focar-se-á nalguns debates que se tornaram relevantes na relação do Ocidente cristão com o seu Outro mais irreduzível – o Islão amalgamado com representações do Oriente. Estes debates fazem com que os feminismos islâmicos reivindiquem, para si, um lugar dentro dos Feminismos Pós-coloniais, mesmo no caso em que as mulheres a que diz respeito vivam e pratiquem a religião em solo europeu, como no caso da vizinha Espanha, onde há um movimento feminista islâmico ativo e interventivo (Prado, 2008: 11). Os feminismos islâmicos, aliás, bebem também dos chamados feminismos do “Terceiro Mundo”, e reclamam, à semelhança de Chandra Talpade Mohanty, um feminismo transnacional, correspondente à transnacionalidade do próprio Islão. A partir da perspectiva situada da Europa cristã, e em relação à origem da globalização

⁴⁰ Edição brasileira: Abu-Lughod, Lila (2012), “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros relativismo cultural e seus Outros”, *Estudos Feministas*, 20(2), 256, 451-470 [Tradução de João Henrique Amorim]. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200006>

hegemónica, os feminismos islâmicos enfrentam, mais uma vez, a produção da alteridade radical e incomensurável pela lógica dicotómica da modernidade ocidental e enquadram-se no Orientalismo descrito por Edward Said, cujas narrativas mobilizam, na maioria dos casos, representações de género estereotipadas onde determinados ícones femininos fazem convergir olhares ocidentais de fascínio ou de fobia. Em todos os casos, sustentam discursos de ordem colonial focalizados nos corpos femininos e em motivos como o véu e o harém, que sempre convocaram a curiosidade dos viajantes e colonizadores europeus, em particular no Médio Oriente Árabe, por representarem os espaços mais inacessíveis à penetração masculina – os espaços onde viviam as mulheres.

Os textos propostos debaterão, justamente, a questão do véu islâmico e todas as suas derivações, até à burca do discurso da “guerra contra o terrorismo”, não porque esta seja a questão mais relevante para as mulheres imensamente heterogêneas que se identificam como muçulmanas (uma vastíssima parte delas vive em culturas onde não se cobre a cabeça ou, se se cobre, a peça de vestuário usada nada tem a ver com aquilo que, no Ocidente, se associa aos costumes islâmicos), mas, porque, como ambas as autoras propostas explicam, se converteu no cerne de uma disputa civilizacional que tem origem no final do século XIX. A retórica desta disputa mantém-se até aos nossos dias, e continua a sustentar relações de poder internacionais de cariz colonial, à custa das mulheres muçulmanas, e com uma mobilização complexa, senão perversa, dos feminismos e dos seus discursos. Estará em causa, novamente, a questão da representação – na dupla aceção de *darstellen* e *vertreten*, bem marcadas por Gayatri Spivak –, bem como a questão da fala das subalternas. Estas jamais são escutadas, no âmbito de uma equação que, como sublinha Abu-Lughod, citando Spivak, se pode bem traduzir pela fórmula “homens brancos salvando mulheres castanhas de homens castanhos”, ou que, recorrendo a Chandra Mohanty, invisibiliza as mulheres muçulmanas sob a hipervisibilidade da icónica “Mulher Muçulmana”, com os traços habitualmente associados à “Mulher do Terceiro Mundo”. Nestes inclui-se, entre tantos, a impossibilidade de consciência, de desejo, de fala, de resistência, de capacidade de emancipação. Nesta perspetiva, há, novamente, uma interpelação aos feminismos eurocêntricos, claramente identificados como coloniais.

