

O LUGAR DO “AFRO”: feminismos negros vs feminismos africanos

Catarina Isabel Caldeira Martins*

Resumo

O presente artigo pretende apresentar algumas linhas fundamentais dos feminismos africanos pertinentes para a reflexão dos feminismos negros, em particular o estado-unidense e o brasileiro. Na realidade, o contexto em que cada um deles surge conduz a diferenças que é preciso ter em conta para a desejável construção de solidariedades e lutas comuns contra o patriarcado, o colonialismo e o capitalismo. O facto de uns radicarem em sociedades multiculturais numa diáspora que data dos tempos da escravatura, respondendo a sistemas sociais opressivos como o racismo, e de outros provirem de sociedades multiétnicas, mas predominantemente negras, em que os eixos de opressão são primeiramente os coloniais e, depois das independências, os de classe, entre pessoas da mesma raça, levam a construções identitárias diversas, bem como a pautas distintas, que correspondem a maneiras dissemelhantes de conceptualizar os feminismos.

Palavras-chave: feminismos negros, feminismos africanos.

Abstract

My article intends to present some of the fundamental elements of African feminisms that may be pertinent to Black Feminisms, in particular in the US and Brazil. In fact, their different contexts of origin lead to differences that must be taken into account when considering the desirable construction of solidarities and coalition against patriarchy, colonialism and capitalism. The fact that Black feminisms develop in multicultural societies within a diaspora that dates from slavery times, reacting to oppressive social systems such as racism, and that African feminisms come from predominantly black multiethnic societies, in which the axis of oppression are foremost coloniality and class among people of the same race, lead to different identity constructions and to distinct demands, which correspond to diverse ways of conceptualizing feminisms.

Keywords: Black feminisms, African feminisms.

* Catarina Martins é Professora Auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Investigadora do Centro de Estudos Sociais. Foi leitora, durante vários anos, na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar. É Doutorada em Literatura Alemã pela Universidade de Coimbra (2008). Tem publicado sobre temas de literatura comparada e de literatura de expressão alemã, bem como sobre as literaturas africanas lusófonas, anglófonas e francófonas, em particular de mulheres. De entre as suas actuais áreas de investigação destacam-se os estudos pós-coloniais e os estudos feministas, em particular as teorias feministas do Sul.

Para além de uma epistemologia e de uma ideologia, o feminismo configura uma política de identidades, localizada, cujas ideias, pautas, práticas e auto e hetero-representações dependem dos eixos de pertença que convergem em determinadas sujeitas. As mulheres constroem identidades que as unem ou separam nesses cruzamentos, muitas vezes em função das exclusões ou opressões de que são objeto e das formas que estas 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, determinadas por lógicas contraditórias de definição de identificações e diferenças.

Não surpreende, pois, que mulheres negras em contextos como o estado-unidense 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.¹ É nesta 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. Esta veio, nos anos 90, a ser entendida sob o paradigma da “interseccionalidade” (CRENSHAW, 1991) que nos diz que as experiências das mulheres negras são apenas visíveis e inteligíveis na sua especificidade, quando considerados, em cruzamento, os eixos de opressão de género e de opressão racial.

No Brasil, também com uma população negra com uma herança de escravidão e resistência a ela, fala-se em democracia racial ou neo-democracia racial, segundo

Sueli Carneiro (2002), ou seja, a partir do discurso do lusotropicalismo, que tanto serviu o colonialismo português, apregoa-se a mestiçagem como um disfarce de um colonialismo interno branco e de um intenso racismo, com consequências profundas em termos de desigualdades e manifestações sociais extremamente violentas. Assim, não surpreende que o racismo suscite a oposição de um movimento negro, a partir de meados dos anos 1970. Segundo um processo semelhante ao do contexto estado-unidense, também as mulheres negras brasileiras, sobretudo a partir dos anos 1980, com Lélia Gonzalez (CARDOSO, 2014), 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 (CARNEIRO, 2011). A sua referência são, com grande destaque, as feministas negras estado-unidenses, como Angela Davis ou bell hooks, bem como o paradigma interseccional originário da América do Norte que crescentemente reclamam como indispensável (o feminismo será interseccional ou não será)².

