

FEMINISMO E ÁFRICA: IMPACTO E LIMITES DA METAFÍSICA DO GÊNERO

Nkiru Nzegwu

NZEGWU, Nkiru. *Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender*. In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 560-569. Tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento.

Na maioria das vezes, as definições predominantes de gênero nos estudos africanos vêm de disciplinas localizadas dentro do corpo de conhecimento ocidental. Os acadêmicos geralmente não sabem o quanto essas definições estão impregnadas de costumes e normas da tradição judaico-cristã e das convenções sociais das culturas europeia e euro-estadunidense. Esses entendimentos teóricos de gênero incorporam as histórias políticas, sociais e imperialistas de suas culturas de nascimento. Eles também refletem a oposição binária subjacente à epistemologia ocidental, na qual as mulheres são definidas em oposição aos homens, ou seja, a elas são atribuídos atributos inversos aos deles. “Gênero”, declara Susan Moller Okin, uma cientista política feminista, é “*a institucionalização profundamente arraigada da diferença sexual*” (grifos dela); ele mapeia a cultura da discriminação contra as mulheres (1989, p. 2). Essa interpretação de gênero, que implica a dominação masculina sobre as mulheres, deve sua lógica à característica do contexto social original do discurso no qual a diferenciação sexual é igual à discriminação sexual. A gramática lógica do conceito expõe o princípio da desigualdade que está no cerne das relações entre homens e mulheres nessa estrutura conceitual. De forma muito mais significativa, ela revela que a categoria analítica de gênero é cognata da categoria de mulher.

Examino aqui duas maneiras pelas quais as implicações metafísicas do conceito de gênero afetam as análises teóricas e corroem a especificidade cultural e a historicidade das sociedades, como a sociedade Igbô. Começo examinando as estratégias empregadas na falsa universalização do conceito ocidental de mulher. Em seguida, mostrarei como a teorização de uma acadêmica nigeriana atinge um objetivo semelhante, mesmo quando se esforça para produzir uma narrativa culturalmente

fundamentada da posição da mulher na Igbolândia. Meu objetivo não é necessariamente invalidar o conceito de gênero em si, mas sim destacar a natureza intrusiva da metafísica ocidental de gênero nas formulações teóricas em e sobre outras culturas.

Esse impacto começa de forma inofensiva na análise filosófica transcultural. A filósofa branca estadunidense Martha Nussbaum (1995) apresenta uma imagem da emoção na cultura Igbô que ela usa para validar a tese de que a emoção é universalmente vista como feminina e a passividade como efeminada. Ela abre seu artigo com um solilóquio conflituoso de Okonkwo, o protagonista de *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (1958). Nele, Okonkwo se angustia com o fato de ter matado Ikemefuna, que se apegara a ele como um filho. Ele se castiga por ter se despedaçado com essa morte, especialmente porque já havia matado cinco homens em uma batalha. Ele se preocupa com o fato de ter “se tornado uma velha trêmula”. O trecho termina com a seguinte autocrítica: “Okonkwo, você se tornou uma mulher de fato”. Sem questionar se esse relato fictício da emoção tem ou não precisão sociológica, ou se a imagem da “velha trêmula” foi compreendida corretamente, Nussbaum utiliza o solilóquio para representar a cultura Igbô como sexista. Nessa leitura, a emoção é relegada ao lado feminino da divisão, um movimento que permite que Nussbaum globalize a implicação social do sexismo e afirme que, nessa demonstração, “as mulheres são emotivas, as emoções são femininas”. De acordo com ela, “essa visão, familiar tanto nas tradições ocidentais quanto nas não ocidentais, tem sido usada há milhares de anos de várias maneiras para excluir as mulheres da participação plena na comunidade humana” (1995, p. 360; grifos meus). Essa estratégia de abertura pode muito bem obscurecer o fato de que Nussbaum está tratando sem problemas o romance de Achebe como um documento sociológico e filosófico verídico e está omitindo o exame das sociologias e filosofias específicas das culturas em questão.

