

## GENERIFICANDO A FILOSOFIA AFRICANA: O FEMINISMO AFRICANO COMO FORÇA DESCOLONIZADORA

Louise du Toit & Azille Coetzee

DU TOIT, Louise; COETZEE, Azille. Gendering African Philosophy, or: African Feminism as Decolonizing Force. In: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (eds). **The Palgrave Handbook of African Philosophy**. Nova Iorque: Palgrave, 2017, p. 333-348, Tradução para uso didático por Tiago Oberdá.

### Introdução

Embora a relativa ausência no cânone, na prática e nas instituições da filosofia africana, tanto de mulheres quanto do feminismo, seja amplamente reconhecida<sup>1</sup>, pouco tem sido feito até então para retificar ou apontar a situação.<sup>2</sup> O problema é agravado por suposições rasas, embora generalizadas, de que o “feminismo”, frequentemente visto como um simples movimento ou escola de pensamento (e, além disso, ocidental), é um *Fremdkörper*<sup>\*</sup>, uma importação estrangeira, em África. Situa-se de forma desconfortável no continente, ao impor uma tensão fundamental com as visões de mundo autóctones e as disposições sociais autênticas de África. Em outras palavras, pode dizer-se que o “feminismo”, assim entendido, é frequentemente rejeitado sob a suspeita de atuar como uma força colonizadora, uma imposição de arcabouços ocidentais sobre a África. O resultado, infelizmente, é que a cadeira de Filosofia africana permanece, em grande parte, silenciosa sobre as questões de gênero, sexo, diferença sexual e estatuto social e político das mulheres.

A posição defendida neste capítulo é a de que a tradição filosófica africana deve ser interpelada sobre estas questões, por exemplo, o que as visões do mundo e a metafísica africanas implicam no que diz respeito à diferença sexual, sexo, ao estatuto das mulheres e às masculinidades. Se o feminismo não for estritamente equiparado a uma certa tradição filosófica ocidental de deliberação sobre a natureza

---

\* “corpo estranho”, em alemão (N. da R.).

e a situação das mulheres, mas sim amplamente concebido como a tentativa de crítica e criativamente considerar o mundo partilhado do ponto de vista das mulheres, então, certamente, a Filosofia africana pode e deve entrar num diálogo frutífero, a partir desta empreitada. O verdadeiro cerne da rejeição do “feminismo” como estranho à África é que, quando o pensamento feminista ocidental moderno apresenta-se como o ponto culminante, ou pior, como a “verdade” a-histórica ou universal sobre mulheres e gênero, essas afirmações conduzem facilmente ao paternalismo e a outras distorções e injustiças das pensadoras feministas em face às sociedades africanas.<sup>3</sup> E assim, então, as agendas feministas podem funcionar de formas neocoloniais e racistas e suprimir entendimentos e práticas autóctones de formas injustificadas. A rejeição de tais imposições tem sido, com razão, um aspecto central do pensamento feminista africano desde o início,<sup>4</sup> e mais, esta rejeição tem sido bem recebida e incorporada no pensamento feminista corrente. Ao mesmo tempo, porém, há que se reconhecer que a disciplina da filosofia africana, dominada pelos homens, revela um ponto cego ideológico no que diz respeito à sua aparente recusa em envolver-se mais profundamente com pensadoras feministas (africanas). A rejeição a qualquer transferência simplista de paradigmas do pensamento feminista Ocidental predominante para o continente africano (partilhados por pensadores afro-centrados) deveria servir para abrir um espaço diferente, um espaço africano de autoconsciência, para a deliberação sobre gênero e sexo, em vez de servir de desculpa para ignorar completamente estes tópicos.

Assim, defendemos que uma das muitas formas frutíferas de abrir o campo da filosofia feminista africana é relacionar conceitos, preocupações e perspectivas críticas que já surgiram no trabalho de académicas feministas africanas em outras disciplinas que não a filosofia às perspectivas filosóficas africanas. Em outras palavras, a teoria que nasce das experiências vividas e das situações materiais de pensadoras feministas africanas deve ser colocada no contexto de, e em conversa interativa com, as abordagens metafísicas e ontológicas mais amplas que foram desenvolvidas na filosofia africana e que são vistas como centrais para as visões de mundo e tradições africanas. É esta a abordagem que vamos seguir neste capítulo.

Mas sugerimos que existem também outras formas de trazer as preocupações feministas e de gênero para o debate através da filosofia africana. A primeira que nos vem à mente é a exploração filosófica de expressões artísticas do continente, como a literatura escrita a partir de uma perspectiva feminista e/ou de mulheres. Romancistas africanas são demasiado numerosas para serem enumeradas aqui e muitas delas produzem trabalhos altamente pertinentes para o desenvolvimento de uma filosofia feminista africana.<sup>5</sup> Em segundo lugar, pode seguir-se uma abordagem jurídico-filosófica. Sylvia Tamale é uma acadêmica africana do direito que utiliza a sua lente feminista para analisar a difícil relação entre os costumes vivos e os processos legais, incluindo o direito consuetudinário e as estruturas dos direitos humanos.<sup>6</sup> No processo, ela contribui para a descolonização ao problematizar o racismo envolvido em muitas interpretações ocidentais dos costumes africanos, especialmente em relação à sexualidade. Mas ao resistir ao racismo e procurar uma compreensão afro-centrada das mulheres e do direito, ela também se certifica de resistir a reconstruções nostálgicas da África autêntica como sendo simplisticamente patriarcal. Os resultados são novas e estimulantes formas de pensar sobre o incentivo à autonomia sexual feminina, possibilitadas por práticas culturais africanas vivas e dinâmicas.