Em ambos os casos, trata-se de comunidades diaspóricas herdeiras da escravatura e da desterritorialização de negros e negras africanas 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 (1996, p. 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

¹ Refiro-me apenas a movimentos constituídos de mulheres negras e o pensamento que produziram, não estou, neste ponto, a ter em conta as pioneiras que inspiraram estes movimentos, como Sojourner Truth, Harriet Tubman ou outras.

² Veja-se a insistente referência à teoria da interseccionalidade de Crenshaw não somente em trabalhos académicos, como, sobretudo, em ativismos de mais ampla difusão, como os blogues. Um exemplo: <http://blogueirasfeministas.com/2015/10/porque-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar/>. Acesso em: 12 Out. 2017.

música ou a literatura, entre outros). Como bem verifica Hall, não se deve subestimar estes processos de construção de identidades essencializadas, que designa de actos de “redescoberta imaginativa”, na emergência de muitos movimentos de resistência, nomeadamente feminista, anticolonial e antirracista (HALL, 1996, p. 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:

Crucially, such images offer a way of imposing an imaginary coherence on the experience of dispersal and fragmentation, which is the history of all enforced diasporas. They do this by representing or 'figuring' Africa as the mother of these different civilisations. This Triangle is, after all, 'centred' in Africa. Africa is the name of the missing term, the great aporia, which lies at the centre of our cultural identity and gives it a meaning which, until recently, it lacked. No one who looks at these textural images now, in the light of the history of transportation, slavery and migration, can fail to understand how the rift of separation, the 'loss of identity', which has been integral to the Caribbean experience only begins to be healed when these forgotten connections are once more set in place. Such texts restore an imaginary fullness or plenitude, to set against the broken rubric of our past (HALL, 1996, p. 224-225).

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

O afastamento ou “différance” em relação à 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, por vezes muito distante da realidade africana do passado retratado pela historiografia, e ainda mais longínqua da África atual. Se bem que não surpreendente, dado justamente o cariz da produção de identidades diaspóricas, este parece-me um dado merecedor de reflexão, tanto mais porque alguns destes movimentos – o dos EUA -, por exemplo, nascem e desenvolvem-se num contexto imperialista do Norte, bem como porque outros, como o brasileiro, se afirmam 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 estado-unidenses. A representação de África que comunidades diaspóricas como estas constroem em negociação com os contextos em que vivem e, subsequentemente, projetam sobre o continente negro tem consequências políticas que merecem reflexão pela disjunção que apresentam em relação às realidades vividas pelos africanos e pelas africanas. Estes/as vivem ainda sob uma colonialidade persistente, da qual as identidades “afro” podem constituir um agente acrescido ao silenciar e invisibilizar as dinâmicas concretas de poder que se desenrolam em África. É preciso, pois, tornar visíveis estas dinâmicas, nomeadamente no que diz respeito aos movimentos feministas africanos, com o objetivo de construir solidariedades amplas.

*

Entre a África que as comunidades diaspóricas evocam e a vivência das africanas reais há, por conseguinte, uma diferença acentuada, sobre a qual é preciso refletir, sobretudo devido ao modo como determinam a construção dos respetivos feminismos. Como no caso das mulheres negras dos contextos estado-unidense 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 sempre em conta, inquestionavelmente, esta identidade racial.³

³ As minhas considerações, neste artigo, 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.