O deslocamento da narrativa ficcional para as verdades sociológicas pode ser sintomático da tendência de supor que todas as sociedades – ocidentais e não-ocidentais – tenham os mesmos valores éticos, e que não há nada complexo ou diferente nas categorias conceituais de sociedades não-ocidentais (incluindo a sociedade Igbô). Embora seja importante ver que essa homogeneização dos mundos

ocidental e não ocidental dificulta o exame intercultural sério, é mais importante destacar a formas em que a falsa homogeneização obscurece especificidades contextuais e complexidades sociais de uma vasta gama de tradições não ocidentais. Essa homogeneização faz com que todas elas pareçam indignas de reflexão teórica. É preciso reiterar que tais apropriações de África legitimaram, por exemplo, a leitura equivocada das categorias endógenas Igbôs, mesmo quando uma estudiosa, como Nussbaum, possa estar tentando atrair as culturas da África, China e Micronésia para uma investigação filosófica séria.

Embora a maioria dos comentários sobre *Things Fall Apart* tenda a se concentrar no enredo histórico do romance, notadamente a incursão colonial e a cristianização de Igbolândia, os leitores se concentram menos no complexo estudo psicológico de Achebe sobre um personagem disfuncional em uma sociedade orientada para o desempenho. Preso na teia restritiva de seu medo obsessivo, Okonkwo avança pela vida rumo à autodestruição. O ponto forte da história é a maneira totalmente crível com que esse homem inseguro, amedrontado e assustador representa um homem Igbô normal e bem ajustado. Os ricos dados culturais que Achebe habilmente reúne sustentam a plausibilidade dessa imagem. Completamente absorvidos pelas conquistas do protagonista, os leitores não percebem o desvio periódico de Okonkwo das normas sociais aceitáveis. Um exemplo disso é a participação de Okonkwo no assassinato de Ikemefuna, a jovem vítima sacrificial que o havia tomado como pai, e a incapacidade de seus colegas homens de entender alguns de seus medos.

O fato de os medos de Okonkwo não serem vistos como normais fica evidente na repulsa de Obierika em relação ao papel de Okonkwo na morte de Ikemefuna: “É o tipo de ação pela qual a Deusa extermina famílias inteiras” (1958, p. 46). A gravidade da desaprovação de Obierika é, de fato, uma prova de que se esperava que Okonkwo, um homem, *demonstrasse emoção*. A existência dessa expectativa e a aversão expressa por Obierika reforçam claramente a ideia de que a expressão de emoção por parte dos homens não era vista como um sinal de fraqueza na lógica cultural Igbô. Do ponto de vista da comunidade, conforme transmitido por Obierika, a humanidade, e não a fraqueza, está implícita na expressão de amor de um pai por uma criança que se

apegou a ele como filho. Essa demonstração de emoção é apropriada para os pais, pois é exatamente isso que significa ser pai; da mesma forma que a perturbação emocional de Okonkwo com a doença da filha seria vista como uma resposta apropriada e não como um sinal de fraqueza. O fato de Okonkwo ter perdido esse ponto e interpretado erroneamente um comportamento socialmente aprovado e seu estado psicológico correspondente como fraqueza é um sinal de sua disfunção e não uma revelação da lógica cultural Igbô.

O problema é que, na pressa de universalizar a leitura da emoção de uma cultura específica, Nussbaum leu a passagem de forma muito literal. Assim, ela chegou a uma interpretação distorcida da concepção Igbô de emoção.

Diferenças contextuais

Embora alguns queiram que Nussbaum mostre boas razões para tratar um relato fictício de emoção como um relato sociológico, estou mais preocupada com a suposição fundamental implícita em seu argumento de que a categoria de mulheres não é problemática e que realmente capta as identidades femininas em todas as culturas e em todos os contextos. Começarei fazendo uma pergunta aparentemente óbvia: existem mulheres na sociedade Igbô?

