

ALÉM DO DETERMINISMO: A FENOMENOLOGIA DA EXISTÊNCIA FEMININA AFRICANA

Bibi Bakare-Yusuf¹

BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. **Feminist Africa**, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

Introdução

Os feminismos Africanos exigem uma descrição teórica incorporada nas diferenças de gênero que são fundamentadas nas complexas realidades das experiências cotidianas das mulheres Africanas. Esta teoria deve especificar e analisar como as nossas vidas se cruzam com uma pluralidade de formações de poder, encontros históricos e bloqueios que moldam nossas experiências através do tempo e do espaço. Esta teoria também deve reconhecer a concreta especificidade da experiência de gênero individual e como isso se conecta, e é diferente das outras experiências. Precisamos de uma estrutura que nos possibilite examinar o que significa ser o que somos, e que ao mesmo tempo nos encoraja a perceber o que queremos nos tornar. Estas exigências irão fornecer os meios de teorizar as mudanças de modalidades de existências das mulheres Africanas, assim como reconhecer as diferentes tradições e culturas que ligam as mulheres Africanas contemporâneas a outras mulheres em outros tempos e em outros lugares. A partir desta perspectiva, “cultura” e “tradição” podem ser vistas como um projeto inacabado que está continuamente sendo transformado pelos agentes culturais. Deste modo, seremos capazes de nos afastar de proposições deterministas, oposições cartesianas e noções redutivas de excepcionalismo Africano.

Como uma teoria que evita fazer afirmações absolutas sobre o mundo e as relações sociais anteriores à sua investigação, a fenomenologia existencial reúne muitos dos requisitos para uma compreensão teórica da existência feminina Africana. Mas sua ênfase em uma teoria situada e incorporada de conhecimento e experiência, juntamente com a sua rejeição de dualismos, incluindo o privilégio do mental sobre o físico, sujeito sobre o objeto, e cultura sobre a natureza, faz com que seja útil para entender como subjetividades sociais particulares são construídas, bem como para compreender as possibilidades libertadoras de existência.

Porque a fenomenologia é uma filosofia dos começos, quero voltar para algumas das perguntas que Simone de Beauvoir coloca nas páginas iniciais de seu trabalho seminal, *O Segundo Sexo*. Ela pergunta: “O que é uma mulher?” e “Como tornar-se uma?”. Aqui, não pretendo

¹ Bibi Bakare-Yusuf é uma intelectual independente. Os seus interesses de investigação concentram-se sobre gênero, as expressões culturais da juventude no mundo Africano, estudos culturais, teoria feminista e política. Phd em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres e Gênero na University of Warwick.

repetir as respostas de Beauvoir a estas perguntas, ou lidar com os defeitos em seus argumentos (ver Heinamma, 1996; Moi, 1992; Mackenzie, 1986). Em vez disso, reformulo as perguntas que ela coloca à luz das experiências Africanas, com vistas a investigar os significados de corpos sexualmente diferenciados e esclarecer como a “incorporação” produz e afeta a nossa experiência do mundo. Estou ciente que alguns têm argumentado que o atual interesse sobre de Beauvoir é injustificado e tem pouca relevância para as mulheres Africanas (ver Arnfred, 2002). Contudo, a filosofia existencial de Beauvoir sobre mulheres incorporadas, situando as experiências das mulheres é mais relevante agora do que nunca, dadas as enormes mudanças sociais e fluidez cultural que caracterizam as sociedades Africanas. Retornar às questões de Beauvoir, não significa fechar-se em um humanismo acético, essencialista metafísico ou universal, ao invés disso, envolve a compreensão, articulando formas complexas em que as mulheres Africanas foram subjugadas e têm se esforçado para descobrir novas identidades e modos de existência viáveis.

Antes de investigar como a fenomenologia pode fornecer uma alternativa para descrições existentes, traço uma crítica de alguns dos modos pelos quais Africanas e teóricas Africanistas analisaram as identidades das mulheres. Ao longo dos últimos vinte anos, uma variedade de abordagens tem procurado tratar das implicações políticas da diferença de sexo na África. Para simplificar, vou distinguir entre as abordagens que chamam a atenção para as diferenças hierárquicas entre homens e mulheres e aquelas que tencionam a sua equivalência social e status complementar. No caso do primeiro, as mulheres Africanas às vezes são vistas como definidas apenas pelo domínio de sujeitos do sexo masculino em sistemas patriarcais. Em contraste, as teóricas que argumentam que as posições dos homens e mulheres são desafios complementares à relevância do conceito de “patriarcado” em contextos Africanos, e tencionam que homens e mulheres têm diferentes, mas iguais experiências.

Mulheres Africanas e Patriarcado

Muitas teóricas têm usado o termo “patriarcado” em contextos Africanos para se referir à organização da vida social e estruturas institucionais nas quais os homens têm o máximo de controle sobre a maioria dos aspectos das vidas e ações das mulheres. Por exemplo, homens têm acesso a trabalhos e benefícios, mais do que o inverso, as mulheres. A autoridade masculina e de poder está localizada e é exercida através da família estendida, uma unidade pré-capitalista de produção que continua no presente momento (Gordon, 1996: 7). Historicamente, a divisão sexual do trabalho era organizada de tal maneira que as mulheres eram (e ainda são) as cuidadoras primordiais, e foram responsáveis pela maior parte do cultivo e/ou processamento

de alimentos. Mulheres assim desempenharam papéis centrais, mas, enfaticamente, socialmente subordinados na sociedade Africana. Algumas afirmam que este papel central, mas inferior está atualmente reforçado através da valorização da maternidade. Para as teóricas críticas do patriarcado, mulheres – tanto agora como no passado – desempenham/ram papéis reprodutivos e produtivos fundamentais que facilitam o domínio econômico e político patriarcal.