No entanto, o discurso sobre a raça, que, na diáspora, domina e perpassa todos os debates, não somente não é prioritário como raramente aparece no pensamento e nas práticas dos feminismos do continente 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 auto-compreensão 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.⁴ Para além disso, as mulheres africanas confrontam-se com a sua condição de “terceiro-mundo”. Muito embora esta designação tenha desaparecido da retórica politicamente correta, o neoliberalismo, o neocolonialismo extrativista e os discursos de ajuda ao desenvolvimento partem desta ideia de atraso civilizacional. Decorre daqui uma intensa necessidade de demarcação anti-colonial 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 (em que o vector raça aparece pressuposto). O lugar do “afro”, neste contexto, é, por isso, bem distinto do “afro” que serve de referência aos movimentos negros na diáspora.

Este é o primeiro paradoxo que merece a nossa atenção. No passado mês de julho de 2017, a académica nigeriana Oyeronke Oyewùmi, uma das mais relevantes teóricas dos feminismos africanos, da qual falarei mais adiante, afirmou-me categoricamente: “I never talk about race. It doesn’t make sense in Africa”. 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* (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 minorizada, mesmo no discurso profundamente amante de África. Paradoxalmente, os afro-americanos consideram a sua antiguidade no território estado-unidense uma pertença ao corpo da nação que os/as imigrantes recentes, aqueles que nasceram em solo africano, não possuem. Estes representam, para eles, irónica e paradoxalmente, um “afro” não autêntico, constituem um objeto anacrónico de curiosidade, são exemplares do primitivo, do subdesenvolvimento, subalternos que suscitam pena ou são colocados 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 anti-racistas, 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 ou associar-se à “cultura negra”, bem como naquilo que faz

⁴ Nesta periodização, adoto o conceito de “pós-colonialidade” tal como enunciado por Patricia McFadden, teórica feminista originária da Suazilândia, como uma especificidade histórica do momento atual vivido pelos países africanos. Segundo a autora, trata-se não do período imediatamente posterior às independências, mas o 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, usando mecanismos de cariz colonial. Neste período de transição, a agência das mulheres é um elemento determinante (MCFADDEN, 2007, p. 37).

ou não parte do seu reportório icônico e simbólico. Adichie nota isto, no romance *Americanah*, em relação à comunidade afro-americana dos EUA. Numa nota do blog da protagonista, que corresponde à voz da autora, esta chama a atenção para a marginalização dos africanos de imigração recente em relação a uma comunidade afro-americana fortemente fechada em torno das suas referências e ícones, que funciona como uma “sociedade secreta”, com ritos iniciáticos que regulam acentuadamente as inclusões e exclusões, introduzindo complexidades várias numa identidade que teria como agregador suficiente o parâmetro racial:

To My Fellow Non-American Blacks: In America, You Are Black, Baby.

Dear Non-American Black, when you make the choice to come to America, you become black. Stop arguing. Stop saying I'm Jamaican or I'm Ghanain. America doesn't care. So what if you weren't "black" in your country. You're in America now. We all have our moments of initiation into the Society of Former Negroes (ADICHIE, 2014, p. 220).

Oyewùmí 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. Da mesma maneira, o cabelo, por exemplo, que se tornou um símbolo destacado das lutas dos movimentos afro, conforma estéticas de sentido inverso nos contextos dos EUA e do Brasil e em África, o que também é tematizado no romance de Adichie, com muitos matizes que complexificam a própria representação das mulheres negras.

Quando a brasileira Djamila Ribeiro, em entrevista, menciona, a partir das suas vivências, “a solidão de muitas vezes você ser a única negra dentro da sala e ninguém perceber isso como uma violência” (OLIVEIRA, 2016), 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”, criam intencionalmente uma

divisão na identidade “negra”, ou seja, sentem que há uma necessidade de criar uma especificidade identitária para as mulheres negras de África, necessidade que decorre, como expliquei, tanto de particularidades históricas inerentes ao contexto africano, como à construção do “afro” e da identidade negra noutros contextos que as excluem, mesmo quando as idolatram. A raça e o racismo não estão ausentes da consciência identitária das mulheres africanas, mas ficam implicitamente subsumidos na “africanidade” e no imperativo de “descolonização” em relação a um colonialismo tanto externo como interno, mas 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. O que esta ausência assinala é uma demarcação contra a 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 estado-unidense). Não servem às africanas nem as categorias em que se estrutura o pensamento interseccional (vimos já como não enunciam o factor raça, veremos abaixo como a próprio 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. 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.

