

# Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África

CATARINA MARTINS

A partir da perspectiva de uma feminista do Norte que pretende aprender com o Sul, este texto faz uma pequena síntese de alguma da teoria feminista de mulheres africanas, refletindo sobre como ela pode contribuir para transformar e enriquecer os feminismos do Norte, no que diz respeito ao seu olhar sobre si mesmos e sobre o Outro, no sentido de solidariedades mais amplas e fortes.

O objetivo deste texto é tão difícil de concretizar quanto necessário. Necessário, devido ao grande desconhecimento que me parece existir no contexto académico português em relação aos feminismos africanos. Difícil, porque implica reduzir a um texto as dinâmicas imensamente múltiplas dos feminismos em África, que trilharam caminhos de grande heterogeneidade consoante contingências contextuais e históricas num continente extremamente diverso (Mama, 2011: 8). É por isso que restrinjo a minha análise a uma parte da teoria dos feminismos africanos (e só da teoria), com a consciência de que estou a fazer incidir o meu olhar sobre aquela que mais chegou ao Norte, o que revela um viés muitas vezes difícil de superar, dada a dificuldade de acesso a publicações de difusão internacional por parte de reflexões menos *mainstream*. De qualquer forma, creio fazer jus a algumas das ideias mais significativas que podem ajudar a uma reflexão Sul-Norte, na perspectiva da aprendizagem com epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2010).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esclareço ainda que me limito a considerar autoras da África subsaariana, nomeadamente da África Ocidental e Austral. O contributo de feministas dos países árabes é também importantíssimo e constituiu uma forte influência para as africanas negras, mas não pode igualmente caber na dimensão deste artigo.

## O feminismo imperial do Ocidente

Muito embora vozes importantes de mulheres do Sul se tenham afirmado na teoria feminista há já cerca de três décadas, na perspectiva de muitas feministas africanas o feminismo do Norte é incapaz de reconhecer as linhas abissais que impedem a conjugação de forças contra a opressão patriarcal entre as mulheres que se situam de ambos os lados das fronteiras (neo)coloniais.<sup>2</sup> Desde os anos 1980 até ao presente, é constante e insistente nos textos de feministas africanas a denúncia do imperialismo, racismo ou etnocentrismo do feminismo do Norte, bem como da sua tentativa de colonização das lutas das mulheres africanas, através da imposição de programas, conceitos e debates alheios e culturalmente cegos. Basta, por exemplo, mencionar três teóricas de referência: Amina Mama (1995: 12), que cunhou o termo «*imperial feminism*», bem como Ifi Amadiume, dada a virulência da denúncia que enforma o prefácio da obra pioneira dos feminismos africanos, *Male Daughters and Female Husbands* (1987), ou Oyèrónké Oyewùmi (1997, 2004), que experimentou com insistência vários caminhos para a desconstrução de conceitos fundamentais do feminismo do Norte, colocando em causa a possibilidade de uma muito debatida «*sisterhood*» (2003).

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 do Sul, pretensões universalizantes manifestas no modo como se institui como bitola para aferir do grau de emancipação das mulheres do resto do mundo. Nesta perspectiva, ao abrigo de títulos com a combatividade de palavras de ordem, que apelam a uma «descolonização» dos *gender studies* (AAVV, 2013; Kisiang'ani, 2004; Lazreg, 2005; Nnaemeka, 2005), palavras de ordem que também se fizeram ouvir a partir da Ásia

<sup>2</sup> Uso o singular em «feminismo do Norte», não porque não esteja consciente da diversidade teórica e prática que, com rigor, exigiria o plural, mas porque na posição polémica a que me refiro, assumida por várias africanas, os feminismos do Norte são reduzidos a um discurso único, com poucos matizes naquilo que interessa às mulheres do Sul: a arrogância imperial que encontram no Norte. Não se trata de sobrançeria ocidental afirmar que esta leitura redutora do que acontece no Norte em termos de heterogeneidade do pensamento e da prática feministas é contestável. De resto, como se verá na progressão do artigo, várias africanas partilham esta crítica.

e da América Latina, 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, mesmo endogeneizada em contextos africanos, que se apoia nas representações que resultam deste conhecimento, como o «feminismo» a que se chamou *Women in Development* (WID – Mulheres e Desenvolvimento) (cf. *infra*).

A imagem das mulheres do Sul dominante no Norte, mesmo que bem-intencionada, é considerada pelas feministas africanas, à semelhança das asiáticas, como um saber e um conjunto de representações culturais de cariz colonial, ou construídas ainda da perspetiva da etnografia que sustentava a dominação ocidental, com a ideia do exótico e o paternalismo da «missão civilizadora» (Amadiume, 1987; Mbilinyi, 1992: 36). O olhar do Norte não incide sobre mulheres com as suas experiências diversificadas em contextos muito heterogéneos e singulares, mas constitui-se 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. Estas não são reconhecidas como sujeito num quadro de representações que preserva características de discursos coloniais. 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, resulta de, no seu lugar, estar uma representação profundamente sumária: ficções como a «Mulher Asiática», a «Mulher Latino-Americana», 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. Os melhores exemplos desta amputação simbólico-metonímica são a burka ou o véu islâmico para as mulheres muçulmanas, bem como a mutilação genital feminina e a poligamia para as mulheres africanas em geral, muitas delas também de culturas islâmicas (Nnaemeka, 2005: 54). Trata-se da criação de uma representação estereotipada que prontamente torna presente uma ideia distorcida, redutora e intencional de

uma determinada cultura, 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, apesar de ser o corpo delas o portador ou a superfície em que dolorosamente se inscreve o estereótipo que supostamente as representa.<sup>3</sup>

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. Esse argumento tem sido habilmente instrumentalizado por setores políticos conservadores, sem resistência ou com o apoio de movimentos feministas,<sup>4</sup> incapazes, alguns deles, de conceberem

<sup>3</sup> Para várias feministas africanas, a designação «mutilação genital» e a sua omnipresença no discurso do Norte não é ingénuo. 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 Naemeka (2005: 60-1): «A alargada sensacionalização da clitoridectomia nos media e no saber académico ocidentais conduz a uma crença igualmente alargada na incompletude da maioria das mulheres africanas, uma crença que, fundamentalmente, coloca em causa a nossa humanidade. [...] a questão não está numa África bárbara e num Islão opressivo. A questão está no patriarcado. [...] O abuso do corpo feminino é global e devia ser estudado e interpretado no contexto das condições opressivas sob o poder patriarcal.» (Todas as traduções são minhas). 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 (Naemeka, 2005: 54). Isto não significa que não haja condenação da excisão e tentativas para a erradicar, apenas exprime uma tentativa de a compreender em termos endógenos que possam potenciar o ativismo em torno desta questão.