Molara Ogundipe-Leslie (1985), elabora este ponto, quando se concentra na sociedade Yorùbá, e argumenta que é através da instituição do casamento que as mulheres, que se tornam propriedades em linhagens dos seus maridos, perdem todos os seus direitos pessoais e auto-identidade. A perda das mulheres é o ganho dos homens, como as instituições do casamento e da maternidade investem ainda mais os homens de poderosas posições no sistema de parentesco existentes nas relações interpessoais com significado político e econômico mais amplo. Para April Gordon, “as instituições políticas formais e normas tipicamente culturais concedem mais autoridade, status e controle da riqueza e outros recursos (incluindo mulheres) para os homens” (1996: 5). Assim, de acordo com muitas que se concentram no patriarcado, as mulheres Africanas são vistas como instrumentos em sistemas esmagadoramente constrictivos de dominação masculina.

Estas teóricas não têm conhecimento da abundante evidência de poder e autoridade das mulheres nas esferas religiosas, políticas, econômicas e domésticas pré-coloniais. Elas frequentemente argumentam, entretanto, que tal poder era altamente circunscrito e subsumido pela autoridade masculina (Afonjá, 1990: 204). Mulheres célebres em poder e recursos, tais como as Amazonas do Daomé ou as Iyalodê descritas pelo historiador Nigeriano Bolane Awe, “foram poucas e reconhecidas... apenas por um curto período de tempo” (Afonjá, 1990: 204). O argumento é que, quando a autoridade feminina foi celebrada, era simbólico, com algumas autoras interpretando isso como “uma expressão de desigualdade, em vez de igualdade” (Afonjá, 1990: 204).

As contribuições para a compreensão das relações de poder, apesar das opressões feitas por teóricas que se concentram enfaticamente sobre o domínio do patriarcado, existem como problemas com algumas das suas suposições subjacentes. Ao equiparar a diferença sexual com a dominação masculina, algumas dessas autoras colapsam em duas categorias distintas em uma única. De acordo com Iris Young, precisamos fazer uma distinção entre diferença sexual, como “um fenômeno individual da psicologia e experiência, bem como da categorização cultural”, a dominação masculina como estrutura de relações de gênero e formas institucionais que determinam essas estruturas” (1997: 26). A dominação masculina pode exigir a diferença sexual, contudo, a diferença sexual não leva a si mesma para a dominação masculina. Por colapso, nesta

distinção, existe um perigo de ontologizar o poder masculino, assumindo que as relações humanas são inevitavelmente moldadas por relações de poder tirânicas. Além disso, equiparar a diferença sexual com a dominação masculina pode também obscurecer os modos em que ambos, homens e mulheres ajudam a reproduzir e manter instituições de gênero opressivas. Como Young astutamente observa, “a maioria das instituições relevantes para a teoria da dominação masculina são produzidas através das interações entre homens e mulheres” (1997: 32). Como um caso pontuado, nós apenas temos que pensar na instituição perniciosa da mutilação genital feminina, que tanto é defendida e praticada por muitas mulheres.

Uma ênfase no esmagamento da dominação patriarcal pode também nos levar a ignorar o poder das mulheres dentro de papéis e sistemas de organizações sociais particularmente ativos. Por exemplo, Llewellyn Hendrix e Zakir Hossain (1988), que sugerem autoras como Ogundipe-Leslie podem fazer suas reivindicações sobre a inevitável perda de poder econômico e político das mulheres dentro das linhagens dos seus maridos apenas desenhando exemplos de sociedades patriarcais. Em sociedades matrilineares ou bilineares, mulheres têm posições de sujeito mais complexas, como sua produtividade e capacidade reprodutiva são voltadas para seus clãs natais, apesar do fato de ser casadas com pessoas de fora. Uma investigação cuidadosa poderia descobrir o alcance que as mulheres nestas sociedades têm para a negociação de liberdades econômicas e políticas individuais em relação às diferentes famílias ou linhagens. No entanto, teóricas como Afonjá (1990), afirmam que sistemas matrilineares fornecem pouco mais do que princípios de organização para a conexão dos homens através das gerações e espaço, algum poder ou autoridade aparente que as mulheres podem ter dentro de sistemas matrilineares são meramente simbólicos e tangencial ao poder formal dos homens.

Se assumirmos que as mulheres são automaticamente vítimas e os homens vitimizadores, caímos na armadilha de confirmar os próprios sistemas aos quais propusemos criticar. Falhamos em reconhecer como agentes sociais podem desafiar de maneiras complexas as suas posições e identidades atribuídas e, indiretamente, ajudamos a reificar ou totalizar instituições e relações opressivas. Ao invés de ver o patriarcado como um sistema fixo e monolítico, seria mais útil mostrar como o patriarcado é constantemente contestado e reconstituído. Como Christine Battersby (1998) sugere, o patriarcado deve ser visto como um sistema de dissipação, sem um princípio de organização central ou lógica dominante. Visualizar o patriarcado desse modo nos permite apreciar como estruturas institucionais de poder restringem e limitam a capacidade das mulheres para a ação e agência sem totalmente restringir ou determinar essa capacidade. A conceituação do patriarcado como uma mudança e sistema instável de poder, pode avançar no sentido de uma descrição da experiência de gênero Africano

que não assume posições fixas em hierarquias inevitáveis, mas tenciona transformação e formas produtivas de contestação.