*

A Negritude e Africanidade como espaços de disputa sexualizada

Quando, como frequentemente acontece nos movimentos de mulheres negras na diáspora, se olha as africanas como evocação inspiradora de uma Mãe África negra 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. Esta disputa-se desenrolou-se (e desenrola-se) no domínio do cultural (simbólico) e do político, não somente sobre a linha abissal do colonialismo (SANTOS, 2007), mas sobre linhas de poder diversas que se entrecruzam de ambos os lados da linha e que se tornam visíveis quando temos em conta a complexa trama que decorre da dimensão sexuada inerente aos combates anticoloniais e antirracistas, bem como da dimensão colonial e racial que marca os combates anti-patriarcais. Na base deste combate está uma noção das identidades raciais como inerentemente sexuadas, que impede a apreensão de eixos de opressão distintos, mesmo que, a dado momento, se cruzem, como propõe a interseccionalidade. De facto, o colonialismo não representa “negro” como categoria abstrata sem, simultaneamente, a materializar num corpo masculino e num corpo feminino. Identidades sexuais e raciais surgem concomitantemente e são indissociáveis, tal como indissociáveis, mesmo que por motivos heurísticos, são as opressões que daí decorrem.

A construção da negritude, sobretudo no domínio cultural, como ideia que consubstanciaria uma identidade africana resistente, no âmbito da luta anticolonial, dos anos 40 aos anos 60 do séc. XX, e no período inicial das independências, teve implicações negativas para as mulheres, em termos de subalternização, como as próprias mulheres implicadas nos movimentos independentistas perceberam. No artigo “Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios” (2002), Sueli Carneiro 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 (MARTINS, 2011, BOEHMER, 2005).

O paradigma desta representação vê-se no poema epítome da Negritude, o poema “Femme Noire” (1944) de Léopold Sedar Senghor do Senegal. 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 acto da violação sexual como um mergulho nas origens, na natureza-essência africana, que impulsiona os guerreiros anticoloniais.⁵ 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 os abismos da própria linha abissal (SANTOS, 2007). De facto, se, segundo Santos, 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, em África ou a propósito de África, se repetem os debates sobre o binómio tradição-modernidade decorre, a meu ver, da incapacidade de anular a linha abissal, a qual se

⁵ 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, “Geração da Utopia” (1992).

renegocia e reconstrói de formas complexas, de modo a assegurar lugares de dominação de gênero e de classe e, sobretudo, a promover um modelo androcêntrico de organização social e política. A linha abissal reconfigura-se de modo a colocar a mulher colonizada fora do tempo, num atraso irremediável, e o homem colonizado, por sua vez, no progresso que advém da posse das línguas europeias, do conhecimento da escrita, da urbanidade (STRATTON, 1994, p. 41; BOEHMER, 2005; OWEN, 2007, p. 21; MARTINS, 2011). 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 icônicas uma mãe sofrida e desgastada pelos partos sucessivos e pelo trabalho duro que realiza enquanto carrega filhos nas costas. Esta suposta celebração de uma paradoxal “valentia de vítima” perpetua perversamente um lugar de fortíssima opressão (STRATTON, 1994, p. 55).