Em terceiro lugar, é possível estabelecer uma conversa frutífera entre figuras proeminentes do cânone filosófico africano e, principalmente, do cânone filosófico feminista ocidental, uma vez que tais conversas de fato raramente acontecem. Um exemplo é a exploração das semelhanças e dissemelhanças entre a teoria moral africana e a ética feminista ocidental do cuidado,<sup>7</sup> ou entre as críticas fundamentais à metafísica ocidental formuladas por pensadores tão diversos quanto Kwame Nkrumah e Luce Irigaray.<sup>8</sup> Uma quarta forma de abordar o problema é explorar, através de uma lente africana, o trabalho feminista proveniente de outros contextos “pós-coloniais” e constituído por críticas à “colonialidade”, como as do mundo filosófico no Caribe, na Índia ou no continente sul-americano.<sup>9</sup> Também aqui será necessário um trabalho comparativo crítico e criativo para que este encontro seja frutífero.

Forjar esta discussão entre africanos de uma forma vigorosa ajudará a garantir que a filosofia feminista africana emergirá como uma disciplina mais desenvolvida, contextualizada nas tradições filosóficas africanas vivas. Além disso, estará em posição de confrontar e dialogar de forma mais robusta não só com as tradições feministas ocidentais, mas também com outras tradições feministas com raízes em outras partes do mundo. Uma vez que o feminismo africano está atualmente muito afastado de suas raízes filosóficas, é provável que lhe falte profundidade teórica e riqueza conceptual. Do mesmo modo, a filosofia africana continua, lamentavelmente, afastada das perspectivas feministas africanas, e se empobrece por isso.

Este capítulo é composto por duas seções principais. A primeira seção analisa a dimensão sexual do trauma colonial, e a forma como isso teve impacto e ajudou a moldar uma África pós-colonial que quer (e que precisa) ser lembrada como puramente patriarcal. A segunda seção analisa, a título de exemplo, o trabalho da socióloga feminista nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, que nos exorta, enquanto africanos, a recordarmo-nos de nós próprios e do nosso passado de forma diferente, em prol de uma melhor prática emancipatória no presente. Juntamente com pensadoras como Nkiru Nzegwu (2006) e Niara Sudarkasa (1996), Oyěwùmí convida-nos a rememormo-nos de novas formas, de modo a abrir canais através dos quais a teoria feminista africana possa começar a atuar como uma força descolonizadora central, libertando tanto mulheres como homens de papéis de gênero severamente restritivos. De fato, o que esperamos mostrar através da leitura desta autora não-filosófica, dentro e através das lentes do cânone filosófico africano, é que um projeto de descolonização que ignore sexo e gênero e o trauma sexual da colonização será necessariamente malsucedido, na medida em que repetirá e reforçará a lógica colonial da ferida sexual. Ao imaginarem/lembrarem-se um passado africano que, em termos de gênero, estava em total desacordo com o imaginário sexual ocidental dominante, colonizador e metafísico, estas autoras abrem novas possibilidades para a ordenação social do sexo, da diferença sexual e do desejo, para além das feridas infligidas pela história colonial.

## Relembrando o trauma sexual da colonização

*É a justiça que torna a memória um projeto.*<sup>10</sup>

Aleida Assmann analisa aquilo a que chama “o regime moderno do tempo”, ou seja, o regime cultural modernista e, por implicação, o regime do tempo que serviu de base ao projeto colonial em África em cinco elementos.<sup>11</sup> A primeira característica deste regime é a fragmentação do tempo<sup>12</sup>: o tempo moderno rejeita as continuidades com o passado e o futuro e exige que tudo o que não serve à autorrealização seja rejeitado e descartado. Em segundo lugar, o regime moderno do tempo alimenta a ficção de novos começos. Enquanto os tempos pré ou meta-modernos enfatizavam as origens míticas que são eternamente resgatadas e recordadas no presente, o regime moderno do tempo proclama que o “novo começo” é sempre aqui e agora. A autoridade e a inspiração já não estão localizadas nas tradições duradouras, nos costumes e nos ancestrais que vieram antes, mas sim nas ações criativas do indivíduo autodeterminado que vive no presente e molda ativamente e independentemente um futuro melhor. Um terceiro aspecto do regime moderno do tempo é a destruição criativa; isto implica a ideia de que as destruições provocadas pelo capitalismo, pela tecnologia e pela inovação, por exemplo, devem finalmente ser celebradas como expressões poderosas da autorregeneração do sistema.

Em quarto lugar, a época moderna é caracterizada pela invenção do histórico, ou seja, pela criação da disciplina acadêmica da História, onde a história é transformada num objeto de conhecimento através de museus, arquivos e pesquisas arqueológica e histórica. O passado é assim alienado do presente e dos vivos como um objeto estranho e morto que nos confronta à distância, em vez de servir como uma fonte viva e criativa para a formação da identidade e a auto interpretação. O quinto aspecto do regime moderno do tempo, para Assmann, está relacionado com a aceleração dos processos de mudança que, juntamente com a ideia de que tempo é dinheiro, faz com que as pessoas “modernas” se sintam alienadas e perdidas, e anseiem por um ritmo mais lento. É esta a natureza do regime do tempo que interrompeu, perturbou e desenraizou violentamente a autocompreensão e o tratamento africano pré-colonial do tempo. Para Assmann, o regime moderno do tempo perde rapidamente seu domínio sobre o mundo, o que se nota especialmente

em como, para nós, o futuro perdeu muito do seu antigo fascínio. No entanto, este regime moderno ainda está conosco, e não está claro o que irá substituí-lo.

