

O DEBATE SOBRE A CONDIÇÃO DA MULHER NA ÁFRICA SUBSAARIANA: ALGUNS APORTES TEÓRICOS

POLICARPO GOMES CAOMIQUE¹
Licenciando em Sociologia

**UNIVERSIDADE DE INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO
BRASILEIRA (UNILAB)**

Instituto de Humanidades

E-mail: gomespolistar@gmail.com

Resumo:

O debate em torno da condição da mulher e das relações de gênero na África Subsaariana tem sido permeado por discrepâncias entre as intelectuais e estudiosas africanas e afro-diaspóricas. Encontram-se, num extremo, as vozes que defendem que a opressão, a desigualdade de gênero e o patriarcado antecedem a instalação do sistema colonial e que não há nenhum problema em se autodenominarem de feministas. E noutro, as personalidades que, apesar de reconhecerem a existência de opressões e das assimetrias políticas e socioeconômicas baseadas no gênero, as enxergam como uma consequência do projeto capitalista, colonial e patriarcal europeu que, num determinado contexto histórico, se instalou no continente. Sendo, na concepção delas, necessário olhar a base teórica do discurso a respeito do gênero, de maneira crítica, eclética e abrangente, considerando sempre o lugar cultural dos idealizadores e as relações do poder que envolvem a produção epistêmica. Na sociologia, encara-se a realidade como uma construção social que decorre a partir do desenvolvimento simultâneo de dois processos de produção do conhecimento. No primeiro processo, chamado de objetivação, o saber é institucionalizado e legitimado, no segundo processo chamado de subjetivação, este saber é interiorizado e reproduzido. Cabe, no entanto, ao sociólogo ou à socióloga compreender como se dá o processo de criação e validação de verdades nas sociedades específicas. Mesmo que o feminismo ocidental tenha servido ao funcionalismo europeu e ao imperialismo norte-americano, a desigualdade, a discriminação e a opressão de gênero são, atualmente, uma realidade no contexto africano e precisam ser identificadas e denunciadas. No entanto, as reflexões sobre a situação da mulher na África Subsaariana precisam basear-se em propostas teóricas que atentam às sutilezas socioculturais africanas, visando, em última instância, discernir tanto a importação desatenta dos debates quanto a instrumentalização das identidades culturais, religiosas e/ou políticas para manter o monopólio sobre as mulheres.

Palavras-chave: Ruptura epistêmica. Descolonização. Gênero. África Subsaariana.

THE DEBATE ON THE STATUS OF WOMEN IN SUB-SAHARAN AFRICA: SOME THEORETICAL CONTRIBUTIONS

Abstract:

The debate surrounding the status of women and gender relations in sub-Saharan Africa has been permeated by discrepancies among African and Afro-diasporic intellectuals and scholars. At one extreme are voices who argue that oppression, gender inequality, and patriarchy predate the installation of the colonial system and that it is okay to call oneself a feminist. And in another, the personalities who,

¹ Bacharel em Ciências da Educação pela Escola Normal Superior Tchico Té. Graduado em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e licenciando em Sociologia pela mesma instituição.

despite recognizing the existence of oppressions and of political and socioeconomic asymmetries based on gender, see them as a consequence of the European capitalist, colonial, and patriarchal project that, in a certain historical context, was installed in the continent. In their conception, it is necessary to look at the theoretical basis of the discourse about gender in a critical, eclectic, and comprehensive way, always considering the cultural place of the creators and the power relations that involve the epistemic production. In sociology, reality is seen as a social construction that arises from the simultaneous development of two processes of knowledge production. In the first process, called objectification, knowledge is institutionalized and legitimized; in the second process, called subjectification, this knowledge is internalized and reproduced. However, it is up to the sociologist to understand how the process of creation and validation of truths takes place in specific societies. Even if Western feminism has served European functionalism and American imperialism, gender inequality, discrimination, and oppression are currently a reality in the African context and need to be identified and denounced. However, reflections on the situation of women in Sub-Saharan Africa need to be based on theoretical proposals that pay attention to African socio-cultural subtleties, ultimately aiming to discern both the inattentive importation of debates and the instrumentalization of cultural, religious and/or political identities to maintain a monopoly over women.

Keywords: Epistemic rupture. Decolonization. Gender. Sub-Saharan Africa.

1. INTRODUÇÃO

As reflexões em torno da condição da mulher e as relações de gênero na África Subsaariana têm sido marcadas por discrepâncias entre os intelectuais, ativistas e pesquisadores dedicados ao assunto. Encontram-se, num extremo, as vozes que defendem que a opressão, a desigualdade de gênero e o patriarcado antecedem a instalação do sistema colonial e que não há problemas em se autodenominarem de feministas. E noutro, se situam as pensadoras que, apesar de reconhecerem a existência de opressões e das assimetrias políticas e socioeconômicas baseadas no gênero, as enxergam como uma consequência do projeto capitalista, colonial e patriarcal europeu que, em um determinado contexto histórico, se instalou no continente. Sendo, na concepção delas, necessário olhar a base teórica do discurso a respeito do gênero, de maneira crítica, eclética e abrangente, considerando sempre o lugar cultural dos idealizadores, assim como as relações de poder que envolvem a produção epistêmica.

A realidade é uma construção social que ocorre mediante o desenvolvimento de dois processos simultâneos de produção do conhecimento: objetivação e subjetivização. No primeiro processo, o saber é institucionalizado e legitimado. No segundo, este saber é interiorizado e reproduzido. Compete ao sociólogo ou à socióloga compreender como sucede o processo de criação e validação de verdades nas sociedades específicas e as relações de poder que permeiam a sua efetivação (BERGER; LUCKMANN, 2012).

A narrativa da corporalidade de gênero que domina as interpretações ocidentais do mundo social é, na concepção da escritora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2001), um discurso cultural e não deve ser assumida de forma acrítica para outras culturas. Oyewùmí nos chama atenção com relação ao perigo de importarmos acriticamente as teorias ocidentais sobre gênero para analisar a realidade africana. Para ilustrar tal complexidade, ela citou o caso da sociedade yorubá na Nigéria, onde não há divisão binária dos gêneros e cuja hierarquia e privilégios sociais se estabelecem por meio da senioridade e não por questões de gênero. Ou seja, as diferenças codificadas no seu quadro de referência foram baseadas na idade; nesse sentido, a linguagem do *status* era a senioridade e não o gênero.

Mesmo que o feminismo ocidental tenha servido ao funcionalismo europeu e ao imperialismo estadunidense, a desigualdade, a discriminação e a opressão de gênero são, atualmente, uma realidade no contexto africano e precisam ser identificadas e denunciadas. No entanto, essas reflexões devem ser feitas usando propostas teóricas e metodológicas afrocêntricas defendidas por autoras como Ama Ata Aidoo, Carole Boyce-Davies, Obioma Nnaemeka, Nkiru Nzegwu, Molaria Ogundipe-Leslie, Filomina Chioma Steady, Oyèrónké Oyèwùmí e Olufemi Taiwo (BLAY, 2008).

Perante o exposto, procuramos tecer algumas reflexões sobre a condição da mulher na África Subsaariana. Para a coleta de dados, foi utilizada a abordagem qualitativa de caráter bibliográfico e procurou-se, ao longo do seu desenvolvimento, responder às seguintes perguntas: Quais aportes teóricos devem ser usados na análise da condição da mulher e as relações do gênero na África Subsaariana? O que é ser insubmissa nessa parte do continente?

O nosso trabalho está, estruturalmente, dividido em três seções interligadas entre si. Na primeira seção, discute-se sobre o colonialismo, a categorização dicotômica hierarquizante e suas implicações nas relações de gênero nas sociedades colonizadas. Na segunda, aborda-se as divergências de opiniões em torno da condição da mulher na África Subsaariana. Na terceira e última, analisa-se a colonização epistêmica e a emergência de propostas epistemológicas contra-hegemônicas.