<sup>4</sup> Veja-se a polémica, ainda em curso, em torno das ações do movimento FEMEN em relação às mulheres muçulmanas. As feministas islâmicas consideram as manifestações daquele movimento ocidental prejudiciais às suas lutas, devido ao seu carácter islamófobo e à redução do feminismo a uma relação com o corpo que tem o Ocidente como modelo de cariz impositivo. Este modelo fixou na burka ou no véu islâmico a representação do Islão como cultura opressiva, sem qualquer espaço para outro tipo de perceções ou sequer nuances (cf. Andujar, 2013). Nestas manifestações, o feminismo FEMEN encontra os discursos mais conservadores da política patriarcal da direita europeia. É evidente que as FEMEN não constituem um movimento representativo dos feminismos do Norte e, inclusivamente, são objeto de forte contestação por parte destes. Porém, a sua excentricidade constitui, porventura, o exemplo levado ao extremo de uma situação que adquire contornos semelhantes noutras intervenções políticas, humanitárias e feministas em prol das Mulheres dos Outros, ainda que com menor grau de exagero.

outros modelos de emancipação das mulheres ou outras formas de expressão da liberdade e do poder feminino em paradigmas sociais diferentes. Esta incapacidade deve-se, muitas vezes, a uma recusa, mesmo que inconsciente, de uma auto-crítica que possa pôr em causa ou interrogar a dimensão da emancipação das mulheres ocidentais e os caminhos percorridos para a alcançar, que são entendidos como universalmente válidos.

### ***Women in Development (WID)***

Como explica Mbilinyi (1992: 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, ainda que algumas tivessem experiência de trabalho no Terceiro Mundo. O conceito WID rapidamente se tornou numa indústria de investigação, reuniões, publicações, projetos e programas de desenvolvimento que mobiliza a maior parte dos recursos e financiamentos, tendo-se endogeneizado e encontrado também especialistas de origem africana.

É certo que a intervenção internacional, nomeadamente através de agências da ONU, de 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 textos constitucionais, bem como à representação em órgãos legislativos ou governativos (Tripp *et al.*, 2009). Contudo, este modelo não é isento de problemas. Bem pelo contrário: a contestação ao WID na teoria feminista em África data já dos anos 80, ou seja, é concomitante com o seu surgimento e prolonga-se até ao presente. 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.<sup>5</sup> O pensamento WID sobre a

<sup>5</sup> Mama (2011:5) aponta como um dos marcos iniciais da crítica continuada e prolongada das feministas africanas relativamente àquilo a que chama «indústria internacional do desenvolvimento» a formação

condição das mulheres africanas, as agendas de intervenção sobretudo de instituições estrangeiras e do «feminismo de Estado», que endogeneizou o modelo, são consideradas, pelas críticas, como parte do feminismo «imperial» acima descrito. 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.

Na perspetiva 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, desde logo, 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 exclui 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 a existência e o exercício de 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). Numa entrevista, Amina Mama afirma o seguinte:

É um uso do termo «feminismo» que apaga todas as outras aspirações que temos e que sei que as mulheres africanas têm, como se, por sermos africanas,

---

da «Association of African Women for Research and Development» (Associação das Mulheres Africanas para a Investigação e o Desenvolvimento), em 1982. Como se vê pelos textos que aqui uso como referências, datados dos anos 1990 até ao presente, a contestação ao modelo nunca cessou, porque as intervenções que se inserem neste quadro conceptual se mantiveram ou até multiplicaram, no quadro, por exemplo, das políticas de ajustamento estrutural e das exigências dos organismos internacionais financiadores dos Estados ou de outro tipo de doadores no sentido de uma atenção particular a conceder às mulheres.

deixássemos de querer todas as coisas pelas quais as outras feministas lutam – respeito, dignidade, igualdade, vidas livres de violência e da ameaça de violência. Parece-me óbvio que as mulheres africanas têm aspirações que vão muito para além de assegurar a sua sobrevivência: desejos de transformação política, económica, social, intelectual, profissional e até pessoal. Pode ser verdade que a maioria das mulheres africanas esteja presa nas tarefas quotidianas de garantir a sua sobrevivência, a das famílias e das comunidades – mas isso é meramente sintomático de uma grelha global de poder patriarcal, e de todas as injustiças sociais, políticas e económicas que traz às mulheres, e às africanas. (Mama, 2001: 3)<sup>6</sup>

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:

Elas [as peritas do WID] consideravam-se mais emancipadas do que as suas mulheres «alvo», mais «modernas», e adotaram uma representação «nós»/«elas», reificando as mulheres «rurais» e «pobres» como «outras» e deficientes, porque carecentes das qualidades do «nós». (Mbilinyi, 1992: 49)

Para as defensoras da WID, tratava-se, sobretudo, de combater a dependência económica destas mulheres, abrindo-lhes as portas do mercado de trabalho para que, através do trabalho remunerado, pudessem tornar-se independentes dos maridos e outros homens (Mbilinyi, 1992: 47). Mais uma vez, aplica-se aqui um conceito universal de Mulher, que não tem em conta as especificidades e as instabilidades das posições e relações sociais, em que intervêm fatores diversos, em particular a forma como os Estados africanos articulam diferentes discursos na construção das relações entre os sexos. Da força do modelo WID e dos seus programas dirigidos em exclusivo às mulheres (ignorando, por exemplo, uma intervenção focada nos homens e na transformação das respetivas noções e práticas opressivas), decorreram problemas como o reforço da desigualdade na divisão sexual do trabalho,

<sup>6</sup> Salvo indicação em contrário, as traduções são minhas.

com maior sobrecarga para as mulheres e o acentuar de desigualdades geográficas e de classe. Para além disso, no plano do pensamento teórico, o WID criou um monopólio tecnocrático que levou, por um lado, à limitação da investigação às questões pré-determinadas pelos doadores, ou seja, por forças relacionadas com o mercado e com políticas conservadoras (Lewis, 2004: 32-3), e, por outro, ao silenciamento de vozes críticas no mundo académico. Estas poderiam conduzir a análises mais profundas e a propostas transformadoras, nomeadamente chamando a atenção para o facto de as lógicas WID se centrarem na aliança com aparelhos de Estado patriarcais e para a aplicação, neste contexto, de um paradigma de desenvolvimento que não diminua o fosso entre ricos e pobres, quer nacional, quer internacionalmente (Mbilinyi, 1992: 48). Para além disso, este paradigma continua a situar a 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 lógicas endógenas das atividades das mulheres, cujo estudo e aprofundamento poderiam conduzir a melhores resultados (Lewis, 2004: 32), ou prejudicando 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. As boas intenções destas campanhas não anulam o facto de se apoiarem em entendimentos simplistas das situações das mulheres envolvidas e dos contextos das lutas feministas que em torno delas se desenrolam, entendimentos baseados na redução destas mulheres, neste caso, ao estereótipo de «Mulher Islâmica», a Mulher Outra de uma cultura também ela estereotipada no sentido da barbárie, em particular no que diz respeito ao tratamento das mulheres (cf. Imam, 2013).