Escrito imediatamente a seguir aos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, o artigo da antropóloga palestina residente nos EUA, Lila Abu-Lughod, dá conta da sua perplexidade perante o facto de processos históricos complexos, de ordem política e social, como aqueles que estariam na raiz do terrorismo internacional e da situação de vários países do Médio Oriente, incluindo, no caso, o Afeganistão, serem explicados com particular insistência de forma “culturalista” e associando as culturas e os seus significados (entendidos como monolíticos e facilmente descritíveis) às mulheres. Da mesma maneira, nota que este processo de reificação da cultura enquanto diferença, assente em narrativas rotinadas ou estereotipadas da opressão da Mulher Outra – a Mulher Islâmica –, legitima intervenções bélicas, como a Guerra contra o Terror, movida pelos EUA e pelos seus aliados. De facto, estas guerras apareceram nos discursos públicos posteriores ao 11 de Setembro, quer da parte de líderes conservadores, quer de setores feministas, como necessárias para salvar as mulheres muçulmanas das suas próprias culturas naturalmente opressoras e misóginas, o que, para a autora, faz ressoar a retórica colonial e missionária sobre estas mulheres, que surgiu, como explicará Ahmed, nos tempos do colonialismo britânico e francês do Médio Oriente na viragem do século XIX para o século XX e se materializou no “véu” como símbolo de opressão. Ou seja, as mulheres e a sua libertação de um Islão intrínseca e violentamente machista legitimam o discurso da missão civilizadora do Ocidente há mais de um século, fundindo os *topoi* do “fardo do homem branco” e do “salvador branco”, com a participação dos feminismos do Norte. Trata-se, como verifica Abu-Lughod, de criar divisões intransponíveis como a velha geografia imaginária do Ocidente vs. Oriente, ou a ideia do choque de civilizações, de que falava Huntington, em vez de mostrar ligações globais, que responsabilizariam norte-americanos e europeus na história da evolução dos regimes políticos repressivos do Médio Oriente. Neste processo, as mulheres, no fundo, desaparecem enquanto existências que importam, no âmbito de uma continuada disputa de poder colonial ou, conforme afirma, da “apropriação colonial das vozes das mulheres” (Abu-Lughod, 2002: 784-785).

Tanto Abu-Lughod como Ahmed denunciam o discurso colonial que constrói uma hierarquia civilizacional a partir da forma como, supostamente,

cada “cultura” reificada trata as suas mulheres – um discurso claramente hipócrita, uma vez que, na realidade, pretende apenas a dominação do Outro, usando as mulheres como pretexto. De facto, os seus agentes preservam práticas misóginas, quer no que diz respeito às mulheres Outras, quer às mulheres europeias e norte-americanas. No âmbito deste discurso, e sobretudo quando está em causa o Islão, perspectivado a partir do Ocidente, a ideia de “salvar”, como verifica Abu-Lughod, está revestida de uma superioridade arrogante, pois desenrola-se segundo a noção de que as mulheres teriam de ser salvas da sua própria cultura, colocada no outro lado de uma linha de diferença incomensurável, fora do tempo histórico, num primitivismo bárbaro. Conforme explica a egípcia Leila Ahmed, especialista em Estudos do Islão e Estudos de Género:

Falando em termos gerais, a tese do discurso sobre o Islão que funde um colonialismo empenhado na dominação masculina com o feminismo – a tese do novo discurso colonial centrado nas mulheres – era de que o Islão era inerente e imutavelmente opressor para as mulheres, de que o véu e a segregação eram o epítome dessa opressão, e de que estes costumes eram as razões fundamentais para o atraso geral e alargado das sociedades islâmicas. Só se essas práticas “intrínsecas” ao Islão (e, por isso, o próprio Islão) fossem abolidas é que as sociedades muçulmanas poderiam avançar no caminho da civilização. O véu – para os olhos ocidentais o marcador mais visível da diferença e da inferioridade das sociedades islâmicas – tornou-se agora o símbolo tanto da opressão das mulheres (ou, na linguagem de hoje, da degradação das mulheres pelo Islão) quanto do atraso do Islão, e converteu-se no alvo aberto do ataque colonial e na ponta de lança dos ataques às sociedades muçulmanas. (Ahmed, 1992: 151-152)

De modo a compreender como é que o véu se converteu no epítome de um Islão não civilizado, este processo é traçado pelas investigadoras desde o início da ocupação colonial europeia do Médio Oriente até ao presente. Conforme explica Leila Ahmed, focando-se no caso do Egipto,