2. O COLONIALISMO, A CATEGORIZAÇÃO DICOTÔMICA E AS SUAS IMPLICAÇÕES NAS REDES DE RELAÇÕES NA ÁFRICA

As estruturas sociais, econômicas e políticas africanas sofreram fortes mudanças entre os séculos XVI e XIX. Isso se deve, por um lado, aos fatores internos de ordem demográfica ou ecológica e, por outro, a forças externas tais como o cristianismo, o islamismo, o comércio de escravizados e o capitalismo. Verificou-se, nesse compasso temporal, a substituição do sistema de cativos pelo sistema escravagista; o estabelecimento de estruturas feudais que abriam o espaço para especulação da terra; a adoção da economia de pilhagem; o empobrecimento do campesinato; a debilitação das indústrias e artesanatos locais e a destruição das redes tradicionais de comércio (DIAGNE, 2010).

Mais adiante, isto é, entre 1880 a 1910 o continente africano voltou a ser palco de mudanças, dessa vez provocadas pela invasão e ocupação da maior parte do seu território pelas potências coloniais europeias. Até 1880, cerca de 80% dos territórios africanos estavam organizados em impérios, reinos e outras unidades políticas governadas pelos seus próprios reis e chefes de clã e de linhagem. Porém, em 1910, fora Etiópia e Libéria, todo o continente africano foi submetido ao jugo imperialista e à invasão das potências coloniais. Iniciou, a partir daí, o assalto à soberania, à independência e aos valores culturais africanos (BOAHEN, 2010).

Explicar as razões que levaram as potências europeias a desencadear o processo de ocupação tem traído o interesse da classe acadêmica, fundamentalmente, dos historiadores da partilha da África e do novo Imperialismo. No entanto, nenhuma das explicações têm sido totalmente aceita, tornando o fenômeno um dos temas que gera muita discrepância e posições apaixonadas. Apesar da diversidade de explicações sobre o assunto, as teorias sobre a partilha

da África podem ser agrupadas em algumas categorias: teoria econômica, teorias psicológicas, teorias diplomáticas e teoria da dimensão africana (UZOIGWE, 2010).

Para os teóricos da teoria econômica, a partilha foi motivada pelo desejo incessante de acumular o capital, sendo encarada como consequência direta das lógicas capitalistas. No entanto, o darwinismo social, o cristianismo evangélico e o atavismo social, como parte das teorias psicológicas, viam, no pacto narcísico e na tendência humana de querer dominar o outro, os motivos da partilha. O egoísmo exacerbado dos Estados nacionais europeus, o desejo de conservar o prestígio nacional, o equilíbrio de forças em potências coloniais e a manutenção de interesses geoestratégicos são, na concepção das teorias diplomáticas, os principais condicionantes da partilha. Por último, a teoria da dimensão africana defende que a partilha é uma consequência de um longo processo racional de pilhagem do continente africano, iniciado muito antes do século XIX (UZOIGWE, 2010).

Tratando-se de um empreendimento de ocidentalização do planeta, o colonialismo não tinha como objetivo único e exclusivo a obtenção de vantagens econômicas, mas abarcava, nos seus eixos estruturantes, o desafio de imposição da civilização europeia a outros povos do mundo, principalmente aos da África (CAOMIQUE, 2020). Existem três hipóteses e ações complementares que podem nos ajudar a compreender o *modus operandi* do sistema colonial, a saber: o controle e a dominação do espaço público, a reforma das mentes dos nativos e a integração de modelos econômicos locais à perspectiva ocidental (MUDIMBE, 2019).

Na realidade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. A guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone. Para isso, é preciso destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a rapina, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um novo conjunto, imposto, não proposto, mas afirmado, com todo o seu peso de canhões e de sabres (FANON, 2018, p. 80).

O colonialismo, como sistema de opressão, sempre foi marcado por um processo dinâmico de desumanização, de desvalorização dos sistemas culturais e das modalidades de existência dos povos colonizados. Implantou-se, durante o período colonial, uma estrutura de opressão sistemática que incluía as violências física, psicológica, econômica, jurídica, religiosa e cultural (FANON, 2018). Isso posto, indaga-se: quais foram as implicações dessas imposições na estrutura organizacional das sociedades africanas? Existe uma relação entre o colonialismo e as redes de relações sociais atualmente vigentes nas sociedades africanas? Que influência tem o colonialismo nas relações de gênero no continente?

Os escritores árabes, como Ibn-Khaldoun, Ibn-Haoukal, El Bekri e Ibn-Batouta, foram autores de um considerável número de relatos sobre a África negra. Os seus estudos mostram que, no período anterior à invasão árabe e à ocupação colonial, as sociedades da África Subsaariana eram matrilineares. Os procedimentos de ascensão ao poder, a filiação e a atribuição do sobrenome aos filhos seguiam uma lógica matrilinear e não patrilinear. As relações de consanguinidade eram baseadas numa lógica matrilinear entre os tswana, da África

do Sul; os ashanti, do Gana; e os bantu, da África Central. Mesmo no auge do império do Gana e Mali, no século III d.C., os valores matriarcais continuaram a prevalecer (DIOP, 1989).

O *queenship* ou “reinado das rainhas,” é encontrado em todas as partes do continente africano e traduz os padrões matriarcais presentes naquela região ao longo da história. Mesmo onde a realeza foi instituída, a Rainha Mãe continua sendo a segunda pessoa mais influente e politicamente relevante da nação. As rainhas desempenharam um papel crucial nas organizações econômica, política, religiosa e cultural de suas sociedades. Elas lideravam exércitos contra invasores e inimigos; controlavam o aparelho burocrático; idealizavam e participavam da construção de grandes empreendimentos arquitetônicos e desenvolviam o comércio e as relações diplomáticas com outras sociedades (WILLIAMS; FINCH, 1995).

Nos séculos mais recentes, as rainhas negras africanas mostraram uma resistência inabalável contra a opressão e a invasão europeia. A rainha Nzinga, de Angola, e a rainha Yaa Asantewaa, dos ashanti, são casos exemplares. As duas figuras combateram com garra e persistência as lógicas exploradoras dos portugueses e britânicos nas suas comunidades.

Aos 41 anos, em 1623, Nzinga tornou-se a rainha de Ndongo. Ela era conhecida pela sua audácia e determinação na defesa dos valores da comunidade. Lutou contra os portugueses durante toda a sua vida, e isso lhe custou muito caro, a sua irmã foi decapitada e seu corpo jogado no rio. No entanto, as derrotas sofridas por Nzinga não retiram a relevância de sua postura na emergência do nacionalismo na África Centro-Occidental (SERTIMA, 1995).

Tal como a rainha Nzinga, Yaa Asantewaa, a Rainha Mãe de Ejisu, lutou ferrenhamente contra a lógica dos invasores britânicos. Em 1898, isto é, dois anos depois do exílio do rei Prempeh, os britânicos enviaram um governador para reivindicar o Trono de Ouro. O medo que reinava até nas personalidades mais valentes da comunidade não parou a rainha Asantewaa que, rapidamente, convidou as mulheres a resistirem de qualquer maneira à invasão dos homens brancos (SERTIMA, 1995).

Diferente do berço nórdico confinado à Grécia, o berço meridional confinado ao continente africano baseava-se na família matriarcal, na emancipação da mulher no circuito doméstico, na xenofilia, no cosmopolitismo, no coletivismo, na solidariedade material, na justiça restaurativa, na criação de Estado Territorial e na oposição à Cidade-Estado ariana. O modelo organizacional no campo material e valorativo predominante na antiguidade africana dificultava a prevalência de condutas individualistas, opressoras, xenofóbicas e/ou sexualmente hierarquizantes, e dava espaço ao coletivismo solidário (DIOP, 1989).

O colonialismo trouxe algumas mudanças nas relações do gênero no continente africano, as mulheres perderam, em certa medida, os seus privilégios sociais, religiosos, constitucionais e políticos. Mudou-se a concepção da divisão social do trabalho e relegou-se a mulher africana a uma posição de desvantagem em termos de concorrência com os homens (RODNEY, 1975). Na verdade, o privilégio de gênero masculino é um elemento essencial do *ethos* europeu e tem como ferramenta de sua perpetuação a própria cultura da modernidade (OYĒWÙMÍ, 2004).