Sistemas “Duais de Papeis Sexuais”

Teóricas como Niara Sudarkasa, Oyèrónké Oyěwùmí e Nkiru Nzegwu tem afirmado que, enquanto sociedades Africanas podem muito bem ter suas próprias formas de desigualdade e estratificação, é errado sugerir que a assimetria sexual é interna as sociedades Africanas, ou que o gênero, antes da invasão europeia, era um princípio que organizava essas sociedades (ver Sudarkasa, 1987; Oyěwùmí, 1997; Nzegwu, 2001). Afirmando que a organização da vida social na África pré-colonial era baseada sobre um sistema de “sexo dual”, elas associam este sistema com formas complementares de poder nas atividades e papeis de mulheres e homens. Estes paralelos frequentemente envolvem rituais, estruturas monárquicas, determinações etárias, sociedades secretas e associações para os dois sexos. Por exemplo, entre os Igbo, mulheres agricultoras crescem em diferentes culturas de homens, e entre os Yorùbá, tecelões femininas e masculinos trabalham em diferentes teares para evitar a duplicação (Sudarkasa, 1987; Nzegwu, 2001).

De acordo com Nzegwu, esferas separadas, mas paralelas permitem a cada sexo controlar as atividades e resolver os problemas de maneira benéfica para toda a comunidade: “Mulheres e homens são equivalentes, ou seja, iguais, em termos do que fazem na manutenção e sobrevivência da comunidade” (2001: 19). Por isso, ela afirma que o poder é distribuído igualmente entre os sexos, e que “capacidades sexuais e reprodutivas das mulheres [não] determinam o seu status de segunda classe” (2001: 20). Para autoras, tais como Nzegwu, portanto, equiparar diferença sexual com desigualdade sexual equivale a uma leitura errada das estruturas sociais Africanas e da importância da organização do sexo dual. A noção de “patriarcado” é consequentemente, visto como um conceito importado e imposto.

Aquelas que exploram as identidades dos homens e das mulheres Africanas em termos de sistema de sexo dual argumentam que a identificação de diferenças hierárquicas em tais sistemas, envolve imposições das categorias sociais Europeias sobre contextos Africanos. Ela se concentra especialmente sobre a inaplicabilidade para a África da dicotomia público/privado como base da desigualdade entre os sexos. Em contextos Ocidentais, a mobilidade e autoridade dos homens na esfera pública e a subordinação das mulheres no privado, levaram as feministas a identificar essa dicotomia como base fundamental para a organização hierárquica. Para Oyěwùmí e Nzegwu, entretanto, contextos Africanos manifestam poucas evidências dessa dicotomia, como papeis e atividades das mulheres, (que pode incluir, por exemplo, o comércio

de longa distância, caça ou adivinhação) incentivando a habitar simultaneamente ambas as esferas.

Muitas têm também tencionado que as esferas públicas, privadas e as práticas tendo lugar em ambas as esferas, não são socialmente desiguais ou vistas como separadas. Filomina Steady, por exemplo, declarou que “a questão da valorização diferencial entre a produção e a reprodução não era um problema” (1987: 7). Porque a África pré-colonial era essencialmente uma economia de subsistência. Para Steady, a valorização social associada com a diferença de sexo foi baseada menos no poder material de significados metafísicos e simbólicos. E como muitas outras que têm explorado sistemas duais de papeis sexuais, Steady sugere que a base simbólica para a valorização social explica o papel supremo concedido a maternidade em muitas sociedades Africanas. A mulher como mãe é vista como uma forma de realização do aspecto gerador da sociedade, e é “equiparada com a própria força da vida” (1987: 7).

Para essas teóricas, então, afirmar as identidades das mulheres Africanas giram em torno da sua designação como “mães”. De acordo com a antropóloga nigeriana, Ifi Amadiume, o poder feminino Africano é “derivado da importância sagrada e quase divina concedida à maternidade”, como a veneração da maternidade constitui a principal diferença entre as experiências históricas das mulheres Africanas e as das mulheres Europeias” (1997: 146). Para Oyèwùmí, “Mãe” é a auto-identidade preferida e estimada por muitas mulheres Africanas” (2000: 1096), enquanto Catherine Acholonu, em seu livro, *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism* (1995), propõe o conceito de "motherism" como uma estrutura conceitual para investigar as experiências únicas das mulheres Africanas. “Motherism”, portanto, fornece uma resposta ao “feminismo”, que Acholonu vê como sendo fundamentado na experiência cultural Euro-Estadunidense.

Na mesma linha de Acholonu, Amadiume e Oyèwùmí que enfatizam os poderes das mulheres Africanas sob a rubrica da maternidade como uma alternativa às ideias sobre a agência das mulheres associada com as feministas Ocidentais. Amadiume exige um foco sobre “o paradigma da maternidade” que permita “uma mudança no foco do homem no centro e no controle, para a primazia do papel de mãe / irmã nas instituições econômicas, sociais, políticas e religiosas” (1997: 152). Oyèwùmí afirma que “o modelo de maternidade é absolutamente natural... porque [ele] se liga as mulheres juntas na experiência coletiva, ele é fértil, o nascimento das crianças, e conseqüentemente, o cultivo da comunidade” (2000: 5). Para essas teóricas, a maternidade é vista para constituir o núcleo simbólico de uma poderosa posição de sujeito do sexo feminino, que contesta o que elas veem como a visão feminista Ocidental da perda e falta de poder social e simbólico das mulheres.