## **Feminismos de África: as tendências etnográficas**

Com base na denúncia veemente do imperialismo do feminismo do Norte e do modelo WID, a crítica das feministas africanas tomou, num primeiro momento, um polémico rumo de reação em relação às políticas e formulações teóricas provenientes do Norte. Na sequência do imperativo, acima mencionado, de descolonização em relação aos feminismos ocidentais, parecia uma urgência a construção, por

demarcação, de um feminismo que se identificasse claramente como africano, assente numa vivência das mulheres de África que as distanciasse o máximo possível da representação dominante da mulher do Sul enquanto vítima. 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 começar pelos próprios conceitos de *gender* e de patriarcado, e pelo lugar basilar e de aplicação universal que lhes é atribuído na compreensão das realidades sociais.

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. Ambas seguem uma estratégia idêntica: por um lado, procedem à desmontagem do aparelho teórico e analítico do feminismo ocidental e, por outro lado, através de trabalhos de cariz etnográfico sobre determinadas sociedades «tradicionais» do território da atual Nigéria, demonstram que a categoria *gender* não é estruturante, e sim secundária ou mesmo 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, com o objectivo de responder à antropologia social colonial, da qual o feminismo ocidental teria retirado ideias e factos dispersos relativos às mulheres africanas, apenas com o intuito de reforçar conceitos eurocêntricos pré-existentes, como a universalidade da opressão patriarcal. O título remete provocatoriamente para este intuito: desmontar a relação estabelecida no Ocidente entre sexo e *gender*, entendido o primeiro como a vertente biológica sobre a qual assenta o segundo, o qual é, por sua vez, compreendido como o conjunto de posições e funções sociais associadas ao primeiro. Pelo título se vê que o fulcro da contestação é uma noção de família que o Ocidente tomou como paradigmática. Esta noção é contestada não relativamente à heteronormatividade, como o mesmo título poderia sugerir, mas sim a partir da tese de que os Nnobi possuíam uma organização social em que os papéis sócio-sexuais eram flexíveis, podendo determinadas funções, quer de ordem política, quer económica, religiosa, social ou dentro do agregado familiar, ser

desempenhadas por pessoas de ambos os sexos. Daqui decorria, por exemplo, segundo Amadiume, a possibilidade de, em relação a um patriarca, descendentes do sexo feminino poderem desempenhar as funções sociais geralmente ocupadas por descendentes do sexo masculino, ou o facto 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, chegando a apagar o próprio nome dos respectivos maridos e chefes tribais ou de clã na memória coletiva e na história da comunidade. Segundo a autora, esta posição social de relevo das mulheres, no espaço público e privado, desaparece com o colonialismo, que remete as mulheres para funções secundárias e lhes retira o papel decisivo que tinham individual e coletivamente, impondo-lhes 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. Por razões idênticas, em *Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture* (1998), a mesma autora defende que a noção de patriarcado e a ideia da condição da mulher como vítima de opressão são construções ocidentais, cuja pretensa universalidade é, mais uma vez, uma invenção devida ao saber e ao poder imperialista do Norte. Para tal, recorre ao trabalho pioneiro do senegalês Cheikh Anta Diop no domínio da história de África para salientar o primado de factores como a linhagem em relação ao sexo no poder político e na organização do Estado nas sociedades africanas pré-coloniais. Na polémica perspectiva de Amadiume, a história eurocêntrica apagou ou subalternizou as sociedades matriarcais e o poder exercido por mulheres numa hierarquia evolucionista de formas de organização política, típica do conhecimento colonial: esta hierarquia culminava no imperialismo masculino e situava o patriarcado no pólo oposto, imediatamente a seguir à promiscuidade sexual primitiva (Amadiume, 2005: 84). Desta maneira, segundo

Amadiume, se consagrou o patriarcado como forma mais perfeita de organização social e de Estado.

Com base em Diop, Amadiume chama a atenção para as sociedades matriarcais africanas, que contrariam a ideia quer da universalidade do patriarcado, quer das mulheres como necessariamente oprimidas, ao mesmo tempo que denuncia estes conceitos como dependentes de uma construção do Outro em que saber e poder colonial estavam indissociavelmente ligados:

Nas intituladas reconstruções comparativas científicas dos teóricos do século XIX, os dados sobre África foram omitidos. É significativo que tenham sido os dados sobre África que reverteram efetivamente as teorias de uma evolução geral da linhagem. O conceito de patriarcado como governo das mulheres foi a razão principal pela qual a ideia foi excluída como não-existente na história. Diop comandou um exército de imperadoras e rainhas oriundas desde tempos tão longínquos quanto o século XV a.C. e até à história recente, da Etiópia, Egito e do resto de África – de modo a desafiar esta conclusão eurocêntrica. (Amadiume, 2005: 85)

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 Oyèwùmí. Esta autora vai ainda mais longe, 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 (Oyèwùmí, 1997: 21). Assim, enquanto Amadiume preserva, nos seus estudos, o conceito de *gender*, 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, Oyèwùmí 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.

Oyèwùmí 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 (Oyèwùmí, 1997: 1-2). Para esta teórica, muito embora o feminismo ocidental postule o conceito de *gender* como construção culturalmente específica, na prática o que acontece é a sua essencialização e universalização por via da distinção visual do corpo masculino e do corpo 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):

Apercebi-me de que a categoria fundamental «mulher» – que é fundacional nos discursos ocidentais sobre o género – simplesmente não existia no território Yorubá antes do seu contacto prolongado com o Ocidente. Não havia um grupo assim, caracterizado por interesses e desejos partilhados ou por uma posição social comum. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada num determinismo biológico: a conceção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Por isso, esta lógica cultural é, na realidade, uma «bio-lógica». [...] se quiséssemos aplicar esta «bio-lógica» ocidental ao mundo social Yorubá (i.e. usar a biologia como uma ideologia para organizar o mundo social), teríamos primeiro que inventar a categoria «mulher» no discurso Yorubá. (Oyèwùmí, 1997: 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 *gender* 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 Yorubá tradicional: «Esta família pode ser descrita como não sexuada (ou sem *gender*) porque os papéis e as categorias de linhagem não são diferenciados segundo a identidade sexual (*gender*). Os centros de poder dentro da família são difusos e não específicos de um determinado “género”.» (Oyèwùmí, 2004: 5).

Independentemente de as análises etnográficas destas autoras serem ou não exatas e do seu viés analítico, que coloca numa bandeja só as múltiplas tendências dos feminismos do Norte, creio que, para o feminismo ocidental, ou mesmo para a teoria feminista em geral, o desafio que Amadiume e Oyěwùmí 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 em geral torna extremamente difícil, até na configuração das línguas europeias que lhe dão expressão, as quais, dada a estruturação em flexão sexuada, 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 quão profunda e intrínseca é a dimensão sexuada das sociedades ocidentais e obrigam a uma desconstrução feminista radical de toda a perceção do mundo e das coisas, incluindo a linguagem que a cristaliza, na qual não basta a inclusão do feminino no falso neutro masculino, mas é precisa a criação de formas de expressão para além do binarismo sexual. Trata-se de um desafio profundo, que demonstra não só a necessidade premente do cruzamento do feminismo com a teoria pós-colonial e de uma constante auto-reflexividade, como de incluir, neste cruzamento, uma reflexão forte, de cariz epistemológico e metodológico, sobre a tradução cultural, as suas possibilidades, caminhos e limites, no sentido da construção de um indispensável diálogo Norte-Sul ou Sul-Norte.