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. Por esta razão, desde aquela que ficou conhecida como a primeira fase das literaturas africanas (a fase nacionalista) até à atualidade, as mulheres escritoras disputam o seu lugar nas novas sociedades africanas independentes e descolonizadas através da poesia e da ficção. A literatura constituiu um eixo de luta feminista, tornando muito claro que esta tem de fazer-se no combate pelo simbólico. Na reinvenção da africanidade através da literatura, as mulheres que escrevem usam toda uma nova simbologia que as coloca como protagonistas, nunca como vítimas, e que denuncia as violências machistas concretas e simbólicas das narrativas nacionalistas do cânone masculino, fundadas em heróis e guerreiros homens (BOEHMER, 2005; MARTINS, 2011). 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, em particular no que diz respeito ao domínio do privado, que inclui, entre outros, o direito ao corpo e à sexualidade e no qual prevalece o direito costumeiro, no quadro do pluralismo jurídico em vigor em vários países (TAMALE, 2008). 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 sofrendo 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 resignificação das práticas sociais (TAMALE, 2008). Esta abertura deve estar presente no olhar endógeno como no olhar exógeno sobre a África e as africanas.

*

Descolonizar o feminismo recuperando outras africanidades

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 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 respeitante a 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 *gender studies* (Kisiang’ani, 2004; Lazreg, 2005; Nnaemeka, 2005), 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. Seria importante interrogarmo-nos se esta denúncia não acaba por implicar também os feminismos negros, em particular os do Norte, ou aqueles que, no Sul, mesmo que denunciando o eurocentrismo, de algum modo adotam ou adaptam conceitos oriundos da modernidade ocidental.

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 90, 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 Oyewùmí 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.

Em *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (1987), Ifi Amadiume 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 sócio-sexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções de ordem política, económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser desempenhadas por pessoas de ambos os sexos. 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 na pré-

colonialidade, permitia também corrigir uma ideia de africanidade que tinha servido de instrumento de legitimação dos movimentos anticoloniais e projectos 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 em *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), de Oyèrónké Oyewùmí. Esta autora 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 (OYEWÙMÍ, 1997, p. 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 a possibilidade de ultrapassar esta divisão em casos determinados, Oyewùmí elabora uma análise de idêntico pendor antropológico sobre os Yorubá 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.

Oyewùmí contesta o que, na sua perspectiva, 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 (OYEWÙMÍ, 1997, p. 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:

... I came to realize that the fundamental category “woman” – which is foundational in Western gender discourses – simply did not exist in Yorubaland prior to its sustained contact with the West. There was no such preexisting group characterized by shared interests, desires, or social position. The cultural logic of Western social categories is based on an ideology of biological determinism: the conception that biology provides the rationale for the organization of the social world. Thus this cultural logic is actually a “bio-logic”. (...) if one wanted to apply this Western “bio-logic” to the Yorubá social world (i.e., use biology as an ideology for organizing that social world), one would have first to invent the category ‘woman’ in Yorubá discourse (Oyewùmí, 1997, p. ix-x).

Noutro texto, 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 Oyewùmí, 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 Yorubá tradicional: “This family can be described as non-gendered because kinship roles and categories are not gender-differentiated. Power centres within the family are diffused and not gender-specific.” (Oyewùmí, 2004: 5). Mais recentemente, em *What Gender is Motherhood? Changing Yorubá’s ideals of power, procreation and identity in the age of modernity* (2016), a autora continua a sustentar que a categoria género não serve para descrever a estrutura social dos Yorubá. 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 Oyewùmí 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,⁶ creio que, para a teoria feminista em geral, o desafio que Amadiume e Oyewùmí colocam é pensar a possibilidade de uma organização social em que o sexo não seja estruturante. 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 dos feminismos brancos, como dos feminismos negros.

Descolonizar modelos exógenos de intervenção feminista em África

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 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) ou “gender mainstreaming” data já dos anos 80, ou seja, é concomitante com o seu surgimento e prolonga-se até ao presente (MAMA, 2004, 2011). 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 ONGs e do “feminismo de Estado”, que endogeneizou o modelo, são consideradas, pelas 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 construção essencialista da Mulher Africana e um paradigma de desenvolvimento oriundo da modernidade europeia e de cariz neocolonial e capitalista.