Uma resposta automática seria: “Sim, existem”. No entanto, a mudança para a lógica cultural da sociedade Onitsha (Igbô) nos leva à palavra “*nwanyi*”, o singular de “*umunwanyi*”, que significa descendência feminina. *Umunwanyi* é uma categoria que distingue os seres humanos do sexo feminino dos *nwoke* (seres humanos do sexo masculino). Sua função principal e dominante é marcar o sexo biológico de uma criança. Muito diferente da categoria ocidental “mulher”, *nwanyi* marca a diferenciação fisiológica sem classificar ou definir as mulheres em relação aos homens. Na tradução dos conceitos igbôs para o inglês, *nwanyi* tem sido tratado com mais frequência como sinônimo de “mulher”, embora eles não compartilhem os mesmos atributos ou escopo conceitual. Por exemplo, *nwanyi* não se refere exclusivamente a uma pessoa adulta do sexo feminino; refere-se tanto a crianças quanto a adultos. Não implica que as mulheres sejam seres psicologicamente passivos que são ou deveriam ser submissas e subordinadas aos homens. Nenhuma atribuição

social é feita sobre o estado de ser ou as capacidades das mulheres nesse estágio. De fato, não há nenhuma maneira significativa de determinar a posição social e o temperamento dos indivíduos nessa categoria genérica, já que suas identidades sociais ainda precisam ser desenvolvidas de forma independente.

Análises feministas ocidentais da condição das mulheres sob o patriarcado revelam, independentemente da classe social ou do status das mulheres, que a categoria “mulher” define as mulheres como a imagem negativa dos homens. A ideologia da masculinidade subjacente a essa visão patriarcal moldou as mulheres como não apenas fisiologicamente diferentes, mas como opostas. Os homens são fortes e taciturnos, as mulheres são fracas e emocionais; homens são senhores, as mulheres são subordinadas. Como a pesquisadora feminista Sheila Ruth afirma sucintamente: “todos dizem que as mulheres como seres humanos são precárias: menos inteligentes; menos morais; menos competentes; menos capazes fisicamente, psicologicamente e espiritualmente; pequenas de corpo, mente e caráter” (1990, p. 89). É essa estrutura masculinista da tradição filosófica ocidental que Nussbaum identifica como “típica na vida pública”, quando “afirma-se que as mulheres, por causa de sua ‘natureza’ emocional, são incapazes de uma racionalidade deliberativa plena e não devem desempenhar vários papéis sociais nos quais a racionalidade é necessária”. (1995, p. 363-4).

Como um conceito de diferenciação sexual, o *nwanyi* não desempenha uma função semelhante. Isso ocorre porque a identidade de gênero é um estado de ser flexível e fluido e está ligada a papéis e funções sociais que exigem racionalidade deliberativa das mulheres. Devido aos seus múltiplos papéis sociais, as mulheres Igbôs não têm uma única identidade de gênero. A palavra Igbô que mais se aproxima do significado de “mulher” no imaginário ocidental é *agbala*. Ela define uma categoria de mulheres seguras de si e assertivas, que podem ou não ser casadas e cuja identidade não é definida em relação aos homens. Em suma, *nwanyi* e *agbala* se referem ao sexo feminino, mas não atribuem a elas atributos sociais, funções ou identidades específicas.

As atribuições significativas de identidade social ocorrem em outro nível. Nos tempos tradicionais, e mesmo hoje, em diferentes comunidades, a primeira base

significativa de identidade é a linhagem, onde o poder é difuso. A diferenciação social básica ocorre nas seguintes categorias: *umuada* (filhas da linhagem), *okpala* (filhos da linhagem) e *inyemedi* (esposas da linhagem). O princípio de organização dentro de cada uma dessas categorias socialmente significativas é a antiguidade. Surgem complicações para a ideia de um status social unitário para as mulheres se examinarmos as categorias de *umuada* e *inyemedi*. Embora ambas se refiram a mulheres adultas, há claras diferenças de identidade e consciência. A natureza social da relação entre *umuada* e *inyemedi* é uma relação de “marido” e “esposa”. Como filhas da linhagem, as *umuada* desempenham o papel social de maridos para as *inyemedi* ou esposas da linhagem. Consequentemente, os *inyemedi* se relacionam com as *umuada* como esposas. Essa relação de marido/esposa entre *umuada* e *inyemedi* é exatamente a mesma que existe entre *okpala* (filhos da linhagem) e *inyemedi* (esposas da linhagem). No sistema de linhagem, *umuada* (mulheres, filhas) e *okpala* (homens, filhos) compartilham o mesmo papel social dominante de “marido” para outro grupo de mulheres que não pertencem à linhagem. Como forasteiras, as *inyemedi* ou esposas são socialmente subordinadas tanto às filhas quanto aos filhos da linhagem, a quem devem tratar como “maridos”. O efeito na consciência das mulheres que se relacionam com outro grupo de mulheres com base em um relacionamento dominante/subordinado, “marido”/“esposa”, significa que a solidariedade não pode ser construída com base na biologia. Esse fato deve ser compreendido antes que se possa iniciar qualquer discussão significativa sobre as capacidades das mulheres.