Contudo, a proposta destas autoras não deixa de apresentar problemas: várias outras feministas africanas denunciaram o «africanismo» do feminismo etnográfico, cuja idealização da pré-colonialidade não somente carece de maior fundamento no plano da análise historiográfica (McFadden 1992: 170) como incorre no erro que denuncia nas velhas práticas da antropologia de cariz colonial, nomeadamente a construção essencializada de uma África única e de uma «mulher africana» «autêntica», com base, inclusivamente, em categorias bebidas nesse mesmo paradigma de estudos, como as noções de parentesco, linhagem, família e hierarquia (McFadden, 2001:60). Muito embora, ao contrário do que acontece com a antropologia ocidental, a mulher africana seja resgatada da posição de vítima, e apesar de serem mulheres africanas quem dá voz a este discurso, a estratégia da produção de uma diferença identitária irreduzível e impermeável não atenua as consequências políticas e epistemológicas na produção de agendas de investigação e intervenção, das quais estarão ausentes transversalidades e solidariedades. Essencializar implica, ainda, negar a possibilidade de transformação histórica, como decorre das seguintes palavras de Desiree Lewis:

As mulheres africanas, por exemplo, são apresentadas como congeladas no tempo e no espaço, com rituais e costumes estáticos, mas sem possuírem uma verdadeira história. As descrições dos papéis sociais das mulheres, da situação delas no casamento e dos seus papéis culturais evocam, de muitas maneiras, um sentimento de uma «estranheza» total. (Lewis, 2004: 29)

Lewis denuncia a lente autoritária formada pelos estudos antropológicos com acento na essencialização da mulher africana sobre domínios que se estendem da teoria e política feminista à advocacia em questões relativas às mulheres:

Para estas teóricas, os papéis e as identidades atribuídos às mulheres africanas tornam-se a base para a “alteridade” radical delas. [...] As referências à cultura infiltram-se na discussão e no debate em formas que codificam e fixam o binarismo entre a África e o Ocidente. De muitas maneiras a fixação numa «africanidade» imaginada em relação às mulheres e ao «género» reproduz a construção discursiva dominante da África, descrita constantemente como tudo o que o Ocidente não é. [...] O que é perturbante, contudo, é como estas categorias se tornaram fixas como entidades absolutas, com a África medida matematicamente como a antítese do Ocidente. Num esforço para contestar o domínio ocidental, elas ironicamente reproduzem padrões semelhantes aos discursos coloniais que enfatizam a diferença de África em relação ao Ocidente. (Lewis, 2004: 30)

Para as defensoras de um feminismo «pós-africano» (Mekgwe, 2010), esta construção essencialista de uma nova Africanidade com base na reinvenção da Mulher Africana ignora as consequências do encontro colonial, nomeadamente a impossibilidade de recuperação de uma pré-colonialidade que seja isenta de um olhar já marcado pela hibridação provocada pelo colonialismo. Tanto este olhar como as experiências das mulheres africanas estão inevitavelmente transformados (e não simplesmente «contaminados») pelo encontro colonial, que não se pode apagar e que deve fazer parte da reflexão teórica e da intervenção política num contexto pós-colonial globalizado. O mesmo acontece com a linguagem e a terminologia conceptual, necessariamente mestiçadas:

Uma dificuldade disto é o pressuposto problemático de que as palavras e os seus significados podem ser claramente separados de um repertório cultural globalizado ao qual subjazem séculos de domínio discursivo ocidental. O esforço para resgatar modelos de pensamento passados, ou para inventar uma lingua-

gem inteiramente nova, subestima seriamente a medida em que o uso atual da linguagem, da terminologia e da teoria se tornaram irrevogavelmente crioulistizados. Isto significa que, no que diz respeito ao presente, aquilo que entendemos como sendo pré-colonial e aquilo que hoje imaginamos ser pós-colonial estará sempre profundamente imbricado nas práticas discursivas ocidentais. Parece-me que confrontaremos melhor este dilema se não tentarmos transcender a hibridação como «contaminação», mas se a reconhecemos com rigor e se trabalharmos com ela no sentido de desenvolvermos «novos» modos e teorias contestatórios. (Lewis, 2004:31)

Esta posição revela uma concepção do colonialismo extremamente relevante para a teoria pós-colonial e aqui aplicada ao feminismo: a ideia de que este processo histórico não se resumiu a uma imposição do poder europeu sobre povos não-europeus, mas que, no contexto da violência desta dominação, tiveram lugar dinâmicas complexas de negociação e transformação identitária, em ambos os sentidos, e não apenas do colonizador sobre o colonizado. O feminismo «pós-africano» propõe a superação deste pensamento dicotômico e o reconhecimento dos africanos e das africanas como atores, para que possam tornar-se finalmente visíveis as complexidades destas transformações, bem como a diversidade de identidades na pós-colonialidade, incluindo, nesta heterogeneidade, fatores de raça e classe, entre outros:

Uma redefinição capacitante de «África» e da identidade «africana» precisa que o colonialismo seja visto como interação histórica. Uma visão deste tipo reconhece a «África» como um ator, que participa na construção da sua história e que participou na colonização. Com isso sugiro que, na mesma medida em que a colonização tirou muito à África, a África presente também incorporou elementos na sua cultura que não eram parte da África pré-colonial. [...] A sociedade africana deve ser reconhecida como uma sociedade em evolução que sofreu experiências históricas que a tornaram híbrida, plural e fluida. Assimilou novas culturas e conceitos. O resultado foi uma alteração nas diferentes expressões culturais, entre as quais o lugar do «género» não é despreciando. A novidade que isto traz para a teorização do feminismo africano é que é importante salientar o impacto que a experiência colonial teve nas construções das identidades sócio-sexuais, mas, ainda mais importante, é pertinente salientar o modo como essas experiências históricas resultaram em renegociação, reconsideração e reconstrução da construção africana de «género». O que é preciso é uma moldura teórica que seja capaz de incorporar as identidades africanas contemporâneas. (Megwe, 2010: 193)

## Um pensamento feminista mais crítico, mais político, mais ativista, mais transnacional

Superado o momento de demarcação pela redefinição da africanidade, as propostas teóricas e de intervenção que os feminismos africanos tentam pôr em prática evidenciam tendências mais críticas, mais políticas, mais ativistas e mais internacionalistas.