Se “o passado é um país estrangeiro”,<sup>13</sup> vários fatores se conjugam para tornar a busca pelo passado pré-colonial africano particularmente difícil, apagando seus vestígios. Tais fatores incluem a lógica particular do regime colonial do tempo que foi violentamente imposta às sociedades africanas, com sua ênfase na fragmentação do tempo, nos novos começos, na destruição supostamente “criativa”, no seu estudo “científico” das culturas africanas como objetos estrangeiros congelados no tempo, e em suas imposições e alienações capitalistas. Mas, como também destaca Robert Vosloo, apesar de, e talvez especialmente quando e porque, as memórias são tão vulneráveis e frágeis, marcadas pelo trauma, independentemente da forma como construímos o passado, este continua a ser uma força poderosa no presente, moldando nosso sentido do eu e nossas esperanças para o futuro.<sup>14</sup> Apesar de as construções do passado serem eternamente contestadas, pelo menos sempre em parte, ficcionais e complexas, nós, enquanto seres humanos, somos criaturas históricas e nunca deixaremos de recorrer a descrições do passado para imaginar novos futuros para nós mesmos e para nossas sociedades. A compreensão de si próprio tal como compreensão coletiva, nunca pode ser separada das histórias sobre o passado e de como “nós” viemos a existir no aqui e agora.

E, no entanto, estas histórias nunca se contentam em ser meras histórias; aspiram à verdade. Assim, embora todas as reconstruções do passado contenham elementos narrativos ficcionais, temos de manter um respeito fundamental pelas realidades do passado, pelo menos em parte porque devemos respeito aos mortos e à particularidade e singularidade de suas vidas e experiências, de seu sofrimento e significados existenciais.<sup>15</sup> A estranheza fundamental de um mundo que é passado não deve, portanto, ser suspensa; não temos o direito de impor o nosso mundo presente ao mundo passado e de engoli-lo inteiro, reduzindo-o ao que nos é útil nas nossas preocupações e desejos atuais. Tais estratégias de recordação seguem a lógica do regime moderno do tempo. Em vez disso, proteger a alteridade e a integridade do passado significa proteger a sua complexidade contra a nossa própria necessidade de versões simplistas, nostálgicas e romantizadas do passado. A este respeito, Vosloo

cita Elizabeth Johnson, que diz: “Mas a memória que se atreve a conectar-se à dor, à beleza, à derrota, à vitória do amor e da liberdade e à agenda inacabada dos que nos precederam atua como uma incalculável visitação do passado que energiza pessoas”.<sup>16</sup>

Assim, há muito em jogo na forma como os africanos recordam, reimaginam e reconstróem o passado. Em primeiro lugar, devemos reconhecer plenamente que o projeto colonial visava substituir o regime moderno de tempo descrito por Assmann por um passado africano desacreditado e completamente inferiorizado, um passado posicionado pela filosofia europeia fora do tempo e da história humana.<sup>17</sup> Além disso, o passado africano pré-colonial foi sistematicamente interpretado e enquadrado de forma a funcionar como epítome “do primitivo”, em contraste com a forma como a Europa se enquadrava como “o civilizado”, numa tentativa elaborada de justificar a escravatura e a colonização. Estes múltiplos traumas têm de ser enfrentados e suas implicações e consequências para os dias de hoje têm de ser traçadas.<sup>18</sup> No entanto, o reconhecimento de tudo isto não nos deve levar a recuar para uma recordação nostálgica. A tentação da nostalgia é a tentação de tornar os múltiplos e complexos passados de África separados do presente e, além disso, *simplistas* e totalmente subservientes às necessidades atuais de África, assumindo, além disso, que podemos saber plenamente do que precisamos e como tornar o passado útil a essas necessidades. O principal problema da memória nostálgica é que sufoca a imaginação, ao tornar o passado uma mera função para o presente.

Quando o passado perde sua externalidade e seu poder de surpreender e romper, perde a sua capacidade de abrir novas possibilidades no presente. Em contrapartida, Justin Bisanswa apela aos africanos para que exercitem uma “memória de travessia”, que para ele é uma prática de recordação móvel e transgressora, destinada a inaugurar um futuro que seja uma alternativa real ao presente. Bisanswa afirma: “A memória de travessia rejeita a nostalgia das questões identitárias, porque o passado é o não-realizado cujas possibilidades estão prestes a eclodir. A travessia não é um regresso ao passado, mas um desvio através do passado para o futuro...”.<sup>19</sup> Bisanswa, então, liga esperança a possibilidade sempre presente

de nos ultrapassarmos a nós próprios, que permite que “algo nascente” aconteça,<sup>20</sup> ecoando aqui a ideia de natalidade de Hannah Arendt<sup>21</sup> – a ideia que, com cada nova criança que entra no mundo, entra também a possibilidade de uma renovação radical e sem precedentes, de uma nova ação. Reconectar o passado, o presente e o futuro depois das fragmentações e dos “novos começos” do regime moderno do tempo não implica que permaneçamos na mesma para sempre, mas sim que os modos como as coisas perseveram e se repetem, bem como os modos e as possibilidades ainda não imaginadas e não eclodidas que se escondem no passado, no presente e no futuro sejam melhor apreciados.