é neste momento de implantação colonial que o véu se torna um problema – e não é por acaso. Segundo a autora, este elemento convoca, igualmente, questões de classe, nacionalismos e o conflito de culturas entre colonizadores e colonizados. De facto, a polémica sobre o véu é introduzida nos países do Médio Oriente e na Turquia pelas classes alta e média alta mais próximas dos interesses dos colonizadores britânicos e prontas a adotar os costumes e as instituições do mundo ocidental na viragem para o século XX. Encontra resistência nas classes média baixa e baixa, aquelas que se viram mais prejudicadas económica e socialmente pelo domínio britânico e se revoltavam contra ele, em associação com partidos nacionalistas e que vincavam a tradição islâmica no combate anticolonial. Ahmed aponta para a contradição e perversidade dos britânicos: ao mesmo tempo que, no seu próprio território, se debatiam com feminismos nascentes, opondo-lhes o modelo vitoriano de feminilidade como ideal de civilização, desenvolviam um darwinismo aplicado às raças, classes sociais e culturas, e foram capazes de capturar a linguagem do mesmo feminismo nascente para legitimação deste darwinismo, sustentando o domínio colonial. Conforme afirma Ahmed,

Quer nas mãos de homens patriarcais, quer nas de feministas, as ideias do feminismo ocidental funcionaram essencialmente para justificar moralmente o ataque a sociedades nativas e para apoiar a noção da superioridade geral da Europa. É evidente, por isso, que quaisquer que fossem os desacordos do feminismo com a dominação masculina branca nas sociedades ocidentais, fora das suas fronteiras, o feminismo passou de crítico do sistema da dominação masculina branca a seu servo dócil. A antropologia, como tem sido dito frequentemente, serviu de criada do colonialismo. Talvez também tenha de se dizer que o feminismo, ou as ideias do feminismo, serviram como a sua outra criada. (Ahmed, 1992: 155-156)

Desta forma, colonizadores misóginos e feministas europeias, bem como missionários cristãos, convergiam num discurso civilizador de modelo ocidental, no qual a ideia da abolição do uso do véu, como epítome da

opressão das mulheres sob o Islão, era a ideia fundamental. Assim, foi o Ocidente, a partir de uma série de leituras incorretas e tendenciosas do mundo árabe, que determinou o significado do véu, e não as próprias mulheres no âmbito da diversidade de culturas dos países islâmicos, acrescidas da diversidade das suas estruturas de classe. Não se tratava de libertar as mulheres de uma cultura que, realmente, é misógina em muitas dimensões relevantes, mas da substituição de uma dominação masculina ao estilo muçulmano por um domínio masculino ao estilo ocidental (Ahmed, 1992: 161). Ao responder aos termos colocados pelo colonizador, a resistência anticolonial e nacionalista, por sua vez, reifica igualmente o véu, desta feita como símbolo de uma tradição que, assim, se inventa e se reforça, por reação. Deste modo, ironicamente, uma disputa colonial entre patriarcados que falam pelas mulheres e constroem narrativas e reportórios simbólicos culturais que delas se servem, fundindo as mulheres com a própria imaginação do Islão, converte-se numa aparente disputa entre feministas (contra o véu) e antifeministas (pró-véu) (*ibidem*: 163). Também Abu-Lughod, para o caso do Afeganistão e da burca, esclarece que esta não é uma invenção do regime Taliban, mas uma forma local de as mulheres Pashtun saírem para a rua, transportando com elas a separação simbólica entre o mundo feminino e o masculino. Abu-Lughod situa esta forma de cobrir o corpo na dimensão de escolha que resulta, em qualquer cultura, de saber quais as convenções de vestuário adequadas a cada contexto, e nada mais do que isso. Para além disso, no que se refere às questões do pudor, que têm expressões culturalmente específicas, percebe, até, um gesto libertador na escolha da burca, já que se trata de transportar consigo o espaço protetor do privado. Tanto para Ahmed, como para Abu-Lughod importa, pois, mais do que tudo, perceber “a política do véu”, porque “o uso do véu, em si, nem deve ser confundido com falta de iniciativa, nem a representa” (Abu-Lughod, 2002: 786). Abu-Lughod não entende o espanto ocidental perante o facto de, depois da chamada libertação do Afeganistão, as mulheres não terem passado a vestir-se segundo os padrões ocidentais e pergunta: “por que é que as mulheres se tornariam impúdicas de repente?” (*ibidem*: 785). Ahmed conclui, recusando a centralidade de “um pedaço de trapo” nos debates sobre as mulheres muçulmanas e sublinhando o facto de esta disputa sobre uma peça de vestuário ter sido criada pelos homens e não pelas mulheres, como,

por exemplo, aconteceu no Ocidente, quando houve disputas feministas em torno de questões análogas. A estudiosa egípcia explica:

O meu argumento, aqui, não é que as sociedades islâmicas não oprimiram as mulheres. Oprimiram e oprimem; não está em discussão. Na verdade, aquilo para que quero chamar a atenção são os usos políticos da ideia de que o Islão oprimiu as mulheres, sublinhando que aquilo que os colonialistas patriarcais identificaram como as fontes e as formas principais da opressão das mulheres nas sociedades islâmicas se baseava numa compreensão vaga e inexata das sociedades muçulmanas. Isto também significa que a agenda feminista para as mulheres muçulmanas, tal como foi definida pelos europeus [...] era incorreta e irrelevante. Era incorreta nos pressupostos gerais de que as mulheres muçulmanas necessitavam de abandonar os seus costumes nativos e adotar os do Ocidente para melhorar a sua condição. Obviamente, as mulheres árabes e muçulmanas necessitam de rejeitar (tal como as mulheres ocidentais têm tentado fazer) o androcentrismo e a misoginia de qualquer que seja a cultura em que se encontrem. Porém, isso não é o mesmo que dizer que têm de adotar a cultura ocidental ou rejeitar a cultura árabe e o Islão como um todo. A agenda feminista definida pelos europeus também estava incorreta nos detalhes, incluindo o seu foco no véu. Por causa da história de disputa em torno dele, o véu, agora, está prenhe de significados. Como item de vestuário, porém, o véu em si e se é ou não usado são tão relevantes para questões substantivas de direitos das mulheres como a convenção social de qualquer item de vestuário será para as lutas de mulheres ocidentais sobre questões substantivas. (Ahmed, 1992: 166)

Para Ahmed, como para Abu-Lughod, é importante, pois, combater o sexismo e a opressão das mulheres, nos termos desenhados por estas e dentro dos seus próprios referentes culturais, os quais, tal como verificavam Segato e Tamale, e Abu-Lughod confirma para as mulheres muçulmanas, se encontram desde sempre em interações e circulações

intensas (o que também exclui uma perspectiva de relativismo cultural). A exportação colonial dos modelos ocidentais não resulta, muito menos se acompanhada de invasões bélicas, que destroem as infraestruturas dos Estados e das comunidades e expõem as mulheres a violência acrescida, bem como à fome, à pobreza, a doenças, à falta de acesso à habitação, à saúde, à educação, e a outras formas de vulnerabilidade, tal como aconteceu no Afeganistão e se comprova com o regresso dos Talibã, vinte anos depois. Por conseguinte, é imprescindível, como afirmam ambas as teóricas, abordar questões mais sérias. Na base do problema ético-político, não está o véu, mas a capacidade e o modo de lidar com a alteridade cultural (Abu-Lughod, 2002: 786). Da escuta da subalterna faz parte a abertura a diferentes formas de conceber as subjetividades, o desejo, e noções como liberdade e justiça, as quais não se declinam de um modo universal, mas podem consubstanciar-se em práticas diversas:

Mais uma vez, quando falo de aceitar as diferenças, não estou a sugerir que devemos resignar-nos a ser relativistas culturais que respeitam seja o que for que esteja a passar-se noutro lugar como “só parte daquela cultura”. Já debati os perigos das explicações “culturais”; as culturas “deles” são tão parte da história e de um mundo interconectado como as nossas. Aquilo que defendo é o trabalho duro que é necessário para reconhecer e respeitar as diferenças – precisamente como produtos de histórias diferentes, expressões de circunstâncias diferentes, e manifestações de desejos estruturados de forma diferente. Podemos querer justiça para as mulheres, mas poderemos aceitar que haja ideias diferentes sobre a justiça e que as mulheres possam desejar, ou escolher, futuros diferentes daqueles que nós consideramos os melhores? Temos de ter em conta que elas podem formar a sua subjetividade, por assim dizer, numa linguagem diferente. (Abu-Lughod, 2002: 787-788)