Num artigo publicado em 2011, que faz a síntese dos caminhos percorridos pelos feminismos africanos e propõe novos caminhos para a segunda década do século XXI, a influente teórica Amina Mama desvaloriza a disputa «territorial» por um feminismo «africano», afirmando que a lógica dos feminismos deve ser sempre política e internacionalista, não rejeitando nem a identificação de problemáticas próprias de experiências vividas no continente, nem as solidariedades internacionais a partir de causas comuns. A teoria é africana, na medida em que parte de programas de ação endógenos determinados por movimentos de mulheres nos contextos locais. Para além disso, a urgência em encontrar uma identidade africana não deve ser cega à reflexão feminista desenvolvida no Ocidente, pelo que Mama defende a utilização interdisciplinar do instrumentário teórico internacional que mais se preste ao tratamento de cada um dos problemas em questão, bem como a um diálogo igual e fértil (Mama, 2011: 7). De resto, Mama, como várias outras feministas africanas, assume uma filiação crítica no pós-estruturalismo, com particular atenção às questões das subjectividades e do poder, bem como às múltiplas faces da opressão (Lewis, 2003; Mama, 1995; Mbiliniy, 1992; McFadden, 1992). Segundo Lewis, esta opção, longe de significar uma colagem à «ortodoxia teórica do Ocidente», constitui «*a strategic, self-conscious and extremely selective borrowing of progressive resources to address specifically African concerns*» [um empréstimo estratégico, autoconsciente e extremamente seletivo de recursos progressistas para abordar preocupações especificamente africanas] (Lewis, 2003: 39). Da mesma maneira, estas autoras usam a teoria pós-colonial de uma forma crítica, tendo em conta o contexto de que partem. Por exemplo, redefinem o papel dos feminismos em relação a uma pós-colonialidade que também é reconceptualizada, no sentido de uma conjuntura sociopolítica de profunda contestação e transformação social em que o papel das mulheres tem maior relevo. McFadden (2007: 37) salienta as diferenças entre o período imediatamente posterior às independências, que designa de neocolonial e é marcado pela apropriação do poder político por homens negros

de classe média, e as novas dinâmicas de resistência da sociedade civil que caracterizam o momento atual, dirigidas exatamente contra esse poder político que traiu as promessas democráticas dos projetos nacionalistas dos movimentos anticoloniais e se aliou ao neoliberalismo global, branco, e às estratégias de acumulação e de militarismo que o acompanham. Neste poder político, várias teóricas incluem «os interesses hegemônicos de uma pequena classe média de mulheres negras» (McFadden, 2007: 41). Para além disso, o capitalismo global surge com cada vez mais força como um dos alvos preferenciais dos combates das mulheres em África, as primeiras afetadas pelas políticas determinadas pelos organismos internacionais e pelas multinacionais que agem sobre o continente (Traoré, 2013). É este momento crucial, com a sua complexidade, mas também a sua possibilidade, que merece, para McFadden, a designação de pós-colonial:

Os trabalhos académicos feministas e o ativismo feminista têm mostrado crescentemente a diferença entre o neocolonialismo, como um período que se seguiu à declaração formal de independência, no qual as classes médias usaram o Estado e os vários instrumentos coloniais de extração e domínio para consolidar as suas posições no seio das sociedades africanas através da concretização de políticas públicas e leis que facilitaram a acumulação predominantemente para homens negros; e a póscolonialidade, como um momento emergente de contestação entre aqueles que ocuparam o Estado antes e desde a independência, e aqueles cujos interesses e necessidades se tornaram periféricos para o projeto nacionalista, anticolonial lançado quase há um século. (McFadden, 2007: 37)

Importante é, para estas teóricas, verificar se os movimentos de mulheres (ou em prol das mulheres) que se reclamam da etiqueta do feminismo são realmente feministas. Esta atitude não aparece como a arrogância de uma posição de autoridade na definição do que é feminismo, mas, pelo contrário, no sentido da procura de um *ethos* comum, em grande parte por demarcação em relação ao WID (McFadden, 2007: 40). Para Mama, feminismo implica uma reflexão abrangente que entenda o carácter sistémico da opressão feminina, bem como um pensamento combativo e empenhado em acabar com esta opressão, através de uma série de pontos programáticos que se estendem dos direitos políticos aos sexuais e do espaço público ao espaço privado:

O termo «feminismo», pelo contrário, conota claramente um ponto de vista mais crítico relativamente à persistente subordinação e marginalização das

mulheres apesar de décadas de trabalho «WID». As perspetivas feministas sobre o desenvolvimento incluem compromissos para acabar com a opressão sistémica, reivindicar direitos sexuais e reprodutivos e cidadania plena e igual, e para transformar as relações de «género» no plano pessoal e da família, bem como no domínio público. (Mama, 2011, 8)

Para além disso, Mama salienta a necessidade imperiosa de autonomia para o desenvolvimento do pensamento feminista, um pensamento intrínseca e fortemente crítico:

Em segundo lugar, o feminismo (em África e para além dela) refere-se a um grau de autonomia organizativa e intelectual, que significa que o espaço de articulação das análises e dos programas políticos radica numa análise clara das condições materiais e culturais das vidas das mulheres. (Mama, 2011: 8)

Finalmente, para esta teórica, feminismo corresponde a uma ética de democracia, igualdade e participação que, como é evidente, não se restringe nem pode restringir ao contexto africano. Um dos princípios maiores é a solidariedade entre mulheres, que transcende fronteiras de raça, etnicidade, nacionalidade, cultura, classe e outras:

Em terceiro lugar, o feminismo refere-se a uma tradição de movimentos organizados por mulheres que é amplamente não hierárquica, participativa e democrática, promovendo culturas institucionais igualitárias caracterizadas por um *ethos* de respeito e de solidariedade entre mulheres. (Mama, 2011: 9)

Para além deste *ethos*, e tendo em conta a inclusão, na perspetiva feminista das africanas, de processos e fenómenos de âmbito não somente nacional e regional, mas também internacional, enquadrados na nova concepção de pós-colonialidade globalizada acima referida, os contextos locais que servem de partida para a reflexão devem ser entendidos como imbricados em lógicas globais, o que exige, para a teoria feminista, uma reflexão teórica transformadora e propósitos amplos de justiça social. McFadden exemplifica em relação a uma das questões que lhe parece fulcral: a da cidadania. Não se trata apenas de descrever movimentos em prol de direitos políticos, mas de interrogar e desconstruir o próprio conceito, o qual é deslocado do dicionário ocidental da relação do indivíduo com o Estado para um terreno que, embora tendo em conta esta definição, é mais escorregadio e tenso.

