

FEMINISMO UBUNTU: REFLEXÕES TENTATIVAS

Drucilla Cornell & Karin Van Marle

Tradução para uso didático de CORNELL, Drucilla; VAN MARLE, Karin. Ubuntu feminism: Tentative reflections. **Verbum et Ecclesia**. 36(2), Art. #1444. <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/1444/2493>, por Juliana Gonçalves Caceres.

O ponto de partida do artigo é oferecer um breve fundamento sobre o Projeto Ubuntu que a Prof^a Drucilla Cornell organizou em 2003; sobretudo, as entrevistas conduzidas em Khayamandi¹, com o apoio de um grupo de costura e a continuidade da pesquisa para a inauguração de um Centro Ubuntu de Mulheres. O artigo pretende refletir sobre os fundamentos filosóficos de ubuntu. Em seguida, os debates do feminismo ocidental serão revisitados. O feminismo Ubuntu é sugerido como uma espécie de resposta para esses tipos de feminismos. Os autores sustentam um entendimento de ubuntu dentro de uma perspectiva crítica e, em concordância, o feminismo ubuntu como uma intervenção crítica que reitera uma política da recusa. O artigo termina levantando a importância de pensar a espacialidade² por meio de ubuntu e vice-versa. Pode parecer estranho intitular um artigo “Feminismo Ubuntu” quando o feminismo por si mesmo tem frequentemente sido identificado como uma ideia europeia ou Ocidental. Mas, este artigo argumentará que ubuntu oferece concepções de transindividualidade e modos de pertencimento social que poderão responder de modo significativo a alguns dos dilemas e contradições do feminismo europeu. Notoriamente, um dos debates mais intensos no feminismo ocorreu entre aquelas que, por um lado, defendem uma ética do cuidado em uma visão relacional do eu, e, por outro lado, aquelas feministas que se detiveram em concepções mais tradicionais de justiça, enfatizando a individualidade e autonomia. As autoras indicam que ubuntu poderá dar uma resposta a essa tensão no feminismo. Assim, nesse artigo o foco não será simplesmente em ubuntu, mas sim em reconhecer que há outros legados intelectuais valiosos por considerar-se, sem ser aqueles da Europa e dos Estados Unidos. Isso também levará a um passo seguinte para a argumentação de que ubuntu pode ser um

¹ Subúrbio da cidade de Stellenbosch localizada na província do Cabo Ocidental, uma das nove províncias da África do Sul.

² O termo ‘espacialidade’ nas correntes contemporâneas do pensamento nasce do desmembramento do conceito de espaço dentro da geografia e migra para as demais áreas de conhecimento como, por exemplo, as teorias sociais e feministas. A autora examina nesse caso, a ‘espacialidade’ a partir das definições do filósofo grego Phillippopoulos-Mihalopoulos de justiça espacial (spatial justice), atmosfera (atmosphere) e law scape (aqui traduzido como normatividade do espaço).

melhor ponto de vista, a partir do qual se pode continuar a pensar inteiramente sobre o que significa ser um ser humano, assim como conceber a interconexão integral que os seres humanos têm uns com os outros. Essa conexão é sempre investigada do ponto de vista da ética, e para as autoras ela alicerça o que nós temos endossado como feminismo ético. Nesse tópico, é considerado como o feminismo ubuntu pode rejeitar as demandas do patriarcado assim como os limites do feminismo liberal. As autoras estão interessadas em pensar em ubuntu, em geral, como crítica, como uma resposta crítica à dominante ordem legal liberal. Sua intenção é também uma tentativa em explorar ubuntu e espacialidade – como alguém pode entender ubuntu em termos espaciais, e mais pertinentemente, como pode ubuntu e o feminismo ubuntu se relacionar com a justiça espacial? Antes de adentrar à discussão teórica, a história concreta do Projeto Ubuntu será revisada, incluindo a intenção de construir o Centro Ubuntu de Mulheres em Khayamandi, região do Cabo Ocidental, África do Sul.

Uma breve história do Projeto Ubuntu desde 2003

O Projeto Ubuntu começou em 2003 com um pequeno recurso do Instituto Stellenbosch para Estudos Avançados. Primeiramente, houve uma boa dose de ceticismo da parte de acadêmicos brancos dominantes sobre se ubuntu era realmente um valor que ainda mantinha um volume de compra entre a maioria da população negra. Como consequência, o projeto começou com uma série de entrevistas, o retorno o qual os autores anteciparam, derramaria alguma luz na questão sobre se o ceticismo tinha ou não fundamento. Em resumo, o ceticismo se converteu em noções mal concebidas que não somente afirmavam que ubuntu era pré-moderno, mas também que alicerçava hierarquias fora de moda como o patriarcado. Parecia que esses céticos se preocupavam com o conteúdo mesmo de ubuntu – mas eles não eram o único tipo de cético. Outros céticos sustentavam que mesmo se ubuntu houvesse sido um poderoso conceito, importante para a luta por transformações na África do Sul, já não mais desempenhava um papel importante entre os jovens do país. Aliás, foi defendido que muitos dos rituais como por exemplo, o *lobola*³, não era mais praticado entre os jovens negros sul-africanos. Em resposta a esse ceticismo, a Prof^a Cornell se juntou a cinco jovens residentes de Khayamandi para conduzir entrevistas para discutir se esse ceticismo era ou não legítimo.

Os cinco entrevistadores eram residentes de longa data de Khayamandi profundamente conectados com a comunidade. O que as entrevistas mostraram em última

³ Pode-se identificar *Lobola* como um ritual de passagem da infância para a adultez.

instância foi que ubuntu era um princípio que continuava extremamente importante; jovens negros sul-africanos ainda levavam a sério os rituais e o praticavam como um meio de pensar a nossa interconectividade fundamental assim como um meio de vive-la. As entrevistas também confirmavam que ubuntu foi considerado como presente no coração do modo que a comunidade pensa que os seres humanos deveriam viver suas vidas. Aliás, ubuntu era concebido pelos entrevistados como um princípio africano que condensava o que significava ser humano e como todas as relações sociais estão necessariamente inseridas em um enredo ético desde o nascimento.

Essas entrevistas proferiram insights sociológicos úteis mostrando que havia pouca base para o ceticismo que os autores haviam encontrado; dessa forma, a importância de ubuntu precisava ser *promovida*⁴ em todos os aspectos da vida acadêmica, e não solapada. Mas, como já mencionado acima, outra das objeções era que ubuntu era pré-moderno e também patriarcal, no pior sentido da palavra, além de se insistir na autoridade dos homens sobre as mulheres. Como afirmou o chefe de justiça Ngcobo (*Bhe Others v Khayelitsha Magistrate and Others* “CCT 49/03” [2004] ZACC 17)⁵ havia um tempo em que a maioria dos africanos eram caçadores e coletores. Pelo menos hipoteticamente, durante esse período desenvolveu-se uma noção Africana de tutela de gênero. Sob este ideal de tutela, as mulheres eram titulares de certos cuidados dos homens, mas esse tipo de tutela, para Ngcobo, fazia sentido apenas nesses tipos de sociedade. Mas a questão que deve ser perguntada é: se ubuntu pode impulsionar em direção a uma modalidade de relações sociais mais igualitárias e longe de relações tutelares? E, é isso que está acontecendo na África do Sul agora?

À medida que o tempo avançava, o Projeto Ubuntu se envolveu em um número de questões locais que mudaram a ênfase nas entrevistas em direção ao ativismo. Desde o início, foi levantada uma ideia de um Centro Ubuntu de Mulheres. Uma ideia que surgiu das reuniões foi que um projeto coletivo de empoderamento econômico deveria ser criado, que ofereceria emprego às mulheres desempregadas do município. Decidiu-se por um coletivo de costura com a assistência de um sangoma⁶ com quem a Prof^a Cornell tinha uma relação próxima, o Projeto recebeu máquinas de costura e outros materiais. A ideia era que mulheres desempregadas costurariam ‘vestes tradicionais’ que elas poderiam vender em um

⁴ O destaque em itálico é original do texto. No texto, a palavra original é “promoted”. Também apresenta o sentido de divulgação.

⁵ Referência completa no texto original: *Bhe and Others v Khayelitsha Magistrate and Others* (CCT 49/03) [2004] ZACC 17; 2005 (1) SA 580 (CC); 2005 (1) BCLR 1 (CC) (15 October 2014).

⁶ Espécie de xamã ou curandeiro das etnias zulus.

mercado de rua. O grupo de costura funcionou por um ano e algumas das mulheres envolvidas conseguiram ganhar uma renda desesperadamente essencial tanto para si quanto para suas famílias. Todos os ganhos foram compartilhados coletivamente de acordo com o princípio de ubuntu. O sentido profundo de coletividade confirmado pelo sucesso do coletivo foi usado para canalizar mais entusiasmo em direção à ideia de um Centro Ubuntu de Mulheres.

As entrevistas iniciais e o engajamento com os membros da comunidade de Khayamandi deixou as autoras com a convicção de que considerar ubuntu como conservador ou fundamentalmente patriarcal é um equívoco que não compreende o potencial transformador de ubuntu. Isso não é negar, no entanto, que ubuntu tem sido usado para propósitos conservadores. Isso não é algo que pode simplesmente ser encoberto. Como todos os valores que reivindicam raízes em um passado nativo, esse passado também é compreendido por meio da imaginação recoletiva da memória⁷ e a luta por um futuro melhor. Isso certamente é verdade no caso do que será mais tarde discutido como ubuntu revolucionário.

A filosofia de ubuntu

Em primeiro lugar, ubuntu não pode ser reduzido a ontologia, epistemologia ou mesmo a um sistema ético de valores; isto é, se alguém quisesse falar a esse respeito usando termos da filosofia europeia. Esse ubuntu pode ser aparentemente inclusivo, todos os três demonstram como grandes distinções na filosofia europeia e anglo-americana não podem ser replicadas na filosofia africana em geral. Isso já indica como algumas das principais distinções nas tradições filosóficas anglo-saxãs e europeias não são limitadas ao pensamento europeu e não são replicadas inteiramente na filosofia africana.

Ubuntu é uma filosofia sobre como os seres humanos estão interligados em um mundo de relações éticas desde o momento em que nascem. Fundamentalmente, essa inscrição é parte da nossa finitude. Nós nascemos em uma língua, em um grupo de parentes, uma tribo, uma nação e uma família. Nós viemos ao mundo de modo indispensável⁸ aos outros, e esses outros indispensáveis a nós. Estamos mutuamente obrigados a apoiar um ao outro em nossos respectivos caminhos para tornarmo-nos pessoas únicas e singulares. Na escrita europeia, o filósofo Benedito Spinoza tem

⁷ Não foi encontrada expressão de tradução a palavra “recollective”. Intui-se, contudo, que é algo como o movimento de construção coletiva da memória que recolhe novas referências que contribuem para a resignificação do sentido nativo do termo.

⁸ No texto, a palavra original é “obligated” como segue na frase seguinte.

frequentemente se ligado a ideia de *transindividualidade* (Spinoza: 2000:X). De fato, ele é visto como um dos únicos pensadores a enfatizar a transindividualidade (Balibar 1998).

Isso pode estar relacionado ao que Masolo (2004:483-498) chamou de ‘diferença participatória’. Para Masolo, a diferença participatória reconhece que cada um de nós é de fato diferente de todas as outras pessoas. A parte crucial dessa diferença, no entanto, é que nós somos chamados a contribuir para a criação da sustentação de uma comunidade ética e humana. Críticos do ubuntu, incluindo aqueles que combinam ubuntu com modos desatualizados de coesão social e hierarquias, cometem o erro de reduzir ubuntu a uma ontologia ética de um mundo supostamente compartilhado. O que está ausente na crítica conservadora é precisamente o ativismo inerente em fazer a diferença. Dessa maneira, ubuntu claramente tem uma margem de ideal. Não há fim à luta para promover um mundo humano e tornar-se um indivíduo que faz a diferença dentro dela. O aclamado filósofo sul-africano, Magobo P. More (More 2005), reúne diferentes aspectos de ubuntu em sua profunda e sucinta definição:

“Em um sentido, ubuntu é um conceito filosófico formador das bases das relações, especialmente, do comportamento ético. Em outro sentido, é um tradicional conceito político-filosófico referente à ação sociopolítica. Como um conceito moral ou ético, é um ponto de vista segundo o qual as práticas morais são fundadas exclusivamente em consideração ao bem-estar humano e valorização; uma preocupação com o ‘humano’. Ele impõe que o que é moralmente bom é o que traz dignidade, respeito, contentamento e prosperidade para os outros, o eu e toda a comunidade. Ubuntu é uma exigência de respeito pelas pessoas não importa quais sejam as circunstâncias. Em seu sentido político-ideológico é um princípio para todas as formas de relações sociais ou políticas. Impõe paz e harmonia social encorajando a prática de partilha em todas as formas de existência comunal.

Como um conceito ético e político-ideológico e que abrange categorias que frequentemente são chamadas de ontologia e epistemologia, ubuntu implica sempre um vínculo social. Mas [um conceito], que sempre está sendo moldado e reformulado pelas fortes exigências éticas que coloca a todos os seus participantes. E, por que ontologia e epistemologia? Como uma ontologia, ubuntu narra como seres humanos estão entrelaçados. É, portanto, sobre o ser do humano. Mas, o ser do humano também constitui como vemos o mundo; para este entrelaçamento é inerentemente ético. Quando vemos ou compreendemos o mundo, nós epistemologicamente o entendemos por meio de uma

“eticidade” inerente que pertence ao nosso ser humano com uma obrigação inescapável. Além disso, desde que é um conceito ético, esse vínculo social está sempre demandando o repensar qual é a demanda ética e política. Ubuntu, nesse sentido aglutina como nós vemos o mundo, assim como nós estamos nele por meio de obrigações morais como seres humanos. Isso implica a moralização de todas as relações sociais. E essa moralização das relações sociais é um aspecto de ubuntu que é imutável.

O conceito de governamentalidade sob a luz de ubuntu

Na filosofia europeia, a maioria dos conceitos de pertencimento social estão enraizados no medo ou na utilidade. Em Thomas Hobbes foi primeiramente o medo que direcionaria os indivíduos a renunciar a sua liberdade natural e subordinarem-se a um Leviatã que os protegeria de outros que seriam constantemente uma ameaça se não houvesse uma lei para governá-los. Em Kant, por contraste, o contrato é inerentemente moral. E, em um sentido profundo, não há indivíduos em Kant que são autodeterminados. O contrato social é hipotético na medida em que imagina no que os indivíduos morais, que se subordinaram à lei moral, poderiam concordar. A pessoa moral de Kant não é um indivíduo em Hobbes ou no sentido utilitário, mas mesmo que o contrato social seja hipotético nisso, ele implica que nós projetemos a nós mesmos como seres humanos morais subordinados às leis morais no Reino dos Fins⁹, como se nós já tivéssemos vivendo juntos no Reino, nós ainda podemos conceber o pertencimento social por meio do contrato social. Para ubuntu, a noção de contrato social perde a ideia de que seres humanos nascem em uma rede afetiva que está constantemente sendo transformada pelos próprios participantes. A ideia, então, de pertença social é aquela que o propósito de se unir sob a lei - ou mesmo, segundo o direito consuetudinário vivo, a lei da maioria da população negra - sempre exigiria que o propósito de qualquer tipo de governo fosse criar um mundo em comum e melhorar o bem compartilhado publicamente. Isso não seria construído a partir de medo ou de trocas neutras no mercado livre, ou mesmo da ideia estética do Reino dos Fins, em que nós, juntos, agiríamos moralmente para trazer um mundo justo. É mais ativo do que isso e a finalidade é fundamentalmente diferente. Assim, ubuntu rejeita as ideias pessimistas da natureza humana que permeiam a teoria política europeia quanto a anglo-

⁹ A autora se refere à Kant em um tom de ironia ao dizer que para Kant o indivíduo não pode ser nem mesmo considerado autodeterminado já que ele viveria como no Reino dos Fins. O Reino dos Fins é uma metáfora kantiana onde os seres moralmente determinados e viveriam de acordo com as leis morais do imperativo categórico: “[...] devem escolher agir por leis que impliquem uma necessidade absoluta. É deste ponto de vista que eles devem julgar a si mesmos e às suas ações.”. In: https://en.wikipedia.org/wiki/Kingdom_of_Ends.

saxã e a americana. Ao invés disso, defende a si mesmo como um caminho novo de ser humano juntos.

Nós precisamos avaliar ubuntu não simplesmente porque é africano ou sul-africano, mas sim porque o projeto filosófico que oferece é de construção solidária. E, deveras, se alguém leva a sério o [conceito] de ubuntu revolucionário como um projeto de transformação radical, a solidariedade deve estar no centro. A expressão “ubuntu revolucionário” foi cunhada pelo movimento de Shack Dwellers entre outros movimentos da população pobre na África do Sul, quem defendeu que ubuntu em si mesmo é um ideal anticapitalista e que o capitalismo neoliberal não pode ser concebido em compatibilidade com o mesmo. O economista Sampie Terreblanche em seu livro pioneiro *A history of inequality in South Africa* (Terreblanche, 2002), descreve 354 anos de modelos de trabalho negro não-livre para fundamentar que a transformação no país não pode se mover à frente a não ser que anule completamente essa história. Para Terreblanche, a transformação da África do Sul pode apenas ter lugar se os aspectos destrutivos dessa longa história de trabalho negro não-livre que começou claramente após a institucionalização do apartheid for completamente revertida. Isso pode acontecer apenas se alguma forma de social democracia ou socialismo democrático for implementada a nível institucional. Mas, nós podemos interpretar o trabalho negro não-livre como implicando um telos que aponta na direção de seres humanos livres vivendo juntos sob ubuntu. É importante notar que a expressão ‘trabalho negro não-livre’ une os dois, raça e classe; e, ainda, aponta para como o assim chamado ‘moderno’ projeto do capitalismo neoliberal se transforma em formas diversas de servidão forçada, que permite a superexploração da maioria da população. Dentro da África do Sul, o poderoso argumento de Terreblanche é que os resíduos de trabalho negro não-livre minaram completamente a transformação do país. Dois pontos precisam ser ressaltados aqui. Primeiro que ubuntu aponta em direção à concepção do que significa ser um ser humano livre que afirma que o ser humano deve ser liberto do trabalho negro não-livre. E, segundo, que não pode haver transformação séria na África do Sul sem passar pela transformação econômica completa e profunda. Em seu livro, *Lost in Transformation*, Terreblanche (2004) argumenta com destaque que a transformação vacilou, ou de fato, falhou por causa da política econômica neoliberal do ANC¹⁰. Falhou antes do ubuntu revolucionário exigir, nomeadamente, indivíduos livres e criando formas de futuro como aquilo que está sempre aberto à transformação (Veja também Cornell 2014).

¹⁰ ANC significa African National Congress, partido do atual presidente da África do Sul.

Mas, existe outro importante aspecto de ubuntu que se deve considerar; ubuntu necessariamente implica a luta contra o racismo contra negros. Muitas figuras na história da filosofia africana de Frantz Fanon (1963) a Mabogo P. More (2005), a Lewis Gordon e muitos outros argumentaram que a luta contra o racismo não é somente ética e política, mas, filosófica. Como afirmado anteriormente, é filosófico porque ubuntu desafia algumas das primeiras distinções feitas na filosofia europeia e anglo-americana como ontologia, epistemologia e ética. Mas, isso acontece por meio da elaboração e narração de uma nova visão de humanismo. Considerar ubuntu de modo sério como uma filosofia significa desafiar o racismo. De fato, é para desafiar o racismo entranhado na crítica do racismo demasiado vago para ter qualquer valor político. O Projeto Ubuntu, como já indicado tem sido em um sentido profundo descritivo e prescritivo porque o ideal africano de ubuntu poderia ser universalizado. Para tornar uma hipótese o alcance de um ideal africano dessa maneira implica em uma instância antirracista que não é neutra, assim como se tal neutralidade poderia sequer existir na pesquisa.

Nós estamos interessados em pensar sobre ubuntu como também uma forma de crítica, e para citar Ranciere (2004:197), como um estágio do dissenso. A ética do ubuntu como explicada acima como uns entrelaçados aos outros desafia de um modo radical o que é visto e aceito como senso comum. Através das práticas de vida diárias, asserções liberais do eu, mas também da justiça, da lei e do poder são contrariadas. Mark Sanders (2007:12), argumentou que ubuntu é uma ética que ‘continuamente marca e remarca a perda da humanidade e da dignidade humana’. No contexto do debate da restauração¹¹, Sanders afirmou que ubuntu nunca aceita a restauração final porque ela ‘reside em um perpétuo reparo do padrão’ (2007:120). Ubuntu como resposta crítica seria um [conceito] que desestabiliza e abre, mais que une e confina.

Agora, alguns dos debates dentro da teoria política europeia e anglo-americana que tem historicamente assolado a teoria feminista serão examinados.

¹¹O debate da restauração acontece no final do regime do apartheid institucionalizado em 1948 pelo Partido Nacional com base em um racismo radical e segregacionista que se manteve 40 anos no poder. Segundo Pinto (2007), a transição para o regime democrático ocorreu de forma pacífica e a novidade era a restauração social dando ênfase à verdade, à restauração. A punição ficou em segundo plano. Houve todo um debate entre diferentes autores sobre o uso de ubuntu no debate sobre a restauração. O que Sanders, (autor citado por Cornell) critica é que ubuntu em uma perspectiva mais radical não aceitaria a restauração porque ainda haveria marcas do passado de um padrão perpétuo de exploração do negro. Para saber mais sobre a restauração ver: PINTO, SIMONE M. R. Justiça transicional na África do Sul: Restaurando o Passado, construindo o futuro. **Revista CONTEXTO INTERNACIONAL**. Vol. 29. Nº 2, julho/dezembro 2007 p. 393-421. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cint/v29n2/v29n2a05.pdf> .> Último acesso em 28 nov. 2017.

Debates ocidentais na teoria feminista: porque ubuntu oferece uma solução filosófica

Notoriamente, nos Estados Unidos um debate entrou em erupção entre feministas que argumentavam por um ideal de justiça e outras feministas que após a publicação de *In a Different Voice* (1988) por Carol Gilligan advogaram por uma ética do cuidado. Em resumo, o debate foi algo assim. Feministas que defendiam a justiça como a estrutura dominante para a teoria feminista frequentemente apoiada na noção de indivíduo autônomo e no postulado de que às mulheres tem sido negada sua autonomia. Essa negação da autonomia era o principal problema ético e político. Mesmo a grande pensadora, Simone de Beauvoir (1953), afirmou que o objetivo mais importante para as mulheres era superar o peso da sua feminilidade e viver vidas autênticas e livres, em seu sentido existencial. As maneiras de pensar associadas à feminilidade, para Beauvoir estavam atoladas pela imposição de estereótipos de gênero que funcionavam poderosamente para prevenir as mulheres de reclamar sua liberdade existencial. De modo sucinto, não é um segredo que o trabalho de Beauvoir influenciou gerações de feminismo, algumas vezes implicitamente, outras vezes explicitamente. Para Beauvoir, o feminismo começou com a quebra ou rejeição de todo estilo de vida estereotipado da assim chamada 'boa mulher'. Primeiramente e acima de tudo, as mulheres deveriam rejeitar o casamento, e Beauvoir, particularmente atacou a noção de maternidade. Com a recusa de todo esse tradicional e assim chamado estilo de vida 'feminino', novas formas de ser um ser humano livre desafogadas pela feminilidade abjeta começaram a surgir. Para abraçar ser uma mulher para Beauvoir, isto é, abraçar a diferença sexual, era ser capturada por esses mitos tão forçosamente impostos às mulheres. Apesar de muitas feministas, as quais viram justiça como o ideal a ser atingido pelas mulheres no final dos anos sessenta e início dos anos setenta não eram 'beauvoirianas' existencialmente falando, a reivindicação delas era que homens e mulheres eram iguais na capacidade de viver suas vidas autônomas.

De acordo com Gilligan (1988), pensadores como Kohlberg afirmavam que seres humanos passam por estágios de raciocínio moral. O mais alto nível de raciocínio moral para Kohlberg, um tipo de raciocínio moral que ele e outros associaram com a racionalidade kantiana é a capacidade de abstrair as coisas ativamente das circunstâncias do contexto e subsequentemente, postulá-las como julgamentos morais universalmente justificáveis. O próprio Kant e talvez Kohlberg do mesmo modo, podem alcançar esse estágio. Mas no trabalho empírico de Kohlberg, muitos homens atingem o estágio seis em que eles poderiam pelo menos se engajar em maneiras rudimentares, se não filosoficamente

elegantes, de fazer julgamentos universais baseados nas suas abstrações de situações morais reais em toda a sua *integração* contextual. Mulheres, de acordo com Kohlberg, ficam presas no estágio três. E o que é o estágio três? É quando uma pessoa faz julgamentos morais e éticos não baseados em raciocínios abstratos e universais, mas sim olhando apenas para a situação concreta e contextual sob o qual surgiu um determinado problema. Essa sorte de pensamento para Kohlberg deu lugar a julgamentos morais que postulam, por exemplo, que às vezes pode ser correto roubar remédios da farmácia para a sua mãe, e algumas vezes, não seria correto. Essa maneira de pensar para Kohlberg está correlacionada à diferença entre homens e mulheres. Em algum grau, a própria Gilligan aceitou essa correlação. E houve muita tinta derramada em relação à questão de até que ponto Gilligan realmente aceitou essa correlação. O que nós queremos dar ênfase é que Gilligan reverteu seu significado; ela inverteu o significado se perguntando: E se esse jeito de pensar sobre ética fosse pelo menos igualmente bom aos códigos morais universais? E, portanto, *A Different Voice* reivindicou que o pensamento moral das mulheres deveria ser levado a sério enquanto promotor de uma ética do cuidado à humanidade. A própria reivindicação de Gilligan era mais modesta. Em nenhum momento ela afirmou que uma ética do cuidado deveria substituir completamente o pensamento moral universal, mas que ele deveria ser levado a sério e não degradado por estar associado às mulheres. A voz da diferença das mulheres, em outras palavras deveria não somente ser ouvida, mas, mais importante, respeitada. Muitas feministas saltaram em seu argumento e procederam de modo a dar um passo adiante. Uma ética do cuidado era, de fato, melhor que a justiça abstrata, não importa como fosse concebida, e que as mulheres deveriam certamente serem respeitadas e necessárias, mas necessárias precisamente por oferecer uma ética melhor que aquela implícita por uma leitura errada de Kant ou alguns dos seus respeitados intérpretes anglo-americanos, o filósofo John Rawls (1971, 1988).

Junto da ideia de uma ética do cuidado veio uma crítica à autonomia. Novamente, não no sentido kantiano, mas no sentido da autodeterminação. Seres humanos são, então o argumento seguiu, relacionais de toda forma. Nós somos criaturas frágeis nascidas das mulheres e nós temos apenas uma chance para florescer e sobreviver se nós nos entendermos como criaturas completamente interdependentes; e não como quem em qualquer outro caminho, mas dentro de uma fantasia pode ser autodeterminado. Essa visão relacional do eu era parte e parcela da ética do cuidado e muitas feministas a abraçaram e se debruçaram sobre ela. No inovador livro de Seyla Benhabib's (1992), ela tentou definir a diferença argumentando que às vezes nós devemos fazer julgamentos como assuntos

generalizados e outras vezes enquanto ‘eu situado’. Enquanto isso, feministas marxistas continuaram fortemente agarradas à posição de que o problema não era a diferença, ou mesmo o desenvolvimento de uma ética do cuidado pelo respeito às diferentes vozes das mulheres; ao invés disso, o problema era a desigualdade material trazida pelo capitalismo. Elas afirmaram que se Beauvoir argumenta que as mulheres deveriam simplesmente abandonar a reprodução como uma utopia, toda a noção de reprodução humana das espécies deveria ser completamente reorganizada.

No final dos anos 70, em uma conferência nos Estados Unidos, ironicamente, sobre um trabalho de Beauvoir, um debate rompeu entre feministas brancas e feministas africanas. O grupo liderado pela aclamada poeta e filósofa Audre Lorde afirmava que as mulheres negras estavam simplesmente sendo ignoradas e as questões do racismo contra negros e racismo contra todas as pessoas não-brancas deveria ser confrontado se existisse uma aliança real e significativa entre mulheres negras e brancas (ver Lorde 1978). Esse confronto conduziu a um racha maior dentro do movimento feminista. Além disso, todos os debates acima mencionados se tornaram contenciosos. Um dos mais profundos argumentos feitos pelas feministas negras era que mesmo o direito ao aborto deveria ser repensado como ele era retomado dentro da luta pela liberdade reprodutiva, que incluía todas as formas em que as mulheres negras, contra a vontade delas, eram forçadas a ser objeto de experimentos para testes de controle de natalidade, assim como eram frequentemente persuadidas de assinar o não reconhecimento do seu direito a ter filhos por conta da esterilização forçada. A esterilização acontecia frequentemente com mulheres que dependiam do estado de bem-estar social (Roberts 1997:X). Como dito acima, Beauvoir afirmava que mulheres deveriam abandonar a maternidade e o casamento em nome da luta pela liberdade existencial. O argumento lançado pelas afroamericanas na conferência era que a escravidão havia tirado a habilidade das mulheres em casar, assim como o direito a reivindicar seus filhos. Assim sendo, elas não eram sobrecarregadas pela maternidade porque a maternidade por si só era algo que lhes havia sido sistematicamente negado. De fato, sob a escravidão, se elas haviam de qualquer forma gerado um filho, elas haviam gerado ‘commodities’ e não crianças. E, esses ‘commodities’ eram simplesmente tirados delas.

Nos Estados Unidos, não foi até metade do século vinte que o casamento inter-racial era finalmente permitido e não era mais considerado um crime (na África do Sul sob o apartheid era uma infração penal). Portanto, o argumento desenhado pelas mulheres negras é que não havia noções de maternidade, liberdade reprodutiva, ou mesmo, de

casamento que fossem racialmente neutras. Tudo isso deveria ser combatido dentro do grande contexto da luta contra o racismo contra negros e a luta por todas as pessoas não-brancas. Os autores aceitaram completamente o criticismo das mulheres negras e concordaram que toda a pauta feminista deveria ser revista pela luta contra o racismo contra negros e do racismo em geral.

Como ubuntu pode nos ajudar a pensar diferentemente sobre esses debates? Primeiro, como nós já argumentamos, para defender ubuntu como uma visão filosoficamente importante para o nosso ser humano já demanda que lutemos contra o racismo contra negros desde que estamos lutando pela importância por um ideal ou valor africano. Assim, todas os programas de reforma feminista ou mulheristas devem incorporar a luta contra o racismo contra negros. As duas autoras chamam a si mesmas de feministas éticas e como pilar principal da ética feminista está a luta contra o racismo e qualquer outra forma de degradação que brota abaixo da barra dos assim chamados ideais sobre o significado de ser humano. Assim, o pensamento de ubuntu pode nos ajudar a pensar diferentemente sobre o quão profundo o feminismo deve ser erguido como antirracista como parte da definição do feminismo ético. Em segundo lugar, como esse debate está indo em ordem reversa desde que o contexto do ubuntu revolucionário já foi descrito, isso implica em um caminho diferente de pensar o pertencimento que contesta a noção do capitalismo neoliberal e a ideologia do individualismo radical. Como previamente afirmado, no lugar do individualismo radical, nós temos um entendimento do ser humano que já é sempre interligado em relações que são éticas. Contudo, a comunidade não é algo abstrato e exterior. É parte de quem e de como estamos com os outros. É essa interligação que faz ubuntu transformador, pois sempre há mais trabalho para elaborar o futuro. O futuro em um sentido profundo é sempre um projeto coletivo. Mas isso não significa que individualização não é um valor em ubuntu. Como já argumentado, individualização é de fato um valor, mas não individualização enquanto individualidade. Assim, o florescer de um ser humano não é separado do florescimento de todos os outros. E, portanto, nesse sentido de individualização é valorado como individualização dentro de um abrangente contexto de luta coletiva. A fantasia de um ser autônomo e autodeterminado é negada. Então, face aos debates europeus e anglo-americanos o 'eu' é entendido para ser relacional em seu núcleo central e ainda, cada indivíduo terá seu destino único.

Em termos dos debates entre o eu relacional e aqueles que defenderam o eu como autodeterminado ou autônomo, ubuntu poderia oferecer um caminho fora do paradoxo postulando que as pessoas são apenas individuadas pelo suporte de outras, mas por meio

desse suporte, elas se tornam em última análise, únicas e singulares. Aqui uma nova maneira de pensar sobre justiça e cuidado se torna óbvia. Como muito frequentemente sublinhado nos escritos sobre ubuntu na África do Sul, ubuntu pode justificar a dignidade de todos os outros. Isso acontece através da nossa semelhança, mas em um sentido bem diferente. Nós somos todos iguais perante as contingências, fragilidades e finitude do nosso ser, e, portanto, todos nós precisamos de cuidado e suporte se quisermos florescer. Mas, nós não podemos florescer sobre as condições de desigualdade que negam as semelhanças. O foco deve ser alcançar o que nós podemos e devemos construir em comum para que todos nós possamos florescer e não em como devemos criar um mundo de autodeterminação e individualidades separadas. O igualitarismo radical do ubuntu revolucionário e o diferente sentido sobre o que significa o pertencimento conjunto advoga por uma maneira muito diferente de pensar sobre justiça e cuidado. Não pode haver justiça, e, conseqüentemente, respeito pela dignidade de todos nas condições de desigualdade. O argumento aqui é que cada um de nós é diferente em nossa própria singularidade, e nós podemos afirmar que isso demanda a abertura e espaço para novas formas de simbolizar o feminino dentro da diferença sexual. Todavia, simultaneamente reconhecer a desigualdade material e a opressão de literalmente milhões e milhões de pessoas no planeta, incluindo homens e mulheres; essa desigualdade deve ser superada conforme nós lutamos para construir uma vida em comum. Qualquer coisa que não isso seria uma contradição em termos de justiça. Então, não há um contraste entre justiça e cuidado. Portanto, essas duas noções não precisam ser colocadas como um fosso intransponível, uma contra a outra, mas consideradas como parte integrante como um novo modo de pensar sobre nosso ser humano que exige que não pode haver cuidado sem justiça, e sem justiça não haverá futuro onde todos os seres humanos possam reivindicar suas semelhanças e uma nova visão sobre como seres humanos podem viver juntos nessa terra.

Uma menção foi feita a ubuntu enquanto crítica acima, e no mesmo cordão, o feminismo ubuntu deveria ser considerado uma resposta crítica, como uma recusa não apenas ao patriarcado, mas também de qualquer noção de feminismo não modificada. A feminista italiana, Adriana Cavarero (1995), recria a história de Penélope. Ela a coloca dentro do domínio da recusa e mais pertinentemente dentro de um espaço de recusa. O quarto de tecelagem onde Penélope tece durante o dia e destece durante a noite se torna um espaço de recusa. Esse espaço refuta os papéis tradicionais atribuídos às mulheres. Penélope tece e destece, mas está também situada fora do mundo dos homens. Penélope e

outras mulheres reivindicam um espaço para elas e criam seu próprio ritmo, seu próprio tempo. No quarto de tecelagem, elas encontram uma interrelacionalidade e criam uma política de recusa. Cavarero (1995) escreve:

Ao desemaranhar e, assim, tornando inútil o pouco que ela fez, ela tece o tempo impenetrável ... fazendo e desfazendo Penélope tece os fios de uma ordem simbólica feminina a partir de materiais razoáveis (p. 14; ver também Van Marle 2007).

Penélope está recusando o papel dado a ela pelo patriarcado, mas mais importante, sua recusa não é um ato passivo – ela tece e destece, faz e desfaz, o que se torna uma ação. Levando em conta a distinção de Hannah Arendt (1958) entre trabalho, fabricação e ação, Penélope está desafiando às duas noções, às demandas tradicionais do trabalho e do trabalho das mulheres. O quarto de tecelagem se torna um espaço político de ação e discurso, mas mais que isso, se torna um espaço onde mulheres pertencem a si mesmas. Isso desloca a ordem patriarcal criando uma distância impenetrável entre a ordem e si mesma (Cavarero 1995:23). A discussão dos autores é que o feminismo ubuntu poderia ser visto em uma veia similar. O ideal de um Centro Ubuntu de Mulheres é também um ideal de espaço, e de espacialidade, onde mulheres podem engajar em uma política da ação e estar em um lugar em que elas podem ser elas mesmas. Parte integrante da opressão das mulheres é como cada grupo de mulheres está vinculado à noção de casa. Como mencionado acima, é claro que nem todas as mulheres ao cruzar raça e classe, por exemplo, têm a uma experiência comum de casa. Contudo, seguindo o trabalho de outros, os autores também querem argumentar que ‘casa’ seja entendida de formas múltiplas, incluindo o potencial para opressão ou liberdade. Njabulo Ndebele no livro *The cry of winning Mandela* (2003) no qual Penélope deixou Ulisses e sua casa na Grécia em troca da estrada desafia as noções tradicionais de lar e das mulheres na sua relação com ele. As quatro mulheres negras sul-africanas que são as protagonistas centrais na história de Ndebele refletem em como elas esperaram por seus maridos, seus homens retornarem em vão. Mannete Mofolo, um dos personagens principais da novela expressa como ela vê uma resistência, um desprendimento que as mulheres deveriam adotar se elas querem proteger a liberdade delas. Para os autores, esse desprendimento não está em contraste com o feminismo ubuntu, mas mostra exatamente como ubuntu em sua relacionalidade também protege a singularidade. A resistência de Mannete sobre o que é esperado dela e o desprendimento dela se posiciona sobre o pretexto da recusa. Mannete e também as outras três personagens na história de Ndebele podem ser lidas pela lente do feminismo ubuntu. A poetisa sul-africana Antjie

Frog refletindo sobre a história nota a centralidade da comunidade na história e defende que Ndebele ‘estabelece uma comunidade ordinária de mulheres’ (Krog 2013:264). Ela mostra como Ndebele quebra com a ‘narrativa clássica’ em colocar a heroína ou herói em um espaço central no seu contar de uma ‘história ética’ da comunidade (Krog 2013: 264). For Krog (2013), Ndebele destaca um sentido de interconectividade entre Penélope, Sarah Baartman, Winnie e todas as mulheres:

E para ser o nosso eu mais completo, e ter nosso "talento" liberado, temos que nos aceitar umas às outras como parte de nós mesmas. Em vez de julgar e rejeitar uma à outra, as mulheres deveriam ativamente, gentilmente, eliminar o banimento como aberração - um termo e um lugar que construímos quando nos recusamos cuidar. (pág. 266)

Os autores finalmente, voltam-se para o que é apenas o início de uma reflexão sobre ubuntu, particularmente feminismo ubuntu em termos de espacialidade. A espacialidade vem se tornando conhecida nas últimas décadas. Muitos dos autores da espacialidade, e, em particular, do giro espacial recorrem ao discurso de 1967 de Michel Foucault em que ele descreve nossos tempos como a época do espaço (Tally 2013:11):

A presente época será talvez acima de todas, a época do espaço. Estamos na época da simultaneidade: estamos na época da justaexposição, a época do perto e longe, do lado-a-lado, da dispersão. Estamos em um momento, eu acredito, que nossa experiência no mundo é menos que uma vida inteira se desenvolvendo pelo tempo que uma rede que conecta pontos e intersecta com seus próprios fios. (Foucault, 1986:22)

Nós queremos considerar se e, em qual medida ubuntu pode ser outro meio de falar em espacialidade. O giro espacial é descrito para sublinhar o ‘lugar de consciência’ de alguém significando ‘o sentido de situação no espaço, assim como as divisões espaciais, partições e fronteiras’ (Tally 2013:14). ‘O giro espacial é assim um giro ao próprio mundo em direção a um entendimento das nossas vidas como situadas em um conjunto móvel de relações sociais e espaciais que, de um modo ou outro, precisam ser mapeadas’ (Tally 2013: 17). Acima, os autores desenharam suas visões que descrevem o ubuntu como uma filosofia sobre como os seres humanos estão entrelaçados em um mundo de relações éticas. Essa interligação invoca a espacialidade. Interrelacionalidade e relacionalidade que são partes inerentes de ubuntu e, imediatamente traz à frente noções de espacialidade. A conectividade de ubuntu com um mundo espiritual e com os ancestrais invoca uma certa

noção ou talvez até mesmo um espírito do lugar, um *genius loci*. Muitas questões de acesso à terra passa pela necessidade dos membros da família visitarem o lugar de enterro do falecido, membros da família, o que significa bem mais que visitar um túmulo e mais sobre estar em contato com os ancestrais em um lugar específico (ver Du Plessis 2008). Os autores devem notar aqui que o objetivo não é tanto ler ubuntu pela espacialidade, o que pode aparecer como nada, mas outro caminho de ligar ubuntu a jeitos ocidentais de pensar já estabelecidos, e mais para refletir a noção de espacialidade pela perspectiva de ubuntu.

Mas, e, sobre o feminismo ubuntu? Geógrafas feministas se preocuparam com as políticas espaciais durante muitos anos. Alison Blunt e Gilian Rose (1993) notaram que para muitas feministas, patriarcado por distinguir entre espaços ‘femininos’ e ‘masculinos’, também os vinculando a certas atividades. “A diferença de gênero era ... vista como ‘inscritora’ da diferença espacial” (Blunt e Rose 1993:1). Doreen Massey, ao introduzir um volume sobre gênero e espaço descreve o espaço entre outras coisas como o reino dos mortos, simultaneidade, multiplicidade, lugar, mundo e casa (Massey 1994, ver também Massey 2005). Para o propósito das autoras de pensar o feminismo ubuntu e espacialidade, é importante notar a insistência na teoria da espacialidade que é sobre e deveria ser vista pelas relações sociais. Ao investigar as várias configurações das relações sociais, espaço deveria ser também integrado ao tempo. A noção de espaço-tempo também é relevante para a contemplação do feminismo ubuntu para as autoras. A aspiração ética de viver em conjunto, em um mundo compartilhado e de ser enredado nas relações sempre já implica uma certa simultaneidade e multiplicidade. Teóricas feministas do espaço engajaram criticamente nas distinções tradicionais entre público e privado, universal e local, e o lugar das mulheres como o último desses pares. O sentido das autoras é que o feminismo ubuntu, assim como o debate entre cuidado e justiça, poderia trazer um novo ângulo para essas distinções ao invés de desafiá-las e deslocá-las. Na medida em que somos todos indivíduos por meio do suporte uns dos outros, que somos todos iguais sob as contingências e a finitude de nosso ser humano, a distinção entre público e privado e o restante são questionáveis. As possíveis implicações que a espacialidade pode ter para o feminismo ubuntu e vice-versa deverá ter que ser embrulhada para um futuro trabalho. Agora, voltemos para a noção de justiça espacial.

Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (2010) descreve um chamado radical para a justiça espacial: “... a exigência de uma união plural, uma unidade selada, a posição firme do corpo no espaço e a conseqüente modelização do mundo, incluindo a desorientação, a multiplicidade de direções, a simultaneidade do movimento. (p. 199)”. No seu trabalho de

2014, ele elabora a noção de justiça espacial e apresenta um complexo argumento inspirado em vários outros autores Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Luhman e Derrida. Nós não podemos de modo algum sermos honestos com a profundidade da sua visão aqui. Philippopoulos-Mihalpoulos (2014:3) oferece uma definição a mais de ‘justiça espacial como o conflito entre corpos que são movidos pelo desejo de ocupar o mesmo espaço no mesmo lugar’. Também ‘justiça espacial emerge de um movimento de retirada da atmosfera’ (Philippopoulos-Mihalpoulos 2014:6). Significativamente, ‘justiça [es]pacial... não é uma avenida prescrita, mas, meramente a possível reorientação da normatividade do espaço relativa aos corpos que se retiraram’ (Philippopoulos-Mihalpoulos 2014:6). Essa assunção do desenvolvimento da justiça espacial é importante para ver como a lei e a justiça são percebidas como tal, e têm implicações para a nossa compreensão do feminismo ubuntu. Philippopoulos-Mihalpoulos (2014:175) propõe um entendimento de justiça espacial que deriva da normatividade espacial que difere significativamente de conceitos mais tradicionais como justiça distributiva ou social. ‘Ao contrário da justiça distributiva ou social, justiça espacial não envolve processos de consenso, diálogo racional, renegociação do território, demos, agência ou mesmo formação de identidade’ (Philippopoulos-Mihalpoulos 2014:175). A justiça espacial como uma rearticulação da justiça se apoia nos conceitos de normatividade espacial e atmosfera. Isso abre o espaço de conflito entre vários corpos que buscam a si mesmos na normatividade social. A justiça espacial entra em cena quando um corpo se retira da atmosfera e retorna à normatividade espacial:

Esse é o único caminho pelo qual um corpo pode questionar o seu próprio lugar assim como outros corpos: retirando-se da atmosfera ou das posições fixas. Ao mesmo tempo, essa é a única forma em que a lei pode gerar justiça: retirando-se antes das demandas de justiça, mantendo sua posição como o principal meio em que a justiça pode ser alcançada (Philippopoulos-Mihalpoulos 2014:175).

É exatamente essa noção de retirada de posições fixas que relaciona o entendimento dos autores do ubuntu como crítica, e o feminismo ubuntu como uma espécie de recusa. Como com a retirada de Mannete, esse deslocamento não deve ser visto como um movimento para a autonomia ou passividade, mas mais como um caminho para lançar a ruptura de distinções e posições fixas.

Conclusão

A proposta das autoras com esse artigo foi de pensar tentativas de um feminismo ubuntu e como este poderia responder a alguns dos debates do feminismo ocidental. Foi

introduzido um pouco das reminiscências do Projeto Ubuntu desde 2003, depois disso algumas das ideias filosóficas que alicerçam ubuntu foram descritas. Finalmente, o feminismo ubuntu foi examinado primeiramente revisitando o debate sobre justiça e cuidado, e também oferecendo uma possível resposta para o feminismo ocidental pelo feminismo ubuntu. O feminismo ubuntu, como ubuntu, foi sugerido como uma forma de crítica, em outras palavras o entendimento de ubuntu não é para invocar uma visão romântica do passado, mas, mais para refletir no potencial crítico de ubuntu e do feminismo ubuntu para contribuir para o presente e o futuro. Em conclusão, a noção de espacialidade foi invocada e foram feitas tentativas de observações na relação entre espacialidade e ubuntu, e ubuntu e espacialidade. O artigo termina com um poema do volume de Antjie Krog, *Synapse* (Krog 2014:43):

O princípio fundamental da generosidade

a cerosa
abotoadura da
orquídea o amargo
espírito de quinino
em casca sagrada
a área de wifi
de cílios de pavão
é útil
para a sobrevivência
daí o conceito:
sobrevivência do mais forte

mas a Terra não parece
ser um enorme conglomerado
de egos concorrentes

nada
nos afasta
de sua
inundação de olhos

Referências

- Arendt, H., 1958, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Balibar, E., 1998, *Spinoza and politics*, Verso, London.
- Benhabib, S., 1992, *Situating the self: Gender community and postmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York.
- Blunt, A. & Rose, G., 1993, *Feminism and geography. The limits of geographical knowledge*, Marston Book Services, Oxford.

- Cavarero, A., 1995, *In spite of plato: A feminist rewriting of ancient philosophy*, Polity Press, Cambridge.
- Cornell, D., 2014, *Law and revolution in South Africa: Ubuntu, dignity, and the struggle for constitutional transformation*, Fordham, New York. <http://dx.doi.org/10.5422/fordham/9780823257577.001.0001>
- De Beauvoir, S., 1953, *The second sex*, Knopf, New York.
- Du Plessis, L.M., 2008, 'The South African constitution as monument and memorial, and the commemoration of the dead', in R. Christensen & P. Bobo (eds.), *Rechtstheorie in rechtspraktischer Absicht. Freundesgabe zum 70. Geburtstag von Friedrich Muller, /Legal theory in practice. At the celebration of Friedrich Muller's 70th birthday* Berlin, Duncker & Humblot, pp. 189–205.
- Fanon, F., 1963, *The wretched of the earth*, Penguin Books, London.
- Foucault, M., 1986, 'Of other spaces', *Diacritics* 16, 22–27. <http://dx.doi.org/10.2307/464648>
- Gilligan, C., 1988, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, London.
- Gordon, L., 2006, *Disciplinary decadence: Living thought in trying times*, Paradigm Publishers, Boulder.
- Krog, A., 2013, 'What the hell is Penelope doing in Winnie's story?', in N. Ndebele (ed.), *The cry of Winnie Mandela*, pp. 26–267, Picador Africa, Johannesburg.
- Krog, A., 2014, *Synapse*, Human & Rousseau, Cape Town.
- Orde, A., 1978, *Uses of the erotic: The erotic as power*, Out & Out, New York.
- Masolo, D.A., 2004, 'Western and African communitarianism: A comparison', in O. Onazi (ed.), *African legal theory and contemporary problems*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 483–498.
- Massey, M., 1994, *Space, place and gender*, Polity Press, Cambridge.
- Massey, M., 2005, *For space*, Sage, London.
- More, M.P., 2005, *A companion to African philosophy*, Blackwell, London.
- Ndebele, N., 2003, *The cry of Winnie Mandela*, David Philip, Cape Town.
- Phillippopoulos-Mihalopoulos, A., 2010, 'Law's spatial turn: Geography, justice and a certain fear of space', *Law, Culture and the Humanities* 7, 187–202. <http://dx.doi.org/10.1177/1743872109355578>
- Phillippopoulos-Mihalopoulos, A., 2014. *Spatial justice: Body, lawscape, atmosphere*. London, Routledge.
- Ranciere, J., 2004, 'Who is the subject of the rights of man?', *South Atlantic Quarterly* 103, 297–310. <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>
- Rawls, J., 1971, *A theory of social justice*, The Belknap Press, Cambridge.
- Rawls, J., 1998, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Roberts, D.E., 1997, *Killing the black body: Race, reproduction, and the meaning of liberty*, Pantheon, New York.
- Sanders, M., 2007, *Ambiguities of witnessing*, Wits University Press, Johannesburg.
- Spinoza, B., 2000, *Ethics*, ed. G.H.R. Parkinson, Oxford University Press, Oxford.

Tally, R.T., 2013, *Spatiality*, Routledge, New York.

Terreblanche, S., 2002, *A history of inequality in South Africa, 1652–2002*, University of Natal, Pietermaritzburg.

Terreblanche, S., 2004, *Lost in transformation: South Africa's search for a new future since 1986*, Tafelberg, Cape Town.

Van Marle, K., 2007, 'Laughter, refusal, friendship: Thoughts on a "Jurisprudence of Generosity"', *Stellenbosch Law Review* 18, 194–206.