Para muitas teóricas que se concentram em sistemas duais de papéis sexuais, a categoria “mulher” é vista como não tendo nenhuma aquisição teórica ou existencial nas sociedades Africanas. Esta é a posição da Oyèwùmí (1997; 2000), Amadiume (1997) e muitas que têm contribuído para a revista online, JENDA: A Journal of Culture and African Women's Studies (<http://www.jendajournal.com>). Oyèwùmí observa que, antes do contato europeu, não existia “grupos na sociedade Yorùbá caracterizados por interesses comuns pré-existentes, desejos ou posição social chamada “mulher” (1997: ix). Ela argumenta que, ao contrário da situação das sociedades Euro-Estadunidense, as diferenças sexuais não eram a base para a classificação social, hierárquica e humana, válidas no caso Yorùbá. Ao invés disso, a organização social e a hierarquia era (e ainda é) determinada em grande parte por meio da antiguidade. Portanto, ela escreve: “A antiguidade como o fundamento das relações sociais Yorùbá é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo” (1997: 14).

A ausência do que Oyèwùmí chama de “corpo-raciocínio” na sociedade Yorùbá é reforçada em língua. Em Yorùbá, como em muitas línguas africanas, sexo não é linguisticamente codificado, embora antiguidade seja linguisticamente marcada². Oyèwùmí afirma que, a ausência do gênero na língua mostra a importância relativa das diferenças em função do sexo e, portanto, com base na desigualdade do sexo. Na sua perspectiva, então, a pergunta “O que é uma mulher Africana?” é um arenque vermelho, e não tem nenhuma relevância para além de revelar a hegemonia dos conceitos Ocidentais e quadros analíticos.

Um problema proeminente com a versão dual dos papéis sexuais da identidade é que ele assume diferenças inatas entre os sexos. Nzegwu, por exemplo, afirma que “as mulheres são diferentes dos homens e os homens são diferentes das mulheres. Como mulheres, às vezes veem o mundo de forma diferente dos homens” (2001: 7). Declarações como estas implicam que a percepção, emocional, intelectual e o universo social de homens e mulheres são naturalmente determinados, e que diferenças “essenciais” estão fora da cultura e da sociedade. No entanto, não há nenhuma explicação sobre como essas diferenças se desenvolvem, mesmo que ainda implorem por questões analíticas sobre as suas origens culturais, simbólicas e sociais.

Outro problema óbvio com a teoria do sistema dual dos papéis sexuais é o seu privilégio da maternidade como a auto-identidade paradigmática das mulheres Africanas. Aqui, essas teóricas supõem que o potencial para a reprodução torna-se a base “natural” para determinado grupo social, realidades e estruturas institucionais. Comentando sobre a diferença da

² Para uma crítica do determinismo linguístico da Oyèwùmí, consulte Bibi Bakare-Yusuf “Yorubas Don’t Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi’s The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses” in *African Identities* 1, 1, 2003.

maternidade biológica e os significados sociais da maternidade em um contexto diferente, a Anglo-Estadunidense feminista Adrienne Rich separa a maternidade como “a relação potencial de qualquer mulher com seus poderes de reprodução e as crianças “da maternidade como” a instituição, que visa assegurar que esse potencial – e todas as mulheres – devem permanecer sob controle masculino” (1977: 13). De acordo com Rich, há uma diferença entre a decisão da mulher de atualizar o potencial apresentado pelo seu corpo, e a decisão a ser tomada em um contexto patriarcal. Ela é a instituição da maternidade que a maioria das feministas buscam questionar ou desafiar. Aceitar que a maternidade é uma experiência potencialmente aberta a todas as mulheres não se liga ou reduz as mulheres para a experiência ou identidade. No entanto, os proponentes da teoria do sexo dual não reconhecem que a maternidade ocorre dentro de contextos moldados por papéis e identidades socialmente desiguais para homens e mulheres. Somente uma teoria que é profundamente cúmplice do poder patriarcal, portanto, pode reduzir a identidade feminina ao aspecto materno.

Identificando os perigos da celebração da maternidade por muitas mulheres acadêmicas Africanas, Patricia McFadden observa que a experiência feminina potencialmente positiva de nutrir “pode facilmente se tornar uma armadilha [e] nós precisamos entender os limites da nutrição [feminina]” (1997: 2). De acordo com Desiree Lewis (2002), a incapacidade para reconhecer como a nutrição das mulheres é incorporada dentro das instituições sociais gera uma celebração acrítica do paradigma da maternidade, bem como uma falha para investigar os regimes de poder que condicionam a escolha de querer ter filhos ou não. Um exame crítico detalhado do aparelho ideológico reduz as mulheres africanas ao status de “mãe” e está além do escopo deste artigo. Tal projeto exigiria uma análise de como a construção patriarcal da maternidade valoriza a paternidade e tacitamente eleva as posições de sujeito do sexo masculino. O perigo de venerar a maternidade sem investigar o significado da paternidade leva ao posicionamento dos homens Africanos como a norma, a categoria natural que não requer nenhuma explicação. O que é necessário é uma investigação genealógica sobre as relações de poder, os regimes de representação, estruturas religiosas, políticas e filosóficas que moldam os discursos e experiências da maternidade e da paternidade em África, tanto no presente e no passado. Tal projeto não precisa negar que a maternidade e o nascimento poderiam fornecer um quadro ontológico para se pensar através das identidades das mulheres para além da dominação patriarcal. Entretanto, procurar contemplar identidades libertadoras para as mulheres devem basear-se numa análise aprofundada e crítica das estruturas institucionais que constroem e prescrevem ações e liberdades sociais para as mulheres.