Nesta «*citizenry-in-the-making*» (cidadania em construção) multiplicam-se e cruzam-se identidades individuais e colectivas:

O que eu quero dizer aqui é que as nossas análises têm de ir para além da descrição da «marginalização» política ou da manipulação de comunidades excluídas económica e legalmente por aqueles que ocupam o Estado. As nossas análises têm de colocar as questões mais complexas de uma disputa de significados e expressões de cidadania, tendo em consideração as múltiplas identidades e exigências que os indivíduos e as comunidades têm vindo a impor sobre o Estado neocolonial ao longo dos passados 70 anos de independência africana. (McFadden, 2007: 38)

Da mesma maneira, no âmbito da economia, McFadden defende que o feminismo deve intervir na desconstrução concetual da associação entre a noção de direito ou da possibilidade de uma relação entre os indivíduos e o Estado – ou seja, de cidadania – e a noção de propriedade – todas elas noções de matriz ocidental. Em causa está uma nova semântica para conceitos como direitos, propriedade, produção, consumo e classe e um fortíssimo questionamento do sistema capitalista de mercado a partir da experiência das mulheres e das tensões surgidas, sobretudo, no que diz respeito ao acesso à terra. Através da questão da reocupação da terra que pertencera aos colonos brancos, questiona-se, igualmente, a forma como a masculinidade negra se construiu por oposição ao feminino. A posse da terra torna-se metáfora de virilidade e uma nova fonte de poder de opressão patriarcal:

Como é que as feministas radicais, que criticam as relações de propriedade e entendem a função destas nas centenas de anos de pilhagem, degradação humana e indignidade, desfazem esta ligação aparentemente intrínseca entre as noções de direitos e legitimidades e os sistemas de Mercado e as relações capitalistas de exploração, produção e consumo? [...] A identificação entre tornar-se um cidadão com a ocupação e a posse da terra [...] coloca um imperativo urgente para a análise e o ativismo feminista. / Os homens negros em todo o continente têm usado a reocupação simbólica da terra como uma expressão da reclamação metafórica da sua virilidade e masculinidade. (McFadden, 2007: 39)

Como se vê, a proposta de McFadden e Mama, como de várias outras teóricas, articuladas em diversas redes no conjunto do continente, é sustentada por uma aliança muito próxima entre o pensamento teórico interdisciplinar e o ativismo.

Para esta académica, como para muitas outras (Lewis, 2003: 36), é indispensável reforçar os movimentos de mulheres numa lógica transformadora, a partir da reflexão teórica, mas também reformular o pensamento feminista a partir dos movimentos e das dinâmicas criativas ou dos «novos imaginários» (McFadden, 2007: 36) que estes demonstram (Mama, 2011: 11-12). Neste quadro, têm surgido imensos trabalhos com estudos de casos e reflexão teórica extremamente múltiplos, em contextos heterogêneos e em domínios muito diversos, que se estendem da política à economia, passando pelo direito e a justiça, as práticas sociais da tradição à pós-colonialidade, a cultura, ou a sexualidade enquanto direito e elemento definidor de subjetividades, entre outros.<sup>7</sup>

No que diz respeito aos instrumentos conceptuais e metodológicos, é relevante, na teoria feminista de África, o destaque da necessidade de reinvenção constante dos métodos de investigação tendo em conta os sujeitos e os sujeitos-objecto de estudo na complexidade dos contextos pós-coloniais. Tendo por base a ética que define o feminismo, Mama defende uma criatividade interdisciplinar e crítica e até a improvisação na superação de paradigmas positivistas de investigação, claramente inadaptados às dinâmicas dos processos sociais bem como à localização particularmente difícil das investigadoras africanas em relação aos assuntos que estudam, quando assumem uma atitude empenhada e de aliança com as mulheres e homens envolvidos (sujeitos que podem partilhar com as investigadoras uma cultura ou uma experiência traumática comuns, ou ser-lhes cultural ou vivencialmente estranhos) (Mama, 2011: 12). Nesta perspetiva, para a autora, a investigação quantitativa deve ser conscientemente substituída por metodologias qualitativas, com um pendor mais interpretativo e subjetivo, das quais salienta aquelas que dão voz às mulheres, como as histórias de vida. Trata-se, no fundo, de uma via metodológica que não é nova nos feminismos africanos, onde é praticada desde o final dos anos 80, respondendo à necessidade de integrar a história das mulheres de África em narrativas historiográficas nacionais e pancontinentais redigidas e enunciadas no masculino, tal como verifica Lewis (2003).

---

<sup>7</sup> Ao longo da história dos feminismos africanos, este tema tem constituído um fortíssimo território de disputa da diferença africana em relação às mulheres do Norte, bem revelador das complexidades e contradições de uma relação ainda muito marcada por práticas coloniais (de ação e reação) entre concepções de feminismo ativas no Norte e em África. Mereceria, por si só, um tratamento aprofundado que não cabe aqui. Um dos marcos importantes nos debates sobre a sexualidade das mulheres africanas, que marcou um ponto de viragem no sentido da quebra do tabu relativo à sua discussão, é o artigo de McFadden relativo ao HIV/Sida (McFadden, 1992; McFadden, 2007: 41).

O destaque dado nas novas metodologias ao estudo de narrativas enquadra-se, ainda, num novo olhar sobre a cultura e no novo papel que lhe é atribuído nos estudos feministas africanos que pretendem ir além da perspectiva etnográfica. Os estudos feministas de África passaram a dar mais atenção ao quotidiano, ao doméstico e aos pequenos detalhes do domínio privado, que pareciam insignificantes num quadro androcêntrico de compreensão do mundo, sustentando a afirmação de que o privado é também público, à semelhança do que fizeram os feminismos do Norte. Mais do que isso, reformularam a própria noção de cultura que, durante décadas, tinha servido como arma dos combates anticoloniais, cristalizando-se em narrativas de forte cunho patriarcal, nomeadamente aquelas que davam um corpo – sexuado – aos projectos nacionais e aos modelos de Estado dos diferentes países (Martins, 2011). Para as feministas africanas:

[...] a cultura, entendida como abrangendo todas as trocas e mediações condicionadas socialmente, é vista como o lugar de lutas e transformações localizadas. Antes dos anos 1990, os estudos culturais em relação às mulheres e à identidade sócio-sexual tendiam a fixar ou a reificar a cultura, ou focar-se na literatura, na arte visual e na música como exemplos de uma expressão cultural formal. Confrontar as variedades enormes de comunicação cultural enriqueceu a investigação recente. A atenção ampla à voz, comunicação e «agência» alarga as perceções convencionais das mulheres, transcendendo modelos de «resistência» que muitas vezes restringem a compreensão dos papéis das mulheres como atores políticos e históricos. A atenção à cultura popular e à história social em particular abre ostensivamente formas evidentes em si mesmas, ou formas neutras das vidas das mulheres como territórios férteis de autoexpressão, criatividade cultural e rebelião política. (Lewis, 2003: 28)

O alargamento da conceção de cultura a um vasto e intrincado campo de tensão onde se desenrolam as mais variadas dinâmicas sociais permite uma melhor compreensão da pluralidade de interseções identitárias dos respetivos actores e de uma enorme diversidade de vozes, que assumem localizações diferentes em constelações heterogéneas e relações de poder complexas. Como diz, e bem, a autora, o papel das mulheres é bem mais amplo do que aquele que cabe no binómio opressão-resistência, devendo a teoria, para ser fértil, estar atenta à expressão da sua criatividade, multiplicidade e versatilidade. Aquela que, para um olhar tradicional, pode representar uma posição subalterna pode bem revelar-se como uma posição de poder. Regressando ao exemplo do conceito de cidadania, cuja des-

construção é prioritária para McFadden, como vimos acima, atentemos nos detalhes metodológicos do que esta teórica concebe como tarefa feminista:

Os debates e os discursos relacionados com a sexualidade, o género, a capacidade, a localização social e geográfica, a etnicidade e a raça têm atravessado virulentamente as paisagens intelectuais, sociais, políticas e artísticas das sociedades da região há já muitas décadas. Todas estas ideias, percepções, opiniões e práticas coloriram e deram novas formas aos sentidos, contornos, texturas e realidades de cidadania e da vida quotidiana numa miríade de novas formas. É o que a cidadania e os requisitos que acompanham a sua conceptualização, formulação, exercício e transformação constante significam para os/as Africanos/as nas suas sociedades respetivas neste tempo de possibilidade que tem de tornar-se a matéria de uma análise política e económica radical. Para o feminismo radical, o desafio reside no facto de ser indispensável transformar os discursos e as perspectivas da economia política convencionais (androcêntricos) a partir dos pontos de vista e das energias criativas das imaginações e das subjetividades ativas das mulheres. (McFadden, 2007: 39)

A atenção às subjetividades e à complexidade da sua construção, a partir de percepções, representações e práticas que, nas palavras escolhidas pela autora, possuem não só uma semântica que deve ser analisada, mas ainda contornos e texturas, revela uma pluriversalidade e uma transversalidade do olhar analítico, que encara a dimensão cultural como a substância do político, e que transcende as fronteiras entre as práticas discursivas mais diversas, valorizando os modos mais heterogêneos de produção de sentido, muito para além da verbalidade, da denotação e da objectividade positivista. «Contornos», «Texturas», «Imaginação» aparecem como elementos distintivos de uma nova epistemologia feminista.

Neste sentido e naquele que é proposto por Mama, estes métodos situam-se claramente no cruzamento da crítica feminista e pós-colonial, pois pretendem, a partir do ponto de vista das mulheres, e pela voz destas, desconstruir e refazer os aparelhos de conhecimento e de poder androcêntricos e coloniais. Obedecem ainda ao imperativo de responder às complexidades, heterogeneidades e intersecções das relações de poder nas sociedades marcadas pelo colonialismo. Para Mama, estes métodos

permitem e incentivam a articulação de narrativas previamente indisponíveis – contadoras de histórias, histórias orais, biografias e histórias de vida refletem uma percepção crescente dos limites do arquivo androcêntrico e dos sistemas

de informação colonial e pós-colonial que silenciaram as mulheres e suprimiram as perspectivas delas. (Mama, 2011: 13)

Para além disso, Mama chama a atenção para a necessidade do reforço da autocrítica e ética das investigadoras, conscientes das complexidades e implicações da sua localização (que estas teóricas fazem questão de explicitar detalhadamente em cada texto), bem como da maior responsabilidade social das relações múltiplas que estabelecem no âmbito dos seus estudos, na perspectiva de uma investigação militante e de uma «política de solidariedade» (Mama, 2011: 14). Finalmente, na proposta desta teórica, a diversidade dos contextos pós-coloniais em que as feministas africanas desenvolvem o seu trabalho, articulando-se em redes transnacionais, constituirá o principal contributo para superar as divisões regionais e, para além disso, transformar globalmente o sistema de conhecimento e poder, num diálogo Norte-Sul:

Nos contextos pós-coloniais multilingues, multiétnicos, de constituição múltipla que a África tipifica em variações infinitas, reunir uma equipa constituída por feministas africanas que investigam nos seus próprios contextos nacionais constitui apenas um primeiro pequeno passo para inventar uma investigação que inverta o sistema de conhecimento global Norte-Sul. As equipas de investigação feministas africanas são capazes de dar o passo seguinte, indo para além do grande fosso imperial para começarem a pensar e a abordar a miríade de divisões que existem dentro da região. (Mama, 2011: 16)

## Aprender com o Sul

Neste quadro, um dos imperativos para os feminismos do Norte que, adotando uma perspectiva pós-colonial, pretendem abrir-se à aprendizagem e ao diálogo com o Sul, 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 do Sul sejam ouvidas. Para as feministas ocidentais, 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. Esta autorreflexão não é sinónimo de rejeição de toda a teoria feminista produzida no

Norte, ao longo do percurso já longo e diverso dos feminismos, mas a sua revisão crítica no sentido de a tornar produtiva para as lutas de mulheres no Norte como no Sul, com a consciência de que o olhar neocolonial, que aparece como supostamente libertador das mulheres do Sul em relação às respetivas culturas patriarcais, é, de facto, aprisionador, não só para estas como para as mulheres ocidentais, camuflando, muitas vezes, as realidades de opressão e violência patriarcal no Norte ao deslocar a atenção para o Outro. Ou seja, trata-se de uma militância que deve ser levada a cabo em conjunto, mesmo em relação a problemáticas que parecem não aparecer no Norte, só porque o dicionário colonial parece tê-las reservado para contextos não ocidentais, como, por exemplo, a poligamia. Se o direito civil, nos países europeus, exclui esta prática, ao contrário do que acontece em alguns países de África, será que ela não existe? Um diálogo com a experiência do Sul relativamente a esta problemática poderia conduzir a uma melhor compreensão do fenómeno e a uma definição, em cada caso, das estratégias que melhor conduzissem ao empoderamento das mulheres. Isto não é necessariamente sinónimo de uma defesa da erradicação da poligamia, considerada apanágio de culturas menos civilizadas – uma posição neocolonial que é preciso identificar como tal.

Nesta perspetiva, enquanto feministas do Norte temos a responsabilidade de, em conjunto com as congéneres de África, desenvolver condições para a alteração, no Ocidente, das representações culturalistas das mulheres do Sul. Além disso, importa combater o cunho neocolonial de algumas intervenções que benevolmente julgam desenrolar-se em prol dessas mulheres, mas que contribuem ou para as invisibilizar ainda mais ou mesmo para destruir as suas lutas. Esta responsabilidade estende-se da desconstrução do ruído de campanhas ou programas mal concebidos à solidariedade mais ampla, colocando o combate a forças opressivas comuns no centro dos programas de ação feministas, venham elas de onde vierem.

As feministas do Norte, e em especial as da periferia do Norte, ou dos países do Sul da Europa, que se vêem hoje na situação de «colonizados» pela Europa central e pelas instituições financeiras internacionais, têm a aprender com as feministas do Sul que fizeram suas as lutas mais amplas contra o capitalismo global. Estas identificaram as políticas de austeridade ou de ajustamento estrutural como prejudiciais sobretudo para as mulheres e colocaram esta luta em lugar prioritário. Se, no Sul, a expropriação da terra e a sua alienação em favor de multinacionais para a exploração de minério exclui comunidades inteiras do acesso à água ou aos campos que proviam à respetiva subsistência e esta questão se torna primordial para os movimentos de mulheres, também as políticas de austeridade impostas

por organismos financeiros internacionais e pelos governos nacionais dos países do Sul da Europa, ao desmantelarem os serviços públicos e provocarem enormes recuos nos direitos sociais, têm como importantes vítimas as mulheres, e devem ser objetos de lutas feministas. Aprender com as africanas, que bem conhecem o efeito das políticas do FMI e do Banco Mundial, e juntar cabeças e mãos no desenho e implementação de estratégias feministas de luta contra elas, pode ser de uma utilidade imensa.