Com base no trabalho crítico de pensadores como Achille Mbembe, Greg Thomas, Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Aimé Césaire e Edouard Glissant, as reivindicações prevaletentes sobre o continente – como as sob os regimes de Mugabe e Museveni<sup>22</sup> – que rejeitam os direitos dos homossexuais em nome da identidade africana aparecem como o ápice e o triunfo do imperialismo e da dominação europeus e não como expressões de uma autêntica descolonização africana. O que estes autores partilham é uma compreensão crítica do papel fundamental que o trauma sexual desempenhou no processo de colonização da mente africana. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon aponta a “negrofobia como a culpada da violência carnal do colonialismo”<sup>23</sup> e essa fobia manifestou-se mais claramente num duplo fascínio/abominação sexual projetado no corpo negro. Para Fanon, as identidades sexuais da supremacia branca, tal como expressas no império, são necessariamente neuróticas, e estas neuroses infundiram-se em sua “missão civilizatória”.<sup>24</sup> Para Thomas, Fanon trabalha em prol de uma nova humanidade (“novas atitudes, novos modos de ação, novos caminhos”), o que significa que ele propaga “uma nova orientação revolucionária em relação ao gênero e sexualidade, à mente e corpo, ao êxtase e erotismo”.<sup>25</sup>

Ao mesmo tempo, precisamos de uma exposição sem hesitações do papel que a projeção das neuroses sexuais brancas sobre os corpos negros desempenhou e continua a desempenhar na manutenção da supremacia branca. Nesta leitura, quando a África professa lembrar-se de si própria como heterossexual e patriarcal, o que isso revela é a sua adesão às exigências imperiais e coloniais, fugindo às

imagens coloniais racializadas de África como um lugar de selvageria sexual. Para Cheryl Clarke, a homofobia e o sexismo negros com que ela se depara são sinais de que as classes médias negras “absorveram a homofobia dos seus senhores de escravos patriarcais” e aceitaram os ditames heterossexistas da família nuclear exigidos por um mercado de trabalho capitalista.<sup>26</sup> Lidos em conjunto, estes autores mostram como uma certa ordenação e racialização do sexo e do gênero, uma certa distribuição de desejos e pulsões, está no cerne dos projetos da colônia, da escravidão, do império e da supremacia branca. Assim, para a filosofia africana, evitar abordar estes temas ou não aceitar as ideias dos pensadores africanos que trabalham sobre sexo e gênero é perder um aspecto crucial do processo de descolonização.

Se combinarmos as duas conclusões anteriores, nomeadamente, que uma visão vilipendiada da sexualidade africana está no cerne do próprio projeto colonial, e que a nostalgia africana por um passado patriarcal e heterossexista (e a fuga associada de tudo o que seja mais complexo ou ambíguo) deve ser lida à luz desta história colonial, então estamos melhor situados para apreciar o trabalho das feministas africanas que desafiam e reformulam radicalmente as teorias feministas ocidentais, ao mesmo tempo em que desafiam as reconstruções patriarcais e heterossexistas do passado pré-colonial de África.

## **Gênero e relacionalidade em Oyěwùmí**

### ***A criação colonial do gênero na sociedade Iorubá***

Oyèrónkẹ Oyěwùmí argumenta notavelmente em *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*<sup>27</sup> que sexo/gênero não era um princípio organizador na sociedade Iorubá pré-colonial e que “mulher” como categoria social não existia. O gênero foi criado na sociedade Iorubá através do entrelaçamento dos processos de domínio colonial na Nigéria, da tradução do iorubá para o inglês<sup>28</sup> e da contínua hegemonia do Ocidente na política de produção do conhecimento. Oyěwùmí argumenta que no centro da dominação colonial na sociedade Iorubá estavam dois conjuntos de dicotomias hierárquicas separadas,

porém interrelacionadas, sendo o primeiro a do colono acima e contra o nativo e, o segundo, a do homem acima e contra a mulher.<sup>29</sup> A autora mostra em detalhes como a prática colonial na Nigéria funcionava não só através do estabelecimento da superioridade do colono sobre o nativo, mas também do masculino sobre o feminino.<sup>30</sup> A autora defende que a reestruturação colonial da sociedade, da religião e da história com base no sexo/gênero foi uma das formas centrais pelas quais os colonizados foram “afastados da sua história” porque implicava uma profunda transformação do “estado de coisas”.<sup>31</sup>

É importante notar que Oyěwùmí não defende apenas que o colonialismo ou a dominação ocidental instauraram relações de gênero desiguais na sociedade Iorubá; defende que a mulher foi *criada* na sociedade Iorubá pelo colonialismo e então sistematicamente inferiorizada, de acordo com o seu status inferior no Ocidente. Afirma que, na sociedade Iorubá pré-colonial, “o tipo de corpo não era a base da hierarquia social” e a biologia não era “a fundamentação da hierarquia social”.<sup>32</sup> Como resultado, antes do contato colonial com o Ocidente, as mulheres da sociedade Iorubá não formavam um grupo pré-existente caracterizado por interesses comuns, desejos ou posição social,<sup>33</sup> porque “o corpo nem sempre era utilizado como base de classificação social”.<sup>34</sup> Em vez disso, as pessoas eram classificadas em grupos sociais consoante os papéis que assumiam na sociedade e o tipo de pessoas que eram, em particular, em função das relações em que se encontravam, e essas coisas não eram determinadas pelo tipo de corpo. Neste sentido, como escreve Oyěwùmí, na sociedade Iorubá não se era homem ou mulher, mas sim comerciante, caçador, cozinheiro, agricultor ou governante – todas estas identidades sendo igualmente acessíveis a todos os tipos de sujeitos sexuais.<sup>35</sup> Para Oyěwùmí, o exemplo clássico é que, na sociedade Iorubá, não seria estranho para uma mulher ocupar os papéis de *oba* (governante), *omo* (prole), *oko*, *aya*, *iya* (mãe) e *alawo* (divinador-sacerdote) ao mesmo tempo, “tudo num só corpo”.<sup>36</sup>