Abu-Lughod aponta que, para as ativistas feministas que entendem as suas subjetividades dentro do Islão, este tem de ser o ponto de partida para a transformação social, o que se faz, aliás, através da reinterpretação

dos textos sagrados, muito à semelhança do que acontece nos feminismos associados a outras tradições religiosas, como o cristão. Segundo a teórica, para além disso, a prática de “hermenêuticas da suspeição” dever-se-ia focar, também, nos perigos e nas violências do humanismo secular, o qual aparece como dogma na retórica ocidental e está na base de inúmeras violências coloniais ao longo de séculos. Se, para as mulheres ocidentais, parece evidente que a sua forma de vida corresponde a uma ideia de emancipação e libertação, ela é entendida pelas mulheres do mundo árabe como uma vida de mulheres sós, sem laços comunitários e, por isso, vulneráveis à violência sexual e à anomia social. Abu-Lughod apela, pois, a um olhar intercultural e a um feminismo transnacional, que possa equacionar, no caso de partir de um lugar de fala ocidental, as suas responsabilidades em processos transnacionais de opressão e violência, mas também a forma de, transnacionalmente, criar um mundo mais pacífico e mais justo.

A compreensão da opressão de género de mulheres árabes, num dos múltiplos contextos perpassados pelo Islão – o Egito – pode também passar pela leitura da ficção da escritora feminista, médica e ativista egípcia Nawal El Saadawi (1931-2021), uma das mais importantes feministas do mundo árabe. Nas suas muitas obras de ficção, encontramos um retrato desta opressão, interseccionada com elementos de etnicidade, de classe e de organização económica e do poder político, em associação estreita com o poder religioso. Por motivos de extensão, a novela *God Dies by the Nile* (2015 [1985]) presta-se à análise em aula. Aqui, El Saadawi retrata uma comunidade rural egípcia e a forma como o patriarcado se organiza em círculos concêntricos de classe que confluem com enorme violência sobre as mulheres camponesas pobres, as quais, ao longo da narrativa permanecem num enorme silêncio, a despeito da dignidade e da resistência que preservam. De forma sóbria, mas esteticamente eficaz, são descritos processos como a pobreza e o trabalho, a maternidade, a organização familiar, os rituais como a mutilação genital feminina (não diretamente ligados ao Islão, mas pagãos), a ligação com a superstição e a religião e, sobretudo, o despotismo dos poderes locais, ironicamente associados a “Deus”, perante os quais até os poderes religiosos se vergam, sempre sacrificando as mulheres, através da exploração, da violência sexual, de agressão física constante, e de outros tipos de opressão e abandono.

(Página deixada propositadamente em branco.)

CONCLUSÃO

Acredito que o presente livro dê conta, de forma extensiva, de algum do trabalho que é possível desenvolver na formação em “Mulheres, Raça e Etnicidades” e em Feminismos Pós-coloniais/Decoloniais, cruzando os diversos paradigmas teóricos que esta temática e esta área de saber implicam e fornecendo um instrumentário conceptual e metodológico para enquadrar quer os debates contemporâneos que fundem questões de género e questões coloniais e raciais, quer a sua expressão na cultura, em particular, na literatura. Conforme foi expresso, é fortíssima a atualidade do tema, bem como são extremamente rápidas as dinâmicas sociais em evolução nestes eixos, quer na dimensão da opressão, quer da resistência, com o seu reflexo no pensamento e na criação artística, quer sejam desenvolvidos num contexto académico, quer ativista. Assim, a seleção reflete pilares de reflexão que se supõe serem aplicáveis de forma ampla e transversal a contextos e temáticas que, não obstante, carecem de contextualização meticulosa, quando do respetivo tratamento individualizado, enquanto estudos de caso. Trata-se, igualmente, de pilares estruturantes que, por o serem, suscitam desafios não somente de aplicação prática, mas de desenvolvimento do pensamento teórico, o qual considero ser indispensável também para um ativismo competente. A opção pelo desenvolvimento da análise dos materiais teóricos neste livro justifica-se, assim, pela importância que atribuo a criar um instrumento de trabalho pedagógico para o futuro. Acredito que a reflexão aqui compilada poderá revelar-se de muita utilidade como âncora não somente do trabalho subsequente a desenvolver no domínio dos Feminismos Pós-coloniais/Decoloniais, com as devidas atualizações, como também de outros estudos, pesquisas e formações nas diversas áreas temáticas e de pensamento contempladas.