A posição cada vez mais periférica dos países do Sul da Europa em relação ao seu centro e aos grandes agentes do capitalismo global pode ser uma posição de charneira extremamente fértil para a reflexão feminista que saiba ser aberta e ousada, de modo a produzir efeitos igualmente arrojados. Situadas entre o Norte e o Sul global, formadas na teoria do Norte, mas remetidas para experiências de vida que nos devem forçar a aprender honestamente com o Sul e a fomentar diálogos iguais, estaremos em condições propícias para, travejando feminismo com pós-colonialismo, interrogar profundamente pilares fundamentais que sustentam a modernidade ocidental, desmontando a sua dimensão sexuada e apontando para possibilidades outras, a partir das experiências e da mundivisão das mulheres. Estes pilares da modernidade ocidental que devem ser objeto de uma análise crítica estendem-se desde as noções de indivíduo, subjetividade e identidade, a, entre muitos outros, os conceitos de direito, público-privado, valor, produção e consumo, conhecimento, linguagem e poder, e a questões mais amplas como as estruturas e dinâmicas dos sistemas político e económico (o que é a política? O que é a economia?) e a organização da sociedade, desde o núcleo familiar aos processos de cariz global, tendo em conta fatores já identificados, como raça, etnicidade, religião, classe, sexualidade, idade, capacidade, mas também outros que venham a aparecer como relevantes. Com as feministas do Sul, 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, se a nossa crítica for realmente radical, transversal e se abrir à criatividade transformadora que se exprime, muitas vezes, em projetos ou propostas de pequena dimensão ou em histórias de vida surpreendentes. Cabe à teoria, como defendem muito bem as teóricas africanas que mencionei acima, ampliar esta dimensão através do desenvolvimento de pensamento que permita a reprodução contextualmente adaptada destes projetos ou ideias de transformação social. Tal como em África – e como acontece já nalguns feminismos inovadores do Norte –, não é só a perspetiva política que deve ampliar-se e munir-se de criatividade,

mas também a epistemologia que deve renovar-se, tendo em conta e adotando modos de perceção e de expressão, nomeadamente os culturais e estéticos, e linguagens que se afastem quer da racionalidade moderna e androcêntrica, mesmo que a base seja um pós-estruturalismo radicalmente crítico, quer de um binarismo sexual que não só reflete mas continua a moldar uma mundivisão sexuada, em todos os domínios da perceção do real.

Tudo isto implica, para um feminismo que queira ser audaz, mas também sério e eticamente responsável, um rigor científico que se consegue através da permanente autocrítica e do constante debate de posições, o qual implica a formação de coletivos e redes Norte-Sul, nos quais, para além das questões especificamente feministas (que não é possível isolar), sejam articulados outros problemas que se colocam à teoria feminista e aos diálogos entre feministas em redes globais, como o modo como deve constituir-se e processar-se a interdisciplinaridade e, em particular, a tradução cultural, num mundo onde a cultura parece ter a capacidade de ser tanto um instrumento de união como de cisão, de compreensão e de solidariedade como de divisões extremamente difíceis de ultrapassar.

## Referências bibliográficas

- AAVV (2013). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap.
- Amadiume, Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London / New Jersey: Zed Books.
- Andujar, Ndeye (2013), «Femen ha mostrado la caricatura del feminismo mal entendido». Consultado em 17.09.2013 em <http://ndeyeandujar.wordpress.com/2013/06/22/femen-ha-mostrado-la-caricatura-del-feminismo-mal-entendido/>.
- Imam, Ayesha (2013), *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap, 91-102.
- Kisiang'ani, Edward Namisiko Waswa (2004), «Decolonising Gender Studies in Africa», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 9-26.
- Lazreg, Marnia (2005), «Decolonizing Feminism», in Oyèronké Oyěwùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, p. 67-80.

- Lewis, Desiree (2004), «African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 27-41.
- Mama, Amina (1995), *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London / New York: Routledge.
- Mama, Amina (2001), «Talking about Feminism in Africa», *Agenda, African Feminisms* I(50), 58-63. Consultado a 17.09.2013, em [http://www.wworld.org/programs/regions/africa/amina\\_mama.htm](http://www.wworld.org/programs/regions/africa/amina_mama.htm).
- Mama, Amina (2011), «What Does it Mean to Do Feminist Research in African Contexts?», *Feminist Review* 2011, 4-20.
- 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 anticoloniais e de outras ocupações», *e-cadernos CES*, 12, 119-144.
- 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, 157-95.
- McFadden, Patricia (2007), «African Feminist Perspectives of Post-Coloniality», *The Black Scholar*, 37(1), 36-42.
- Mekgwe, Pinkie (2010), «Post Africa(n) Feminism?», *Third Text*, 24(2), 189-94.
- Nnaemeka, Obioma (2005), «Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology», in Oyèronké Oyewùmí (org.), *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, 51-65.
- Oyewùmí, Oyèrónké (1997), *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. London / Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyewùmí, Oyèrónké (2004), «Introduction: Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations», in O. Oyewùmí (org.), *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton / Asmara: Africa World Press, 1-24.
- Oyewùmí, Oyèrónké (2004), «Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies», in Signe Arnfred et al., *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: Codesria, 1-8.
- Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (2010), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES / Alameda.
- Traoré, Aminata (2013), «Estamos desbordados de potencialidades...», in AAVV, *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap, 131-42.
- Tripp, Aili Mari et al. (2009), *African Women's Movements. Transforming Political Landscapes*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.

**Título:** GEOMETRIAS DA MEMÓRIA: CONFIGURAÇÕES PÓS-COLONIAIS

**Organizadores:** António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro

© 2016, Edições Afrontamento e Autores

**Capa:** Departamento gráfico | Edições Afrontamento

**Edição:** Edições Afrontamento, Lda

Rua Costa Cabral, 859 – 4200-225 Porto

[www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt](http://www.edicoesafrontamento.pt/comercial@edicoesafrontamento.pt)

[memoirs.ces.uc.pt](mailto:memoirs.ces.uc.pt) Centro de Estudos Sociais | Universidade de Coimbra

Colégio da Graça | Rua da Sofia, n.º 136

Apartado 3087 | 3000-995 Coimbra | Portugal

T: +351 239 855 570 | F: + 351 239 855 589 | [memoirs@ces.uc.pt](mailto:memoirs@ces.uc.pt)

**ISBN:** 978-972-36-1525-8

**Colecção:** Memoirs – Filhos de Império | 1

**Depósito legal:** 418142/16

**N.º edição:** 1746

**Impressão e acabamento:** Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira  
[geral@rainhoeneves.pt](mailto:geral@rainhoeneves.pt)

**Distribuição:** Companhia das Artes – Livros e Distribuição, Lda.  
[Comercial@companhiadasartes.pt](mailto:Comercial@companhiadasartes.pt)

Novembro de 2016