Filosofia da Existência Feminina Africana Incorporada

As duas abordagens acima revisadas sugerem visões diametralmente opostas sobre experiências de gênero Africanas. Enquanto elas estão enraizadas em perspectivas políticas divergentes, cada uma confia na generalização, determinismo e uma tendência para reduzir identidades complexas e simplificar sistemas sociais em conceitos e paradigmas dogmáticos. No que se segue, sugiro combinar as abordagens contrastantes para poder em cada perspectiva, poder desenvolver mais maneiras detalhadas e nuances da teorização das identidades femininas Africanas. Esta fusão poderia fornecer uma teoria do poder, tanto como a capacidade (poder para) e como limitação (poder sobre). Poder para, refere-se à capacidade de agir e provocar mudanças no mundo. Em contraste, o poder sobre, impõe um limite sobre o poder como capacidade. Ao compreender o poder para, e o poder sobre, simultaneamente, somos capazes de ir além da generalização e determinismo, no sentido ricamente detalhado descritos nas identidades e experiências vividas das mulheres Africanas, e para revigorar as nossas estruturas teóricas e discursos que compreendam o que significa ser uma mulher Africana.

Em demonstrar o valor de descrições detalhadas, volto-me para a fenomenologia da existência incorporada desenvolvida pela filósofa francesa Simone de Beauvoir e o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. A fenomenologia existencial oferece uma metodologia valiosa porque não assumi um quadro metafísico dentro do qual todas as operações subsequentes devem ocorrer. Em outras palavras, ela começa por evitar a assunção de um sujeito e um objeto e por dirigir-se à natureza e significado do fenômeno a ser estudado. O fenômeno é simplesmente “o que aparece” e ainda está para ser explicado³. A fenomenologia, portanto, tenta se afastar da “atitude natural”, senso comum ou descrição de modos normativos. Ao invés disso, procura analisar a existência e a experiência vivida fora da influência da distorção dos padrões normativos de descrição. Uma das principais acusações levantadas contra o feminismo Ocidental é que ele impõe experiências e estruturas históricas para outras sociedades e culturas. É precisamente porque a fenomenologia consistentemente procura evitar fazer suposições prévias⁴ que é uma metodologia útil para investigar a especificidade da existência Africana incorporada.

³ Um relato detalhado da natureza do método fenomenológico é oferecido no prefácio do livro do Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* [Fenomenologia da Percepção] (1962).

⁴ A fenomenologia tem sido adequadamente acusada de neutralidade sexual (Young, 1990; Butler, 1989), mas isso não diminui a ênfase dela na mudança e a capacidade do agente corporificado em transformar e ser transformado por cada horizonte histórico-cultural.

Tanto para o Merleau-Ponty e de Beauvoir, qualquer descrição da existência deve ser abordada a partir de uma variedade de ângulos simultâneos. Estes incluem padronizações culturais, fatores biológicos, forças históricas, padrões estéticos, considerações éticas, detalhes biográficos e todos os outros pontos de vista, que incidem sobre a natureza do fenômeno no contexto de existência. Dito isto, o ponto de entrada principal para a análise fenomenológica é sempre a experiência vivida. Quando acordo de manhã, há um fundo de reconhecimento, certas formas de discursos, tradições culturais, histórias específicas, pessoais e coletivas conexões e desconexões, capacidades e limitações que me confrontam e trabalham através de mim. Nem me defino, nem estou definida simplesmente em termos de amplos macro-níveis de forças. Pelo contrário, é através da minha experiência vivida em situações concretas que passo a compreender o contexto que constitui a minha identidade como uma mulher Africana. A fenomenologia existencial da minha vida como ela se desenrola alude às camadas complexas do contexto cultural sócio-histórico que constituem meu ser como uma mulher Africana. Minha existência como mulher Africana precede qualquer possível noção de essência, uma simplesmente não pode postular outra essência de feminilidade, isso vem antes da análise das formas específicas da experiência vivida, em todas estas sutilezas complexas e muitas vezes contraditórias.

Evidente que, os tipos de experiências que tenho e como faço para que elas tenham sentido, depende da minha forma específica de personificação. Que em um nível físico simples, o tipo de corpo que habito tem formas que se envolve e interpreta o mundo. A maneira que recebo e negocio o mundo varia conforme se trata, por exemplo, o meu corpo sangra todos os meses, eu engravidado ou adoço, sou preta ou branca, velha ou jovem. . O mundo vai também sacrificar-se para mim de forma diferente. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1967), Frantz Fanon demonstra com força celebrada o enorme poder dos efeitos discursivos e as políticas de respostas ao corpo negro. De modo paralelo, de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1949), foca na personificação feminina e mostra como o parto, lactação, menstruação e menopausa levam as mulheres a ter experiências de ser onerosa, exigente, cansativa e repleta de perigos, modos que os homens não experienciam⁵. Mas, como cada mulher experiencia seu corpo poderá ser moldado pela situação específica e o valor que os lugares do mundo têm sobre esse corpo. Uma mulher pobre e urbana em Lagos ou em uma favela de Kinshasa tem experiências muito diferentes de gravidez e partos, do que as daqui, e a sua contraparte endinheirada e educada.

⁵ De Beauvoir faz uma longa descrição da facticidade do corpo feminino estar baseado em uma perspectiva psicológica. Na nota de rodapé para a seção, “Os dados da Biologia”, de Beauvoir está consciente dos benefícios psicológicos que a maternidade têm para as mulheres.

Em um nível ontológico, a nossa experiência incorporada vive, portanto, a base da nossa percepção, cognição e interação intencional com o mundo. Questionando o sujeito cartesiano desincorporado que os Estados, “eu acho que, não estou presente”, Merleau-Ponty afirma que a intencionalidade é “em primeiro lugar, não uma questão de ‘eu acho que’, mas do ‘eu posso’” (1962: 137). Esta intencionalidade incorporada refere-se à capacidade do corpo de agir no mundo antes da consciência ou do pensamento reflexivo. Neste sentido, o corpo não é o que pode ser conhecido (como no discurso biológico) ou o que simplesmente conhece. Pelo contrário, é o que nos *permite* saber. Tanto para o Merleau-Ponty e de Beauvoir, o corpo é a base existencial da experiência e da percepção: “Eu apreendo meu corpo como sujeito-objeto” (Merleau-Ponty, 1962: 95).