Realmente, a matriz colonial do poder opera em quatro níveis entrelaçados entre si, sendo impossível compreender um desses níveis de forma solitária. Essa inter-relação é invisibilizada pela tendência analítica compartimentada, tornando-a mais poderosa. O enunciado “matriz colonial do poder” refere-se: ao controle da economia, que envolve o

açambarcamento de terra, a exploração dos elementos naturais, da força do trabalho e a criação de instituições internacionais, como o Fundo Monetário Internacional (FMI); ao controle da autoridade, que inclui o estabelecimento do Estado moderno/europeu, o militarismo, a corrida armamentista e a criação de dispositivos legais de abrangência internacional; ao controle do gênero e da sexualidade, a partir da invenção do corpo feminino, da heteronormatividade e o estabelecimento do modelo familiar cristão como regra; e ao controle do conhecimento e subjetividade através da manipulação das instituições educativas, do currículo e dos meios de construção de subjetividades como mídia, igreja e outras instituições (MIGNOLO, 2008).

A categorização dicotômica/hierarquizante baseada em justificativas anátomo-fisiológicas sempre acompanhou os debates ocidentais sobre raça, gênero, classe, cultura e/ou religião. Tal determinismo biológico é, como mostra Oyěwùmí (2001), um elemento central no pensamento ocidental. O argumento de que as diferenças e as hierarquias sociais são biologicamente determinadas continuam a gozar de credibilidade mesmo entre os cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana numa perspectiva não genética. O maior perigo dessa postura é que os indivíduos que estão em posição de poder se acham possibilitados a consagrar a sua biologia como superior e, com isso, afirmar o seu privilégio e domínio sobre os “outros” biologicamente diferentes. O entendimento da sociedade que emerge dessa lógica é aquele constituído por corpos (negros, judeus, femininos, masculinos, brancos, ricos, pobres etc.), e como corpos são caracterizados e situados no campo acadêmico, social, político, econômico e cultural.

Como irmão siamês do colonialismo, o patriarcado regula as relações sociais de gênero e estabelece a preferência sexual a partir da conexão com a autoridade, a economia e a produção do conhecimento. A classificação das comunidades humanas conforme os traços fenótipos e genótipos compõe o *modus operandi* do sistema de regulação e opressão colonial. Aliás, a matriz colonial do poder nunca enxergou o corpo como um simples elemento anatômico, por isso, determina os meios políticos para a sua gestão (FANON, 2018, MIGNOLO, 2008).

3. O DEBATE SOBRE A CONDIÇÃO DA MULHER NA ÁFRICA SUBSAARIANA: OLHARES PLURAIS

Mesmo sendo amplamente reconhecida a existência de assimetrias entre homens e mulheres no que tange à possibilidade de acesso aos direitos e à consequente mobilidade social, principalmente nas zonas urbanas, a reflexão sobre o *status* da mulher na África Subsaariana tem sido marcada por divergência de opiniões entre escritoras e ativistas dedicadas ao assunto. A importação acrítica dos debates e conceitos ocidentais; a falta de comprometimento com os valores endógenos; o desejo de ocidentalizar os sistemas culturais africanos; o apego ao essencialismo; a projeção de uma África imaginária e a defesa do patriarcado estão entre as acusações lançadas entre elas.

Não obstante as suas especificidades, essas teorias podem ser colocadas em dois grupos distintos. No primeiro grupo, estão as vozes não contrárias à denominação feminista e que partilham a concepção de que, apesar de serem mais intensificadas pelo colonialismo, as desigualdades de gênero são anteriores a ele no continente. No segundo grupo, situam-se os indivíduos que encaram o feminismo como uma erva daninha para a cultura africana e negam a existência do patriarcado no continente antes da colonização.

Críticas como Aidoo (1998) e Acholonu (1995) dizem-nos que para elas, o feminismo é como uma erva daninha que se infiltrou em África. Pretendem dizer com isto que o feminismo é algo que lhes é alheio e que ameaça sufocar ou destruir os “verdadeiros” valores africanos. Assim, todos aqueles que se declaram feministas em África não são verdadeiramente africanos, estão a sofrer de colonização mental e a promover ideias que não pertencem ao solo africano e não têm valor para as culturas africanas e suas gentes, mulheres ou homens (BAMISILE, 2013, p. 259-259).

Na posição contrária, Patricia McFadden e Patricia Twasiima (2018) sublinham que as mulheres sempre foram vítimas das estruturas patriarcais e sempre resistiram à opressão e exclusão nas sociedades humanas. No entanto, essas expressões estão sendo silenciadas e invisibilizadas em nome do nacionalismo anticolonialista e antirracista masculino em todo o continente africano. O feminismo é, na concepção delas, uma manifestação do poder, da beleza, do conhecimento, da audácia e da visão crítica das vozes femininas que dizem, inexoravelmente, não a todas as formas de opressão, injustiça e exclusão.

Na mesma linha do raciocínio, a escritora nigeriana Amina Mama (2013) assegura que nunca se sentiu ofendida com a denominação feminista, uma vez que essa denominação tem conotação positiva e representa o combate a todas formas de opressão, sejam elas internas, externas, psicológicas, econômicas, políticas, religiosas ou epistêmicas. Para ela, o termo feminista representa um grupo de mulheres determinadas e autoconfiantes.

Em dezembro de 1992, quando Katerine Frank, uma renomada feminista americana, conhecida pela sua atitude crítica para com as autoras negras africanas, considerou que Flora Nwapa era uma feminista radical, esta escritora nigeriana refutou que alguém pudesse considerá-la feminista e muito menos radical. Ela era apenas uma mulher comum, que escrevia acerca do que conhecia. [...] Tal como Nwapa, a maioria das mulheres africanas como Emecheta (1988), Bâ (1998), Chiziane (2004), que nos seus textos lançam um olhar crítico sobre as relações de gênero, estão indecisas em considerar-se feministas e, também por isso, não se deve permitir que outros as refiram como feministas. Esta indecisão de teor terminológico reflete o facto de a questão do feminismo ser muito controversa em África (BAMISILE, 2013, p. 263).

Muitas romancistas africanas dos países de expressão inglesa souberam se afastar de certas feministas ocidentais (principalmente as brancas), elas exploraram uma gama de posições e produziram um *corpus* excitante e dinâmico que desafia a categorização rígida. Enquanto as escritoras brancas tendem a ser “feministas”, as negras são mais propensas a ser “mulheristas”, porque reconhecem que, para além da consciência sexual, devem incluir, nas suas lutas, os debates sobre a questão da raça, cultura, economia e política na estratégia de luta (OGUNYEMI, 1985).

Talvez, o leitor estaria perguntado: qual é a vossa posição nessa disputa de narrativas? É muito simples, nós convergimos em parte com as duas posições. Ser africana e feminista não significa negação tácita dos valores culturais africanos nem traição confessa da luta anti-imperialista. Se a reivindicação de autodeterminação e a denúncia de todas as formas de discriminação contra a mulher fossem, na teoria e prática, princípios sacrossantos dos movimentos feministas, não seria justo nem prudente encarar o feminismo como algo avesso à realidade africana. Todavia, a história do próprio feminismo nos tem mostrado as suas contradições e indiferença para com as opressões sofridas por certas mulheres, o que torna, em certa medida, plausível a postura das vozes cétricas para com ele.

Não são poucas as escritoras africanas cujos estudos discutem criticamente as relações de gênero, denunciam as opressões e as desigualdades sociais existentes, mas que continuam apresentando uma certa relutância em serem chamadas de feministas. A que se deve essa recusa? Será que tem a ver com a postura racista e elitista do movimento feminista num determinado contexto histórico? Até que ponto as teorias feministas ocidentais consideram as especificidades culturais de sociedades africanas?

A teorização e a subsequente ideologização do feminismo culminaram na legitimação do sujeito/objeto, nós/outro, centro/margem e outras posições binárias dentro do próprio movimento feminista. Mesmo sendo apresentado como ideologia libertária para as mulheres na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e no Canadá, o feminismo ocidental implicou e beneficiou-se, em certa medida, das práticas coloniais no continente africano, asiático e latino-americano (NNAEMEKA, 2005).

As mulheres negras estão em desvantagem de várias maneiras; como negras, elas são vítimas de uma cultura patriarcal branca; como mulheres, são vitimizadas por homens negros; e como mulheres negras são também vitimizadas por motivos raciais, sexuais e de classe por homens brancos. Nesse sentido, as feministas africanas precisam considerar esses fatores e deixar de descrever a mulher negra como uma simples vítima do patriarcado negro. É dessa forma que conseguirão superar a sua falta de autenticidade (OGUNYEMI, 1985).

No livro intitulado *The invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), a escritora nigeriana Oyěwùmí adverte as feministas africanas sobre os perigos da importação acrítica das teorias analíticas e dos discursos ocidentais sobre gênero para o contexto africano. O discurso de que as categorias de gênero são universais e intemporais e que sempre fizeram parte das sociedades; a crença na existência de uma categoria universal da mulher caracterizada pela uniformidade dos seus membros; a ideia de que a subordinação da mulher é universal e a análise da categoria mulher como algo pré-cultural e antítese da categoria homem são, na sua concepção, ineficazes para o debate sobre a situação da mulher na África, fundamentalmente, na sociedade Yorubá da Nigéria.

Para além da inconsistência metodológica, é preciso atentar para a dimensão política e ideológica dos debates feministas. Uma leitura do livro *Mulheres, Raça e Classe* (2016) da escritora estadunidense Angela Davis, pode ser útil para a compreensão do racismo, do elitismo e da discriminação dentro do movimento feminista. Ela assegurou que a despeito da simpatia e o apoio dos homens negros ao movimento sufragista, as lideranças brancas do movimento sufragista apresentavam uma certa relutância com relação à aprovação do direito de voto aos homens negros e negligenciavam as opressões exclusivas das mulheres negras.

É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental nas nossas lutas e conquistas e que, ao apresentar novas perguntas e que, ao apresentar novas perguntas, não somente estimulou a formação de grupos e redes, como também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. [...] Mas, apesar das suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação pela orientação sexual, não aconteceu o mesmo com outros tipos de discriminação, tão graves como a sofrida pela mulher: as de caráter racial (GONZÁLEZ, 2020, p. 43-44).

No campo epistêmico, a teoria é encarada como um conjunto de ideias que buscam explicar ações, convicções ou opiniões de um indivíduo ou grupo com relação a um determinado assunto. Sendo localizadas e incompletas, as teorias não conseguem explicar com

rigor as realidades para as quais não foram elaboradas. É preciso considerar que a produção das teorias analíticas não é desinteressada nem neutra, uma vez que os seus atores possuem convicções e objetivos próprios. Tal como o desenvolvimento, o discurso sobre as relações de gênero na África tem sido feito por muitos acadêmicos, no entanto, a grande parte desses discursos tem como base de sustentação o pensamento feminista ocidental.

Por desconhecerem as especificidades das relações de gênero no contexto africano, muitos pesquisadores africanos, ocidentais e afrodiáspóricos acabam tendo comentários deslocados e preconceituosos sobre as relações conjugais e de gênero no continente. Tais lacunas analíticas e interpretativas foram apresentadas por Oyěwùmí (1997) numa seção do livro intitulado *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, em que analisa a questão do dote, da poligamia, do acesso e do controle sexual. Oyěwùmí ressalta que o dote tem sido apresentado de forma negativa por intérpretes ocidentais de muitas sociedades africanas. Em alguns casos, o seu significado tem sido distorcido e reduzido a uma mera troca transacional semelhante à compra da esposa. Para exemplificar, citou os trabalhos do antropólogo Levi Strauss e Elizabeth Schmidt, em que foi dada muita ênfase aos bens transferidos da linhagem do noivo para a da noiva, mas pouca ou nenhuma atenção foi dada ao serviço da noiva, uma tradição que estabelece as obrigações ao longo da vida do noivo à linhagem da noiva.

Tal como o dote, a prática de abstinência pós-parto nas sociedades africanas tem sido descrita por muitos estudiosos como controle sexual da mulher e um exemplo das limitações impostas a membros do sexo feminino nas sociedades africanas. Entretanto, a abstinência pós-parto não constitui um controle sobre o corpo feminino como mostram os discursos ocidentais, pelo contrário, simboliza a preocupação com o bem-estar da mulher, da criança e da família como um todo (OYĚWÙMÍ, 1997).

No ocidente, a poligamia é frequentemente interpretada como sinal de masculinidade, privilégio e subordinação feminina. Importa salientar que a poligamia não é inerentemente boa ou ruim. Aliás, existem casamentos bons e casamentos ruins, sejam eles poligâmicos ou monogâmicos. A história do casamento monogâmico no Ocidente e as articulações feministas mostram o quão opressor o casamento monogâmico tem sido para as mulheres e crianças nas sociedades ocidentais (OYĚWÙMÍ, 1997).

No passado, a literatura feminista apresentava a poligamia como símbolo da dominação masculina. Nos dias que correm, toda atenção está voltada à circuncisão feminina, argumenta-se que os homens submetem mulheres à circuncisão para impedi-las de desfrutar do sexo, mantê-las celibatárias e possuí-las como propriedade. Nós rejeitamos o uso do termo “Mutilação Genital Feminina” (MGF), preferimos usar o termo Excisão feminina. O termo “Mutilação Genital Feminina” é problemático, não apenas por emergir da suposição de que a intenção das sociedades nas quais esses procedimentos são praticados é controlar as mulheres, provocando violência sobre elas, mas também por se presumir que essas sociedades desejam mutilar, deformar, agredir e bater em massa em suas mulheres, uma suposição que não tem sido comprovada de forma conclusiva (OKOME, 2003).

A título de exemplo, Oyěwùmí (2003) cita o romance de Alice Walker intitulado *Possessing the Secret of Joy*, publicado em 1992, no qual analisa a circuncisão feminina no continente africano. Ela apresentou o romance como uma mistura de ficção e realidade. No

final do romance, ela trouxe alguns fatos e estatísticas “reais” para sustentar a sua argumentação alarmista sobre a circuncisão feminina. E prometeu usar uma parte dos *royalties* do seu livro para educar mulheres e meninas, homens e meninos sobre os efeitos perigosos da mutilação genital.

Para além do recorte ideológico do feminismo *mainstream* que reduz a circuncisão feminina a um mero processo da remoção do órgão genital feminino, o seu moralismo é explicitamente seletivo e racializado. Só apelam aos direitos humanos quando a prática em questão não faz parte do quadro cultural ocidental e nem constitui uma importante fonte de proveito econômico para o sistema capitalista. Senão, vejamos: enquanto as feministas ocidentais se mostram preocupadas e apavoradas com a cirurgia genital feminina por ser, segundo elas, uma prática contrária aos direitos humanos, elas assistem com alegria e serenidade as partidas desumanas do Boxe e do *Ultimate Fighting Championship* (UFC).

Quando falamos da poligamia, estamos referindo-nos à situação em que um homem se casa, simultaneamente, com mais de uma mulher (poliginia) ou em que uma mulher se casa com mais de um homem (poliandria). Mesmo sendo mais recorrente, a poliginia não é a única prática de poligamia, uma vez que existem, também, práticas de poliandria nas sociedades africanas. No entanto, os críticos da poligamia no continente africano esquecem de que ela se aplica para ambos os sexos.

Não estamos defendendo a perfeição da cultura africana nem a impossibilidade de esta ser criticada, muito pelo contrário, reconhecemos que é preciso refletir a respeito das nossas práticas culturais e, por meio de uma pedagogia de negociação, identificar os elementos que devem ser melhorados e/ou incorporados nas nossas relações sociais. No entanto, existe um perigo quando isso acontece mediante indicações externas, na maioria de casos, deslocadas da realidade africana e com pretensões hegemônicas e paternalistas. Não podemos ficar indiferentes perante os efeitos colaterais da dimensão técnica e anatômica da circuncisão, pois, se não for rigorosamente pensada, facilitará a propagação de certas doenças. No entanto, é imprudente reivindicar o abandono total da circuncisão feminina, porque existe, nela, uma dimensão simbólica que propicia o aprendizado intergeracional entre as mulheres e consubstancia a manutenção da memória coletiva das suas comunidades.

4. A DENÚNCIA DA COLONIZAÇÃO EPISTÊMICA E A EMERGÊNCIA DAS PROPOSTAS TEÓRICAS CONTRA-HEGEMÔNICAS

O discurso constrói as linhas do pensamento e estas, por sua vez, produzem sujeitos sociais e determinam, até certo ponto, as redes de relações entre indivíduos em um determinado contexto histórico. Para além da coerção física, a emergência do sistema colonial tornou-se possível graças à criação, simultânea, do seu fraudulento quadro discursivo (CAOMIQUE, 2020).

A modernidade como projeto de expansão da influência ocidental no mundo criou um paradigma intelectual específico, e estabeleceu estratégia de sua produção que ilustra o caráter e o padrão global do poder. Instituiu-se, como padrão, um arcabouço epistêmico colonial/moderno, capitalista e eurocêntrico; um modelo de produção do saber, cuja elaboração/organização sistemática iniciou antes do século XVII na Europa Ocidental, mas que

se tornou mundialmente hegemônico a partir da expansão burguesa das potências europeias (QUIJANO, 2005).

A força militar, a ciência e a construção discursiva desempenharam um papel central na consolidação do aparato colonial nas sociedades colonizadas. Cientes da impossibilidade da dominação por via única da opressão, os sistemas coloniais buscaram monopolizar o processo de construção das subjetividades nas suas colônias. Foi assim que emergiram as leituras científicas eurocêntricas a respeito do continente africano, dos seus povos e das suas práticas culturais. A colocação do conhecimento científico como o único capaz de fazer projeções consistentes e dos povos ocidentais como produtores de conhecimento necessários para a humanidade levou à subestimação, ao silenciamento e ao esquecimento dos saberes produzidos nos polos não hegemônicos do mundo.

Essa assertiva vai ao encontro do que defende Boaventura de Sousa Santos (2007) quando sublinha que o colonialismo, para além de todas as suas formas conhecidas, foi também uma dominação epistemológica, uma relação fortemente assimétrica do saber-poder que levou à aniquilação de um vastíssimo quadro epistemológico dos povos colonizados, sendo, em circunstâncias em que resiste à extinção, relegado a uma posição de sujeição.

Nesse sentido, considera-se a perda da autorreferência genuína, não apenas uma perda gnosiológica (perda de conhecimento), mas também, e principalmente, uma perda ontológica (perda de essência/ser), uma vez que os conhecimentos tidos como inferiores são próprios dos seres considerados inferiores na escala hierárquica e evolutiva da produção do conhecimento ao nível global (SANTOS; MENESES, 2010).

Sabe-se que a produção do conhecimento é uma prática inerente a todas as sociedades humanas e faz parte dos mecanismos utilizados na consolidação do espectro cultural, religioso, econômico e ideológico das suas comunidades. Ela envolve uma ampla cifra de sujeitos e varia de acordo com o contexto histórico e socioespacial de sua elaboração. No entanto, a experiência colonial veio estabelecer uma narrativa hegemônica da produção do saber, criando, assim, uma categorização dicotômica e hierarquizante entre o bom (ocidental) e o mau (não ocidental), passando, a partir daí, a definir o certo e o errado com base nas suas próprias cosmoperspectivas, aplicando tal definição ao nível mundial (CAOMIQUE, 2020).

A assertiva acima apresentada faz alusão à dominação epistêmica ocidental, ou seja, à predominância e ao uso acrítico dos arcabouços metodológicos, das teorias analíticas e das bases interpretativas euro-estadunidenses na produção do conhecimento nas sociedades não ocidentais. Importa salientar que as epistemologias ocidentais não constituem problemas pelo simples fato de serem ocidentais, mas por ignorarem, sobretudo, as suas limitações em termos interpretativos e por se colocarem, desmedidamente, à disposição para analisar as sociedades não ocidentais sem fazer, antecipadamente, rearranjos e adaptações necessárias.

Para além da opressão física e das perdas econômicas, o colonialismo impactou de maneira significativa a formação de subjetividades das sociedades colonizadas. Aliás, “O desprezo, a irritação e a insignificância com que a grande parcela dos africanos enxerga as bases de sua cosmoperspectiva resultam-se das narrativas infamantes e ultrajantes outrora apregoadas pelo discurso do sistema colonial europeu” (CAOMIQUE, 2020, p.33).

Sendo assim, a

[...] colonialidade não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, à autoridade coletiva, ao trabalho e à subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade (LUGONES, 2020, p. 73).

Perante o exposto, torna-se evidente a necessidade de uma ruptura epistêmica para descolonizar os processos de produção, interpretação e veiculação do saber no continente africano e permitir que haja uma representação endógena do sujeito africano e das suas cosmoperspectivas. Faz-se necessário adotar uma postura vigilante e questionadora perante os aportes teóricos e das técnicas de interpretação euro-estadunidenses no campo social, econômico, político, educacional, psicológico ou de gênero. De que forma será feita essa ruptura epistêmica? Existem alternativas para as teorias euro-estadunidenses?

Uma vez que a ciência ocidental moderna foi um elemento central da dominação e da expansão do poderio europeu no mundo, rejeitá-la significa rejeitar o seu caráter colonial, que cria zonas de não ser; o seu caráter capitalista, que explora os dois não bens de consumo: trabalho e natureza; e o seu caráter patriarcal, que envolve a desvalorização e subestimação dos corpos, do ser e do trabalho social das mulheres fundamentado na desvalorização do seu ser social (SANTOS, 2019).

O questionamento das teorias e discursos ocidentais sobre o negro, iniciado pela tríade francófona Frantz Fanon, Albert Memmi e Aimé Césaire e pelos escritores africanos como Cheikh Anta Diop, Abdoulaye Ly, Steve Biko, Chinua Achebe e Kwame Nkrumah, mais recentemente ganhou muitos adeptos no campo acadêmico. A ciência ocidental em geral e as ciências sociais, em específico, começaram a ser questionadas pela sua pretensão de analisar todas as sociedades e pela relutância em admitir as suas limitações em contextos não ocidentais. Tais questionamentos são verificados em muitos campos do saber, incluindo o debate a respeito do gênero no continente africano.

Cientes das relações de poder e das ideologias que envolvem o processo de produção do conhecimento e seus efeitos na perpetuação da dominação epistêmica, alguns escritores africanos decidiram elaborar propostas teóricas ecléticas e abrangentes para analisar as questões de gênero no continente africano. As suas propostas teóricas buscam denunciar a limitação interpretativa e a distorção da realidade desencadeadas pelas abordagens feministas ocidentocêntricas. Além disso, procuram, de maneira interseccional, lutar contra o racismo, a opressão, a exploração capitalista, a desigualdade de gênero e as tendências, por vezes, racistas do feminismo ocidental.

Não é por acaso que existem mulheres africanas que rejeitam o termo feminista, mas que aceitam, em parte, o seu conteúdo. Tal é o caso da escritora Tsitsi Dangarembga, do Zimbábue, ou da senegalesa Mariama Bâ, que, apesar de ser amplamente conhecida como feminista, declara abertamente não ser uma feminista no sentido ocidental, mostrando estar plenamente consciente das contradições entre o feminismo ocidental e os costumes africanos. Numa das suas intervenções, a escritora nigeriana Buchi Emecheta mostrou que as pessoas fazem confusão entre uma reflexão sobre o cotidiano das mulheres africanas e o pensamento feminista *mainstream* (RUIZ, 2014).

Entre as correntes que procuram adotar uma base contra-hegemônica e afrocêntrica na análise da condição da mulher negra/africana, destacam-se: *motherism*, **mulherismo**, **mulherismo africana**, *stivanism* e *negofeminism*. Elas surgiram como contraponto e alternativa ao feminismo branco que mostrava certa relutância e indiferença com as agendas de cunho racial. Nas páginas seguintes, é feita a análise de alguns desses aportes teóricos.

O **mulherismo** foi uma das primeiras e, provavelmente, a mais conhecida alternativa ao feminismo ocidental. O termo foi cunhado pela escritora negra estadunidense Alice Walker nos seus trabalhos: *Coming Apart* (1979) e *In Search of Our Mother's Gardens: A Womanist Prose* (1983). Para ela, o mulherismo como identidade e teoria analítica tem suas raízes na cultura negra e se preocupa com a autodeterminação de todos os negros, incluindo homens e mulheres.

No entanto, a lacuna da definição de Walker pode ser encontrada na identificação de qual cultura e negro em específico: é o negro estadunidense que tem uma experiência particular da opressão racial e de gênero ou todo negro? Apesar de sua pretensa defesa da cultura e dos valores negro-africanos, Walker teve algumas distrações na sua abordagem sobre a prática de circuncisão feminina ao preferir o termo mutilação genital feminina ao invés da circuncisão. A apresentação do continente africano como uma vila e a comparação do comportamento de suas personagens com animais, representam, em certa medida, uma arrogância cultural parecida com a das intelectuais eurocêntricas, feministas e não feministas que têm se posicionado como salvadoras de uma África à deriva, e em espera da orientação (BLAY, 2008).

Nosso estudo revela que o feminismo fracassou em sua ambição global de atender às necessidades das mulheres de todo o mundo. O feminismo como prática aborda as necessidades das mulheres brancas de classe média. Devido a inadequações do feminismo, as mulheres afro-americanas desenvolveram o conceito de mulherismo para satisfazer as necessidades da mulher negra nos Estados Unidos. Depois, revelamos que, embora o mulherismo pretendesse atender às necessidades de todas as mulheres negras, o mulherismo afro-americano é geralmente inadequado para as preocupações específicas das mulheres africanas em África. Isso nos leva à busca de uma variante africana da teoria feminista, ao passo que, embora tenha havido várias tentativas de satisfazer esta necessidade, não se tenha alcançado nenhum consenso, e desde o feminismo, o mulherismo, o stivanism ao madretismo, há que se ter, ainda, uma peculiar teoria autóctone comumente aceita para as africanas em África (EBUNOLUWA, 2009, p. 7-8).

Apesar da existência de vários pontos de convergência entre o **mulherismo** e o **mulherismo africana**, as duas categorias analíticas apresentam algumas diferenças, pois, o mulherismo africana busca se demarcar tanto do feminismo branco quanto do mulherismo. Para a escritora negra estadunidense Clenora Hudson-Weems (2020), o mulherismo africana representa uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de ascendência africana. Baseia-se na cultura africana e as suas reflexões são, sempre, centradas em torno das experiências, lutas, desejos e necessidades de mulheres africanas.

[...] Esta atitude de distanciamento para com a luta das mulheres do ocidente europeu justifica-se porque a verdadeira história do feminismo revelaria um fundo de evidente racismo que, desde logo, estabeleceria uma incompatibilidade com as mulheres africanas. Assim, o seu posicionamento não só a diferencia do feminismo, como exclui qualquer possibilidade de conciliação e solidariedade (BAMISILE, 2013, p. 274).

Dentre os aspectos essenciais na luta e reflexão do mulherismo africana, destacam-se: (I) o capitalismo global e as lógicas de consumo empobrecedor; (II) as economias políticas raciais; (III) os feminismos ocidentais e outros imperialismos; (IV) os massacres e limpezas interétnicas; (V) os fundamentalismos religiosos do islamismo, do cristianismo e das religiões africanas; (VI) o elitismo e o militarismo; (VII) o discurso; (VIII) as restrições do gênero; (IX) a gerontocracia; e, por último, (X) a classe política e outras construções culturais excludentes (HUDSON-WEEMS, 2020; BLAY, 2008).

O mulherismo africana reconhece a complexidade da análise da condição da mulher no contexto da África Subsaariana, nesse sentido, procura não direcionar os seus debates apenas à questões de gênero, incorporando, também, os assuntos relacionados ao racismo, à exploração capitalista e imperialista, às rivalidades étnicas e religiosas, às assimetrias fundadas em pressupostos etários, políticos, culturais e de classe. A importância dessa categoria analítica reside no fato de ela apelar à Interseccionalidade e à vigilância epistêmica na análise da condição da mulher na África Subsaariana.

No seu livro *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations*, publicado em 1982, Molaria Ogundipe-Leslie propõe o conceito de *stiwanism* como uma alternativa ao feminismo, acrônimo de *Social Transformations Including Women In Africa*, (Transformações Sociais Incluindo Mulheres na África). Tal como o mulherismo africana, o *stiwanism* procura: transcender a oposição homem/mulher; conservar os papéis biológicos da mulher; reconhecer a maternidade como uma força vital; considerar todas as facetas de ser mulher em vez de concentrar exclusivamente em questões sexuais; reconhecer a condição da mulher em seu contexto, enfatizando sempre a sua independência econômica; e atentar à luta atual entre as raças e classes no continente africano.

Elaborado pela autora nigeriana Obioma Nnaemeka, o *negofeminism* procura, assim como outras construções teóricas contra-hegemônicas, ilustrar as limitações do feminismo ocidental no contexto africano. Essa tendência analítica tentou se distanciar de certas estratégias de luta de movimentos feministas *mainstream* (ocidentais) e critica algumas das suas opiniões com relação aos valores culturais africanos. Considerando as especificidades das sociedades africanas e a necessidade de aplicar uma abordagem interdisciplinar e comprometida com as particularidades de cada contexto, Nnaemeka defende que não se pode falar de feminismo no contexto africano, mas de feminismos.

Para esta autora, existem pontos de convergência e de divergência entre as correntes feministas africanas e ocidentais. Ela aponta que o *negofeminism* não apoia o feminismo radical; contraria a rejeição da maternidade e não a enxerga como prática incompatível ao feminismo; adota uma postura de negociação e compromisso em vez de confronto binário (homem/mulher); evita a importação desatenta das teorias analíticas; não centraliza a reflexão na sexualidade e procura incluir os homens nas suas lutas (NNAEMEKA, 2004).

Para uma mulher africana, o feminismo deve constituir um ato que evoca o dinamismo e as mudanças de um processo em oposição ao estabelecimento de uma estrutura opressora e discriminadora. Sendo assim, o *negofeminism* foi estruturado com base nos imperativos culturais e modulado por exigências locais e globais em constantes mudanças. As mulheres africanas negociam disciplinar e pedagogicamente os espaços e debatem os assuntos de gênero, teoria e prática (NNAEMEKA, 2004).

Criada em 1995 pela escritora e ativista Catherine Obianuju Acholonu, o *motherism* é uma teoria de gênero afrocêntrica que busca narrar a história do feminismo e da dominação das agendas de mulheres brancas no seu seio. Ela questiona o fato de as teorias feministas não terem considerado as condições materiais e culturais africanas durante a formação de seus discursos. As implicações do colonialismo e da cultura ocidental no campo cultural, filosófico, histórico, sociológico e psicológico das sociedades africanas são reconhecidas por essa teoria. Por isso, propõe resgatar o papel tradicional da mulher africana, o papel de uma matriarca e nutridora social. Aliás, a maternidade possui uma importância crucial no *motherism* (ALKALI et al., 2013).

Os trabalhos de Ifi Amadiume (1987) e de Oyèrónké Oyěwùmí (2004) representam, na concepção de Jimi Adesina (2012), exemplos concretos do combate à dominação epistêmica e de endogeneização dos aportes teóricos no continente africano, principalmente no campo do gênero. As noções de matrifocalidade e matricentrismo, por elas redefinidas, permitirão uma reapropriação crítica dos modelos analíticos e darão às novas gerações dos sociólogos africanos ferramentas importantes para desencadear uma ruptura epistêmica com a racionalidade ocidental. As suas teses revelam a importância de transcender o determinismo biológico e as noções da família nuclear que têm dominado os discursos do feminismo ocidental sobre as relações de gênero.

Ilustrando a complexidade da análise das relações de gênero no contexto africano, Oyèrónké Oyěwùmí (2004), sublinha que a fluidez das categorias de gênero na África Subsaariana coloca em xeque a consistência das teorias feministas ocidentais e revela as suas limitações na análise de gênero na África Subsaariana. As limitações de abordagens feministas euro-estadunidenses e o perigo da universalização são facilmente identificáveis quando se deparam com sociedades não-generificadas como a dos Yorubás, na Nigéria, em que o privilégio social não se determina com base no gênero, mas por via da senioridade. O debate torna-se mais complexo para as teorias feministas *mainstream* quando defrontam enunciados como “filhas machos” e os “maridos fêmeas” apresentados pela antropóloga social nigeriana Ifi Amadiume (1987), categorias estas que aparentam ser desprovidas de sentido na lógica eurocêntrica baseadas na família nuclear.

Para Okome (2003) as teorias feministas ocidentais tendem a retratar as mulheres africanas como confusas, impotentes e incapazes de determinar por si mesmas, tanto as mudanças que não foram feitas nas suas vidas quanto os meios para construir essas mudanças. Logo, as feministas ocidentais apresentam-se como humanitaristas que estão ajudando as suas irmãs africanas a ampliar os discursos de gênero e sair da opressão.

Para impor os seus pensamentos e as suas categorias conceituais, as feministas ocidentais usam a retórica salvacionista e o conceito da “sororidade”. No entanto, sabe-se que essa irmandade consegue ser global apenas na medida em que as feministas ocidentais ditam os padrões aceitáveis, compartilhando as suas “boas-novas” com as mulheres de outras partes do mundo. A primeira delas é que as mulheres são oprimidas pela dominação masculina e pelo patriarcado. A segunda é que as suas grandes irmãs ocidentais ajudarão a libertar essas mulheres “impotentes” e “sem voz”. A terceira e última diz respeito ao gênero. Para que o conceito de gênero seja significativo, ele precisa ser construído socialmente, porém, somente a construção do Ocidente é aceitável como válida (OKOME, 2003).

A linguagem e as categorias conceituais podem constituir lugares de profunda violência, lugares onde as atividades e a humanidade de outros são violadas. O discurso feminista ocidental tem participado da negação dos direitos culturais e da personalidade cultural dos povos subjugados. Sendo assim, é preciso compreender os mecanismos pelos quais o conhecimento é racializado para a construção dos discursos hegemônicos. A reivindicação da autonomia psíquico-intelectual começa com a negação da relação subjugador/subjugado e a supressão das estruturas que demonizam e hierarquizam a diferença (NZEKWU, 2003).

O imperialismo está implícito na estrutura da academia ocidental, se produz e reproduz por meio dos seus processos de produção do conhecimento. Ele estabelece uma lógica definida de ser, um certo modo de pensar e de se comportar, enquanto sanciona, dissimuladamente, um estilo definido de falar, de ser, de aceitar e de se apropriar. Na academia, o imperialismo funciona tanto pela recusa de me ver, como pela recusa de me permitir ser eu mesmo. A voz, a identidade de gênero e, mais especialmente, a cor da pele são dispersas discursivamente e, subsequentemente, agrupadas para determinar se a pessoa é digna de fala, de respeito e até mesmo de admissão (NZEKWU, 2003).

Nos dias que correm, os estudos de gênero e trabalho social no continente africano se transformaram numa moda e indústria. Muitas pessoas entram nela com o objetivo de fazer carreira e/ou captar os recursos das instituições financeiras internacionais. Tal como o cacau, a borracha ou o chá, o feminismo é também cultivado para vender aos estrangeiros. Há uma cifra considerável de homens e mulheres que trabalham com essas questões, mas que tampouco estão interessados em ver mudanças sociais (OGUNDIPE-LESLIE, 2013).

Os conceitos não são neutros, eles carregam objetivos e pretensões dos seus idealizadores. Tomemos como exemplo o enunciado “campanha de pacificação” usado pela historiografia e pela antropologia colonial. Esse enunciado parece traduzir uma relação de diálogo pacífico conduzida pelo sistema colonial para atingir os seus objetivos nas suas colônias. No entanto, se atentarmos aos fatos, chegaremos à conclusão de que a chamada campanha de pacificação era nada mais que um processo de terror desencadeado pelo sistema colonial português contra os povos que resistiam às imposições coloniais.

Num mundo marcado pela racialização do conhecimento, os povos não ocidentais constituem-se como meros receptores das construções teóricas oriundas das academias ocidentais. Nega-se a eficácia das suas formas de produção do conhecimento, dos seus mecanismos de interpretação e dos seus critérios de validação. O reconhecimento da propriedade de certas invenções é, recorrentemente, negligenciado quando os detentores são oriundos dos pólos não hegemônicos do planeta (Sul global).

Atualmente, a privatização, o livre comércio, a austeridade fiscal, a invasão militar ocidental e a criação de chefes de Estado marionetes são identificados como estratégias ocidentais de subjugação e exploração dos povos africanos. No entanto, esses processos não teriam nenhum efeito se não existissem personalidades acadêmicas encarregadas de elaborar, difundir e defender a aplicação de tais políticas. A hierarquização discursiva e a legitimação seletiva das teorias afastam, cada vez mais, os intelectuais africanos do centro da difusão de ideias e discursos sobre o desenvolvimento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto as mulheres brancas podem ter um status oscilante, isto é, podem ser elas próprias e as outras para os homens brancos: pois não são homens, mas são brancas. O homem negro, que é homem, mas não é branco, não tem acesso ao patriarcado, pois este é definido pela branquitude e torna-o o outro. A mulher negra, não sendo nem branca nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a outra de outrxs, sem status suficiente para a Outridade.

Grada Kilomba, 2020.

Num determinado período histórico, as mulheres ocidentais sentiram que a sua condição de mulher lhes relegava a uma posição subalterna na sociedade, dando vantagem aos homens em termos da mobilidade social. Em reação a essa situação, surgiu o que hoje chamamos de feminismo, ou seja, um grupo de mulheres que, por meio de ações teóricas e práticas, identificam os mecanismos pelos quais as assimetrias políticas, sociais, culturais, educacionais e religiosas entre homens e mulheres são produzidos e reproduzidos na sociedade.

Esse movimento foi responsável por algumas mudanças importantes nas relações de gênero nas sociedades ocidentais, no entanto, sendo uma estrutura não homogênea e permeada por relações de poder envolvendo questões raciais e identitárias, o feminismo mostrou-se limitado e ineficaz para a defesa de certos segmentos sociais. No próprio Ocidente, as suas limitações são identificadas no momento de seleção de pautas de reivindicação e no reconhecimento da heterogeneidade das mulheres e as suas particularidades. O questionamento do caráter por vezes racista e classista do feminismo não é recente, o livro *Mulheres, Raça e Classe* (2016), de Angela Davis, ilustra esse cenário. As limitações do feminismo ocidental branco continuam sendo expostas pelas feministas, principalmente, as afro-estadunidenses que, por sua vez, criaram uma cifra considerável de teorias analíticas como alternativas que buscavam incluir as variáveis: raça, classe e sexualidade nas suas discussões.

No entanto, a crítica das afro-estadunidenses parece não ser suficiente para transcender as falácias da biblioteca colonial que projeta uma África marcada por subdesenvolvimento e cujos valores culturais marginalizam as mulheres. Mesmo mostrando-se abertas à defesa da dignidade do povo negro e da África como a terra dos seus ancestrais, algumas feministas afro-estadunidenses embarcaram em críticas etnocêntricas e ocidentocêntricas sobre as práticas culturais africanas.

Cientes das limitações do feminismo negro afro-estadunidenses, escritoras africanas como Ifi Amadiume, Obioma Nnaemeka, Nkiru Nzegwu, Molaria Ogundipe-Leslie, Chikwenye Okonjo Ogunyemi e Mojubaohi Oiufunke Okome, identificaram a dimensão etnocêntrica e o imperialismo epistêmico de certos discursos feministas sobre a condição da mulher no continente africano. Essas intelectuais reconhecem a necessidade de discutir as desigualdades de gênero no continente africano, no entanto, exigem que isso seja feito observando criticamente o discurso feminista e as relações de poder que envolvem sua construção.

Exigir precaução e desconfiança para com os discursos feministas ocidentais sobre a mulher africana não constitui sectarismo e nem inveja intelectual, pelo contrário, é reconhecer que os conceitos e teorias são limitados e questionáveis, uma vez que a sua construção pode ser baseada numa lógica de racialização do conhecimento e de legitimação tendenciosa e seletiva. O que elas reclamam não é ser sujeitos da ação (africanas a falar da África), mas que haja mais

criticidade e contextualização dos discursos sobre a mulher no continente africano (endogeneidade e vigilância epistêmica).

Os africanos precisam refletir sobre as assimetrias de gênero nas suas sociedades, pois elas existem e precisam ser combatidas. Mas isso não deve ser feito incorporando, automaticamente, as pautas e reivindicações dos movimentos feministas ocidentais. De fato, a desigualdade de gênero deve ser combatida por homens e mulheres africanos de maneira dialógica e cooperativa. As mulheres africanas devem reconhecer que ser emancipada não significa rejeitar todas as práticas culturais africanas, mas sim ressignificá-las e adequá-las as dinâmicas atuais das suas sociedades. Os homens africanos precisam reconhecer que não devem, em nome da preservação cultural, relegar certos segmentos sociais a uma posição de subalternidade, e que a invasão árabe e europeia impactou negativamente as nossas sociedades e influenciou também negativamente as relações de gênero.

reconhecer a premência de equilibrar as possibilidades de mobilidade social entre homens e mulheres no continente africano não constitui, de maneira nenhuma, uma colaboração extraordinária ou simpatia exagerada para com as mulheres, mas sim um dever nosso como espécie humana, atualmente, circunscrita e orientada por instituições políticas democráticas que apelam à igualdade e liberdade entre os cidadãos.

REFERÊNCIAS

ADESINA, Jimi. **Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia**. In: Como fazer ciências sociais e humanas em África. CODESRIA. 2012. Disponível em: <https://codesria.org/IMG/pdf/12-Adesina.pdf>. Acesso em: 13.10.2020.

ALKALI, Muhammad. TALIF, R. YAHYA, W. W. Roselezam. JAN, J. Mohd. **Dwelling or Duelling in Possibilities: How (Ir)relevant are African Feminisms?** In: GEMA, Online Journal of Language Studies. Volume 13(3), September 2013. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/17339472.pdf>. Acesso em: 10.10.2020.

BAMISILE, Sunday Adetunji. **A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo**. In: Via Atlântica, São Paulo, N. 24, 257-279, dez/2013.

BLAY, Yaba Amgborale. **All the ‘Africans’ are Men, all the “Sistas” are “American,” but Some of Us Resist: Realizing African Feminism(s) as an Africological Research Methodology**. The Journal of Pan African Studies, vol.2, no.2, March 2008.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade: tratado de Sociologia do Conhecimento**. Tradução; Floriano Souza Fernandes. Petrópolis: Edit. Vozes, 2012.

BOAHEN, Albert Adu. **A África diante do desafio colonial. IN: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935.** / editado por Albert Adu Boahen. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

CAOMIQUE, Policarpo Gomes. **Virtudes satanizadas: epistemologias africanas e outros olhares**. 1 ed. São Paulo: Fontenele Publicações, 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.

DIAGNE, Paul. **As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado**. História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília: UNESCO, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: the domain of Patriarchy and Matriarchy in Classic Antiquity**. Presence Africaine, Paris, 1989.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. **Feminism: The Quest for an African Variant**. The Journal of Pan African Studies, vol.3, n.1, 2009, p. 227-234. Disponível em: <https://bit.ly/3j04B1G>. Acesso em: 16.10.2020.

FANON, Frantz. **Racismo e Cultura**. In: CONVERGÊNCIA CRÍTICA. Dossiê: Questão ambiental na atualidade n. 13, 2018.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Africana Womanism: Reclaiming Ourselves**. Second edition. London: Routledge, 2020.

KILOMBA, Grada. Prefácio. In: **Pele Negra, Máscara Branca**. Editora UBU, 2020.

LESLIE-OGUNDIPE, Molará. In: **Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo**. De la presente edición, Oozebap, Barcelona, 2013. Pag. 08-22.

_____. **Re-creating Ourselves: African Women & Critical Transformations**. Africa World Pr; UK ed. Edition August 1, 1994.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero** In: Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Organização por Heloisa Buarque de Holanda; 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020.

MAMA, Amina. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. In: **Africana Aportaciones para la descolonización del feminismo**. De la presente edición, Oozebap, Barcelona, 2013.

MCFADDEN, Patricia; TWASIIMA, Patricia. **Conversas Feministas Situando as Nossas Ideias Radicais e Energia no contexto Africano**. In: Reflexões Feministas. Maputo, Mozambique. Friedrich-Ebert-Stiftung, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Género y descolonialidad**. 1ºedi. Buenos Aires. Del Signo, 2008.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

NNAEMEKA, Obioma. **Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way**. The University of Chicago Press. Vol. 29, No. 2, Development Cultures: New Environments, New Realities. 2004. pp. 357-385. Disponível em: <https://bit.ly/3nXI5do>. Acesso em: 16.10.2020.

_____. **Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology.** In: African gender studies. OYĒWUMÍ, Oyèrónké. ALGRAVE MACMILLAN, 2005.

NZEGWU, Nkiru. **O Africa: Gender Imperialism in Academia.** In: African women and feminism: reflecting on the politics of sisterhood, edited by Oyeronke Oyewumi. AFRICA WORL PRESS, 2003.

OGUNYEMI, Chikwenye Okonjo. **Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English.** The University of Chicago Press. Vol. 11, No. 1 (Autumn, 1985), pp. 63-80.

OKOME, Mojubaohi OIUFunke. **What Women, Whose Development? A Critical Analysis of Reformist Feminist Evangelism on African Women.** In: African women and feminism: reflecting on the politics of sisterhood, edited by Oyeronke Oyewumi. AFRICA WORL PRESS, 2003.

OYĒWUMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: Making an African sense of Western Gender Discourses.** Minneapolis. University of Minnesota Press. 1997.

_____. **Alice in Motherland: Reading Alice Walker on Africa and Screening the Color “Black”.** In: African women and feminism: reflecting on the politics of sisterhood, edited by Oyeronke Oyewumi. AFRICA WORL PRESS, 2003.

_____. **Conceituando o Gênero: Os Fundamentos Eurocêtricos dos Conceitos Feministas e o Desafio das Epistemologias Africanas.** CODESRIA Gender Series, Dakar, v. 1, p. 1-8, 2004.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.** Buenos Aires: Consejo Latino Americano de Ciências Sociais, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 24 jul. 2019.

RODNEY, Walter. **Como a Europa Subdesenvolveu a África.** Lisboa: Seara Nova, 1975.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia saberes.** Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

_____. **Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul.** 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editoria, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula [ORGS.]. **EPISTEMOLOGIAS DO SUL.** São Paulo: Cortez, 2010

SERTIMA, Ivan Van. **Black Women in the Antiquity.** Transaction Publishers; 2nd Edition, 1995.

UZOIGWE. Godfrey N. **Partilha europeia e conquista da África: apanhado Geral.** IN: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. / editado por Albert Adu Boahen. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. 1040, páginas.

WILLIAMS, Larry. FINCH, Charles S. **The Great Queens of Ethiopia.** In: Black Women in the Antiquity. Transaction Publishers; 2nd Edition, 1995.

ZELEZA, Paul Tyambe. **Gender biases in African historiography. In: The Invention of Women: Making an African sense of Western Gender Discourses.** Minneapolis. University of Minnesota Press. 1997.