(Página deixada propositadamente em branco.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila (2002), “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others”, *American Anthropologist*, 104(3), 783-790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009), “The Headstrong Historian”, in Chimamanda Ngozi Adichie, *The Thing Around Your Neck*. London: Harper Collins, 198-218.
- Adichie, Chimamanda Ngozi (2014), *Americanah*. London: Fourth Estate [orig.: 2013].
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Amadiume, Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London/New Jersey: Zed Books.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bebiano, Adriana (2014), “Gayatri Chakravorty Spivak: a teoria como prática de vida”, in Unipop (org.), *Pensamento Crítico Contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, 378-396.
- Boehmer, Elleke (2005), *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester/New York: Manchester University Press.
- Carneiro, Sueli (2002), “Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios”, *Caderno CRH*, 15(36), 209-215. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v15i36.18633>
- Carneiro, Sueli (2003), “Mulheres em Movimento”, *Estudos Avançados*, 17(49), 117-132. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, Patricia Hill (1986), “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”, *Social Problems*, 33(6), 14-32.
- Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge [2.^a ed.].
- Crenshaw, Kimberlé (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.

- Crenshaw, Kimberlé (1991), "Mapping the Margins: Interseccionalidade, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Davis, Angela (1983), *Women, Race and Class*. New York: Vintage.
- El Saadawi, Nawal (2015), *God Dies by the Nile and Other Novels*. London: Zed Books [orig.: 1985].
- El-Tayeb, Fatima (2011), *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Emejulu, Akwugo; Francesca Sobande (2019), "Introduction: On the Problems and Possibilities of European Black Feminism and Afrofeminism", in Akwugo Emejulu; Francesca Sobande (orgs.), *To Exist is to Resist. Black Feminism in Europe*. London: Pluto Press, 3-9.
- Evaristo, Bernardine (2019), *Girl, Woman, Other*. London: Penguin.
- Evaristo, Conceição (2017), *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Fanon, Frantz (1995), *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil [orig.: 1952].
- Foucault, Michel (2008), *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária [Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves; 7.ª ed.; orig.: 1969].
- Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Unwyn Hyman.
- Goldberg, David Theo (1993), *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*. Malden: Blackwell.
- Gonzalez, Lélia (2020a), "Por um feminismo afro-latino-americano", in Lélia Gonzalez [org. de Flávia Rios e Márcia Lima], *Lélia Gonzalez. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 126-136 [orig.: 1988].
- Gonzalez, Lélia (2020b), "A categoria político-cultural de amefricanidade", in Lélia Gonzalez [org. de Flávia Rios e Márcia Lima], *Lélia Gonzalez. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 115-125 [orig.: 1988].
- Gonzalez, Lélia (2020c), *Lélia Gonzalez. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Zahar [org. de Flávia Rios e Márcia Lima; orig.: 1988].
- Grossberg, Laurence; Nelson, Cary; Treichler, Paula (1992), *Cultural Studies*. New York/London: Routledge.
- Hall, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford (org.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237.
- Hall, Stuart (1992), "The Question of Cultural Identity", in Stuart Hall; David Held; Tony McGrew (orgs.), *Modernity and Its Futures*. London: Polity Press/The Open University, 274-295.