A questão das capacidades não pode sequer ser abordada sem considerar uma complicação ainda maior. A maioria das *umuada* (filhas de linhagem) que ocupam uma posição dominante em sua família de origem também pertence à categoria subordinada de *inyemedi* (esposas). Diferentemente da estrutura de casamento ocidental, que elimina os direitos de uma filha casada em sua família de origem, as *umuada* são forças sempre presentes em suas famílias de origem. Elas assumem funções jurídicas e de manutenção da paz e realizam regularmente tarefas de purificação, bem como ritos funerários para membros falecidos da linhagem. Em virtude da importância social desses papéis, a questão de ser incapaz de uma racionalidade deliberativa completa ou de ser inapto “para desempenhar papéis

sociais nos quais a racionalidade é necessária” nunca surge para as *umuada*. Isso ocorre porque os *umuada* nunca ocupam uma posição inferior e subordinada em sua linhagem. Elas nunca são vistas como “menos inteligentes; menos morais; menos competentes; menos capazes física, psicológica e espiritualmente; pequenas de corpo, mente e caráter”. Uma influência dominante em suas linhagens, embora mantendo residência permanente em seus lares conjugais, as *umunwanyi* (mulheres) desenvolvem rotineiramente pelo menos duas identidades diferentes, entre as quais alternam constantemente.

Em virtude da constante mudança de locais de identidade, as mulheres na região ocidental da Igbolândia nunca estão em uma situação permanentemente subordinada ou dominante. Embora as *inyemedi* (esposas de linhagem) sejam uma categoria subordinada dentro de uma linhagem, nenhuma atribuição psicológica ou social do tipo identificado por Ruth é feita sobre seu ser emocional. As categorias gêmeas de maternidade e senioridade, que efetivamente atribuem à posição de *nwuye* (esposa) uma formidável importância, atenuam ainda mais o efeito do status de subordinação formal. Além disso, em um contexto em que, historicamente, as mulheres podiam se casar e se casaram com esposas, “ser marido” ou “ser esposa” não está aberto a uma interpretação fisiológica fácil como na cultura ocidental (*Di*, o termo que é interpretado como “marido”, refere-se apenas aos membros da família com a qual a mulher se casa).

As mulheres podem ser esposas e maridos ao mesmo tempo. Algumas podem realmente se casar com sua própria esposa ou esposas (sem nenhum relacionamento sexual envolvido), e podem fazer isso mesmo quando estão em um relacionamento conjugal com um homem. Claramente, o que isso revela são as profundas diferenças conceituais entre as culturas Igbô e estadunidense e as importantes diferenças sociológicas na concepção de casamento das duas culturas que não podem ser ignoradas em qualquer determinação da relevância intercultural do conceito ocidental de “mulher”. Por uma questão habitual, todas as mulheres Igbôs são maridos, dado o fato de que inevitavelmente há algumas mulheres que são esposas na linhagem da família. As mulheres como filhas sempre têm um relacionamento de marido com as mulheres que são esposas em sua linhagem familiar. Devido a esse

princípio relacional e à flexibilidade de identidades que isso implica, não existe uma identidade feminina absoluta fora dos laços relacionais. Nenhuma mulher Igbô é simplesmente uma esposa; a identidade de filha permanece em vigor e nunca é apagada pela identidade de esposa. O termo “marido” não é equivalente a uma designação masculina, e o que é uma mulher não pode ser definido sem que se determine a relação de governo entre o indivíduo e os outros.