Como explica Mbilinyi (1992, p. 47), o conceito de *Women in Development* (WID) surgiu no contexto da Década das Mulheres das Nações Unidas (1975-85) e no âmbito de programas de desenvolvimento destinados às mulheres, elaborados por especialistas da 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 ONGs, 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

⁶ Os estudos pioneiros de Amadiume e de Oyewùmí 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 Yoruba, com interpretações que, segundo as críticas, a própria língua não permite. (BAKARE-YUSUF, 2004).

redação ou revisão de textos constitucionais, bem como à representação em órgãos legislativos ou governativos (TRIPP *et al.*, 2009). 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. (MUPOTSA, 2007, p. xvi; DOSEKUM, 2007, p. 41). 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 este paternalismo, é desfeita qualquer possibilidade de aliança, numa prática que se configura como uma segunda opressão (ou colonização) desta Mulher Outra:

They [the WID experts] considered themselves more liberated than their ‘target’ women, more ‘modern’ and adopted a ‘we’, ‘they’ representation, reifying ‘rural’

‘poor’ women as ‘other’ and deficient because of the lack of the qualities of ‘us’. (MBILINYI, 1992, p. 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 perspectiva da etnografia que sustentava a dominação ocidental, com a ideia do exótico e com o paternalismo da “missão civilizadora” (AMADIUME, 1987; MBILINYI, 1992, p. 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 Asiática”, a “Mulher Muçulmana”, a “Mulher Africana”, sobrepõem-se e amputam as mulheres reais pela redução a uma espécie de máximo denominador comum metonímico que facilita a sua identificação no Ocidente. A burka 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 gênero 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, p. 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:

The pervasive sensationalization of clitoridectomy in Western media and scholarship leads to the equally pervasive belief in the incompleteness of most African women, a belief that basically questions our humanity.” (...) the issue is not barbaric Africa and oppressive Islam. The issue is patriarchy. (...) Abuse of the female

body is global and should be studied and interpreted within the context of oppressive conditions under patriarchy (NNAEMEKA, 2005, p. 60-1).

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.

Silvia Tamale, feminista ugandesa, num artigo significativamente intitulado “The right to culture and the culture of rights” (2008), chama a atenção para a forma como o Norte e as suas instituições, nomeadamente a Organização Mundial de Saúde, ditam normas para o combate às práticas de MGF que constroem uma representação homogénea das mesmas, sempre sob o signo da amputação bárbara no âmbito de relações de poder patriarcais e violentas. Esta representação omite uma heterogeneidade de modalidades de intervenção sobre os órgãos genitais femininos (incluindo, por exemplo, o alongamento dos lábios, também visto pela OMS como MGF) que tem vindo a ser usada por movimentos de mulheres africanas como um meio, não de destruir as culturas africanas como inerentemente opostas à noção de direitos, como defende a visão colonial do Norte, mas de usar a cultura de forma emancipatória no sentido do direito ao corpo e ao prazer. Tamale afirma:

Culture has numerous manifestations; it is not static but constantly changing and responding to shifting socio-economic and political conditions. In this sense, the value-assessment that is often made of cultures and cultural practices is misplaced, given that all cultures have aspects that are positive and others that disempower. Needless to say, there are many cultural norms and values that are rights-supportive, egalitarian and uplifting; many aspects of ‘African culture’ promote and reinforce women’s rights. (TAMALE, 2008, p.49).

A mesma perspetiva neocolonial do Norte prejudica os combates de movimentos de mulheres contra o patriarcado nos respetivos países, como tem acontecido com mobilizações ocidentais relativas a mulheres

afetadas por determinações da lei islâmica, em alguns países como a Nigéria, por exemplo (IMAM, 2013).

Estes problemas levam à formulação de um feminismo “pós-africano” (MEKGWE, 2010), no sentido da superação dessas construções essencialistas de identidades tidas como verdadeira ou tipicamente “africanas”. Ao contrário, propõe-se o reconhecimento dos africanos e das africanas como actores, 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 perspectiva descolonizadora. Para além disso, transcende-se uma perspectiva identitária da reflexão teórica, dos ativismos e dos discursos, no sentido de um foco político e ideológico. 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 consequente abandono total das mulheres.