Com base nisto, a autora escreve que as palavras fêmea/mulher e macho/homem são traduções erradas das palavras iorubás *obinrin* e *okunrin*, na medida em que estas palavras em iorubá não se referem a categorias dicotomicamente opostas ou hierárquicas.<sup>37</sup> Ao contrário das palavras inglesas para

“mulher” e “homem”, que implicam a existência de um “tipo humano original, em relação ao qual a outra variedade tem de ser medida”, “*rin*”, o sufixo comum de *obinrin* e *okunrin*, implica uma humanidade comum inerente a dois tipos diferentes de anatomias.<sup>38</sup> Oyěwùmí escreve:

Na concepção Iorubá, *okunrin* não é colocado como a norma, a essência da humanidade, contra a qual *obinrin* é o Outro. Nem *okunrin* é uma categoria de privilégio. *Obinrin* não é classificada em relação a *okunrin*; não tem conotações negativas de subordinação e impotência e, acima de tudo, não constitui, por si só, qualquer classificação social.<sup>39</sup>

Na sociedade Iorubá pré-colonial, a diferença sexual é, portanto, interpretada de uma forma não opositiva e não dicotômica, em que o homem não é definido em oposição ao seu negativo, a mulher. Ao invés do gênero, a senioridade era o princípio organizador na sociedade iorubá que determinava o acesso ao poder e à hierarquia social.<sup>40</sup> Uma vez que a senioridade, como princípio organizador, ao contrário do sexo, depende do contexto e é mutável, “ninguém está permanentemente numa posição sênior ou júnior; tudo depende de quem está presente numa dada situação”, a identidade é fluida e relacional na sociedade Iorubá.<sup>41</sup> Oyěwùmí explica que a senioridade, ao contrário do gênero, só é compreensível como parte das relações e, conseqüentemente, não é “estritamente fixada no corpo nem dicotomizada”.<sup>42</sup>

Em contraste, Oyěwùmí argumenta que, no pensamento e na sociedade ocidentais, o homem branco/ocidental representa o padrão contra o qual a subjetividade é medida, e a mulher/feminino é o Outro negativo da subjetividade. A autora escreve que, no Ocidente, “a diferença é expressa como degeneração” ou como “um desvio do tipo original”.<sup>43</sup> E “no Ocidente, as mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese aos homens/machos, que representam a norma”.<sup>44</sup> Além disso, argumenta que na história do pensamento ocidental o corpo é entendido como uma parte não essencial do sujeito essencialmente racional e desencorporado.<sup>45</sup> Escreve que “no pensamento europeu, apesar do fato de a sociedade ser vista como sendo habitada por corpos, apenas as mulheres eram vistas

como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes ambulantes” e, de acordo com este esquema, a corporificação estava, portanto, reservada às mulheres.<sup>46</sup> O resultado, para ela, é que do pensamento europeu emergem duas “categorias sociais”, nomeadamente o “homem da razão” e a “mulher do corpo”, construídas em oposição.<sup>47</sup> Assim, o homem transcende a lógica segundo a qual o seu corpo determina o seu lugar na sociedade, porque a sua essência e o seu valor são considerados exteriores ao seu corpo.

Esta dicotomia de gênero está inserida num esquema de outras dicotomias hierárquicas, começando pela mente/corpo, mas incluindo também outras: “dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o tema dos corpos masculino/feminino”.<sup>48</sup> Oyěwùmí opõe-se, portanto, à forma na qual o fato de ter um corpo feminino na sociedade ocidental significa automaticamente que você é considerada um ser doméstico privado, que representa o natural, que é invisível nos fóruns públicos, que carece de racionalidade e que, por isso, não se qualifica como um sujeito de pleno direito.

### ***A tradição subsaariana do pensamento relacional***

Existe um conjunto substancial de trabalhos na filosofia africana que descrevem e teorizam a metafísica relacional ou comunalista, fluida e não dicotômica subjacente às culturas e ao pensamento da África Subsaariana. Esses filósofos afirmam, de diferentes formas e em relação a muitas culturas diferentes da África Subsaariana, a existência de uma ordem fluida/holística/não dicotômica em que a identidade não é constituída pela exclusão do que é outro, mas *em relação ao* que é outro. Enquanto no pensamento ocidental dominante, a identidade (e utilizamos o termo no sentido amplo, incluindo não só a identidade pessoal, mas também a identidade das coisas em geral) significa “igualdade” e refere-se geralmente à relação que tudo tem consigo ( $A = A$ ) e nada mais, no pensamento subsaariano a identidade é mais frequentemente entendida como surgindo de forma dinâmica e experimental, em relação e em interação com aquilo que é outro. Mudança, diferença e multiplicidade são, portanto, entendidas como estando no centro da identidade. Uma implicação disto é que a maioria dos filósofos da África

Subsaariana rejeita as dicotomias que caracterizam o pensamento ocidental, nomeadamente cultura/natureza, mente/corpo, eu/outro, público/privado e transcendência/imanência, entre outras.