A Igbolândia ocidental é uma sociedade orientada para o desempenho e, nessa sociedade, espera-se que os indivíduos (tanto homens quanto mulheres) sejam diligentes e se destaquem. Consequentemente, uma classificação social que subordina as mulheres aos homens, ou vice-versa, não pode funcionar. A questão de reservar um conjunto de atributos psicológicos negativos para as mulheres e positivos para os homens não se coloca. Espera-se que as mulheres também sejam bem-sucedidas, e é por isso que expressões honoríficas como *agwu* (tigre), *odogu* (quem tem coragem), *o gbatulu enyi* (quem derrubou um elefante) são aplicadas, em todos os gêneros, a indivíduos ousados, astutos e bem-sucedidos de ambos os sexos. Apesar das modificações contemporâneas da cultura Igbô provocadas pelo cristianismo e pela vida social moderna, a existência de tais designações enfraquece a legitimidade da afirmação de Nussbaum de que as tradições não ocidentais (inclusive a Igbô) compartilham a visão passiva das mulheres. O problema com o relato de Nussbaum, assim como com os relatos de muitas feministas, é a utilização de histórias sociais, valores culturais e normas euro-estadunidenses para estruturar seu conceito de mulher e depois usá-lo para interpretar a prática social dos Igbôs. Esse método desvirtuador de interpretação gera concepções estereotipadas de dominação patriarcal na cultura Igbô, em detrimento de narrativas mais convincentes.

Uma metafísica adesiva

A segunda maneira importante e mais sutil pela qual a metafísica do gênero gera distorções ocorre principalmente nos escritos de acadêmicas africanas. Como o conceito de gênero se tornou uma ferramenta analítica tão importante, muitas pesquisadoras africanas o empregam instintivamente, sem considerar suas nuances culturais. Para muitos, a impressionante tese da opressão oferece uma ferramenta

analítica poderosa que fornece uma explicação abrangente e clara para as desvantagens óbvias das mulheres nas sociedades. Vemos isso no último livro de Amadiume (1997), *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture*, em que ela utiliza o conceito de gênero (a) para argumentar que, historicamente, o matriarcado foi o ethos dominante da organização sociopolítica e da vida moral na África e (b) para tentar estabelecer uma base histórica para o empoderamento das mulheres africanas modernas.

De acordo com Amadiume, na sociedade Nnobi (Igbô), “a ideologia de gênero tem sua base na oposição binária entre *mkpuke*, a unidade matricêntrica focada na mãe e *obi*, a casa ancestral focada no homem” (ibid. 18). Essa oposição entre homem e mulher e entre pai e mãe invoca, desde o início, o esquema conceitual do patriarcado no qual se baseia “a ideologia de gênero”. A utilização do conceito de gênero por Amadiume envolve uma lógica arraigada que interpreta a diferenciação sexual como equivalente à discriminação sexual. Ele lhe confere status ontológico ao tratá-lo como “um princípio fundamental da organização social... que antecede a classe e é transportado para as formações de classe” (ibid., p. 113). Diante da fluidez dos papéis masculinos e femininos na sociedade em questão, que viola a lógica de discriminação sexual de sua categoria, Amadiume fabrica uma “construção de gênero neutra” (um “terceiro sistema classificatório”) para lidar com as ocasiões em que “homens e mulheres compartilham o mesmo status e desempenham os mesmos papéis sem estigma social” (ibid., p. 129). Em outras palavras, ela tenta contornar a inconsistência interna ao supor que homens e mulheres que, de acordo com sua teoria, são intrínseca e definitivamente classificados como gênero podem, ao mesmo tempo, ser classificados como gênero neutro.

Mas o que significa ser de gênero e de gênero neutro ao mesmo tempo? Se o gênero é fundamental, como sustenta Amadiume, então a construção neutra é redundante, já que somente os corpos com gênero compartilham esse papel e mapeiam seu status de gênero nele. Por outro lado, se o corpus de papéis e status sociais transcende a lógica e a política da atribuição de gênero, de modo que “a masculinização monolítica do poder foi eliminada” (ibid.), então a categoria de gênero não é realmente fundamental. Como o status e os papéis compartilhados

existiam historicamente na sociedade Igbô, e nenhum “estigma social” estava ligado a eles, o gênero não poderia ter sido a categoria operativa.

Isso sugere que foram as grandes mudanças sociais instituídas durante o domínio colonial que criaram algumas das tradições de privilégio masculino que hoje estão sendo representadas como “costumeiras” ou “autóctones”. Somos levados a acreditar que essas tradições de privilégio masculino têm sido historicamente parte de uma cultura que se supõe ser fundamentalmente patriarcal, embora “as filhas fossem *classificadas como homens* em relação às esposas e tivessem autoridade *como seus irmãos*” (ibid., p. 148; grifos meus). A questão não é que Amadiume não reconheça esses eventos históricos que transformaram a sociedade Igbô, pois ela reconhece; a questão é que ela não está ciente do deslocamento da história social e dos esquemas conceituais Igbô pela força patriarcal implícita em suas categorias de interpretação. Por esse motivo, seu reconhecimento das mudanças históricas provocadas pelo colonialismo não vai longe o suficiente.

Um sinal claro de que o reconhecimento de Amadiume é insuficiente é visto no fato de que as características de privilégio masculino do conceito de gênero sobrescrevem aspectos de suas descrições da cultura Igbô. Como ela está comprometida com uma estrutura de análise de gênero, ela não consegue ver a incompatibilidade entre a estrutura de gênero e a estrutura social Igbô. Assim, apesar de sua brilhante percepção de que a flexibilidade das categorias Igbô marca uma diferença importante entre a sociedade Igbô e as sociedades patriarcais europeias, ela prejudica essa percepção ao insistir na descrição de gênero da cultura circundante.

A linguagem generificada de Amadiume complica bastante as coisas, pois produz distorções culturais no contexto Igbô. Isso acontece das seguintes maneiras. Primeiro, injeta a metafísica do patriarcado nas culturas da Igbolândia ocidental, onde posiciona o esquema patriarcal como pano de fundo conceitual. Em segundo lugar, inicia um discurso generificado que consolida esse esquema, tornando-o um contraste com o esquema matriarcal, em primeiro plano. Em terceiro lugar, ele opõe artificialmente *mkpuke* a *obi* e apresenta essa oposição como uma análise precisa da relação entre as duas unidades. E, em quarto lugar, ela transforma a diferenciação sexual em discriminação sexual, de modo que todas as instâncias de diferença passam

a implicar discriminação. Essas etapas, é claro, garantem sua interpretação mediada pelo gênero.

Na verdade, é a complexidade conceitual da cultura Igbô, no nível fundamental, que explica a necessidade de Amadiume de introduzir uma terceira categoria para contornar, ao que parece, os efeitos distorcidos da estrutura patriarcal construída que ela inseriu na cultura. A categoria neutra, assim introduzida, injeta uma falsa flexibilidade na cultura e torna problemático o significado de empoderamento de gênero dos três exemplos que ela oferece como prova dessa flexibilidade. Esses exemplos são: (1) as filhas podem se tornar “homens”; (2) as mulheres podem se casar e se tornar maridos; e (3) as mulheres ricas podem comprar acesso a associações masculinas (ibid., p. 149).

Considerando que a direção da mobilidade, em cada caso, é em rumo aos papéis e status masculinos, e raramente na direção feminina, esses exemplos de flexibilidade social e empoderamento feminino são pouco convincentes. Eles preservam intactos o status normativo dos homens, os papéis dos homens e o relacionamento dos homens com as mulheres. Tudo o que é “masculino” é privilegiado e constitui o espaço social de dignidade. A existência desse critério oculto nos diz que, ao contrário do objetivo de Amadiume, sua descrição do matriarcado consegue, paradoxalmente, apresentar a sociedade Igbô como patriarcal, na qual as mulheres eram estruturalmente desfavorecidas, com base no sexo. É interessante notar que sua tese de flexibilidade de gênero reforça essa desvantagem estrutural ao excepcionalizar os esforços das mulheres bem-sucedidas. Ela sugere que somente algumas mulheres ricas e algumas mulheres audaciosas poderiam usar os “papéis neutros” para negociar a saída das situações desfavoráveis de inferioridade que ela havia criado. Em suma, sua observação de que o “sistema social Igbô não era monolítico e não era rígido porque se praticava a flexão e o cruzamento de gêneros” (ibid., p. 149) é utilizada de forma a reforçar a existência de um esquema classificatório patriarcal no qual os homens ocupam posições privilegiadas.

Perseguindo sombras: analisando corretamente

As dificuldades teóricas nas análises de Amadiume mostram que existe uma disjunção entre a sua interpretação da cultura e da sociedade Igbô e a realidade corrente. Se o terceiro esquema classificatório é ilusório, como afirmo, o que isso diz sobre os papéis e o status que ela identificou como “neutros”? Eles existem? Existem tais papéis e status nas sociedades da Igbolândia ocidental?

Apesar de toda a sua alegada capacidade de explicar a flexibilidade da estrutura social Igbô, a categoria neutra de Amadiume obscurece a lógica social dos papéis que ela utiliza para explicar. Basicamente, isto ocorre porque é uma resposta a um dilema artificial criado por um esquema interpretativo. Consideremos o fenômeno da “filha macho”, que ela representa como um papel neutro. Não existe uma expressão linguística ou cultural como *nwokeada*, que é a tradução precisa da “filha macho” de Amadiume. Isto não quer dizer que a instituição social aludida seja imaginária, mas sim que a sua representação dela erra o alvo. Costumava haver (e ainda pode haver em algumas comunidades) uma instituição formal difundida e de considerável importância conhecida como *idigbe*, *idegbe* ou *mgba*. Esta instituição permite que uma filha permaneça ou dissolva o casamento e regressa à sua casa natal para ter, com um amante, filhos que sejam assimilados na sua própria linhagem.

Há dois sentidos em que *idigbe* ou *mgba* são entendidos. O primeiro sentido descreve uma situação em que uma mulher está em um relacionamento consensual com um amante. Ela mantém sua identidade principal como filha e nunca se torna esposa dele. Como não há troca de bens da noiva, *ada no na iba* (literalmente, a filha no santuário patrilinear) ou *ada di na obi* (literalmente, a filha na unidade patricêntrica) tem a custódia exclusiva dos filhos da união. Os filhos de uma mulher em tais circunstâncias herdam seu nome, identidade e direitos de sua linhagem ou *obi*. Nesse sentido, *adiba*, ou *adaobi*, descreve formalmente o status de uma filha dentro da linhagem e informa à comunidade sobre seu papel. Também indica que seus filhos têm o mesmo status na linhagem que os de seus irmãos. O segundo sentido, ao qual Amadiume constantemente faz alusão, também é expresso por *adiba* ou *adaobi*. Ele designa uma filha que ocupa formalmente o santuário da família ancestral dos pais. Isso ocorre nas raras ocasiões em que não há um sucessor

masculino para passar o nome da família e não há uma esposa em idade fértil na habitação para gerar um filho homem. A filha renuncia ao casamento ou termina o casamento para manter o santuário da família e evitar a obliteração do nome da família.

Os papéis sociais têm propósitos específicos e seus significados e interpretações devem ser buscados no contexto sociocultural relevante para a prática. Como Amadiume não observou atentamente os parâmetros culturais dos papéis e status que ela classifica como neutros, sua interpretação da instituição *mgba* e *adaobi* produz significados fictícios nos quais a imagem carregada de gênero de “filha macho” é invocada para explicar um fenômeno social cujo significado está em outro lugar. Essa imagem escolhida é conceitualmente problemática por vários motivos. Ela entra em conflito com a lógica de *adaobi* como “filha na unidade patricêntrica”. Ela problematiza a presença dessa filha exercendo suas responsabilidades na residência natal. Além disso, sugere, de forma implausível, que a presença dessa filha só é inteligível se ela for transformada em um homem, uma lógica que coloca a presença feminina como social e ontologicamente desviante. A ideia de *adaobi* implicando a transformação de filhas em homens causa estragos na lógica cultural Igbô. Ela sugere que a participação em um *obi* se baseia em “ser homem” e não em “ser prole”; ela coloca as filhas como menos dignas do que os filhos; e confere valor a elas somente se puderem, de alguma forma, se tornar filhos. Esse estado de coisas não apenas interpreta erroneamente o princípio da formação da família como linhagem e o que significa ser pai, mas também anula arbitrariamente a participação da filha em seu próprio *obi*.

Para concluir, vale a pena reiterar que há muitos outros exemplos de interpretações equivocadas do ethos cultural das sociedades africanas, nas quais o conceito de gênero utilizado inventa falsas pontes para explicar papéis sociais, status, processos e a lógica de várias práticas. Em minha análise das obras de Nussbaum e Amadiume, a historicidade é revelada como a restrição crítica que teria limitado o efeito de livre alcance da metafísica do conceito de gênero. A historicidade não é a mera recitação de “fatos” e eventos, ela envolve o confronto de eventos históricos, interpretações historicizadas e o uso de um critério apropriado. A combinação desses

três elementos garante que os períodos de tempo não sejam impropriamente colapsados, que as formações sociais não sejam redefinidas e que as estruturas conceituais de diferentes culturas não sejam indevidamente trocadas. Algumas das principais deficiências das análises feministas decorrem da falta de atenção à historicidade. Nussbaum não se dá conta disso e, embora Amadiume esteja familiarizada com a história colonial e contemporânea da Nigéria, ela subestima o impacto da mudança, a profundidade das distorções culturais provocadas pelas categorias (por exemplo, homem genérico, mulher, esposa) e conceitos (por exemplo, trabalho, domesticidade e casamento) emprestados da Grã-Bretanha. Devido a essas limitações, ambas as pesquisadoras adotaram, sem críticas, a interpretação europeia e estadunidense de gênero e sua tese implícita de subordinação feminina. No caso específico de Amadiume, essa adoção a impulsiona para direções interpretativas incompatíveis com os aspectos razoáveis e historicamente sólidos de sua afirmação de que uma “masculinização monolítica do poder foi eliminada” na Igbolândia.

Referências

ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. London: Heinemann Educational Books, 1958.

AMADIUME, Ifi. **Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture**. London: Zed Books Ltd., 1997.

NUSSBAUM, Martha. “Emotions and Women’s Capabilities,” in Martha Nussbaum and Jonathan Glover (eds.), **Women, Culture Development**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender and Family**. New York: Basic Books, Inc., 1989.

RUTH, Sheila. “Images of Women in Patriarchy: The Masculinist-Defined Woman,” in Ruth (ed.), **Issues in Feminism**. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1990.

Leituras Adicionais

ADEWOYE, Omoniyi (1977) **The Judicial System in Southern Nigeria, 1854–1954** (London: Longman).

AMADIUME, Ifi (1987) **Male Daughters, Female Husbands** (London: Zed Books Ltd.).

APPIAH, Kwame Anthony (1992) **In My Father's House** (New York: Oxford University Press).

BOSERUP, Ester (1970) **Women's Role in Economic Development** (London: George Allen and Unwin).

EKEJIUBA, Felicia (1995) "Down to Fundamentals: Women-centered Hearthholds in Rural West Africa," in Deborah Fahy Bryceson (ed.), **Women Wielding the Hoe** (Oxford: Oxford University Press).

HENDERSON, Richard (1972) **The King in Every Man** (New Haven: Yale University Press).

MBA, Nina (1982) **Nigeria Women Mobilized** (Berkeley: International and Area Studies University of Berkeley).

MUSISI, Nakanyike B. (1992) "Colonial and Missionary Education: Women and Domesticity in Uganda, 1900–1945," in Karen Tranberg Hansen (ed.), **African Encounters with Domesticity** (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press).

NZEGWU, Nkiru (1996) "Philosophers' Intellectual Responsibility to African Females," **American Philosophical Association's (APA) Newsletter**, 90(1): 130–5.

NZEGWU, Nkiru (1996) "Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Anthony Appiah's *In My Father's House*," **HYPATIA: A Journal of Feminist Philosophy**, Special Issue on Feminist Theory and the Family, 2(1): 176–99.

NZEGWU, Nkiru (1999) "Colonial Racism: Sweeping Out Africa with Europe's Broom," in Susan Babbitt and Sue Campbell (eds.), **Philosophy and Racism** (Ithaca: Cornell University Press).

OKONJO, Kamen (1976) "The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria," in Nancy Hafkin and Edna Bay (eds.), **Women in Africa** (Stanford, CA: Stanford University Press).

OYEWUMI, Oyeronke (1997) **Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses** (Minnesota: University of Minnesota Press).