*

A conclusão para esta reflexão, parece-me, terá de apontar caminho para as solidariedades e lutas comuns que referi no início. Neste quadro, um dos imperativos para todos os feminismos será estabelecer redes, plataformas, e outras formas de trabalho colaborativo

que possibilitem um conhecimento recíproco, bem como a criação de espaços para que as vozes das africanas sejam ouvidas. Nesta perspetiva, enquanto feministas de outras geografias e sociedades temos a responsabilidade de, em conjunto com as congéneres de África, desenvolver condições para a alteração das representações culturalistas das mulheres africanas, independentemente da bondade das mesmas ou até da sua celebração numa lógica de aliança fundamentada na construção conjunta de uma “consciência negra” ou de uma identidade “afro”. Esta identidade comum só será útil às mulheres de África e das comunidades diaspóricas, como a estado-unidense e a brasileira, se assentar na consciência do seu cariz construído e de “différance” contextual, e se souber preservar abertura às dinâmicas transformadoras, sem se converter num normativo de representações, práticas e pautas para as mulheres negras por referência a uma África fixada numa mitificação essencializada, que acarreta consequências para as africanas reais. Para as feministas ocidentais e aquelas que se filiam numa matriz ocidental, mesmo que de uma forma diferenciada ou interseccional, como os feminismos negros, isto implica uma autorreflexão profunda, que permita, de uma vez por todas, eliminar no nosso pensamento, por mais aberto que seja, os resquícios de uma atitude colonial. Além disso, importa combater o cunho neocolonial de algumas intervenções que julgam desenrolar-se como ajuda humanitária ou ao desenvolvimento das africanas, mas que contribuem ou para as invisibilizar ou para contrariar mesmo as suas lutas.

E mais: se respondermos ao apelo das africanas no sentido da “descolonização” dos feminismos e superarmos representações culturalistas de África, estaremos em condições propícias para interrogar profundamente pilares fundamentais que sustentam a modernidade ocidental, apontando para possibilidades outras, a partir das experiências e da mundivisão das mulheres africanas, que possivelmente se revestirão até de maior utilidade para as lutas das mulheres negras nas diásporas. Estes pilares da modernidade ocidental que devem ser objeto de uma análise crítica estendem-se desde as noções de indivíduo, subjetividade e identidade, aos conceitos de direito, público-privado, valor, produção e consumo, conhecimento, linguagem e poder, entre muitos outros, e a questões mais amplas