Isto tem implicações importantes na forma como a subjetividade é entendida. Masolo, por exemplo, escreve que “a ideia de que a metafísica da identidade individual é quase inimaginável sem uma comunidade que a torne possível é um ponto de contraste crucial e distintivo entre as tradições filosóficas africanas e outras, especialmente as ocidentais”.<sup>49</sup> O filósofo queniano John Mbiti, ainda como exemplo, escreveu em 1969 a famosa frase “Eu sou, porque nós somos; e, uma vez que nós somos, então eu sou”.<sup>50</sup> Contrastando isso com o axioma de Descartes, revela-se a diferença de compreensão da subjetividade entre o pensamento africano e ocidental. A chave da subjetividade pessoal em África é a da capacidade de estabelecer relações com os outros, mais do que a da mente racional. Assim, o sujeito comunal da África Subsaariana não é definido com referência a um padrão ou ideal desincorporado, e a sua essência não é um núcleo ou espírito racional que é colocado em oposição ao próprio corpo e aos outros. Pelo contrário, o sujeito é definido com referência à sua existência incorporada e à sua interação com outros sujeitos, ou mesmo à sua insurgência a partir de outros sujeitos. Assim, subjetividade é sempre intersubjetividade. Isto significa também que, ao contrário do sujeito cartesiano ocidental, a coerência e a autocompreensão do sujeito africano não dependem de uma superação da materialidade, da particularidade, da interdependência e do fluxo, na medida em que a subjetividade é constituída precisamente através destas coisas: através da interação de corpos vulneráveis numa comunidade em constante mudança. Outros filósofos da África Subsaariana que descrevem a subjetividade nestes termos relacionais incluem Menkiti, Eze, Mbiti e Murungi, entre outros.

### **Conclusão: descolonização e o potencial feminista no pensamento relacional africano**

Pode-se argumentar que, subjacente à teoria de Oyěwùmí sobre sexo/gênero, está a compreensão do mundo em termos fluidos, relacionais e não dicotômicos, tão proeminente na filosofia da África Subsaariana. Verificou-se que a crítica de

Oyěwùmí ao esquema ocidental de gênero vale-se da ideia de que a divisão platônico-cartesiana entre mente e corpo é também, de forma importante, uma divisão sexo/gênero e, além disso, funciona para colocar a mulher/o feminino como negativo ou Outro em relação ao sujeito homem/masculino. Oyěwùmí defende que, neste esquema, sexo/gênero é uma dicotomia hierárquica inevitavelmente opressiva, na qual a mulher não pode ser outra coisa senão o negativo material do homem racional. Em contraste, para os iorubás pré-coloniais, as pessoas não tinham identidades fixas e essencializadas baseadas no tipo de corpo, mas eram continuamente determinadas e redeterminadas pelas suas relações com os outros. Verificou-se que, no mundo do povo Iorubá pré-colonial, uma pessoa podia viver uma multiplicidade de identidades em constante mudança, “tudo num só corpo”.

A rejeição de Oyěwùmí da existência de homem/mulher na sociedade Iorubá pré-colonial pode, portanto, ser lida como uma rejeição da existência de um sujeito definido pela igualdade, estabilidade e dicotomia, em favor de um sujeito definido pela diferença, fluidez e multiplicidade. Pode-se argumentar que ela entende a imposição colonial do sistema ocidental de sexo/gênero como sendo de uma abordagem dicotômica do mundo, cujas dicotomias estabilizadas e contrastadas incluem um/outro, humano/não-humano, mente/corpo, público/privado. Por conseguinte, Oyěwùmí salienta o modo como a reordenação das relações entre sexo e gênero foi um aspecto crucial do funcionamento da lógica da modernidade ocidental e do colonialismo, através do qual foi construído um sistema social global racializado, hierárquico, patriarcal e capitalista. Nesta base, seu trabalho mostra que os estudos africanos sobre descolonização que não abordam a questão do sexo/gênero perdem um aspecto crucial.

A leitura do trabalho de Oyěwùmí desta forma tem duas implicações significativas. A primeira implicação é que a sua posição feminista está diretamente em linha com as abordagens relacionais da África subsaariana acerca de subjetividade e identidade. Ao desafiar e relativizar a matriz colonial/moderna/ocidental em que sexo/gênero está inserida na atual sociedade Iorubá pós-colonial, bem como a forma como as estruturas de sexo/gênero existentes servem ao poder e a influência ocidentais nas sociedades africanas, pode-

se argumentar que a autora faz um trabalho crucial ao abrir espaço para a reimaginação da cultura e do futuro iorubá, para além do paradigma colonial e neocolonial. Ao defender que o povo iorubá não pode ser entendido através da estrutura de sexo/gênero da sociedade e do pensamento ocidentais, uma estrutura que cria determinados tipos de sujeitos, e ao desafiar e minar esta estrutura, a autora abre um espaço no qual pode ocorrer a re-subjetificação do povo iorubá de acordo com as suas próprias histórias, valores e culturas.