Neste ponto, é importante levantar e responder as duas críticas comuns na teoria fenomenológica: que é uma forma de subjetivismo; e o excesso de ênfase no papel do corpo. Em resposta a essas duas críticas, a fenomenologia existencial afirma que vê o corpo como sendo fundamental para experienciar o mundo, mas reconhece que este só adquire significado quando colocado em um contexto bio-cultural e histórico. De Beauvoir, portanto, escreve que “não é sobre a fisiologia que os valores podem ser baseados, mas sim, os fatos da biologia assumem os valores que o existente lhes confere” (1949: 68-69). Portanto, o corpo não é nem uma entidade física pura, nem é um receptáculo passivo de forças culturais. Pelo contrário, é a agência sintetizadora fundamental que tece o mundo em significados, e a fonte para o surgimento de conhecimento, valor e significação (Heinamaa, 1996). Este nos permite fazer uma distinção entre o corpo como uma entidade física e incorporada, tal como uma ocupação ativa do corpo no mundo, um modo pré-cognitivo criativamente transformador do modo de ser e de se comunicar com o mundo.

Uma das ideias-chaves de Merleau-Ponty é que o mundo e o ser incorporado se renovam cada um na interação perpétua da troca. Isso significa que não podemos postular uma origem absoluta ou conjunto de efeitos causais para qualquer evento específico. Em vez da causa de A ou a causa de B (seja no mundo ou através de uma ação corporificada), há um movimento contínuo interminável entre o corpo e o mundo. É à luz desta visão da existência humana que podemos investigar o que significa ser uma mulher Africana. Como agente incorporada, minhas ações e projetos são constituídos, limitados, e também empoderados pelas interações entre mudanças históricas, sociais, ambientais e biológicas. Estas interações terão de incluir as maneiras pelas quais vários encontros coloniais, em conjunto com a mudança dos padrões culturais Africanos no contexto do capitalismo global, alteram continuamente as definições de feminilidade Africana. Nossa situação física do mundo é assim, já marcada por Outros, está já

imbuída de valores, traços e significados que precedem a nossa entrada e ocupação. E ainda, o mundo só tem significado quando os agentes incorporados assumem seus valores acumulados e os transmitem em práticas cotidianas. A capacidade do corpo e do mundo para assimilar e renovar continuamente uns aos Outros é o que Merleau-Ponty descreve como “uma comunicação com o mundo mais antigo do que se pensava” (1962: 254); e de Beauvoir se refere como o “tornar-se mulher”.

A implicação desse processo descritivo da experiência incorporada é que a identidade, agência, e a experiência não são fixos ou dados com antecedência. Em vez disso, elas fazem parte da minha situação vivida, continuamente sendo re-constituído e aberto a mudanças de contextos. Esta agência incorporada descritiva significa que minha identidade como uma mulher Africana não é pré-determinada pela biologia, normas sociais ou práticas reguladoras. Quem sou e quem me tornei são moldadas por minhas ações e opções para resistir, retrabalho ou consinto com a normatividade bio-cultural (Allen, 1989). A partir desta perspectiva, o corpo é entendido como uma situação, com isso implica a liberdade e a restrição no diálogo em curso entre o mundo e o agente incorporado. O significado de “mulher Africana torna-se material, incorporado, múltiplo e gerador, ao invés de uma abstração desincorporada.

Significativamente, para Merleau-Ponty e De Beauvoir, intencionalidade incorporada não pode ser entendida como individualista ou voluntarista. Ao invés disso, a intencionalidade do corpo requer uma situação para começar, e uma comunidade de quem adquira recursos. Expressões específicas de comportamento intencionais podem ser interrompidos ou afetados pelo mundo. Uma mulher é capaz de imprimir sua própria imagem e ações sobre o mundo, ainda que isso só seja possível precisamente porque o mundo pode ser receptivo a essa marca em um determinado momento.

As implicações ontológicas de uma descrição fenomenológica e de uma agência que demande que nós repensemos as noções de estruturas de poder hegemônicas, tais como o patriarcado, e a supremacia branca, gravam-se sobre corpos passivos. Ao invés de ver estes sistemas como girando em torno de um plano mestre ou sistema hierárquico fechado que é imposto de cima, é mais produtivo analisar como os grupos e indivíduos moldam padrões autônomos paternos de ser, produzindo locais de luta, contestação, cumplicidade e transformação do processo.

Com base na fenomenologia existencial que nos leva a perceber que a definição de uma mulher Africana não pode ser determinada fora do contexto específico de um horizonte histórico-cultural. Evidente, isso não nega que a “opressão é uma situação histórica concreta” (Moi, 1992:58), uma das condições das identidades das mulheres Africanas, é não negar que o

corpo biológico impõe certas restrições. Ao invés disso, a interação contínua entre o mundo e o ser incorporado sugere que através da experiência vivida, uma mulher está sempre envolvida no processo de determinação do seu próprio projeto: descobrir quem ela é e o que ela vai se tornar.

A fenomenologia existencial, portanto, não começa com conclusões sobre as experiências e identidades das mulheres. Pelo contrário, ela está preocupada com o que cada cultura e contexto histórico fazem do corpo biológico, e o que este corpo faz da cultura e do contexto histórico, por sua vez. Uma descrição de inspiração fenomenológica começa com a pergunta: Qual é a experiência vivida de ter um tipo particular de corpo? Como é estar corporalmente afetado e moldar o tipo de experiência que podemos ter?

Por que os corpos de homens e mulheres são usados para demarcar diferenças sociais? Quais as limitações e as liberdades fazem uma mulher descrever seu encontro com o mundo como uma fêmea? A tarefa de um enfoque fenomenológico na diferença do sexo é, portanto, “para descobrir como a natureza da mulher tem sido afetada pelo curso da história... Para descobrir o que a humanidade fez da fêmea humana” (de Beauvoir, 1949: 69).

À luz desta descrição fenomenológica, estamos agora em posição de rever a questão: O que é uma mulher Africana? Em primeiro lugar, ela é uma pessoa com um corpo feminino e, portanto, compartilha certas experiências com mulheres de todo o mundo. Se Ashante ou Bakongo, hétero /homo/bissexual, estéril, menopausa ou sem filhos, todas as mulheres africanas compartilham com outras mulheres em diferentes tempos e espaços o potencial de dar à luz. Esta capacidade corporal não pode ser negada ou vista como uma ordem secundária que tem impacto insignificante sobre as relações sociais, e como as mulheres Africanas experimentam seus mundos. Embora as posições do sujeito feminino não possam ser reduzidas a biologia, o corpo feminino fornece a base para um horizonte comum de experiência.

Esta base de experiência biológica corporal desempenha “um papel de primeira ordem e constitui um elemento essencial na situação [das mulheres]” (de Beauvoir, 1949: 65). No entanto, de Beauvoir é rápida ao ressaltar que isso não é suficiente para determinar a identidade de uma mulher: “Mas nega que a [biologia e a capacidade física] estabelecem para ela um destino fixo e inevitável. Elas são insuficientes para a criação de uma hierarquia dos sexos, elas não conseguem explicar por que a mulher é o Outro, elas não condenam a permanência neste papel para sempre subordinado” (1949: 65). Para de Beauvoir compreender o significado da diferença biológica da “mulher”, deve ser visto “à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico” (1949: 69).

A importância que fenomenólogas existenciais anexam ao contexto do corpo requer que devemos também reconhecer a nebulosidade da ideia de “África”. Se para tratar o continente como uma entidade geográfica ou uma realidade cultural homogênea continua a ser uma fonte dos debates entre os estudiosos africanos (ver, por exemplo, Hountondji, 1976). A África é um diversificado continente, com milhares de tradições culturais e agrupamentos linguísticos que não são todas as diferentes tradições e linguagens culturais Europeias combinadas. Essa pluralidade faz qualquer generalização sobre a configuração(ões) da existência de gênero no continente problemática.

Isto não quer dizer que as generalizações (se sobre sexo ou África) não podem ou não devem ser feitas. Ao invés disso, devemos ser cautelosas/os e sempre especificar as divergências orquestradas pelas diferentes estruturas socioculturais, o desenvolvimento, a evolução histórica e a sua mudança nas constelações. Por exemplo, a experiência contemporânea do gênero Africano deve estar localizada na interseção de dois abrangentes encontros históricos interdependentes e ainda conflitantes. Um deles envolve a incorporação das diferentes sociedades Africanas em uma economia mundial, que começou com a invasão muçulmana árabe no século VII, seguido pelo colonialismo Europeu e a ocupação a partir do século XV, e duradouro até o presente sob a forma de administrações neocolonial contemporânea (ver Ekwe-Ekwe, 1993). O outro se baseia, em um horizonte sociocultural e metafísico Africano da pré-conquista indígena, no qual as identidades e relações sociais estão implicadas e incorporadas. Estas imposições externas e processos históricos internos se combinaram para distorcer, modificar e transformar as relações de gênero Africanos de uma forma que torna difícil falar em termos absolutos sobre o significado e experiência da existência de gênero, sem retrospectivamente projetar nossas ideias presentes e ansiedades sobre o passado.

Ao lidar com padrões específicos dentro de amplas trajetórias históricas, nossas investigações devem reconhecer que a cultura “nacional” de cada país Africano é flexionada por religiões, classes regionais, e especificidades étnicas. Sensibilidade para cada contexto cultural Africano permite-nos reconhecer o poder da etnia (que se encontra abaixo dos limites mais superficiais das diferentes identidades nacionais) em moldar a vida das pessoas. Como Herbert Ekwe-Ekwe argumentou, apesar da promoção dos Estados-Nação na África, “a esmagadora maioria dos africanos ainda não vivem suas vidas cotidianas normais como senegaleses, nigerianos, zairenses, quenianos... Em vez disso, eles vivem suas vidas como Wolof, Yorúbá, Ibo, Ijo, Nupe, Bakongo, Baluba, Baganda, Kikuyu, Asante, e assim por diante” (1993: 95). Consequentemente, as características gerais de uma “cultura” específica (seja no nível macro da África, ou no nível intermediário de Estados-Nação, ou o nível microcósmino de um grupo

étnico particular) são sempre plurais. Da mesma forma, mesmo quando falamos sobre uma mulher Africana, devemos entender que essa identidade é necessariamente ligada a configurações de gênero muito específicas, formas de acesso e controle sobre os meios de produção, participação na vida cívica e espiritual, direitos de herança, escolhas individuais e assim por diante, todos tendo lugar em determinados locais Africanos.

A fim de evitar definir “a mulher Africana” em termos de uma identidade unitária e fechada, um intervalo de elementos precisa ser especificado nos termos de cada cultura. E só depois de passar por essas etapas iniciais de advertência que podemos começar um diálogo intercultural significativo entre as mulheres Africanas e, em seguida, eventualmente, estender isso para outros grupos culturais, a fim de criar intercâmbios produtivos e libertadores dentro de uma comunidade global.

Como a África é entendida como uma pluralidade fragmentada, não deixa de ser possível apontar para esboços de um projeto comum para as feministas Africanas. Onde quer que as mulheres Africanas encontrem elas mesmas, limitações biológicas e liberdades que se combinam com fatores sócio-históricos, e não em forma de um caminho pré-determinado, mas como possibilidades abertas. A fenomenologia existencial ensina-nos a concentrar-se sobre a existência, em vez da essência pré-determinada. Neste sentido, o que liga a junção das mulheres Africanas não é um jugo metafísico, mas sim uma complexa teia de materiais, vertentes históricas e culturais que convida continuamente, adapta ou transforma. Se os nossos futuros assumir a forma de repetição, diferença, ou ambos, isso, em parte, depende de nós.

Em muitos aspectos, o nosso potencial existencial pode ser desbloqueado apenas quando começamos a questionar a linguagem restritiva e determinista do trabalho em muitas bolsas de estudos para cursos sobre as mulheres Africanas. O que é necessário é um movimento distante de construções monolíticas, em direção a esforços que lidem com a experiência vivida em todas as suas ramificações existenciais. Se permanecermos muito focadas/os em generalizações ou especificidades, nossas percepções permanecerão “finas” no sentido do que Clifford Geertz (1973) deu ao termo. Nossas teorias e visão vão ser restringidas pela centralidade de conceitos abstratos e dicotomias estéreis. As oportunidades e ações para abrir o pensamento feminista Africano surgem de se concentrar em experiências vividas e as complexas nuances, contradições e potencialidades da vida cotidiana. Apenas uma vez que começarmos a se mover nesse sentido (se sob uma rubrica fenomenológica existencial ou não), podemos começar a fornecer descrições “grossas” que analisam as identidades das mulheres africanas em toda a sua rica complexidade. A tarefa adiante é desenvolver e ampliar o trabalho de pesquisas e análises do que significa ser uma mulher Africana.

Referências

- Acholonu, C. 1995. **Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism**. Owerri, Nigeria: Afa Publications.
- Afonja, S. 1990. **Changing Patterns of Gender Stratification in West Africa** in Tinker, I. ed. *Persistent Inequalities: Women and World Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Allen, J. 1989. **An Introduction to Patriarchal Existentialism: A Proposal for a Way out of Existential Patriarchy** in Allen, J. and Young, J. eds. *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Amadiume, I. 1987. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. London: Zed Books.
- Amadiume, I. 1997. **Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. London: Zed Books.
- Arnfred, S. 2002. Simone de Beauvoir in Africa: Woman = The Second Sex? *Issues of African Feminist Thought*, **JENDA: A Journal of Culture and African Women Studies**, 2, 1.
- Awe, B. ed. 1992. **Nigerian Women in Historical Perspective**. Lagos: Sankore.
- Battersby, C. 1998. **The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity**. Oxford: Polity Press.
- Butler, J. 1989. **Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception** in Allen, J. and Young, J. eds. *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- De Beauvoir, S. 1949 (1997). **The Second Sex**. London: Vintage.
- Ekwe-Ekwe, H. 1993. *African 2001: The State, Human Rights and the People*. London: International Institute for Black Research.
- Fanon, F. 1967 (1986). **Black Skin, White Masks**. London: Pluto Press.
- Geertz, C. 1973. **The Interpretation of Culture**. New York: Basic Books.
- Gordon, A. 1996. **Transforming Capitalism and Patriarchy: Gender and Development in Africa**. London & Colorado: Lynne Rienner.
- Heinamaa, S. 1996. **Woman – Nature, Product, Style?** Rethinking the Foundations of Feminist Philosophy of Science in Nelson, L. and Nelson, J. eds. *Feminism, Science and The Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hendrix L. and Hossain, Z. 1988. Women's Status and Mode of Production: A CrossCultural Test, **Signs Journal of Women in Culture and Society**, 13, 3.
- Hountondji, P. (Evans, H., trans.). 1976 (1996). **African Philosophy: Myth and Reality** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1996.

- Lewis, D. 2002. **African Women's Studies: 1980-2002**, Review Essay for the African Gender Institute's Strengthening Gender and Women's Studies for Africa's Social Transformation Project (www.gwsafrica.org/knowledge).
- Mackenzie, C. 1986. **Simone de Beauvoir: Philosophy and/or The Female Body** in Pateman, C. and Gross, E. eds. *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney: Allen & Unwin.
- Merleau-Ponty, M. (Smith, C., trans.). 1962. **Phenomenology of Perception**. London: Routledge and Kegan Paul.
- McFadden, P. 1997. The Challenges and Prospects for the African Women's Movement in the 21st Century, **Women in Action**, 1 (<http://www.hartford-hwp.com/archives/30/152.html>).
- Moi, T. 1992. **What is a Woman?** Oxford: Oxford University Press.
- Nzegwu, N. 2001. "Gender Equality in a Dual-Sex System: The Case of Onitsha", **JENDA: A Journal of Culture and African Women Studies**, 1, 1.
- Ogundipe-Leslie, M. 1985. Women in Nigeria in **Women in Nigeria Today**. London: Zed Books.
- Oyèwùmí, O. 1997. **The Invention of Woman: Making an African Sense**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyèwùmí, O. 2000. Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies, **Signs**, 25, 4.
- Rich, A. 1977. **Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution**. London: Virago Press.
- Steady, F. 1987. **African Feminism: A Worldwide Perspective** in Terborg-Penn, R., Harley, S. and Benton Rushing, R. eds. *Women in Africa and the African Diaspora*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Sudarkasa, N. 1987. **The Status of Women in Indigenous African Societies** in Terborg-Penn, R., Harley, S. and Benton Rushing, R. eds. *Women in Africa and the African Diaspora*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Young, I. 1990. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Young, I. 1997. **Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination?** in Meyers, D. *Feminist Social Thought: A Reader*. New York & London: Routledge.