- Hall, Stuart (1997), “The Work of Representation”, in Stuart Hall (org.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage, 1-74.
- hooks, bell (2000), *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press [orig.: 1984].
- Katharina, Oguntoye; Opitz, May; Schultz, Dagmar (orgs.) (1986), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda Verlag.
- Kilomba, Grada (2013), *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Berlin: Unrast Verlag [orig.: 2008].
- Lewis, Desiree (2004), “African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges”, in Signe Arnfred; Bibi Bakare-Yusuf; Edward Waswa Kisiang’ani; Desiree Lewis; Oyèrónké Oyèwùmí; Filomina Chioma Steady (orgs.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 27-41.
- Lorde, Audre (1993), *Zami. Sister Outsider. Undersong*. New York: Quality Paper Back Book Club.
- Lorde, Audre (2007), *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press Feminist Series [orig.: 1984].
- Lugones, Maria (2008), “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 127-168.
- Mama, Amina (1995), *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London/New York: Routledge.
- Mama, Amina (2011), “What Does it Mean to Do Feminist Research in African Contexts?”, *Feminist Review*, 98(1_suppl.), 4-20. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.22>
- Martins, Catarina (2011), “«La Noire de...» tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anti-coloniais e de outras ocupações”, *e-cadernos CES*, 12, 119-144. <https://doi.org/10.4000/eces.711>
- Martins, Catarina (2016a), “Gegen den deutschen Spiegel schreiben. Selbstbilder schwarzer Frauen in Deutschland”, in Dagmar von Hoff; Brigitte E. Jirku; António Sousa Ribeiro; Simonetta Sanna (orgs.), *Einschnitte – Signaturen der Gewalt in textorientierten Medien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 113-132.

- Martins, Catarina (2016b), “Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África”, in António Sousa Ribeiro; Margarida Calafate Ribeiro (orgs.), *Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento, 251-277.
- Martins, Catarina (2018) “O lugar do ‘Afro’: Feminismos Negros vs Feminismos Africanos”, *Revista Feminismos*, 6(2), 4-18. <https://hdl.handle.net/10316/88430>
- Martins, Catarina (2019), “Desalinhar abismos no reverso do moderno: perspetivas feministas pós-coloniais para um ‘pensamento alternativo das alternativas’”, in Boaventura de Sousa Santos; Bruno Sena Martins (orgs.), *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade*. Coimbra: Almedina, 531-554.
- Mbembe, Achille (2003), “Necropolitics”, *Public Culture*, 15(1), 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Mbilinyi, Marjorie (1992), “Research Methodologies in Gender Issues”, in Ruth Meena (org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 31-70.
- McFadden, Patricia (1992), “Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa”, in Ruth Meena (org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, 157-195.
- McFadden, Patricia (2007), “African Feminist Perspectives of Post-Coloniality”, *The Black Scholar*, 37(1), 36-42. <https://doi.org/10.1080/00064246.2007.11413380>
- McFadden, Patricia (2016), “Becoming Contemporary African Feminists: Her-stories, Legacies and the New Imperatives”, *The Feminist Dialogue Series*, 1, 1-7.
- Mekgwe, Pinkie (2010), “Post Africa(n) Feminism?”, *Third Text*, 24(2), 189-194. <https://doi.org/10.1080/09528821003722116>
- Mohanty, Chandra Talpade (1984), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *boundary 2*, 12(3), 333-358. <https://doi.org/10.2307/302821>
- Mohanty, Chandra Talpade (2003), “‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499-535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- Nghi Ha, Kien; al-Samarai, Nicola Lauré; Mysorekar, Sheila (orgs.) (2007), *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast-Verlag.
- Nnaemeka, Obioma (2005), “Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology”, in Oyèronké Oyèwùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, 51-65.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (1997), *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Oyèwùmí, Oyèrónké (2004), “Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies”, in Signe Arnfred; Bibi Bakare-Yusuf; Edward Waswa Kisiang’ani; Desiree Lewis; Oyèrónké Oyèwùmí; Filomina Chioma Steady (orgs.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 1-8.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (2016), *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation and Identity in the Age of Modernity*. New York: Palgrave.
- Prado, Abdenur (2008), *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap.
- Quijano, Anibal (2014a), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”, in Zulma Palermo; Pablo Quintero (orgs.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ed. del Signo, 109-158.
- Quijano, Anibal (2014b), “Colonialidad y modernidade-racionalidad”, in Zulma Palermo; Pablo Quintero (orgs.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ed. del Signo, 60-70.
- Ribeiro, António Sousa (1999), “Tópicos fragmentários para uma reflexão sobre a questão da cultura”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 54, 165-170.
- Ribeiro, António Sousa (2010), “Pensamento Pós-colonial”, *Janus 2010. Anuário de Relações Exteriores*, 114-115.
- Ribeiro, António Sousa (2021), “Prefácio”, in Gayatri Spivak, *Pode a subalterna tomar a palavra?* Lisboa: Orfeu Negro, 5-15 [Tradução de António Sousa Ribeiro; orig.: 1999].
- Ribeiro, António Sousa; Ramalho, Maria Irene (1999), “Dos Estudos Literários aos Estudos Culturais?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 61-83.
- Ribeiro, Djamilá (2017), “O que é lugar de fala?”, in *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 53-79.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*. New York: Vintage [orig.: 1978].
- Segato, Rita Laura (2012), “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, *e-cadernos CES*, 18, 106-131 [Tradução de Rose Barboza]. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Segato, Rita Laura (2014), “La perspectiva de la colonialidad del poder”, in Zulma Palermo; Pablo Quintero (orgs.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ed. del Signo, 15-43 [Texto publicado originalmente em Rita Laura Segato (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros].
- Spivak, Gayatri (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson; Laurence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 271-313.
- Spivak, Gayatri (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard University Press.