como as estruturas e dinâmicas dos sistemas político e económico (o que é política? O que é economia?) e a organização da sociedade, desde o núcleo familiar aos processos de cariz global. Com as feministas de África, podemos aprender que, no fundo, o mundo tal como o conhecemos, e que nos aparece com a naturalidade de um dado incontornável e, quando muito, só parcialmente alterável, pode ser repensado de um modo completamente outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. London: Fourth Estate. 2014.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London / New Jersey: Zed Books. 1987.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. 'Yourubas Don't Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*'. In ARNFRED, Signe et al. (Org.). *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria. 2004. p. 61-81.
- BOEHMER, Elleke. *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester and New York: Manchester UP. 2005.
- CARDOSO, Cláudia. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, p.965-986, setembro-dezembro. 2014.
- CARNEIRO, Sueli. Movimento Negro no Brasil: Novos e Velhos Desafios. *Caderno crh*, Salvador, n. 36, p. 209-215, jan./jun. 2002. Disponível online em: <https://www.geledes.org.br/movimento-negro-no-brasil-novos-e-velhos-desafios-por-sueli-carneiro/> Acesso em 12. Out. 2017.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Portal Geledés*.06. Mar. 2011. Disponível online em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/> Acesso em 12.Out. 2017.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, Stanford, vol. 43, p. 1241-1299, julho. 1991.
- DOSEKUM, Simidele. Defending Feminism in Africa. *postamble* 3. 1, p. 41-47. 2007.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 p. 69-82, jan./jun. 1988.
- HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In RUTHERFORD, J. (Org.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.
- IMAM, Ayesha. Como afirma el Corán, las mujeres y los hombres son protectores los unos de los otros. In LAGARRIGA Dídac P. (Org.). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: oozebap. 2013. p. 91-102.
- KISIANG'ANI, Edward. Decolonising Gender Studies in Africa. In ARNFRED, Signe et al. (Org.). *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria. 2004. p. 9-26.
- LAZREG, Marnia. Decolonizing Feminism. In OYEWUMÍ, Oyèronké (Org.). *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan. 2005. p. 67-80.
- LEWIS, Desiree. African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges. In ARNFRED Signe et al. (Org.). *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*, Dakar: Codesria. 2004. p. 27-4.
- MAMA, Amina. *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London / New York: Routledge.1995.
- MAMA, Amina. Talking about Feminism in Africa. *Agenda. African Feminisms* I (50), p. 58-63. 2001. Disponível online em: http://www.world.org/programs/regions/africa/amina_mama.htm. Acesso 17.09.2013.
- MAMA, Amina. What Does it Mean to Do Feminist Research in African Contexts?. *Feminist Review* 2011, p. 4-20. 2011.

- MARTINS, Catarina. 'La Noire de...' tem nome e tem voz. A Narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos Nacionalismos Anticoloniais e de outras ocupações". *e-cadernos CES*, Coimbra: CES, 12, p. 119-144. 2011.
- MBILINYI, Marjorie. Research Methodologies in Gender Issues. In: MEENA, Ruth (Org.), *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books. 1992. p. 31-70.
- MCFADDEN, Patricia. Sex, Sexuality and the Problems of AIDS in Africa. In: MEENA, Ruth (Org.). *Gender in Southern Africa. Conceptual and Theoretical Issues*. Harare: Sapes Books, . 1992. p. 157-95.
- MCFADDEN, Patricia. African Feminist Perspectives of Post-Coloniality. *The Black Scholar*, 37(1), p. 36-42. 2007.
- MEKGWE, Pinkie. Post Africa(n) Feminism?. *Third Text*, 24(2), p.189-94. 2010.
- MUPOTSA, Danai S. An African Feminist Standpoint?. *postamble 3*. 1, p. xi-xxiii. 2007.
- NNAEMEKA, Obioma. "Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology. In: OYEWÙMÍ Oyèronké (Org.). *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan. 2005. p. 51-65.
- OLIVEIRA, Ana. Djamilá Ribeiro, a voz da consciência negra feminina no Brasil, 19 Nov. 2016. Disponível online em: https://www.vice.com/pt_br/article/bmgkvd/entrevista-djamilá-ribeiro-2016. Acesso em 17 Out. 2017.
- OWEN, Hilary. *Mother Africa, Father Marx. Women's Writing of Mozambique 1948-2002*. Lewisburg. Bucknell University Press. 2007.
- OYEWÙMÍ, Oyerónké. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. London / Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.
- OYEWÙMÍ, Oyerónké. Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. In ARNFRED Signe *et al.* (Org.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria. 2004. p. 1-8.
- OYEWÙMÍ, Oyerónké. *What gender is motherhood? Changing Yorùbá's ideals of power, procreation and identity in the age of modernity*. New York: Palgrave Macmillan. 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, nº 78, Outubro: p. 3-46. 2007.
- STRATTON, Florence. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London and New York: Routledge. 1994.
- TAMALE, Sílvia. The right to culture and the culture of rights: a critical perspective on women's sexual rights in Africa. *Feminist Legal Studies* 16, p. 47-69. 2008.
- TRIPP, Aili Mari *et al.* (Org.), *African Women's Movements. Transforming Political Landscapes*. Cambridge: Cambridge University Press. (2009).