Portanto, Oyěwùmí procura no inconsciente da cultura africana criar um contradiscurso de resistência e revelar identidades contraditórias. É assim também um ato de recuperação do controle sobre a autodefinição do povo iorubá. Também assim pode-se dizer que ela cria uma contra epistemologia da alteridade com base na memória. No entanto, o seu projeto não implica que seja necessário regressar a um passado pré-colonial. O que é mais importante é que ela ativa ou aproveita a memória para criar um espaço para a imaginação criativa de novos futuros, que não são possíveis nos limites ainda persistentes da matriz de poder colonial. Desta forma, ela usa a memória de um modo transgressivo que, de acordo com o entendimento de Bisanswa da noção de “memória de travessia”, abre um futuro que é uma alternativa real ao presente. Assim, apesar de vários aspectos da sua construção da história iorubá pré-colonial serem contestados por académicos nigerianos,<sup>51</sup> sua utilização da memória e do passado continua a ser valiosa e significativa, na medida em que rompe a nossa compreensão do presente e do passado, abrindo assim um espaço a partir do qual podemos imaginar novos futuros.

A segunda implicação é que se pode argumentar que o pensamento relacional da África Subsaariana tem um grande potencial feminista e, de um modo mais geral, emancipatório em torno da sexualidade humana, na medida em que apoia uma abordagem não hierárquica e não dicotômica da diferença (sexuada). Verificou-se que, em termos da metafísica relacional, os conceitos e a subjetividade emergem através de uma interação dinâmica com o que é outro, bem como de uma interação dinâmica entre o inteligível e o material. Isso dá origem a uma ordem em que a diferença é entendida como estando no cerne da identidade, em vez de ser aquilo do que a identidade precisa ser despojada para que seja produzida e mantida. Isto

significa que a subjetividade não é produzida através do sacrifício do que é outro ou diferente. Um sujeito (masculino) não é colocado como padrão para a humanidade enquanto o outro (feminino) atua como contraste para seu surgimento.

A implicação é que o desmanche das estruturas ocidentais de sexo/gênero nas sociedades africanas não significa apenas que se abre espaço para abordar as coisas de uma forma mais fiel ao pensamento e à história africanos. Significa também que a adoção de formas de pensamento relacionais africanas oferece um enorme potencial para a equivalência sexo/gênero, porque o pensamento africano é sustentado por uma metafísica que permite a emergência da diferença sexuada e que o feminino seja uma posição legítima de indivíduo. Em outras palavras, o modo relacional do pensamento africano é especificamente favorável ao florescimento da diferença sexuada, o que permite que pessoas com todos os tipos de corpos reivindiquem a sua plena condição de sujeito e participem na sociedade como sujeitos plenos. Estas ideias oferecem uma crítica profunda aos discursos que opõem a busca da transformação das relações de sexo/gênero no continente africano contra a cultura e as visões de mundo africanas.

Uma aliança entre, por um lado, a tradição subsaariana da filosofia relacional e, por outro lado, o pensamento feminista africano pode, portanto, ser valiosa e produtiva para ambas as partes. Reforça o pensamento feminista africano porque o insere nas tradições filosóficas africanas e, ao mesmo tempo, abre novas vias para desenvolver a filosofia africana, ligando-a às perspectivas feministas.

## Notas

1. Vide Oluwole (1998: 96), Metz (2011).
2. Em contraste, autoras e publicações feministas são abundantes em outras disciplinas do continente, por exemplo, na teologia, literatura, antropologia e sociologia africanas.
3. Vide Tamale (2008: 52).
4. Por exemplo, Collins (1991), hooks (1982).
5. Du Toit (2008: 413), Nnaemeka (1997: 1), Gagiano (2008).
6. Tamale (2008), Oloka-Onyango e Tamale (1995).
7. Metz (2013), Harding (1998: 360).

8. Du Toit (2015).
9. Quijano (2000).
10. Ricoeur (2004).
11. Assmann (2013).
12. Nos baseamos aqui na leitura de Assmann fornecida por Vosloo (2015).
13. Hartley (1953: 7).
14. Vosloo (2015: 10).
15. Ibid.
16. Johnson (1998: 165).
17. Por exemplo por Bernasconi (2003).
18. Vide a discussão perspicaz de Rob Nixon sobre a forma como a violência, e em particular a violência ambiental neocolonial, não implica apenas uma disputa pelo espaço, pelos corpos, pelo trabalho ou pelos recursos, mas também, e sobretudo, pelo *tempo*. Nesse contexto, a visão a longo prazo dos habitantes de uma paisagem entra em conflito com as considerações a curto prazo das grandes corporações, por exemplo. Nixon (2011: 7-8).
19. Bisanswa (2010: 83).
20. Ibid., 86.
21. Arendt (1958: 267). Vide também Champlin (2013).
22. Tamale (2007).
23. Thomas (2007: 104).
24. Ibid., 105.
25. Ibid., 101.
26. Ibid., 171.
27. Oyěwùmí (1997).
28. Em iorubá, e em muitas outras línguas africanas, o gênero não é linguisticamente marcado, ao contrário da senioridade, que é marcada ou codificada. Ver a crítica de Bakare-Yusuf (2003) ao determinismo linguístico de Oyěwùmí.
29. Oyěwùmí (1997: 121).
30. Ibid.
31. Ibid., 153.
32. Ibid., xii.
33. Ibid, ix.
34. Ibid., 13.
35. A maternidade é aqui a exceção, na medida em que só mulheres podem dar à luz. Oyěwùmí explica, no entanto, que este é apenas um domínio da vida e que, embora a capacidade das mulheres para dar à luz fosse levada muito a sério e celebrada, não determinava e muito menos limitava as posições e os papéis das mulheres em outras esferas da sociedade.
36. Oyěwùmí (1997: 14).

37. Ibid., 32.
38. Ibid., 33.
39. Ibid.
40. A senioridade refere-se à diferença de idade cronológica e também ao posicionamento das pessoas na estrutura da linhagem, com base no fato de terem nascido na estrutura da linhagem ou de se terem entrado nela através do casamento e, neste último caso, em que momento se juntaram. Na língua iorubá, há termos para irmãos mais velhos e irmãos mais novos e não para irmãos masculinos e femininos.
41. Oyěwùmí (1997: 42).
42. Ibid.
43. Ibid., 1.
44. Ibid., 33.
45. Ibid., 3.
46. Ibid, 6.
47. Ibid.
48. Ibid., 7.
49. Masolo (2010: 134).
50. Mbiti (1969).
51. Bakare-Yusuf (2003), Matory (2005), Peel (2002), Olajubu (2004), e Mama (2001).

## Referências

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Assmann, Aleida. 2013. Transformations of the Modern Time Regime. In *Breaking up Time: Negotiating the Borders Between Present, Past And Future*, eds. C. Lorenz and B. Bevernage, 39-56. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 2003. Yorubas Don't do Gender: A Critical Review of Oyèrónkẹ Oyěwùmí's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. *African Identities* 1 (1): 1-12.
- Bernasconi, Robert. 2003. Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy. *Radical Philosophy* (Jan/Feb) 117: 13-22.
- Bisanswa, Justin. 2010. Memory, History and Historiography of Congo-Zaire. In *Historical Memory in Africa: Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*, eds. Mamadou Diawara, Bernard Lategan, and Jorn Riisen, 67-87. New York: Berghahn Books.

- Champlin, Jeffrey. 2013. Born Again: Arendt's 'Nativity' as Figure and Concept. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 88 (2): 150-164.
- Collins, Patricia H. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge.
- Du Toit, Louise. 2008. Old wives' Tales and Philosophical Delusions: On "The Problem of Women and African Philosophy." *South African Journal of Philosophy* 27 (4): 413-428.
- Du Toit, Louise. 2015. 'When Everything Starts to Flow: Nkrumah and Irigaray in Search of Emancipatory Ontologies. *Phronimon* 16 (2): 1-20.
- Gagiano, Annie. 2008. *Dealing with Evils: Essays on Writing from Africa*, ed. Koray Melikoglu. Stuttgart: Ibidem.
- Harding, Sandra. 1998. The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities. In *African Philosophy: An Anthology*, ed. Emmanuel C. Eze, 360-372. Malden, MA: Blackwell.
- Hartley, L.P. 1953. *The Go-Between*. Harmondsworth: Penguin Books.
- hooks, bell. 1982. *Ain't I a Woman?* London: Pluto Press.
- Johnson, Elizabeth A. 1998. *Friends of Gods and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of the Saints*. New York: Continuum.
- Mama, Amina. 2001. Talking about feminism in Africa. *Agenda* 50: 58-63.
- Masolo, D.A. 2010. *Self and Community in a Changing World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Matory, J. Lorand. 2005. *Sex and the Empire that is no more: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. New York: Berghahn Books.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann.
- Metz, Thaddeus. 2013. The Western Ethic of Care or an Afro-Communitarian Ethic? Specifying the Right Relational Morality. *Journal of Global Ethics* 9 (1): 77-92.
- Metz, Thaddeus. 2011. Contemporary African Philosophy. In *Oxford Bibliographies Online*, ed. D. Pritchard. [www.bibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0164.xml?rskey=28ra54&result=1&q=thaddeus%20metz#firstMatch](http://www.bibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0164.xml?rskey=28ra54&result=1&q=thaddeus%20metz#firstMatch). Accessed 7 Aug 2011.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nnaemeka, Obioma. 1997. Introduction: Imag(in)ing Knowledge, Power, and Subversion in the Margins. In *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, ed. Obioma Nnaemeka, 1-25. London: Routledge.
- Nzegwu, Nkiru Uwechia. 2006. *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany: State University of New York Press.

- Olajubu, Oyeronke. 2004. Seeing Through a Woman's Eye: Yoruba Religious Tradition and Gender Relations. *Journal of Feminist Studies in Religion* 20 (2): 41-60.
- Oloka-Onyango, J., and S. Tamale. 1995. 'The Personal is Political', or Why Women's Rights are Indeed Human Rights: An African Perspective on International Feminism. *Human Rights Quarterly* 17 (4): 691-731.
- Oluwole, Sophie. 1998. Africa. In *A Companion to Feminist Philosophy*, eds. Allison M. Jaggar and Iris Marion Young, 96-107. Malden: Blackwell.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Peel, John D.Y. 2002. Gender in Yoruba Religious Change. *Journal of Religion in Africa* 32: 136-166.
- Quijano, Anibal. 2000. Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. *Nepentla: Views from the South* 1 (3): 533-580.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, History, Forgetting*, trans. and ed. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sudarkasa, Niara. 1996. *The Strength of Our Mothers: African & African American Women & Families: Essays and Speeches*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Tamale, Sylvia. 2007. Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda. In *Africa After Gender?* eds. Catherine M. Cole, Takyiwaa Manuh, and Stephan F. Miesche, 17-29. Bloomington: Indiana University Press.
- Tamale, Sylvia. 2008. The Right to Culture and the Culture of Rights: A Critical Perspective on Women's Sexual Rights in Africa. *Feminist Legal Studies* 16: 47-69.
- Thomas, Greg. 2007. *The Sexual Demon of Colonial Power: Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vosloo, Robert. 2015. Time in Our Time: On Theology and Future-oriented Memory. Inaugural Lecture delivered on 5 May 2015 at Faculty of Theology, Stellenbosch University. Stellenbosch: SUN MeDIA.