- Spivak, Gayatri (2021), *Pode a subalterna tomar a palavra?* Lisboa: Orfeu Negro [Tradução de António Sousa Ribeiro; orig.: 1999].
- Stolcke, Verena (2000), “Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, 14, 25-60.
- Tamale, Sylvia (2005), “Eroticism, Sensuality and ‘Women’s Secrets’ among the Baganda: A critical analysis”, *Feminist Africa*, 5, 9-36.
- Tamale, Sylvia (2006), “Eroticism, Sensuality and ‘Women’s Secrets’ among the Baganda”, *IDS Bulletin*, 37(5), 89-97. <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.2006.tb00308.x>
- Tamale, Sylvia (2008), “The Right to Culture and the Culture of Rights: a Critical Perspective on Women’s Sexual Rights in Africa”, *Feminist Legal Studies*, 16, 47-69. <https://doi.org/10.1007/s10691-007-9078-6>
- Tamale, Sylvia (2011), “Researching and Theorising Sexualities in Africa”, in Sylvia Tamale (org.), *African Sexualities. A Reader*. Cape Town: Pambazuka Press, 11-36.
- Tamale, Sylvia (2020), *Decolonization and Afro-Feminism*. Wakefield QC: Dajara press.
- The Combahee River Collective (1982), “A Black Feminist Statement (1977)”, in Gloria T. Hull; Patricia Bell Scott; Barbara Smith (orgs.), *All the Women are White, All the Blacks are Male, But Some of Us are Brave. Black Women’s Studies*. New York: Feminist Press, 13-22.
- Truth, Sojourner (1851), “Ar’n’t I a Woman?”. Consultado a 22.09.2022, em <https://www.thesojournertruthproject.com/compare-the-speeches>.
- Williams, Raymond (1961), *The Long Revolution*. Harmondsworth: Pelican.
- Williams, Raymond (1989), “Culture is Ordinary”, in Raymond Williams, *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso, 3-14 [orig.: 1958].

Catarina Martins

É Professora Associada com Agregação do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Investigadora do Centro de Estudos Sociais. Foi leitora na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar. É Doutorada em Literatura Alemã pela Universidade de Coimbra (2008). Tem publicado sobre temas de estudos feministas e pós-coloniais, literatura comparada, literatura de expressão alemã e literaturas africanas, em particular de mulheres. De entre as suas atuais áreas de investigação destacam-se os estudos pós-coloniais e os estudos feministas, associados a temas e problemáticas das literaturas e culturas. É docente nos programas de Doutoramento em Estudos Feministas, em Discursos: História, Cultura e Sociedade e em Estudos de Literatura e Cultura.

Coleção CES

•
Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2024

Obra publicada com

Coordenação Científica



Obra financiada por



1 2



9 0

I | U IMPRENSA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS