

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

THUILA FARIAS FERREIRA

**AFRICANAS:
GÊNERO E FEMINISMO EM PERSPECTIVA AFROCENTRADA**

PORTO ALEGRE
2020

THUILA FARIAS FERREIRA

**AFRICANAS:
GÊNERO E FEMINISMO PERSPECTIVA AFROCENTRADA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

Porto Alegre

2020

CIP - Catalogação na Publicação

Ferreira, Thuila Farias
Africanas: gênero e feminismo em perspectiva
afrocentrada / Thuila Farias Ferreira. -- 2020.
157 f.
Orientador: José Rivair Macedo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. Relações de gênero. 2. Mulheres africanas. 3.
Movimento de mulheres africanas. 4. Feminismo
Africano. I. Macedo, José Rivair, orient. II. Título.

Thuila Farias Ferreira

AFRICANAS: GÊNERO E FEMINISMO EM PERSPECTIVA AFROCENTRADA

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História.

Orientação: Prof. Dr. José Rivair Macedo

Porto Alegre, 28 de setembro de 2020.

Resultado: Conceito geral da banca: A. Aprovada com louvor. Indicação de publicação.

BANCA EXAMINADORA:

Fernanda Oliveira da Silva

Programa de Pós-Graduação em História - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Natalia Cabanillas

Instituto de Humanidades - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

Patricia Alexandra Godinho Gomes

Programa de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) - Universidade Federal da Bahia (UFBA)

*Às minhas avós Joana D'arc dos Santos
Ferreira (1944-2004) e Tânia de Souza Testa
(1951-2016) que, mesmo não tendo o ensino
fundamental completo, sempre souberam o
valor do estudo e abriram caminhos para que,
hoje, eu fosse a primeira da família a cursar
um mestrado.*

AGRADECIMENTOS

À todos os que abriram caminho para que eu pudesse chegar aqui, àqueles que andam ao meu lado e àqueles que percorrerão os caminhos que hoje ajudo a abrir.

Àqueles que estiveram cuidando do meu corpo, mente e espírito neste processo difícil que é gestar um trabalho de dissertação.

Aos orixás que me guiam, Oyá e Ogum. A Exú que me abriu caminhos.

À toda minha família, antepassada, presente e futura.

Ao meu irmão, Thales, meu pai, Edson, e especialmente à minha mãe, Viviane.

À minha psicopreta, Letícia Campos, que nos últimos 2 anos e meio vem me auxiliando a reconhecer e “libertar” minha potência (façam terapia!)

Ao meu babalorixá, Paulinho de Oyó, pelo suporte espiritual.

Ao professor Rivair, por ter acreditado em mim e minha pesquisa mesmo quando tudo ainda eram ideias e eu mal sabia como funcionava um mestrado; por não se furtar em compartilhar mais do que seu conhecimento técnico, mas sua sabedoria; por ter sido paciente e compreensivo neste percurso que levou mais tempo do que o previsto. Eu não poderia ter tido melhor orientador.

À CNPq, por ter viabilizado minha dedicação exclusiva ao mestrado.

À todos os amigos e familiares que em diversos momentos me apoiaram em minhas crises e vibraram em minhas vitórias, em especial Cam-naté Bissindé, Carlos Henrique Fronteira (Dudu), Tamires Zardin, Thaielle Ferreira e Tiago Rodrigues.

Muito obrigada!

É comum ouvirmos que as mulheres na África carregam o continente nas costas, eu digo que carregam o continente na cabeça, pois carregam a água, a lenha e os produtos para a comercialização, internamente em cada país, como também os produtos de outros países, incluindo as mercadorias de outros continentes, como os importados/doados da Europa, especialmente vestuário, mas também carregam ideias de como organizar e gerir a vida em suas sociedades. Entretanto, o que não é comum, é a ideia de que essas mulheres como as outras, em quaisquer partes do mundo, também resistem e se organizam em movimentos nacionais e internacionais.

Aldenir Dias dos Santos (2016, p. 93).

RESUMO

A presente dissertação de mestrado se desenrolou sob o aporte da história do tempo presente, estudando a África Subsaariana num período pós-colonial africano (1960-2010). A partir de uma abordagem afrocentrada, a pesquisa visa responder às seguintes questões “Segundo as mulheres negras africanas, como pensar gênero em África? Qual é a situação da mulher negra africana com relação à equidade de gênero hoje?” Para tal, foram redigidos três capítulos; o primeiro, Sujeitas da própria história: influência, organizações e movimentos de mulheres africanas, aborda os movimentos de mulheres africanas, mostrando-as enquanto agentes de mudança de contextos como o fim do colonialismo, as lutas por independência e guerras civis; o segundo capítulo, Pensadoras negras africanas e concepções de gênero: apontamentos da África anglófona, traz questões teóricas acerca de gênero desenvolvidas por mulheres africanas, principalmente nigerianas e sul-africanas, dialogando, secundariamente, com mulheres de outras nacionalidades africanas e afro-diaspóricas; no terceiro e último, intitulado Feminismo africano, como o nome sugere, enfatiza o feminismo, em sua vertente africana, analisando as articulações no campo das ideias e, secundariamente, das ações do que se declara feminismo africano. O fruto desta pesquisa é um apanhado de informações em geral indisponíveis em língua portuguesa, que podem sulevar outras pesquisas em torno das temáticas aqui apresentadas.

Palavras-chave: Relações de gênero; Mulheres africanas; Movimento de mulheres africanas; Feminismo Africano.

ABSTRACT

This Master's dissertation was based on the history of the present time, studying sub-Saharan Africa in a post-colonial African period (1960-2010). Based on an afrocentered approach, the research aims to answer the following questions: "According to black African women, how to think about gender in Africa? What is the situation of black African women with regard to gender equity today?" Three chapters have been written for this purpose; the first, Subject to their own history: influence, organizations and movements of African women, addresses the African women's movements, showing them as agents of change in contexts such as the end of colonialism, independence struggles and civil wars; the second chapter, Black African thinkers and gender conceptions: notes from Anglophone Africa, brings up theoretical questions about gender developed by African women, mainly Nigerian and South African, in dialogue, secondarily, with women of other African and Afro-Diasporic nationalities; the third and final chapter, entitled African Feminism, as the name suggests, emphasizes feminism, in its African dimension, analyzing the articulations in the field of ideas and, secondarily, the actions of what is declared African feminism. The fruit of this research is a collection of information generally unavailable in Portuguese, which can be used to draw on other research on the themes presented here.

Keywords: Gender relations; African women; African women movement; African Feminism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1. Mapa mundial da criminalização da sexualidade	111
Imagem 1. Estátua em homenagem à Udo Udoma no memorial da Guerra da Mulher em Ikot Abasi (Nigéria)	42
Imagem 2. Ernestina (Titina) Silá (1943-1973)	50
Imagem 3. Mulheres liberianas em marcha de protesto pelas ruas da capital Monróvia, contra a guerra civil, em agosto de 2003	72
Imagem 4. Marcha #IShallNotForget em Gaborone (Botsuana)	80
Imagem 5. Estudantes comemoram a retirada da estátua de Cecil Rhodes, em 9 de abril de 2015, em Cape Town (África do Sul)	105
Imagem 6. Foto ao final do seminário no African Gender Institute (Cape Town) ..	135

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

31DWM - *31st December Women's Movement* (Movimento de Mulheres 31 de Dezembro)

AAWORD - *Association of African Women for Research and Development* (Associação de Mulheres Africanas para Pesquisa e Desenvolvimento)

AGI - *African Gender Institute* (Instituto Africano de Gênero)

AFF – *African Feminist Forum* (Fórum Feminista Africano)

ASSOFECAM - *Association Pour L'Emancipation de la Femme Camerounaise* (Associação Pela Emancipação da Mulher Camaronesa)

AWDF - *African Women's Development Fund* (Fundo de Desenvolvimento para as Mulheres Africanas)

AWID - *Association for Women's Rights in Development* (Associação para os Direitos das Mulheres em Desenvolvimento)

AWU - *Abeokuta Women's Union* (União de Mulheres de Abeokuta)

BLP - *Better Life for Rural Women Programme* (Programa Vida Melhor para a Mulher Rural)

CAFOB - *Collectif des Associations et ONGs Féminines du Burundi* (Coletivo das Associações e ONGs Femininas do Burundi)

CEDAW - *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres)

CFR - *Collectif des Femmes pour le Renouveau* (Coletivo de Mulheres pela Renovação)

CPDM - *Cameroon Peoples Democratic Movement* (Movimento Democrático dos Povos dos Camarões)

DAWN - *Development Alternatives with Women for a New Era* (Alternativas de Desenvolvimento com as Mulheres para uma Nova Era)

DFRRI - *Directorate of Food, Roads and Rural Infrastructure* (Diretoria de Alimentos, Estradas e Infra-estrutura Rural)

FEMNET – *African Women's Communication and Development Network* (Rede de Comunicação e Desenvolvimento das Mulheres Africanas)

FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique

IGLHRC - *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (Comissão Internacional de Direitos Humanos de Gays e Lésbicas)

ILGA - *International Lesbian and Gay Association* (Associação Internacional de Lésbicas e Gays)

KANU - *Kenya African National Union* (União Nacional Africana do Quênia)

LRA - *Lord's Resistance Army* (Exército de Resistência do Senhor)

LWI - *Liberian Women's Initiative* (Iniciativa das Mulheres Liberianas)

MARWOPNET - *Mano River Union Women Peace Network* (Rede de Mulheres pela Paz União do Rio Mano)

MYW - *Maendeleo ya Wanawake* (Desenvolvimento das Mulheres)

NCW - *National Council of Women* (Conselho Nacional de Mulheres)

NDC - *National Democratic Congress* (Congresso Nacional Democrático)

NETRIGHT - *Network for Women's Rights in Ghana* - (Rede pelos Direitos das Mulheres em Gana).

ONG - Organização Não Governamental

ONU - Organização das Nações Unidas

PAIGC - Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PAWO – *Pan African Women Organisation* (Organização Pan-Africana de Mulheres)

PNCDC - *Provisional National Defence Council* (Conselho de Defesa Nacional Provisório)

RENAMO - Resistência Nacional Moçambicana

RDC – República Democrática do Congo

SDF - *Cameroon's Social Democratic Front* (Frente Social Democrática dos Camarões)

SLWMP - *Sierra Leone Women's Movement for Peace* (Movimento de Mulheres de Serra Leoa pela Paz)

TANU - *Tanganyika African National Union* (União Nacional Africana da Tanganica)

TICs - Tecnologias da Informação e Comunicação

UDEFEC - *Union Democratique des Femmes Camerounaise* (União Democrática das Mulheres Camaronesas)

UDEMU - União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo Verde

UPC - *Union des Populations du Cameroun* (União dos Povos Camaroneses)

UTC - *University of Cape Town* (Universidade da Cidade do Cabo)

WCNU - *Women's Cameroon National Union* (União Nacional das Mulheres dos Camarões)

WLWM - *Sierra Leone Women's Movement* (Movimento de Mulheres de Serra Leoa)

APOIO DE FINANCIAMENTO CNPq

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – modalidade Pós-Graduação - Mestrado (GM).

This study was financed in part by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Post-Graduate - Master's (GM) financing modality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1. SUJEITAS DA PRÓPRIA HISTÓRIA: INFLUÊNCIA, ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS DE MULHERES AFRICANAS	37
1.1 Mulheres na África pré-colonial e sob o regime colonialista: breves considerações (até meados do século XX)	37
1.1.1 Nudismo, magia e rebeliões na resistência feminina	40
1.1.2 Educação colonial	45
1.2 Africanas nas lutas por independência: pondo o interesse da mulher nas pautas nacionalistas (anos 1940-1970)	47
1.3 Do colonialismo ao autoritarismo: organizações de mulheres africanas na transição de poderes (anos 1970-1980)	54
1.4 Um novo paradigma: (con/in)fluência internacional e autonomia para as organizações de mulheres africanas (anos 1980-1990)	58
1.5 Entre-séculos: lutas por democratização e atuação na construção da paz no contexto das guerras civis (anos 1990-2000)	65
1.5.1 A violência dos conflitos	66
1.5.2 Construindo a paz e uma vida melhor	70
1.6 O movimento de mulheres africanas no limiar do século XXI	76
Conclusão	81
CAPÍTULO 2. PENSADORAS NEGRAS AFRICANAS E CONCEPÇÕES DE GÊNERO: APONTAMENTOS DA ÁFRICA ANGLÓFONA	84
2.1 Pensando gênero a partir de África	85
2.2 Outras visões: Bamisile e os conceitos africanos e afro-diaspóricos alternativos ao feminismo	90
2.3 África <i>queer</i>: debates em língua inglesa	96
2.3.1 International Gay e tradicionalismo africano: dois gumes da mesma faca	99
2.3.2 Queerness e academia	103
2.3.3 Corpo <i>queer</i> , violência e direitos humanos	107
2.3.4 Queerness e feminismo	113
Conclusão	115

CAPÍTULO 3. FEMINISMO AFRICANO	118
3.1 Características gerais do feminismo africano	120
3.2 “Sejamos todos feministas”?	124
3.3 A Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas	128
3.4 Articulando o feminismo africano: academia e tecnologia	132
Conclusão	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS	146

INTRODUÇÃO

Hoje, o historiador é levado a explicitar de onde ele fala, a tornar mais transparente seu ofício, suas ferramentas, seu andaime, ou todas as mediações que lhe permitem a construção de sua trama.

François Dosse, 2012, p. 13.

Apresentando a autora

Tomando a neutralidade científica¹ por falácia, uma vez que todo conhecimento é produzido por um ser político, e assumindo que toda produção está diretamente condicionada à influência de quem a faz, seja ela acadêmica ou não, acredito ser importante, antes mesmo de mencionar a temática proposta, apresentar-me enquanto autora, de forma que se possa compreender que a perspectiva trazida por um(a) autor(a) em qualquer obra tem ligações com as crenças e convicções, vivência e pessoas que lhe influenciaram na vida. Enfim, faz-se importante conhecer o lugar de fala² do(a) autor(a). Portanto, para além de uma folha de agradecimentos e alguma epígrafe no caso da dissertação, entender minimamente o sujeito pesquisador(a) é definitivo para entender sua pesquisa. Logo, apresento-me brevemente a seguir.

Minhas principais influências “acadêmicas” se encontram fora da academia. Todo o meu desenvolvimento intelectual se deu através do questionamento do mundo a partir da minha vivência enquanto mulher, negra e de comunidade. Foi dentro da minha família que pude observar dinâmicas de liderança feminina que, mais tarde, me causaram certo estranhamento e muita curiosidade acerca do

¹ Ideia que permeava o meio das Relações Internacionais à época em que me bacharelei neste curso, que propõe que a produção acadêmico-científica, por observar fatos e experimentos, não sofre ou não deve sofrer influência de convicções pessoais do cientista. É sabido, hoje, que toda produção passa antes por escolhas do cientista, dialogando inclusive com interesses ideológicos, políticos, enfim, pessoais. Logo, neutralidade científica não existe (MOTA, Sílvia M.L., 2018).

² Popularizado no Brasil através do livro “O que é lugar de fala?”, de Djamila Ribeiro, o conceito de lugar de fala tem diversas origens e corresponde, brevemente falando, à relação entre objeto e autor; ao quanto o pesquisador vive/está autorizado a falar, com conhecimento de causa, sobre o objeto estudado. A exemplo, reivindica que pessoas negras sejam as principais responsáveis pela produção acerca de suas realidades, e que pessoas não-negras, se o fizerem, tenham o cuidado de considerar a perspectiva do “objeto” (sujeito/a) pessoa negra em sua análise/produção.

feminismo, suas perspectivas e dinâmicas - afinal, apesar da importância e presença massiva masculina na minha família, era mais do que óbvio para mim, desde a infância, que quem detinha a liderança e o poder de decisão eram as mulheres - minha mãe, tias e avós - os homens da família, sempre presentes, gozavam/gozam de pouco poder neste sentido. Moradora do bairro Restinga, região periférica de Porto Alegre, sempre participei e observei (d)as dinâmicas culturais de periferia; fosse compondo um sarau ou apresentações dançando *funk* na escola, participando de eventos esportivos, frequentando espaços como a piscina do CECORES³ (ou a sanga, quando pouco poluída), o Centro Cultural Francisco Cipriani, e os campos de futebol e pracinhas, ou prestigiando as várias atrações culturais da Semana da Restinga - grupos de *hip hop*, coral da paróquia, poesia, dança, música, grafite. De dois em dois anos, engravatados passeavam pelo bairro - passeatas, comícios, carreatas.

Neste bairro, nascido da remoção de descendentes de ex-escravizados e pessoas pobres das cercanias do centro (Vilas Theodora, Marítimos, Ilhota e Santa Luzia) da então Porto Alegre em desenvolvimento urbano nos anos 1960 (PORTO ALEGRE, 20??), reside a Sociedade Recreativa Beneficente Estado Maior da Restinga (escola de samba), onde familiares e amigos meus se engajaram/engajam da bateria à confecção de fantasias, da composição de sambas-enredo à organização de alas, e onde eu, no entanto, me limito a ser mais um componente nos desfiles. A Restinga é ainda o bairro com maior concentração de terreiros de religiões de matriz africana no Brasil (BRASIL, 2011) e eu, frequentadora de meios espíritas e da Nação (Batuque), venho aprendendo sobre minhas raízes ancestrais, através da radicalidade amorosa⁴ de minha já falecida avó materna mas também, à época desta escrita, através das Atinukés⁵. Casa de coletivos, ONGs e projetos

³ Centro de Comunidade Restinga

⁴ “Radicalidade amorosa” é um termo que ouvi da Iyalorixá Sandrali Bueno a algum tempo e refere-se, sucintamente, à forma imperativa como uma pessoa que se ama pode tratar a outra, visando seu bem apesar de encontrar resistência.

⁵ Grupo de estudos sobre o pensamento de mulheres negras, no qual me encontrava em formação à época da escrita deste texto (meados de 2019), “idealizado por Fernanda Oliveira, Giane Vargas Escobar e Nina Fola, (...) visando a valorização dos antepassados e os valores ancestrais legados/compartilhados e mesmo os negados que nos chegam através de nossas irmãs, construindo um mundo capaz de equilibrar pluralidade e justiça social sem negar a negritude em suas múltiplas formas; (...) buscando contemplar pensamentos – e ações - para além da cultura estritamente escrita e/ou acadêmica, abarcando poesias, músicas, dança, expressões visuais e formas de conhecimentos outras conduzidas sempre em diálogo com os pressupostos civilizatórios da Matriz Africana. (...) O nome do grupo é da língua Iorubá, e significa ‘Aquela que merece carinho desde a gestação’. O grupo

sociais tais como o Renascer da Esperança,⁶ Meninas Crespas⁷, Esperança Popular,⁸ Quilombelas⁹ e inúmeros times de futebol, como “os” Cobal e o Monte Castelo¹⁰ de onde saíram jogadores profissionais e cidadãos melhores, a Restinga é ainda um dos bairros mais populosos (mais de 50 mil habitantes) e com maior concentração da população negra de Porto Alegre, figurando ainda entre os bairros com piores índices de renda, acesso a meios básicos, violência (IBGE; PORTO ALEGRE, 2010) e tráfico de drogas. Considerado um bairro autossuficiente, todas as suas benesses estão muito mais ligadas à movimentação da própria comunidade do que a políticas públicas. Numa definição do samba de 2013 da Estado Maior da Restinga:

Eu sou Restinga
Amor do meu povo
Quem gosta de nós somos nós
Vem coroar a verdadeira majestade
A nossa força é comunidade (...)
Sou Tinguerreiro, não me leve a mal (RESTINGA, 2013).

Bacharela em Relações Internacionais (Universidade La Salle/2016) que sou, sempre me preocupou bastante, desde as primeiras aulas de História no ensino fundamental, a ausência ou superficialidade com que se tratavam questões relativas aos negros no Brasil (sempre relacionado à escravidão) e ao continente africano (estudava-se Egito Antigo, sem que no entanto o Egito parecesse negro ou africano) - carência que não foi suprida pelo bacharelado. Foi, no entanto, a partir muitas vezes da inversão da lógica daquilo que vinha aprendendo, que pude perceber o quanto o continente africano e a Restinga tinham em comum: tanta potencialidade, tanto bem sendo feito, porém tendo destacados para fora aspectos negativos que,

de mulheres negras se reúne a cada 21 dias, em Porto Alegre, no Espaço Escola Africanamente – Ponto de Cultura (ATINUKÉS, 2016).

⁶ Projeto social que proporciona cultura, educação e cidadania a cerca de 380 crianças do bairro, idealizado e presidido por Rozeli que, mãe aos 12 anos e gari até a aposentadoria, trabalhou também como faxineira na creche que eu frequentava na infância sendo, entre os adultos, uma espécie de “melhor amiga” e confidente - eu não gostava de muitos alimentos, e ela trocava o prato para mim que, na época, tinha entre 4 e 6 anos de idade.

⁷ O projeto Meninas Crespas, idealizado pela professora da educação básica Perla Santos, visa ressaltar a autoestima de meninas e meninos negros a partir de seus cabelos.

⁸ O cursinho Pré-Vestibular Esperança Popular é fruto da parceria da comunidade com o Departamento de Educação e Desenvolvimento Social (DEDS) da UFRGS. Fiz parte, brevemente, de uma das primeiras turmas, em 2008.

⁹ Coletivo de professoras negras e cotistas da E.M.E.F. Senador Alberto Pasqualini, escola onde fiz o ensino fundamental, fundado em 2018, que promovem discussões sobre negritude e seus atravessamentos com o protagonismo dos alunos da escola, com o qual colaboro eventualmente.

¹⁰ Fundado em 1981 por Luiz Carlos Vieira Farias (meu avô) e amigos, o Monte Castelo foi um dos primeiros times de futebol da comunidade.

embora não fossem mentirosos, mascaravam toda uma verdade importante relegando-os à periferia do sistema mundial ou de uma cidade, tendo toda sua complexidade, pluralidade e potencialidade reduzida ou ignorada. Ambos locais de grande expressividade negra. Isto sempre me instigou.

Caminhos de exclusão entrecruzados na minha vida, seja no fórum íntimo ou no aprendizado acadêmico, no público ou no particular, me trouxeram até a presente pesquisa. Escreve-vos uma mulher preta, que é filha, neta, irmã, prima, amiga, madrinha, atinuké e tinguerreira/restingueira/restinguense que busca, enquanto africana em diáspora, aproximação entre mulheres negras do continente e mulheres negras da diáspora africana, o rompimento de barreiras históricas entre “pequenas e grandes Áfricas”, a partir da mulher.

Entre conversas e ideias: conceitos-suis¹¹ de uma pesquisa em constante (re)construção.

Isto posto, é preciso mencionar que da proposição do projeto à finalização da pesquisa, o volume de conhecimento proporcionado pelas biografias e diversidade das sujeitas que fazem o nosso objeto de pesquisa - **o feminismo e o pensamento acerca de gênero de mulheres negras africanas** - implicou, e quiçá ainda implicará, importantes mudanças de perspectiva. Conhecer as diversas mulheres africanas e suas diferentes ideias sobre relações de gênero e feminismo me fizeram pensar e alterar a pesquisa a todo instante, na tentativa de manter a coerência com o proposto inicialmente sem no entanto reduzir ou mal interpretar o que fora possível acessar. Reconheci desde o início o pouco conhecimento acerca do tema proposto, essa pesquisa surge justamente da necessidade de se obter conhecimentos básicos acerca dele, já que o pouco que se tem acesso, em geral, vem não do continente, mas de outros locais que lançam sobre ele visões afetadas, deslocadas e por vezes prejudiciais embora pretendam benefício. Reconheço, uma vez que a ideia do feminismo não é universal, tendo ganhado tanto grandes defensoras quanto grandes opositoras, que não se pode, no pequeno espaço que permite uma pesquisa de mestrado, apontar de forma precisa cada uma das realidades que compõem os 55

¹¹ O termo “suis” é aqui utilizado em alternativa a “nortes”, apontando para a possibilidade de deixar-se ciceronear por outros caminhos que não os caminhos do Norte global.

países africanos¹², a partir de uma única forma de pensar gênero. Por isto, neste trabalho, apesar das menções a outros países de diferentes regiões do continente, os países mais contemplados, como se poderá observar, são os anglófonos - o que não constitui, no entanto, um recorte, mas uma consequência da limitação em termos de acesso a conteúdo.

No início de 2019, em uma reunião do Projeto Africanas,¹³ onde recebemos algumas convidadas, uma fala da guineense (de Guiné-Bissau) Prof^a Dr^a Patrícia Godinho Gomes, deixou-me bastante pensativa. Dizia ela que, em termos de feminismo e fóruns acerca de gênero que participara com feministas negras brasileiras, muitas ideias se desencontravam, à pretensão de unicidade das segundas (mas não só delas). Disse ela: “precisamos nos conhecer”. Estas palavras ressoam. A despeito de tantas coisas que a cor da pele pode trazer de comum, fatores culturais, regionais, temporais, geográficos e políticos podem conferir características bastante discrepantes às formas destas mulheres, igualmente negras, pensarem sua condição social a partir de seu gênero. A forma como nos vemos representadas ou justamente a forma como não nos vemos, invariavelmente nos leva a criar estereótipos, sejam eles depreciativos ou romantizados.

Stuart Hall (2016, p. 77) nos mostra que a relação dominante/dominado ao longo da história, do poder discursivo e mesmo da subjetividade do sujeito vão tornar a representação uma prática constante, condicionada a diversas variáveis.

¹² A República Árabe Sarauí Democrática (Saara Ocidental), reconhecida como país independente pela União Africana desde 1982 e pela União Europeia mais recentemente, não é, no entanto, reconhecida pela ONU (consequentemente, nem pelo Brasil). Colônia espanhola na teoria e marroquina na prática (a Espanha “cedeu” ilegalmente a região para a exploração marroquina), o país enfrenta dificuldades de negociação junto ao Marrocos que, apoiado por sua ex-colonizadora França, dificulta tratar a questão de forma diplomática. Aqui, reconhece-se que, ainda que com os entraves típicos de um processo de descolonização e jogo de interesses internacionais (o país é rico em recursos naturais, e grandes potências estão por trás do conflito), a autonomia do povo sarauí, que encontra-se, desde os anos 1970, em grande número refugiado em Tindouf - Argélia. Fonte: <<https://noticias.r7.com/internacional/entenda-o-conflito-do-saara-ocidental-a-ultima-colonia-africana-23092018>>. Acesso em: 20 set 2019.

¹³ Trata-se de um grupo de pesquisa vinculado à Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (ILEA-UFRGS), composto majoritariamente por estudantes negras (os) e/ou interessadas (os) pelos estudos em perspectiva africana ou afrodescendente, coordenado pelo prof. Dr. José Rivair Macedo e eu. Nosso objetivo é a montagem de um banco de dados, a ser disponibilizado no sítio eletrônico do ILEA-UFRGS, com material de referência sobre biografias de mais de 500 mulheres nascidas no continente africano de acordo com as informações fornecidas nos seis volumes do *Dictionary of African Biography*, de Emmanuel K. Akyeampong e Henry Louis Gates Jr. (Oxford, 2012) – em língua portuguesa – organizadas em um índice temático e indexadores de pesquisa.

Dialogando com essas ideias, Chimamanda Ngozi Adichie (2009) expõe, no discurso “O perigo da história única”, como é arriscado conhecer/julgar uma pessoa, um lugar, um objeto, etc., a partir de uma única perspectiva, e do quanto a reprodução de perspectivas únicas está ligada à detenção de poder. Percebemos o quanto quem detém o poder de ensinar, noticiar, dar sentido às representações, pode ser responsável pela criação de imaginários coletivos ou estereótipos muito ou totalmente equivocados. Tais perspectivas me remetem, ainda, às aulas de Introdução às Relações Internacionais, onde o exemplo de um cubo era utilizado; diferentes atores observam o cubo a partir de diferentes ângulos. O papel do internacionalista estaria justamente em se deslocar a ponto de enxergar o cubo em seu todo, observando ainda o comportamento dos atores com relação a ele - que poderia se tratar de qualquer evento ou questão - oferecendo uma análise completa do contexto.

Historicamente, dada a sua hegemonia, o norte global (Europa e América do Norte) detém o poder de representar, e o faz conforme seus padrões e parâmetros, inclusive em termos acadêmicos que, devido a sua influência, é o modelo padrão para quase todo o mundo. Algumas das falas durante a 7ª Semana da África da UFRGS¹⁴ abordaram o pensamento a partir de África sem necessariamente situar-se teoricamente, sem confinar ideias amplas a caixas teóricas que poderiam diminuí-las, dificultar ou distorcer sua interpretação. Instigou-me a colocação do Prof. Dr. Valter Silvério, ao falar que, em razão da necessidade de se pensar a agência criativa dos intelectuais africanos, busca “fugir” de aportes como subalternidade e binarismos tais quais decolonial/pós-colonial (SILVÉRIO, 2019). Em outro momento, em conversa informal sobre minha pesquisa, ainda no íterim da 7ª Semana da África, a Profª Drª Fanny Longa faz algumas observações sobre a colonialidade do

¹⁴ “A Semana da África é produzida anualmente, desde 2013, pelo Departamento de Educação e Desenvolvimento Social (DEDS) da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O evento é construído a partir de encontros entre docentes da UFRGS e técnicos(as) do DEDS com artistas, pesquisadores(as) e estudantes provenientes de diferentes países do Continente Africano que então definem a temática e as atividades a serem apresentadas. Assim, o evento objetiva proporcionar um espaço de reflexão e de debate sobre questões pertinentes à África tendo como protagonistas os próprios africanos e africanas. Com a colaboração de parceiros(as) de dentro e de fora da Universidade, a Semana ocorre sempre nas proximidades de 25 de maio, Dia Internacional da África. A programação é composta por palestras, debates, oficinas, apresentação de trabalhos e atividades culturais, além de uma feira de gastronomias, roupas, tecidos e acessórios africanos, com entrada é gratuita e as atividades são abertas à comunidade.” O tema da sétima edição, em 2019, foi “Fluxos Transnacionais e Africanidade”. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/africa/>>. Acesso em 25/05/2019.

saber, falando, bem como fizera professor Valter, sobre como pode ser interessante deixar para analisar por último a aplicabilidade ou não de teorias, deixando fluir as falas e escritas das autoras com quem propus diálogo para que mais tarde, se adequado, encaixar tais perspectivas teóricas.

Muito embora concorde em considerar problemáticas as classificações teóricas, não só pelas alterações que estão sujeitas ao longo do tempo e do uso, mas também por acreditar que em todo ato de classificar haja resquícios de colonialismo, o presente trabalho, cunhado em ambiente sabidamente colonizado/colonizante que ainda é o acadêmico, precisa valer-se, pelo menos para facilitar sua compreensão e desenvolvimento, de classificações e de uma corrente teórica.

Tendo que “o projeto pós-colonial é aquele que, ao identificar a relação antagonica entre colonizador e colonizado, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos” (ROSEVICS, 2014), ou ainda que o “pós-colonialismo refere-se a um discurso intelectual que reúne um grupo de teorias (...) [que] são reações contra o legado colonial. Esse arcabouço teórico lida com a literatura produzida em países que foram colônias” (FIGUEIREDO, p. 84, 2010) e admitindo o período histórico em que este trabalho se baseia (anos 1960 - 2010), que abrange os primeiros anos de independência de alguns países africanos, e em razão da utilização esporádica de autores tidos como pós-coloniais e ainda percebendo correlação entre pós-colonialismo e história do tempo presente - afinal, as próprias independências se deram na contemporaneidade -, aporte também aqui considerado, utilizo-me nesta dissertação do pós-colonialismo da mesma forma que Teresa Cunha propunha no artigo *As Mulheres Africanas no Âmbito do seu Continente*, ou seja, no período pós-independência

(...) importa pois considerar o pronunciamento do Outro, ou seja, destas mulheres que olham e têm Outra estória de África para contar e através dela uma outra maneira de pensar, outra maneira de produzir e comunicar o conhecimento no e com o Sul. Neste sentido, o conceito de pós-colonial que aqui utilizo não se refere apenas à dissolução das identidades e das suas relações de poder coloniais. O pós-colonialismo serve-me para iniciar uma reflexão que assume que a ciência moderna é produtora e portadora de ignorância acerca do Outro, isto é, acerca destas mulheres; o conceito de pós-colonial como sendo os novos procedimentos científicos que possibilitam o trânsito entre o que sabemos e o que ainda não sabemos, abrindo caminho a um novo conhecimento que possa conduzir a uma perspectiva descolonizada do mundo (CUNHA, 2006, p. 3).

Ou ainda consoante o entendimento de Patricia McFadden:

(...) gostaria de apresentar a noção de pós-colonial como um momento que reflete a coalescência de uma série de relações históricas entre vários grupos e circunscrições políticas, específicas do continente africano. (...) Central para minha definição de pós-colonialidade como um estado de consciência, um momento de transição e um desempenho político é a agência das mulheres (...) e pós-colonialismo, como um momento emergente de contestação entre aqueles que ocuparam o Estado antes e depois da independência, e aqueles cujos interesses e necessidades se tornaram periféricos ao projeto anticolonial e nacionalista lançado há quase um século (MCFADDEN, 2007, p. 36-37, tradução nossa).

Em suma, a perspectiva de pós-colonialismo trazida para esta dissertação leva em conta as especificidades do contexto africano, onde este não se restringe à independência dos Estados africanos com relação aos Estados europeus, mas compreende também as dinâmicas de demanda por “libertação” dos grupos que, embora atuantes nos processos de libertação oficiais, não se sentiram contemplados com os projetos dos novos governos, neste caso, o grupo são as mulheres. O pós-colonialismo, então, constitui um aporte que permite conhecer a história das sujeitas que, tendo sido ignoradas ou infantilizadas, trazem à tona narrativas próprias antes ausentes no contexto acadêmico, ou contrapõem antigas narrativas colonizadas ou paternalistas sobre si.

O historiador François Dosse sustenta que “a história do tempo presente está na intersecção do presente e da longa duração” (2012, p. 6). François Bédarida afirma que, segundo Delgado e Ferreira (2013, p. 22), constitui uma característica básica da história do tempo presente “a presença de testemunhos vivos, que podem vigiar e contestar o pesquisador, afirmando sua vantagem de ter estado presente no momento do desenrolar dos fatos”. Para Dosse, “a história do presente ou a história no presente exige uma reflexão sobre o ato de escrever a História, sobre a equação subjetiva do historiador”, de modo a conhecer o “lugar de enunciação do historiador, a instituição necessária em função da qual ele conduz sua investigação e o momento preciso durante o qual ele escreve sua prática” (DOSSE, 2012, p. 11). Pensando esta equação subjetiva da historiadora do tempo presente, e reconhecendo a inexistência de neutralidade total no que se produz, abrimos este trabalho de dissertação com uma apresentação da autora, objetivando facilitar percepções críticas às armadilhas que este tipo de pesquisa pode trazer.

Para um profissional das Relações Internacionais, ciência interdisciplinar por natureza e na qual sou bacharela, é fundamental manter-se atualizado e conhecer os entraves do presente; tendo um conhecimento histórico básico e analisando a

política, economia, sociedade e demais variantes e seus atores no presente, a internacionalista assessora sua instituição ou país com relação ao futuro próximo, intermediando e interferindo nas decisões que fazem a história hoje - o que não acontece de forma muito diferente para a historiadora do tempo presente que vai, inclusive, documentar estes movimentos. Conforme Fiorucci, “por abordar temas recentes, em andamento, [...] a história do tempo presente coloca-se, mesmo que não intencionalmente, nas discussões correntes da atualidade e influi de modo mais incisivo no processo histórico” (2011, p. 117). Para Dosse,

Entre as realizações da História do tempo presente, devemos mencionar em primeiro lugar que os historiadores que trabalham com o presente têm a necessidade, para realizar com maior êxito suas pesquisas, de trabalhar com os cientistas políticos, jornalistas, sociólogos, geógrafos, psicanalistas, antropólogos e críticos literários. Isso resulta em uma abertura da prática histórica sobre outras práticas, que permite novos esclarecimentos graças a esses intercâmbios frutuosos entre diferentes disciplinas. Além disso, os historiadores do tempo presente são confrontados, mais do que outros, com a necessidade de uma prática consciente de si própria, o que impede qualquer ingenuidade frente à operação historiográfica que sabemos ser complexa. O historiador é necessariamente levado a pensar por si próprio (DOSSE, 2012, p. 14-15).

A área de humanidades, sendo científica, é também interpretativa, ou como argumenta o antropólogo Geertz, trazido por Fiorucci, “toda ciência é interpretativa quando aborda o cultural ou o social” (2007, p. 297-298 *apud* FIORUCCI, 2011, p. 116). É própria da história do tempo presente a necessidade da interdisciplinaridade, bem como, se não com ela, a da diversificação de fontes históricas (DELGADO; FERREIRA, 2013; DOSSE, 2012; FIORUCCI, 2011). Fiorucci argumenta, ainda, que é justamente a variedade de fontes que, ao mesmo tempo que constitui uma virtude, traz um entrave - abre-se um leque diverso e a possibilidade de ir além, em mais e mais fontes, afogando a pesquisa (2011, p. 115) - o que de fato, no caso desta pesquisa, constituiu um perigo constante, senão a maior dificuldade. Para este trabalho de dissertação, fizemos uso, majoritariamente, de artigos disponíveis na internet, livros, teses e informativos que traziam em seus conteúdos mais e mais materiais, num movimento simultâneo de abertura e entrave do caminho rumo à finalização da pesquisa.

Dosse cita Rouso para afirmar que “a própria definição da história do tempo presente é ser a história de um passado que não está morto, de um passado que ainda se serve da palavra e da experiência de indivíduos vivos” (ROUSSO, 1998, p.

63 *apud* DOSSE, 2012, p. 16). Pode-se supor, a partir dos apontamentos dos autores, que as pesquisas aportadas pela história do tempo presente são dotadas de um maior ineditismo; estão sendo trazidos assuntos nunca antes trabalhados, pelo menos não pelo prisma da História que, ao contrário do que pode ocorrer com outras ciências, quase sempre exige um distanciamento temporal do objeto estudado. É também no sentido de estarmos trazendo um estudo contemporâneo, carente de bases no campo da história, logo inédito por aqui, que assentamos nossa pesquisa na história do tempo presente, que compreende aquela história que está em andamento. Iremos dialogar com autoras das mais diversas áreas ao longo do trabalho. Autoras que, em sua maioria, estão vivas e ainda atuando em seu campo - com destaque para estudos interdisciplinares, estudos de gênero, sociologia, antropologia, jornalismo, ciência política e história; escrevem sobre processos que presenciaram; são ativistas em suas áreas, dentro de um processo em comum que motiva o presente estudo: a luta da mulher africana por equidade social.

A história do tempo presente não estabelece um marco inicial consensual, estando a possibilidade do uso de marco justamente relacionado à pesquisa do autor. “Na verdade, o tempo presente refere-se a um passado atual ou em permanente processo de atualização. Está inscrito nas experiências analisadas e intervém nas projeções de futuro elaboradas por sujeitos ou comunidades” (DELGADO; FERREIRA, 2013, p. 25). Guardadas as devidas proporções e singularidades, lembra características do campo das relações internacionais, e, embora possa apresentar dificuldades metodológicas, “o ‘tempo presente’ constitui um campo científico singular, pela sua própria definição” (DELGADO; FERREIRA, 2013, p. 23). Em suma, é a história do tempo presente o aporte teórico que parece melhor encaixar com nossas demais opções teóricas e metodológicas, tais como o pós-colonialismo, o período histórico em que a maioria das fontes que constituem a presente dissertação foram produzidas, a multiplicidade de campos do conhecimento de onde estas fontes descendem, sua atualidade e debate constante, etc. Enfim, por suas características - potenciais e dificuldades - a história do tempo presente constitui um desafio que nos interessa aceitar.

Uma proposta de afrocentricidade pensada em contexto

A afrocentricidade, tal qual é utilizada e pensada no contexto do presente trabalho de dissertação, é fundamentada na proposta do afro-estadunidense Molefi

Kete Asante, que por sua vez foi inspirada, entre outros, pelo afrocentrismo do senegalês Cheikh Anta Diop.

Embora não exista literatura que lide expressamente com o afrocentrismo, e ainda seja frequente a utilização do termo mesclado ou confundido com a afrocentricidade, nos cabe salientar que, no nosso entendimento, o pensamento afrocentrista (ligado ao afrocentrismo) é inaugurado por Cheikh Anta Diop e sua extensa obra que buscou romper com a epistemologia científica Ocidental para a África tendo por fonte a própria África, a partir do Antigo Egito (Kemet). Através da ciência – filosofia, arquitetura, engenharia, história, medicina, etc. – centrada em África, Diop mostra que, ao contrário do proposto pela comunidade científica ocidentalizada de até então (anos 1950-1970), o Antigo Egito (Kemet) foi uma civilização negro-africana, parte do “berço do sul” do desenvolvimento humano na pré-história (o “berço do norte” engloba a Europa), contrapondo ideias enviesadas lançadas pelo Ocidente a respeito da África e do próprio desenvolvimento da humanidade como um todo, provocando mudanças no fazer científico neste sentido (FINCH III, 2009). Cheikh Anta Diop é um africano nascido no Senegal que parte de dentro do continente (Antigo Egito) para reivindicar as ciências africanas como paradigma fundamental da ruptura epistemológica com o Ocidente.

Já a afrocentricidade, proposta pelo afro-estadunidense Molefi Kete Asante, surge nos Estados Unidos, como “uma abordagem epistemológica inovadora” (NASCIMENTO, 2009), que leva em consideração sujeitos africanos e afro-diaspóricos, o continente africano e sua diáspora, em prol da construção de uma narrativa histórica sobre África que parta destes sujeitos, dando uma ênfase maior ao papel, por exemplo, da tradição, da cultura e da ancestralidade neste processo, que, ao nosso olhar, tem muito a ver com a busca da diáspora por uma “identidade africana”, ou mesmo um estender à diáspora o entendimento da própria “unidade cultural da África Negra” proposta por Diop (FINCH III, 2009). Molefi Kete Asante é um africano em diáspora, ou um homem afro-diaspórico, nascido nos Estados Unidos, que parte da diáspora para reivindicar a afrocentricidade enquanto posição disciplinar constituinte de um paradigma para a ruptura epistemológica com o Ocidente. Afrocentrismo e afrocentricidade se relacionam, mas não são conceitos idênticos.

A afrocentricidade¹⁵ requer do sujeito afrocentrado, entre outras coisas, “compromisso com uma nova narrativa da história da África” (ASANTE, 2009, p. 99), quando entende que “autores eurocêntricos sempre colocaram a África em um lugar inferior em relação a qualquer campo de pesquisa, numa deliberada falsificação do registro histórico” (idem), marginalizando e/ou minimizando a África na literatura que produziam, assim formando “o cânone do conhecimento ocidental que se presume universal” (idem).

Não é nossa pretensão com este trabalho “definir uma identidade africana” em torno de gênero - ao contrário, tomamos cuidado para não cair na armadilha da essencialização - sequer esgotar este que é um assunto em constante e ininterrupta evolução, mas sim acessar o tema nas proporções em que for possível, percebendo o desenvolvimento da questão de gênero na África a partir de mulheres africanas, reconhecendo sua diversidade e pluralidade advindas das diferentes nacionalidades, etnias, culturas, costumes, filosofias, ou, simplesmente, reconhecendo sua humanidade. Dessa forma, nos importa (re)conhecer a *agência*¹⁶ das(os) sujeitas(os) africanas(os) e afro-diaspóricas(os).

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos* (ASANTE, 2009, p. 93, grifos do autor).

Neste sentido, sendo a autoria e a orientação deste trabalho dados a partir de sujeitos afro-diaspóricos que propõem a utilização de referências preferencialmente africanas e, ainda que secundariamente, afro-diaspóricas, baseamos sua estrutura na perspectiva do afro-estadunidense Molefi Kete Asante de afrocentricidade, que é “[...] *a conscientização sobre a agência dos povos africanos*” (ASANTE, 2009, p. 94,

¹⁵ No que tange ao uso das palavras afrocentricidade/afrocentrismo e afrocentrado/afrocêntrico/afrocentrista, parece que Asante, no texto aqui utilizado como referência (*Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*) os emprega num mesmo sentido, embora utilize-se na maior parte do tempo, ao longo do texto, do termo “afrocentricidade”, o qual também utilizamos, principalmente para evitar relações com o afrocentrismo de Diop aqui sinalizado. Usamos afrocentrado(a) para afrocentricidade e afrocêntrico para afrocentrismo nas nossas menções, mas respeitamos os usos do autor nos trechos aqui citados, lembrando sempre que o que ele propõe é a afrocentricidade.

¹⁶ “Um *agente*, em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a *agência* é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.” (ASANTE, 2009, p. 94, grifos do autor).

grifos do autor). Basicamente, este trabalho pretende “conscientizar” minimamente a diáspora africana no Brasil sobre a agência de mulheres africanas a respeito de gênero e feminismo, a partir da produção destas mulheres.

Diferentemente de Asante, que considera tanto os nascidos em África quanto os nascidos em diáspora como africanos, neste trabalho, e tão somente para fins didáticos e de destaque das autoras debatidas, que são as mulheres africanas que têm contato geográfico com a África, nos utilizaremos do termo “africana” para designar aquelas que nasceram no continente africano, e “afro-diaspórica” para designar aquelas que nasceram na diáspora africana, ou seja, mulheres negras de ascendência africana nascidas e/ou vivendo fora do continente.

Destacamos também que ser africana ou afro-diaspórica não implica em ser afrocentrada; esta é uma consciência que exige um processo prévio de reconhecimento das rupturas causadas pela era moderna e que reverberam na contemporaneidade. Quando digo que esta pesquisa fala da mulher africana em perspectiva afrocentrada, digo que trago como agentes do debate neste trabalho, majoritária e preferencialmente, autoras africanas e afro-diaspóricas. As autoras aqui trazidas não necessariamente se declaram afrocentradas ou utilizam a afrocentricidade em seu trabalho (por vezes, é possível observar tendências afrocentristas, por exemplo); mas é no processo da nossa escolha de suas formulações que se dá a afrocentricidade aqui proposta. Escolha guiada, em geral, pela percepção de que em suas falas/ações/escritos encontramos os atributos que compõem ou dialogam com o que Asante descreve como afrocentricidade. Resumidamente, para este trabalho, consideramos autoras “conscientemente africanas”, que participam conscientemente dos mais de “500 anos de resistência à dominação europeia” (ASANTE, 2009, p. 102), identificadas com a luta “[...] contra todas as formas de opressão humana” (idem), aqui especificadas na posição social da mulher negra africana e o pensamento dela acerca de gênero na pós-colônia africana (anos 1960-2010).

Há, no entanto, uma ideia afrocentrada trazida em outro texto por Asante que não contempla o presente trabalho de dissertação, que diz respeito à homossexualidade. Caterine Rea (2018b, p. 1-2), Luca Bossotti e António Tembe (2014, p. 19-20) afirmam que Molefi Kete Asante argumenta a não-africanidade da homossexualidade. Asante diz não suportar “o homossexualismo como uma maneira de vida para a população negra” (ASANTE, 2003, p. 4 *apud* BUSSOTTI; TEMBE,

2014, p. 19, tradução nossa), reconhecendo-a como um produto colonial/ocidental. Para ele, “a homossexualidade não pode ser aprovada e aceita como algo bom para o desenvolvimento nacional de um povo forte” (ASANTE, 2003, p. 108-109 *apud* REA, 2018, p. 2). Em *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*, Asante afirma que “Da proposta afrocentrada não há sistemas fechados, ou seja, não existem ideias vistas como absolutamente fora dos limites da discussão e do debate” (2009, p. 95). Entendemos que não faz sentido pensar a libertação de um povo patologizando, segregando ou negando setores dele, o que entraria em contradição, por exemplo, com a ideia de que “Na visão afrocêntrica, todo conhecimento deve ser emancipador” (ASANTE, 2009, p. 104).

Aqui, o pensamento de que as sexualidades dissidentes constituem fraqueza para o povo negro não se sustenta, especialmente na atualidade, quando reconhecemos que também estes são sujeitos africanos e afro-diaspóricos cuja agência influencia diretamente e com a mesma importância daquela de sujeitos negros heterossexuais, os rumos dos povos africanos. Dessa forma, acreditamos que um povo forte se desenvolve com respeito à diversidade típica da humanidade e que, tanto quanto qualquer sujeito(a) africano(a) ou afro-diaspórico(a), quando um(a) africano(a) sexualmente dissidente é “conscientemente africano(a)”, ele(a) pode sim ser entendido(a) como alguém afrocentrado(a), não menos agente nem menos consciente. Sabemos haver violência e opressão não apenas na forma exógena, de um mundo eurocêntrico em relação à África e sua diáspora, mas também na forma endógena. O tema é mais bem tratado na seção 2.2 do presente trabalho. Interessa por ora saber que “os elementos constitutivos dos valores africanos são sujeitos a debate” (ASANTE, 2009, p. 95), e que qualquer outro quesito que não seja a consciência africana e identificação com a luta pela libertação das diferentes formas de opressão, não faz um(a) africano(a) menos afrocentrado(a).

Em resumo, consideramos que afrocentrar é colocar as pessoas africanas e a África ao centro, produzir o conhecimento e (re)construir a história a partir da perspectiva de quem, tendo sido falado através do intelecto ocidental a partir da era moderna, toma e reconstrói, na contemporaneidade, a narrativa sobre si. Desta forma, quando falamos em afrocentricidade, aqui, a consideramos enquanto a agência da(o) sujeita(o) africana(o) ou afro-diaspórica(o) que entende as mazelas advindas das grandes navegações, do colonialismo e suas conseqüências para o

povo negro na atualidade, atuando, nas diversas formas possíveis, na busca comum por libertação destas inúmeras consequências, que ressoam na atualidade.

É entendendo que, muito embora seja notável que muitas das autoras utilizadas para construção desta dissertação tenham tendências afrocentristas (para o afrocentrismo), ou que não estejam preocupadas com questões da diáspora, mas sim do continente em suas formulações, algumas outras, especialmente as que se declaram feministas, incluem questões diaspóricas às suas agendas e, ainda, sendo este um trabalho que se insere geograficamente na diáspora, a partir de uma sujeita africana em diáspora, ou afro-diaspórica, que propõe diálogo com sujeitas africanas em geral geograficamente inseridas/relacionadas em/com África, nos parece mais acertada a consideração do aporte afrocentrado (relativo à afrocentricidade), com a ressalva apresentada para nosso contexto, para a construção deste trabalho.

Objetivos e o tempo presente desta história

Cada vez mais as universidades brasileiras vêm sendo ocupadas por estudantes e professoras negras¹⁷, e em certa medida negras africanas, oportunizando o acesso a produções acadêmicas afro-diaspóricas e/ou africanas, permitindo se pensar a partir de outros lugares, quebrar velhos padrões e elaborar novas perspectivas. Naturalmente, as velhas produções que têm neste grupo étnico-racial sua temática passam a ser questionadas, destruídas, reformuladas, enfim, modificadas consoante as novos fatos ou fatos antigos simplesmente deturpados por outros sujeitos ou não reconhecidos anteriormente. Este movimento reflete uma inclinação acadêmica aos estudos “subalternos”,¹⁸ em crescentes perspectivas

¹⁷ Adoto neste trabalho o uso das palavras no feminino quando no plural sempre que possível, englobando, neste caso, sujeitos não-femininos também.

¹⁸ “Os estudos subalternos [...] começaram no início dos anos 1980, com o indiano Ranajit Guha [...] Alguns pensadores, como Ranajit Guha e Gayatri Spivak, utilizam o termo “subalterno” para se referir a grupos marginalizados; grupos esses que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu *status* social. Cabe dizer que se trata de um atributo geral relacionado à subordinação da sociedade, em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho” (FIGUEIREDO, 2010, p. 84). O movimento intelectual ganha força quando, “na década de 1990, um grupo de intelectuais latino-americanos que vivia nos Estados Unidos, inspirados pelos processos de redemocratização dos países da região e pelo debate pós-colonial que chegara às universidades estadunidenses [...] decidiram fundar o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos [...]” (ROSEVICS, 2014). Uso aqui o termo subalterno entre aspas pelo sentido pejorativo que ele carrega. A meu ver, pessoas socialmente marginalizadas não são classificáveis como subalternas, embora compreenda “estudos subalternos” como um conceito já consolidado. Atualmente, o “subalterno” não só “pode” falar, como o faz de fato.

de(s)coloniais¹⁹. Neste movimento, cresce o número de pesquisas acerca de temas como gênero, raça, classe e sexualidade, muitas vezes de forma entrelaçada. Desta vez, com ênfase em lugar de fala e questionamento do poder para produzir/escrever/falar sobre determinado objeto/sujeito.

Sendo este um movimento em curso, ainda encontramos carências. Em termos de feminismo e relações de gênero no continente africano, ainda temos pouco ou nenhum conhecimento, pelo menos não sem que ele passe pelo norte global ou a academia euro-estadunidense. Essa escassez contribui para a construção de um conhecimento limitado e que se torna obsoleto rápido, pois ele não é atualizado consoante os novos contextos. É também em combate a visões limitadoras vigentes e em prol de um conhecimento básico e acessível sobre pensamento de mulheres e relações de gênero na África que propomos esta pesquisa que, a partir das intelectuais negras africanas, tentará conhecer não só as atuais formulações acadêmicas mas também a situação da mulher negra africana em geral quanto à equidade de gênero. **Questionamos: segundo as mulheres negras africanas, como pensar gênero em África? Qual é a situação da mulher negra africana com relação à equidade de gênero hoje?**

Tendo em vista que africanos e africanas compuseram a atual população brasileira, e que conhecer África nos ajuda a nos conhecer enquanto brasileiros, é necessário que haja intercâmbio entre a academia e os movimentos sociais que são brasileiros e os que são de origem africana, bem como aqueles de povos que formaram o Brasil atual. Reconhecemos, porém, as limitações que as dinâmicas da vida em diáspora impõem quando falamos do conhecimento e dos interlocutores deste acerca de África, embora venhamos avançando. **É no intuito de produzir um trabalho inédito, confiável e acessível - não só para a academia e movimentos sociais mas para a sociedade como um todo - sobre feminismo e questões de gênero na África contemporânea, a partir das intelectuais negras africanas, que proponho o presente.**

De forma geral, este trabalho **objetiva conhecer e compreender as atuais articulações teóricas acerca da condição da mulher e da equidade de gênero**

¹⁹ A perspectiva decolonial surge no sentido de descolonizar os estudos subalternos e pós-coloniais latino-americanos, ainda arraigados em visões e autores eurocêntricos (ROSEVICS, 2014). Segundo Rosevics (2014), “O uso do termo “decolonial” ao invés de “descolonial” é uma indicação de Walter Mignolo para diferenciar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade e da luta por descolonização do pós-Guerra Fria, bem como dos estudos pós-coloniais asiáticos.”

na África a partir da produção de intelectuais negras africanas, feministas ou não, de modo a produzir uma pesquisa que forneça conhecimentos básicos para outras(os) pesquisadoras(es) do tema, sem que se precise recorrer a materiais não baseados na produção de mulheres africanas e/ou em idiomas nem sempre acessíveis por não estarem traduzidos para a língua portuguesa. Quando falamos em articulações atuais, pretendemos dar ênfase às produções iniciadas no período pós-colonial africano, a partir dos anos 1960 do século XX, vindo até mais ou menos o ano de 2010 do século XXI. Entre nossos objetivos específicos estão: **a) Conhecer, compreender e analisar as produções de intelectuais negras africanas e seus diferentes aportes acerca de gênero na África atual; b) conhecer, compreender e analisar a atuação político-social das mulheres negras africanas no período proposto; c) conhecer, compreender e analisar os feminismos africanos em perspectiva afrocentrada.**

Abrindo o debate: estrutura do trabalho

A abrangência e variedade de temas que podem ser investigados por historiadores do tempo presente sugerem a possibilidade de adoção de uma variedade de enfoques na construção de análises e interpretações sobre as questões pesquisadas e estudadas (DELGADO; FERREIRA, 2013, p. 29).

Herdamos do período colonial o racismo; uma forma de segregação calcada em raça/cor/etnia que promove, das mais variadas formas, a ideia de que pessoas não pertencentes à raça/cor/etnia dominante são inferiores às outras. Segundo Stuart Hall, são diversas as formas de manifestação do racismo; cada especificidade cultural e histórica vai resultar numa forma diferente de prática de racismo, tornando-o plural (2005, p. 4). Aimé Césaire argumenta que, a partir da mundialização da hegemonia ocidental na era da Modernidade, “**raça** passa a delimitar três compartimentos geográficos, supostamente civilizacionais e raciais: a Europa “branca”, a Ásia “amarela” e a África “negra” (2010, p. 8-9, grifo do autor). E continua:

A **raça** e o **racismo** foram erigidos pelos não-negros em uma *metaconsciência* totalizadora, definidora do humano em termos puramente tautológicos, maniqueístas e essencialistas, como fruto de uma *metavisão* hegemônica. A Revolução Industrial e a emergência do Capitalismo industrial as transformariam numa “consciência/estrutura” hegemônica planetária de modo que, do século VII aos dias atuais, o chamado Mundo Negro – principal alvo das agressões e depredações do expansionismo ocidental – nunca escapou da *noção de raça* definida fora dos seus domínios, sem a sua participação e sempre contra ele. Portanto, desde

séculos atrás, a “questão racial” constituiria um dos grandes eixos de reflexão teórica e de práxis política que caracterizara a Modernidade. A luta dos povos de pele preta, pela sua emancipação, particularmente aqueles de ascendência africana, não teriam como evitá-la (CÉSAIRE, 2010, p. 9, grifos do autor).

Raça passa a ser a categoria privilegiada e totalizadora que demarca os espaços mais básicos entre os humanos, sustentando tanto as diferenças como as formas de explicá-las (CÉSAIRE, 2010, p.8), enquanto África e Ásia são colocadas como colunas geográficas civilizatória e racialmente inferiores. Oyèrónké Oyěwùmí coloca que capitalismo e disparidades regionais são marcas da era da Modernidade, que se caracteriza, entre outras coisas, pelo estabelecimento de uma hegemonia cultural euro-americana que vai se refletir principalmente na “produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas” (2004, p. 1). Assinala:

Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana. Um dos efeitos desse eurocentrismo é a **racialização do conhecimento**: a Europa é representada como fonte de conhecimento, e os europeus, como conhecedores (OYĚWÙMÍ, 2004, p.1, grifo nosso).

Aqui, a autora traz a ideia de que o conhecimento europeu (que pode ser destrinchado como branco, masculino, classista e heterossexual) é o que será validado acima de qualquer outro, seja qual for o assunto. É sob este contexto de validação europeia que o mundo busca conhecimento, inclusive no que tange às realidades africanas. O fato de a produção euro-americana (branca) ser validada como universal é em si racista. Quando o feminismo surge e se estabelece, passando a produzir conhecimento, é também a partir desta premissa. Sobre os escritos de mulheres brancas e negras, a afro-estadunidense bell hooks argumenta:

A força que permite às autoras brancas não fazer referência à identidade racial em seus livros sobre "mulheres", e que são de fato livros sobre mulheres brancas, é a mesma que obrigaria qualquer autora que escrevesse exclusivamente sobre mulheres negras a tornar explícita sua identidade racial. Essa força é racismo. É a raça dominante que pode tornar sua experiência semelhante à representativa (HOOKS apud CARBY, 2012, p. 223, tradução nossa).

Problematizando a tomada da categoria “mulher” de forma universal por parte do feminismo hegemônico²⁰, feministas negras como Angela Davis e a já citada bell

²⁰ Temos por feminismo hegemônico o movimento feminista proposto por aquelas que estão dentro do círculo culturalmente hegemônico, ou seja, mulheres brancas, do norte global, cisgêneros, heterossexuais, etc.

hooks tecem críticas ao dizer que é “(...) importante para os feminismos desvencilharem-se da noção de que há uma qualidade universal que podemos chamar de mulher” (DAVIS; DENT, 2003, p. 527), e que

(...) mulheres brancas que publicam ensaios e livros sobre como "desaprender o racismo" continuam a ter uma atitude paternalista e condescendente ao lidar com mulheres negras. [...] eles nos tornam o "objeto" de seu discurso privilegiado sobre raça. Como "objetos" continuamos a ser diferentes, inferiores (HOOKS, 2015).

A partir destas reflexões, podemos perceber no feminismo hegemônico uma extensão do racismo e continuidade do colonialismo, uma vez que parte de premissas e formas eurocêntricas ao tomar a postura da fala sobre e pelas mulheres negras, relegando-as ao eterno lugar de objeto, de sujeito incapaz de articular por si próprio e que, por isso, necessita de uma tutoria, de um “porta voz”. Ainda, utilizando-se da categoria “mulher”, propõe a universalidade das pessoas de sexo feminino, desconsiderando fatores como cultura, sexualidade, classe, e a própria raça, entre outros fatores importantes que atravessam de formas diferentes as vidas destas pessoas. Será inclusive objeto de debate, ao longo do presente trabalho, o uso do termo “*feminismo* africano” para designar a luta da mulher africana por equidade social e a possibilidade do uso de outras nomenclaturas e aportes que não se utilizem da palavra “feminismo”, justamente sob o argumento da negligência daquelas que propuseram e/ou utilizaram-se deste termo inicialmente com relação às mulheres “não hegemônicas”.

Ao longo do século XX, especialmente a partir da segunda metade, os países africanos então colonizados conquistaram independência. Houve, em todo o processo, participação feminina e, especialmente entre as mulheres, nutria-se a esperança do estabelecimento de formatos mais inclusivos de governo e divisão de poderes nos jovens países. Porém, como veremos com Amina Mama e Margo Okazawa-Rey, uma vez vitoriosos, quando vieram as transições políticas para o domínio africano, as instituições do estado mantiveram as marcas de uma história patriarcal e militarista:

Os estados independentes promovem um *ethos* de masculinidade restaurativa e a cultura política nas novas nações expressou legitimações autoritárias e militaristas, ritualizadas nos desfiles nacionais do Chefe de Estado e "suas" forças armadas, ecoadas nos símbolos nacionais - bandeiras e hinos que invariavelmente têm origem militar (MAMA; OKAZAWA-REY, p. 2, tradução nossa).

Apontam as autoras, também, para o contexto mundial da época das independências, que acabou por envolver as novos países na Guerra Fria e na corrida armamentista, entrando numa série de guerras de proporções catastróficas para o continente, manipuladas à distância por grandes potências. Essas dinâmicas de guerra acabaram por enaltecer os valores masculinos, empobrecer e atrasar os jovens estados africanos e, ainda, prejudicar com muito mais força mulheres e crianças. No contexto de guerra, as mulheres tiveram um papel crucial enquanto ativistas e seu envolvimento em todos os aspectos do conflito, construção da paz e trabalho de reconstrução pós-conflito. De qualquer forma, o contexto masculinizado fixado no pós-independência contribuiu para um afastamento das mulheres dos debates políticos africanos, e este espaço continua sendo, ao longo dos anos, reivindicado e ocupado por estas mulheres, feministas ou não.

A dissertação divide-se em três partes, sem contar introdução e considerações finais. No capítulo 1, intitulado *Sujeitas da própria história: influência, organizações e movimentos de mulheres africanas*, abordaremos práticas e movimentos de mulheres africanas nas sociedades, com ênfase na segunda metade do século XX e início do século XXI, porém fazendo as relações necessárias com tempos mais antigos. Falaremos sobre a mulher negra africana como sujeito de mudança politicamente ativo em contextos como o final do colonialismo, lutas por independência e guerras civis, tentando abranger as regiões subsaarianas (África Meridional, Central, Ocidental e Oriental), que concentram maior população negra. Abordaremos suas formas de ação e ativismo. Aqui, consideraremos, para fins de esclarecimento e diferenciação, que **movimento de mulheres** são aqueles originados, organizados, dirigidos e sustentados por mulheres (CAMURÇA; SILVA, 2013, p. 15), seja qual for sua identidade sexual, tendo em vista o combate à opressão feminina e a equidade social da mulher. Tais movimentos se articulam através da instituição de organizações e coletivos, intervenções, passeatas, diferentes formas de reivindicar junto a governos e outras instituições, manifestações artísticas, enfim, toda sorte de práticas a partir de mulheres com o objetivo de melhorar sua condição social. **Movimento de mulheres negras**, aqui, diz respeito aos movimentos de mulheres africanas e afro-diaspóricas, à sua agência criativa no campo prático. Ainda, importa distinguir movimento feminista de movimento de mulheres. Reenfatizamos que a África é um continente histórica, cultural, política e economicamente variado e, assim como seus povos, as mulheres refletem esta

diversidade. Segundo Fatou Sow, as relações entre movimento de mulheres e movimento feminista em África é extremamente complexa,

compostas de contradição e convergência, antagonismo e colaboração em torno de uma questão comum. Acontece frequentemente que as organizações feministas ancoram novas questões sobre as mulheres na opinião pública, enquanto as organizações de mulheres, certamente mais ouvidas por causa de seu discurso moderado, podem colocá-las nas agendas dos Estados com todas as vitórias e desilusões que marcam nossas experiências (SOW, 2012, p. 146, tradução nossa).

Neste sentido, o capítulo um aborda as organizações que não adotam de forma clara uma posição feminista ou não, enquanto no terceiro capítulo algumas daquelas declaradamente feministas são trazidas.

O segundo capítulo, *Pensadoras negras africanas e concepções de gênero: apontamentos da África anglófona*, traz as questões teóricas acerca de gênero desenvolvidas por mulheres negras africanas, principalmente mulheres nigerianas e sul-africanas, dialogando, no entanto, com mulheres de outras nacionalidades africanas e afro-diaspóricas. Neste ponto, quando menciono **pensamento de mulheres**, refiro-me àquilo que fora produzido no campo teórico, desenvolvido principalmente de forma acadêmica/ intelectual por mulheres, mas não apenas acerca de gênero. **Pensamento de mulheres negras** refere-se à agência criativa de mulheres africanas e afro-diaspóricas no campo teórico (ou ainda ao pensamento de mulheres em perspectiva afrocentrada).

No terceiro e último, intitulado *Feminismo africano*, pretende-se dar ênfase à forma teórica mais difundida de se pensar as relações de gênero globalmente falando: o feminismo, em sua vertente africana. Este capítulo propõe conhecer e analisar as articulações no campo das ideias e, secundariamente, das ações do que se declara feminismo africano. Para tal, importa-nos diferenciar **feminismo negro** enquanto produção teórica e prática de mulheres negras da diáspora, *declaradamente* feministas, enquanto por **feminismo africano** entendemos as produções teóricas e práticas de mulheres negras africanas, *igualmente declaradas*, de forma aberta, feministas (e não adeptas de formas de pensar/fazer a equidade/igualdade de gênero com outras nomenclaturas como, por exemplo, Mulherismo). Estes dois feminismos, embora basicamente conduzidos por mulheres negras, irão se diferenciar e confrontar a partir das diferentes vivências em torno da raça e da colonialidade nas Américas e na África, além dos fatores culturais que podem ter ou não ligação com raça e colonialidade. É importante que para considerar

uma mulher feminista, ela tenha se declarado como tal, tendo em vista que o termo *feminismo*, bem como suas fundamentações teóricas, não contempla muitas das mulheres que produzem e se movimentam em prol da equidade/igualdade de gênero, inclusive mulheres negras africanas e afro-diaspóricas, que adotarão outras nomenclaturas para sua prática, ou simplesmente nenhuma.

Entendemos que a presente análise contribuirá para a academia e o pensamento de mulheres bem como para os movimentos de mulheres como um todo, pois dentre tantos estudos ocidentais/ ocidentalizados acerca de feminismo e gênero, este ainda será um estudo pioneiro no Brasil no sentido de não só analisar, mas antes procurar conhecer a questão de gênero na África, de forma afrocentrada na medida que tem por fonte principal as produções de mulheres negras africanas, e, ainda que de forma menor, de mulheres afro-diaspóricas.

CAPÍTULO 1

SUJEITAS DA PRÓPRIA HISTÓRIA: INFLUÊNCIA, ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS DE MULHERES AFRICANAS

Para o iniciar este trabalho de dissertação, decidimos trazer um pouco da história da inserção política das mulheres nas sociedades africanas. Para isso, abordamos as formas de organização de mulheres, iniciando com uma breve explanação acerca do período colonial, passando pelos processos de independência e transição política até chegar ao início do século XXI, trazendo exemplos dos diversos grupos de mulheres que se organizaram ao longo dos tempos e contextos africanos.

Embora algumas obras tenham sido consultadas para a construção do presente capítulo, nossa principal fonte é o livro de autoria da finlandesa-estadunidense Aili Mari Tripp, da moçambicana Isabel Casimiro, da ugandesa Joy Kwesiga e da camaronesa Alice Mungwa, *African Women's Movements: Transforming Political Landscapes* (Movimentos de Mulheres Africanas: Transformando Paisagens Políticas), de 2009.

Os movimentos de mulheres africanas contemporâneos resultam de estratégias e formas de mobilização coletivas pré-coloniais, dos movimentos de libertação colonial, e ainda organizações internacionais e regionais, especialmente após o período em que ocorreram a maior parte das guerras civis no continente (entre os anos 1980 e 2000). Traremos a seguir essas dinâmicas.

1.1 Mulheres na África pré-colonial e sob o regime colonialista: breves considerações (até meados do século XX)

Ao ler autoras africanas sobre o papel da mulher nas sociedades africanas e o debate feminista, observamos em comum o empenho das escritoras em marcar as diferenças entre as epistemologias africanas e europeias. Uma das principais estratégias neste sentido é a diferenciação entre os modelos de gestão estatal ocidentais e os modelos africanos pré-coloniais, onde a participação da mulher era, em geral, comum - incluindo o matriarcado e modelos 'dual sex' de governo onde, estando homem e mulher na mesma posição hierárquica, cada um se encarregava de questões específicas (AMADIUME, 1997, p. 110). Embora o contato com o

mundo árabe tenha contribuído para a popularização de modelos patriarcais de governo, em geral ocorrera não uma cisão, mas sim uma incorporação ou convivência concomitante entre a cultura endógena africana e o modelo cultural árabo-islâmico. É especificamente a colonização europeia, com o cristianismo, a educação e o modelo estatal europeu que vai alterar de forma radical a vida, cultura, sociedade e governança africanos.

No contexto pré colonização europeia, as mulheres africanas ocupavam todas as camadas sociais, inclusive espaços de poder - político, econômico, espiritual, social - algo visto com espanto e conseqüentemente como ameaça pelo colonizador que, ao impor seu modo de vida, também apresentou aos africanos um modelo rígido de patriarcado, e impôs um modelo eurocêntrico de gestão - o Estado - a partir do Tratado de Berlim.

Ifi Amadiume observa, na África Ocidental, alguns povos adeptos de sistemas de domínio feminino ou compartilhado com os homens: os Bamileke dos Camarões, os Chamba de Benue (Norte da Nigéria) e os Ashanti de Gana; na Nigéria muçulmana e no Chade, observa a mesma prática entre os Nupe, os Bolewa (um povo Kanuri), os Kotoko do delta do rio Chari e os Bagrimi (1997, p. 110). A autora ainda cita os povos Bushongo do Kasai, os Loango e os Bateke (situados nas atuais República do Congo e República Democrática do Congo), os Kitara (região do Vale do Nilo), os Ankole (dentro do atual Uganda) e os Bemba (noroeste de Zimbábue) como adeptos destes sistemas de governo.

Os registros de mulheres líderes, imperatrizes, rainhas-mães, etc. importantes na história africana remontam à Antiguidade, abrangendo antigos impérios como Núbia, Etiópia e Egito. Os sistemas políticos centralizados que estas mulheres governavam, no entanto, “mantinham relações econômicas e sociais complexas com outros sistemas políticos africanos descentralizados a nível comunitário ou nas mesmas regiões” (AMADIUME, 1997, p. 110, tradução nossa).

Depreende-se, assim, que a liderança feminina foi alargada ao nível comunitário, em níveis diversos de organizações formais e informais de mulheres. A autora conclui que a maioria das sociedades africanas tinha organizações de mulheres que “controlavam ou organizavam o trabalho agrícola, o comércio, os mercados e a cultura da mulher e a sua ideologia relevante” (idem). Como exemplo de sociedades africanas lembradas pela sua organização feminina, a autora cita a Igbo, a Iorubá e a Ube da Nigéria, a Bini (Nigéria, Benim, Togo e Gana); a Gere e a

Wobe da Costa do Marfim; as sociedades Mende (Serra Leoa), Kikuyu (Quênia) e Lunda (República Democrática do Congo), entre outras (ibidem, p. 111).

Eis, então, duas experiências históricas contrastantes que influenciaram o caráter dos movimentos de mulheres em diferentes sistemas políticos. Enquanto as mulheres europeias lutaram para ganhar poder nas suas estruturas políticas formais, a imposição colonial dos sistemas europeus em África minou as estruturas tradicionais de empoderamento dos sistemas socioculturais das mulheres africanas. As mulheres africanas têm vindo a perder o poder da autonomia enquanto mulheres europeias têm vindo a ganhar poder no sistema hegemônico europeu (AMADIUME, 1997, p. 111, tradução nossa).

Segundo Filomina Steady, o poder tradicional das mulheres africanas “pode derivar de sua posição em sistemas religiosos, em sociedades secretas femininas como a Sande de Serra Leoa e da Libéria, bem como através de seus papéis como mães, especialmente quando a sociedade é matrilinear e tem ideologias matrifocais” (2005, p. 1, tradução nossa). A mãe transmite a cultura e constitui o centro da organização social (TELEGA-SOARES, 2014, p. 35). O poder relacionado à maternidade tem uma base econômica e ideológica; os valores de nutrir, de criar, de justiça, sacrificar-se pelo outro (ou pelo povo). A autoridade moral da posição de mãe pode ser sentida ao longo dos tempos quando, por exemplo, no período pré-colonial tivemos as rainhas-mães, e na atualidade quando mulheres líderes são apelidadas de “mãe da nação”, “mãe do povo”, etc., em nome de uma política sem corrupção e violência. Conforme Ifi Amadiume,

Frederick Engels (1972) argumentou que a família patriarcal europeia tem sido tanto a raiz como a sede da opressão das mulheres. Creio que isso também explica porque é que as mulheres europeias nunca conseguiram organizações de mulheres e um autogoverno como as mulheres africanas conseguiram (AMADIUME, 1997, p. 112, tradução nossa).

Num contraponto, Teresa Cunha diz que “(...) o mito da paridade entre mulheres e homens na África pré-colonial, além de não explicar grande coisa sobre essa realidade, esconde as enormes diferenças intra-sociedades e inter-sociedades no que diz respeito às relações de género” (2006, p. 5). No entanto, a autora reconhece que “na maioria das sociedades rurais que constituíam a maioria das comunidades pré-coloniais as mulheres tinham um importante controlo sobre as suas vidas” (idem). Lembrando da relação do poder da mulher com a maternidade, a autora postula que

Apesar dessas sociedades serem, em geral, patrilineares, as mulheres controlavam estruturas com poderes políticos. O controlo efectivo que estas mulheres tinham sobre a produção e distribuição de bens essenciais para a sobrevivência da família e ou da comunidade funda o argumento da efectividade e legitimidade do seu poder político (CUNHA, 2006, p. 6).

Na atualidade, de acordo com Aili Tripp et al (2009, p. 27), durante a luta de libertação na Namíbia, a posição de mãe era vista não como passiva, mas como importante e valorosa na luta contra a injustiça, assim como no caso da Libéria, país onde a atuação das mães foi determinante para o encerramento da guerra civil (1989-1996) e reconstrução pós-conflito, culminando na eleição, em 2006, de Ellen Johnson Sirleaf - primeira mulher presidente de algum país africano²¹ - aclamada à época como “mãe da nação”, capaz de “curar a Libéria” das feridas da guerra.

Por outro lado, essa mesma visão punha em questionamento a capacidade de mulheres solteiras e/ou não-mães de serem lideranças (sem a experiência de gestar e gerir uma família, quais habilidades uma mulher poderia ter no sentido de gestar e/ou gerir a sociedade e seus setores?). Natalia Telega-Soares argumenta, por exemplo, que o papel da maternidade não se restringe às mães biológicas, podendo ser desempenhado por outra pessoa, membro ou não da família, e que “este papel constitui a fonte da força, do reconhecimento, do empoderamento e do estatuto da mulher na sua comunidade. A maternidade, neste sentido, traduz os valores de comunidade, da importância do outro e de formas de resistência” (2014, p. 35), e que é possível, para uma mulher que não tem filhos biológicos, desempenhar o papel de “mãe dentro da comunidade”, e assim adquirir “proteção emocional”, uma vez que este papel lhe confere um estatuto respeitado de mulher sábia.

Embora não seja nosso foco neste trabalho, é notável que a ideia de que as qualidades de uma mãe se estendem para toda a sociedade, adquirindo forma política, é bastante presente, empregada e debatida nos movimentos de mulheres africanas, levando em consideração conceitos como matrilinearidade e matriarcado.

1.1.1 Nudismo, magia e rebeliões na resistência feminina

Nas colônias britânicas, sob a necessidade de manter o controle e a ordem sobre a população nativa, o governo, representado pelo Barão de Lugard, utilizou-se, entre 1891 e 1929, de um sistema de chefia, onde as “comunidades africanas descentralizadas anti-estatais tinham que ser colocadas sob controle estatal, e reis e chefes tinham que ser impostos a elas” - onde não havia um, os britânicos escolhiam aliados (homens), dando-lhes certificados de reconhecimento e

²¹ Na verdade, em 1984, durante 3 dias, Carmen Pereira, então presidente da Assembleia Nacional de Guiné Bissau, exerceu o cargo de presidente da República de Guiné Bissau.

conferindo-lhes poderes executivos e judiciais antes desconhecidos em suas comunidades (AMADIUME, 1997, p. 125, tradução nossa).

Através da cessão indiscriminada de poderes a homens que não necessariamente tinham papel de liderança na governança local, num sistema de dominação patriarcal/masculina, e da tributação da produção rural que era basicamente feminina, foram as bases tradicionais de poder das mulheres africanas as primeiras instituições a serem atacadas pelo colonizador. Por isso, mulheres Igbo das províncias de Owerri e Calabar organizaram uma marcha em direção à Oloko para protestar contra os chefes de mandado e a imposição de tributação às suas propriedades, atraindo milhares de mulheres de outros grupos étnicos pelo caminho (Ibibio, Ogoni, Andoni, Bonny e Opobo), dando início ao episódio que ficou conhecido como *Aba Women's Riots*, ou Guerra das Mulheres Igbo. Ifi Amadiume (1997, p. 126) demonstra que todas as revoltas de mulheres da época atacaram colonialistas e/ou a convivência dos homens africanos locais. A rebelião, que envolveu manifestações, queima de prédios coloniais, saque de fábricas, abertura de prisões e ataque a lojas e centros comerciais europeus, resultou na nomeação de mulheres para os tribunais nativos, muitos dos quais tinham sido também atacados e cujos chefes se viram obrigados a renunciar (TRIPP et al, 2009, p. 42). A imagem a seguir traz o monumento retrata o momento em que, durante os conflitos, Udo Udoma pegou a arma de um dos policiais e a partiu em duas.

Imagem 1. Estátua em homenagem à Udo Udoma no memorial da Guerra da Mulher em Ikot Abasi (Nigéria).



Fonte: <<https://www.visitnigerianow.com/tours/women-war-memorial/>>. Acesso em: 31 jul 2020.

Ainda durante a era colonial, nos Camarões britânicos, as mulheres Kom se basearam na tradição ancestral chamada *anlu* para ridicularizar e envergonhar autoridades coloniais masculinas entre 1958 e 1961, no episódio que ficou conhecido como *The Kom Women's Rebellion* (A Rebelião das Mulheres Kom), quando sete mil mulheres se engajaram na luta contra o aumento de impostos e leis que regulamentavam as técnicas agrícolas. A prática *anlu*, segundo o site do *African Feminist Forum* (Fórum Feminista Africano):

[...] inicialmente tinha como objetivo sancionar o exílio de pessoas que haviam se tornado um incômodo para a comunidade. Um *anlu* é sinalizado por uma mulher quando ela se dobra numa posição horrível e faz um som estridente, que ela quebra batendo nos lábios com quatro dedos. Qualquer mulher que reconhece o som faz o mesmo, deixando o que está fazendo e correndo na direção do primeiro som. Eventualmente, as mulheres cercam a casa do ofensor cantando e dançando, profanando o lugar ao urinar e defecar de forma indiscriminada. Se isso ocorrer de manhã cedo, há excrementos e urina suficientes para transformar o lugar em uma latrina pública. Além disso, as mulheres exibem as partes privadas de seu corpo, pois a visão pública de suas vaginas por um homem Kom ou Laimbwe eram consideradas um mau presságio (AFF, 2016, tradução nossa).

Jacimara Souza Santana (2006) relata que em Búzi, Moçambique, cerca de 7 mil mulheres deflagraram um movimento grevista contra as concessionárias algodojeiras em 1947, parando o cultivo de algodão e queimando sementes. Dessa

forma, as grevistas obtiveram a isenção do trabalho para mulheres grávidas e mães com crianças até 4 anos de idade (SANTANA, 2006, p. 27).

Nas lutas por independência também se pôde observar o uso de estratégias pré-coloniais. Na Guiné-Conakry, as mulheres utilizaram a prática de constrangimento dos homens que tinham batido e/ou humilhado suas esposas: invocaram *Bassikolo*, o espírito guardião das mulheres e crianças e, vestindo roupas masculinas cercavam a casa do ofensor, na qual batiam empunhando facas afiadas, as “cortadoras de pênis” (TRIPP et al, 2009, p. 30).

Nos conflitos insurgentes no período pós-colonial, pôde-se verificar, no leste africano, o uso do nudismo não exatamente com o propósito de envergonhar o oponente, mas como expressão de luto e sofrimento. No contexto da insurgência iniciada em 1987 pela *Lord's Resistance Army* (Exército de Resistência do Senhor - LRA) - grupo originalmente formado por Acholis do norte de Uganda/sul do Sudão do Sul, liderado por Joseph Cony, com o objetivo principal de derrubar o governo de Yoweri Museveni (presidente de Uganda desde 1986) e estabelecer um governo teocrático baseado nos 10 mandamentos bíblicos e na tradição Acholi. Um grupo organizado de mulheres, entre outras várias ações, protagonizou um momento importante em 1989. Segundo Rosalba Ato Oywa²² (2002), o Comitê de Desenvolvimento da Mulher do Distrito de Gulu mobilizou outras mulheres numa manifestação pacífica, numa época em que nenhum outro grupo se atrevia a falar sobre a guerra. A marcha para a paz de 1989 reuniu mais de 1500 mulheres que, vestidas em farrapos, algumas com os seios à mostra, entoando cantos fúnebres andaram pelas ruas de Gulu por mais de 5 horas, trazendo a cidade às lágrimas (OYWA, 2002). O protesto, visava atingir ambos os lados envolvidos no conflito insurgente, as tropas do governo e a LRA - com a qual muitos dos maridos, irmãos e parentes destas mulheres estavam envolvidos. Esse ato levou à desistência de muitos membros da LRA, que voltaram para casa, seguindo-se um período de

²² Também conhecida por “Mama Peace”, a ugandesa do distrito de Gulu foi nomeada para o prêmio nobel da paz em 2005, “é membro-fundadora e coordenadora voluntária da *People's Voice for Peace* (Voz do Povo para a Paz - PVP), uma ONG local que presta assistência às vítimas da guerra no norte de Uganda. Mais de mil mulheres e homens, as vítimas mais vulneráveis da guerra, já se beneficiaram de seu trabalho desde 1989. Professora por profissão e mãe de três meninos e duas meninas, Rosalba também trabalha em nível internacional e vê como sua missão “transformar vítimas vulneráveis em agentes de paz”. Informação disponível em: <http://wikipacewomen.org/wpworg/en/?page_id=3142>. Acesso em: 16 jul 2020.

relativa calma, dando oportunidade para que várias agências reassentassem populações deslocadas em Gulu (OYWA, 2002).

Estas estratégias envolvendo transgressões de gênero - por exemplo, mulheres usando calças e se envolvendo em comportamentos bélicos - e transgressões de normas de gênero - nas quais as mulheres expõem suas partes privadas em público - são respostas a intensas rupturas sociais nas quais as relações de gênero estão sob tensão. Como na vergonha coletiva de homens individuais que violaram uma norma social, a vergonha das autoridades coloniais refletia o fato de que as mulheres estavam sob coação (TRIPP et al, 2009, p. 31).

Para envergonhar os homens, o nudismo foi empregado por mulheres africanas na luta contra o *apartheid*²³ na África do Sul, contra companhias de petróleo na Nigéria ou ainda pela democracia no Quênia - em 1992, no Parque Uhuru, no centro de Nairóbi, as mulheres se viram em violento confronto com a polícia quando entraram em greve de fome em apoio aos presos políticos, levando as mulheres mais velhas presentes à lançarem as mais veementes maldições sobre a polícia militar que tentou quebrar a greve - entrando aqui também o fator espiritual/religioso (TRIPP et al, 2009, p. 31).

Cultos e práticas religiosas secretas de mulheres, assim como o nudismo, que remontam à era pré-colonial, também desempenharam papel político, enquanto forma de ação coletiva de mulheres africanas, embora aqui devam ser mais bem observadas as especificidades de seus contextos. Um dos exemplos trazidos por Aili Mari Tripp et al (2009, p. 28-31) é o da sociedade secreta de mulheres chamada Takembeng²⁴, nos Camarões. Em 1992, como resultado da primeira eleição presidencial na era multipartidária camaronesa, Paul Biya, do *Cameroon Peoples Democratic Movement* (Movimento Democrático dos Povos dos Camarões - CPDM) - que já ocupara outros cargos políticos desde 1960, ano da independência dos Camarões, governando o país como presidente desde 1982 - foi eleito com quase 40% dos votos, resultado acusado como fraudulento pela oposição, especialmente

²³ Regime de segregação racial que vigorou de 1948 até 1994 na África do Sul, onde uma minoria branca, detentora do poder, era privilegiada em detrimento dos direitos de pessoas negras e de cor.

²⁴ "Takembeng era uma organização de mulheres nativas com antecedentes históricos, cujos membros se acreditava possuírem poderes místicos derivados de seus "órgãos reprodutivos sagrados" (ou seja, a fonte da vida). A militância das mulheres era vista como um antídoto espiritual para o desastre. Qualquer número de infortúnios poderia recair sobre alguém que visse sua nudez, incluindo impotência, infertilidade e morte. De acordo com um relatório Feminia (2002), Takembeng era um grupo de apoio mútuo que contrabalançava a estrutura de governança da aldeia dominada pelos homens, Kwifon, e protegia os fracos dentro da comunidade contra os membros poderosos. Os membros de Takembeng informariam os Kwifon se discordavam das decisões que ele havia tomado." (TRIPP et al, 2009, p. 29, tradução nossa)

pelo candidato e fundador da *Cameroon's Social Democratic Front* (Frente Social Democrática dos Camarões - SDF), John Fru Ndi que, tendo recebido 36% dos votos, clamava ser o verdadeiro vencedor e reivindicava um segundo turno eleitoral (que não chegou a acontecer).

Um grupo de mulheres mais velhas, que tanto eram membros da sociedade Takembeng quanto da SDF, ao perceberem a escalada violenta contra a oposição de Paul Biya e a iminência da prisão de John Fru Ndi, cercaram, em guarda, a casa do segundo em Bamenda, noroeste dos Camarões. Lá elas cantaram e invocaram seus temidos poderes sobrenaturais em apoio Ndi e à SDF. Desarmadas, expondo símbolos de paz e seus próprios seios, estas mulheres ainda percorreram a cidade de Bamenda todas as manhãs durante alguns dias em marchas silenciosas. Após rumores de mortes misteriosas acontecendo nas forças governamentais no período em que elas estiveram protestando em Bamenda, os oficiais acabaram desistindo de prendê-lo (TRIPP et al, 2009, p. 29). Acredita-se amplamente que estas mulheres desempenharam um papel fundamental na restauração pacífica da ordem e tranquilidade nesta parte dos Camarões durante aquele período crucial, recebendo a alcunha de “antídotos espirituais contra o desastre” (TRIPP et al, 2009, p. 29).

Como se pode perceber pelos exemplos trazidos, a mobilização das mulheres, embora reproduzisse comportamentos bélicos quando necessário, em geral tem caráter tolerante (mesmo quando um homem era exposto através da prática *anlu*, por exemplo, ele ainda poderia se desculpar e ser perdoado) e pacifista, visando o bem comunitário. Essas características ressoam na atualidade na participação de mulheres na arena política africana.

1.1.2 Educação colonial

A educação é um fator importante quando vamos analisar as formas como as mulheres africanas mais tarde se engajaram nas lutas anticoloniais, se organizaram no período pós-colonial e na contemporaneidade. Neste sentido, a educação da mulher no contexto colonial foi importante na construção dos perfis de liderança que emergiram nos primeiros tempos da pós-colônia.

As políticas de educação colonial e as oportunidades para a profissionalização das mulheres também tiveram um impacto nos movimentos de mulheres contemporâneos. O acesso à educação criou um pequeno quadro de mulheres de elite que eram ativas na liderança dos movimentos de mulheres antes da independência. Algumas haviam estudado no exterior, outras eram economicamente independentes. Elas

estavam envolvidas numa grande variedade de organizações de mulheres, geralmente orientadas em torno de preocupações religiosas, profissionais, de bem-estar e de desenvolvimento (...). Assim, a educação colonial e missionária, apesar de sua discriminação contra meninas e mulheres e seu foco na criação de esposas "adequadas" para homens africanos instruídos, abriu oportunidades para algumas poucas (TRIPP et al, 2009, p. 33, tradução nossa).

A forma e o alcance da educação foi diferente entre as colônias, seguindo a lógica dos interesses específicos deste ou aquele colonizador - belgas, britânicos, portugueses e franceses - fato que repercutiu nos movimentos de mulheres posteriormente lançados.

Em 1980, o legado de diferentes padrões coloniais de educação era evidente: Nas antigas colônias britânicas, a proporção de meninas para meninos matriculados em escolas primárias era de 90%, enquanto que a proporção era de 74% nas antigas colônias belgas, 61% nas antigas colônias francesas e 56% nas antigas colônias portuguesas [...] Em 2007, a porcentagem de mulheres que constituíam o corpo estudantil nas universidades das antigas colônias britânicas chegou em média a 40%, enquanto nos países francófonos mal constituíam 29%. Nas ex-colônias portuguesas, as mulheres constituíam 35% do corpo estudantil, o que tem menos a ver com seu legado colonial e mais com os objetivos políticos dos partidos governantes contemporâneos. Das ex-colônias belgas, as mulheres ruandesas constituíam 39% das estudantes e as burundianas 28% (TRIPP et al, 2009, p. 33, tradução nossa).

A forma e a proporção com a qual os colonizadores promoveram a educação de mulheres vai influenciar sua capacidade de liderança e seu envolvimento em organizações no período pós-colonial. Logo, ex-colônias portuguesas, como Moçambique, passaram por um processo mais tortuoso no cultivo de lideranças femininas que pudessem pressionar por reformas quando comparadas à ex-colônias britânicas como Uganda. Segundo Aili Tripp et al (2009, p. 59) isto explica, por exemplo, o Moçambique ter hoje um movimento de mulheres mais fraco do que países como Uganda.

Com relação à produção e publicação de pesquisa feminista africana, Amina Mama assinala que:

Na era pós-independência, centenas de milhares de africanos receberam níveis avançados de educação e treinamento, mas nossa presença na publicação global sobre a África continua insatisfatória, apesar da astúcia de nossas intelectuais feministas. O mesmo pode ser dito das publicações feministas. Revisões da pesquisa africana sobre gênero e estudos sobre mulheres observam que as desigualdades sistêmicas globais mantêm o domínio ocidental da publicação global, e isto atinge seu extremo com relação à publicação sobre a África (MAMA, 2017, p. 1-2, tradução nossa).

Essas informações nos ajudam a compreender o motivo pelo qual na atualidade, por exemplo, os movimentos e mesmo as produções acadêmicas de

mulheres africanas anglófonas existem em maior número e são mais articuladas, enquanto aqueles de origem lusófona são pouco (re)conhecidos. De qualquer forma, “a educação missionária e colonial frequentemente tinha o objetivo de transformar as mulheres africanas em melhores esposas de homens africanos ‘ocidentalizados’ ou educados” (TRIPP et al, 2009, p. 33, tradução nossa). Tal educação levou às mulheres africanas o formato ocidental generificado de moralidade e divisão sexual do trabalho através do ensino de práticas domésticas, criação dos filhos, cozinha, higiene pessoal e da casa, etc. Isso, no entanto, não impediu que, embora de outras formas, as mulheres ainda se organizassem, buscando combater injustiças e se engajar politicamente, empreender, trabalhar conforme suas necessidades, desejos e realidades - que, é claro, não eram levadas em conta pela educação colonial.

1.2 Africanas nas lutas por independência: pondo o interesse da mulher nas pautas nacionalistas (anos 1940-1970)

Os processos de independência dos países africanos guardam diferenças importantes, seja pela forma de organização dos povos, seja pelo *modus operandi* do colonizador. Diferentes também foram as formas como as mulheres se inseriram e quais seus objetivos nestes contextos. Aili Tripp et al dividem em quatro as formas como as mulheres se engajaram nas lutas:

(1) Como vemos no caso da Argélia e Tanganica²⁵, as mulheres fizeram parte da luta pela independência, mas suas preocupações particulares não foram articuladas ou tratadas pelo movimento nacionalista. (2) Em outros casos, como em Moçambique, as questões de direitos da mulher foram abordadas, mas foram deixadas de lado para serem assumidas após a libertação. (3) Nos casos de Guiné e Mali, as preocupações das mulheres foram vistas como parte e parcela do processo de independência. (4) Finalmente, em alguns contextos, como em Camarões, as próprias mulheres se envolveram em movimentos nacionalistas para avançar suas próprias agendas específicas de gênero e outras (TRIPP et al, 2009, p. 35, tradução nossa).

O primeiro caso trazido pelas autoras, “mulheres nacionalistas sem direito das mulheres” (TRIPP et al, 2009, p. 37), observado em Tanganica - que, em 1964, fundiu-se com Zanzibar tornando-se a atual Tanzânia - e na Argélia. Nestes países, as mulheres estiveram presentes das bases às lideranças dos movimentos por independência. À época da pré-independência da então Tanganica, Bibi Titi

²⁵ Atual Tanzânia

Mohammed, famosa por seus discursos inflamados, foi a principal articuladora do pensamento independentista através dos grupos e clubes de mulheres, vistos então como apolíticos, mas que compunham a espinha dorsal da *Tanganyika African National Union* (União Nacional Africana da Tanganica - TANU), fundada por ela e Julius Nyerere em 1954 e que foi capaz de articular o povo de Tanganica em direção à independência, que veio em 1961. Embora a ala feminina tenha sido determinante para o sucesso da TANU, as preocupações específicas das mulheres não refletiram nos seus interesses nem durante o movimento independentista e nem depois da independência. Bibi Titi, a “Mãe da Nação”, como é conhecida, tendo se tornado primeira ministra, e as lideranças femininas da Tanganica, ainda procuraram implementar políticas de empoderamento feminino tal qual a educação para adultos, mas quando o socialismo de partido único foi implementado por Nyerere na já Tanzânia, muitos críticos deste sistema, entre eles a própria Bibi Titi, em 1969, foram condenados à prisão perpétua por traição. Embora tenha sido liberta 2 anos depois, Bibi Titi se exilou na África do Sul, onde morreu no ano 2000, e os movimentos de mulheres na Tanzânia se viu enfraquecido.

O caso argelino é bastante parecido. Embora as mulheres tenham participado em diferentes níveis na luta armada pela independência - servindo como enfermeiras, cozinheiras, lavadeiras, espiãs ou, ainda que em menor número, soldados - quando a independência veio, em 1962, viram seus interesses serem postos de lado. Tanto que em 1984, conforme relatam Aili Tripp et al (2009, p. 38), houve a proposição do Código de Família - que classificava as mulheres como menores em aspectos como educação, trabalho, herança, casamento e divórcio - considerado uma verdadeira afronta às mulheres depois da participação que tiveram na revolução. Apesar dos entraves impostos, as argelinas conseguiram eliminar algumas das piores cláusulas, e vêm avançando ao longo do tempo, constituindo, em torno de 2007, 70% dos advogados do país, 60% dos juízes, 60% dos estudantes universitários, além de serem maioria entre médicos e de contribuírem com uma parcela maior da renda familiar do que os homens (idem).

O segundo caso, da “libertação da mulher adiada” é exemplificado pela luta de libertação em países como Guiné-Bissau, Cabo Verde e Moçambique onde, a princípio, os interesses das mulheres eram vistos como indissociáveis à libertação do jugo colonial. No contexto da libertação de Guiné-Bissau e Cabo Verde, o próprio programa de ação do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

(PAIGC) estabelecia igualdade entre homens e mulheres e, seu principal líder, Amílcar Cabral, chegou a declarar que a revolução nunca seria vitoriosa sem a plena participação das mulheres (GOMES, 2015, p. 20; 24).

Segundo Patrícia Gomes (2015, p. 30-31), criou-se em Guiné-Conacri (onde as atividades do incipiente PAIGC foram estruturadas antes da luta armada), em 1961, com vistas à mobilizar e dar um caráter político ao grupo de mulheres envolvidas na luta por libertação através do PAIGC, a UDEMU - União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo Verde, que pretendia, também, proporcionar um debate interno em torno das desigualdades de gênero de então. A organização, no entanto, foi extinta em 1966, em decorrência de falhas internas e mesmo da visão machista da sociedade em geral, logo também de muitos membros do PAIGC (ibidem, p. 33). Entrevistadas por Patrícia Gomes, Teodora Inácia Gomes²⁶ e Carmen Pereira, ex-combatentes pela independência de Guiné-Bissau, atribuíram o fim da UDEMU ao fato de que as mulheres com melhor preparação política e experiência estarem empenhadas mais diretamente na luta, e não na organização (ibidem, p. 32-33).

Embora as mulheres tenham desempenhado papel importante durante a luta de libertação e alcançado posições importantes no pós-independência e a instituição de cotas para a participação feminina, a instabilidade política que se sucedeu e perdura - golpes de estado, assassinatos, e uma guerra civil em 1998 - reduziram sua participação a cerca de 10% do parlamento e 15% dos cargos públicos (BRITTO, 2018).

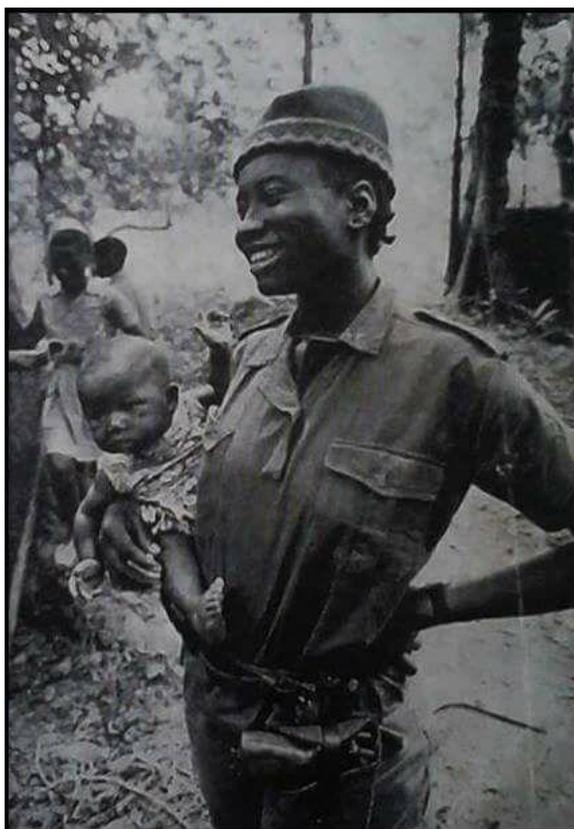
A realidade guineense em termos sociais mostra que houve uma involução da condição feminina em termos globais. As mulheres apresentam hoje, passados 40 anos da independência do país, níveis mais baixos de educação do que os homens, uma baixa representação na administração pública, desempenham os trabalhos mais precários com rendimentos baixos acumulando trabalho doméstico e trabalho produtivo e são cada vez mais vítimas de casamentos e gravidezes precoces. A idade legal mínima para o casamento na Guiné-Bissau é hoje de 14 anos para as raparigas e 16 anos para os rapazes. Cerca de 7,3% das meninas casam-se antes dos 15 anos e 27,3% estão casadas antes de atingirem os 18 anos. Nota-se, portanto, que desde a independência o percurso foi no sentido oposto aos

²⁶ Segundo informações do Wikipédia, Teodora Inácio Gomes (Quínara, 1944) é deputada do PAIGC e ex-combatente pela independência de Guiné Bissau. Colaborou com Amílcar Cabral na redação dos estatutos dos pioneiros Abel Djassi. Exerceu ainda cargos em estruturas sociais no âmbito da saúde como socorrista e como professora nas zonas libertadas que iam surgindo, além de ter lutado ao lado de Titina Silá, com quem fez estágio político na União Soviética. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Teodora_In%C3%A1cia_Gomes.> Acesso em 25 ago 2020.

objetivos fixados no contexto da libertação e da construção do Estado nacional (GOMES, 2015, p. 25-26).

Duas figuras femininas frequentemente citadas com relação à luta de libertação, são Carmen Pereira (1937-2016) e Ernestina (Titina) Silá (1943-1973), guineenses combatentes do PAIGC. Carmen atuou na política chegou a ser a presidente em exercício de Guiné-Bissau por três dias em 1984. Titina, na imagem a seguir, morreu em combate.

Imagem 2. Ernestina (Titina) Silá (1943-1973).



Fonte: Intelectuais Balantas na Diáspora. Disponível em: <<http://tchogue.blogspot.com/2019/01/quem-foi-ernestina-titina-sila.html>>. Acesso 31/07/2020.

No Moçambique, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), formada em 1962 a partir de várias organizações nacionalistas para lutar pela independência do regime colonial português, chegou a ter como braço de seu exército o Destacamento Feminino que, no entanto, não conseguiu exercer a influência política que esperava dentro da organização. Foi no exílio na Tanzânia que, em 1973, a Organização da Mulher Moçambicana foi criada. Com a independência alcançada, em 1975, à medida em que as mulheres procuravam se afirmar como atores políticos e sociais, se tentassem falar sobre especificidades de

gênero, poderiam ser consideradas hostis à cultura africana e rivais do agora partido FRELIMO ou do Estado (TRIPP et al, 2009, p. 39). Essa dinâmica requereu que as mulheres que antes se organizaram em defesa da independência, acreditando que suas demandas seriam atendidas conforme essa viesse, se organizassem de novo dentro de um sistema que não cumpriu a promessa anterior de libertação.

O terceiro caso de que as autoras falam consiste na “libertação da mulher como parte dos movimentos nacionalistas”, onde as mulheres foram atraídas para os movimentos nacionalistas pelo fato de que os movimentos em si incorporaram às suas demandas políticas de igualdade de gênero. As autoras trazem como exemplo o caso de Guiné-Conacri, onde o líder do *Party Démocratique de Guinée* (Partido Democrático de Guiné), Sékou Touré, fez da participação política das mulheres um dos quatro princípios orientadores do partido, obtendo contribuição significativa das mulheres para seu sucesso:

Liderado por mulheres como como Mafory Bangoura e Camara M'Balía, as mulheres criaram culturas de resistência anticolonial através de suas canções, vestimentas, performances, danças e comícios [...] Mulheres guineenses participaram ativamente da greve dos trabalhadores ferroviários de 1947/1948 e da greve geral de 1953; elas se opuseram aos chefes franceses nomeados em 1955; [...] votaram contra a filiação da Guiné à Comunidade Francesa da África Ocidental, o que ajudou a preparar o caminho para a independência do país (TRIPP et al, 2009, p. 40, tradução nossa).

Assim também foi em Mali, onde, apesar de não haver manifestações políticas públicas de mulheres, em 1958 foi criado o *Women's Bureau of the Union Democratique des Peuple Maliens* (Gabinete das Mulheres da União Democrática dos Povos Malineses), envolvendo as mulheres no movimento pela independência ao exigir um papel para elas no desenvolvimento socioeconômico do país, através da alfabetização e melhoria dos serviços de saúde para as mulheres (TRIPP et al, 2009, p. 40).

A quarta e última forma de participação feminina nos processos por independência trazida pelas autoras, “as preocupações econômicas e políticas das mulheres dentro da agenda nacionalista”, traz o movimento onde as mulheres utilizaram a agenda nacionalista em prol de interesses próprios. Os exemplos trazidos são dos Camarões, Nigéria e Serra Leoa, países vizinhos que têm em comum, além da colonização britânica (parcial no caso dos Camarões, que também sofreu colonização francesa), o protagonismo feminino no pequeno comércio e a preocupação destas com o pagamento de taxas e impostos coloniais abusivos.

Nestes países, foram questões econômicas que, num primeiro momento, movimentaram as mulheres em direção à luta anticolonial.

Em 1946, em território camaronês colonizado pela França, a parteira Laurence Eteki Maladi²⁷ fundou a *Association Pour L'Emancipation de la Femme Camerounaise* (Associação Pela Emancipação da Mulher Camaronesa - ASSOFECCAM) e, na esteira da ASSOFECCAM, em 1948 surge o partido nacionalista *Union des Populations du Cameroun* (União das Populações de Camarões - UPC), que mobilizava mulheres em centros sociais de ação “apolítica” e chegou a lançar uma luta armada pela independência em 1955, sendo por isso banida (NDENGUE, 2016; TRIPP et al, 2009). Em 1952, porém, sob a liderança de Emma Ngom²⁸, as mulheres da UPC formaram a *Union Democratique des Femmes Camerounaise* (União Democrática das Mulheres Camaronesas - UDEFEC), um partido exclusivamente feminino cujas atividades contribuíram para a reunificação do país e a luta por independência (NDENGUE, 2016). Tendo sido dissolvida com a UPC, a UDEFEC continuou com suas atividades escondida até ser relegalizada com o alcance da independência em 1960, porém foi definitivamente dissolvida em 1962 (idem).

No final dos anos 1940 na Nigéria, a *Abeokuta Women's Union* (União de Mulheres de Abeokuta - AWU), liderada por Funmilayo Ransome-Kuti, enviou uma representante a Londres reivindicando a não tributação das propriedades de mulheres, além de organizar petições, boicotes e manifestações, representando e envolvendo mais de cem mil mulheres (AMADIUME, 1997; TRIPP et al, 2009). Sobre o episódio, Minna Salami comenta que,

quando o Alake (rei) de Egbaland, na Nigéria, quis impor impostos coloniais às mulheres que, de outra forma, não teriam igual representação na sociedade, Funmilayo Anikulapo-Kuti e seu grupo de ativistas, AWU, foram protestar cantando em iorubá: "Alake, há muito tempo você tem usado seu pênis como uma marca de autoridade de que você é nosso marido. Hoje vamos inverter a ordem e usar nossa vagina para desempenhar o papel de marido". Devido a seus protestos, o rei acabou sendo forçado a renunciar (SALAMI, 2012, tradução nossa).

²⁷ “Em 1946, Laurence Eteki Maladi, uma parteira treinada, abriu a primeira clínica privada nos Camarões, em Douala, e criou a ASSOFECCAM. Ativista da “emancipação da mulher camaronesa”, ela reivindicou o fim das restrições ao exercício do direito de voto da mulher. As informações que encontramos sobre a fundadora e sua organização são limitadas, principalmente provenientes de fontes secundárias que apontam para uma associação pioneira em exigir o acesso ao direito de voto, independentemente do sexo” (NDENGUE, 2016, p. 6, tradução nossa).

²⁸ Emma Ngom fazia parte de um grupo de estudiosas urbanas, próximas a líderes nacionalistas. Com elas fundou a UDEFEC, quando retornou da conferência de Viena de 1952 sobre a infância (NDENGUE, 2016, p.17).

A AWU conseguiu que a tributação fosse suspensa e, em 1948, as mulheres ganharam um assento no conselho de transição que substituiria o governo. Ao acusarem as autoridades locais de corrupção, a AWU acabou enfraquecida e Funmilayo Ransome-Kuti perdendo influência, sendo a AWU cooptada mais tarde por movimentos e lideranças ligadas ao governo e transformada em uma União Nacional de Mulheres Nigerianas, com filiais em todo o país (AMADIUME, 1997).

Em Serra Leoa, de forma parecida, as mulheres mercadoras protagonizaram o engajamento na luta nacionalista a partir de demandas econômicas. Em 1951, sob a liderança de Mabel Dove Danquah²⁹ e Hannah Benka-Coker, dez mil mulheres protestaram na capital, Freetown, contra o aumento no custo de vida e dos alimentos, solicitando à administração colonial, segundo a serra-leonina Filomina Steady (2006, p. 282), que as mulheres do mercado voltassem a ter monopólio sobre o comércio de óleo de palma e arroz - que havia sido usurpado por grandes estabelecimentos comerciais estrangeiros. Aos poucos, outras demandas foram incorporadas e o movimento passou a ser por igualdade entre homens e mulheres, conquistando muitos dos seus objetivos. Ainda em 1951, o *Sierra Leone Women's Movement* (Movimento de Mulheres de Serra Leoa - WLWM) foi fundado.

O WLWM era formado por mulheres de várias etnias e de todos os estilos de vida, de enfermeiras a professoras, mulheres de negócios e mulheres de mercado. Buscando uma identidade comum de Serra Leoa, a organização desempenhou um papel importante no movimento nacionalista de Serra Leoa e tinha como objetivo melhorar o status da mulher; proteger os direitos das mulheres do mercado; e assegurar a representação feminina nos órgãos governamentais com jurisdição sobre as políticas relativas à educação, ao bem-estar social e à economia. Isto estava em forte contraste com os partidos políticos da época, que tinham sido estabelecidos segundo linhas étnicas e estavam fortemente divididos (TRIPP et al, 2009, p. 43, tradução nossa).

Fora da África Ocidental, casos de revoltas de mulheres em maiores ou menores proporções também ocorreram na Tanganica nos anos 1940 e, nos anos 1950, no Burundi. Dessa forma, mulheres ao longo do continente africano estabeleceram suas demandas como “parte e parcela da causa nacionalista”, pautando a “tributação das mulheres, licenciamento de negócios de mulheres, restrições ao funcionamento de negócios de mulheres, acesso à terra, emprego, alfabetização feminina, educação de meninas e serviços de saúde” (TRIPP et al, 2009, p. 44, tradução nossa). Observadas as especificidades dos contextos de cada

²⁹ Nascida no Gana, Mabel Dove Danquah (1905-1984) foi educada na Serra Leoa, país natal de seu pai. Foi jornalista e escritora.

país, a mulher africana - sujeita provedora, mantenedora do grupo familiar e comunitário, economicamente ativa - foi agente de mudança e libertação nas lutas nacionalistas. Quando sua participação é omitida/reduzida pela história, deixa-se incompleta a história de um povo, de um país, da África.

1.3 Do colonialismo ao autoritarismo: organizações de mulheres africanas na transição de poderes (anos 1970-1980)

Ao passo em que findava o colonialismo, governos monopartidários e autoritários pipocaram por todo o continente. Neste contexto, muitas organizações de mulheres, assim como cooperativas, sindicatos, uniões de comerciantes, movimentos estudantis, etc., vistos como possíveis ameaças ao poder estatal, desapareceram ou foram trazidos para dentro de estruturas governamentais. Entre as estratégias de controle estatal estavam o desmantelamento das organizações a partir da criação ou acentuação de tensões internas às organizações existentes, a criação de alas de mulheres dentro do próprio partido/regime vigente, supressão, cooptação ou proibição de associações independentes e a criação de “organizações guarda-chuva”, na qual todas as associações deveriam estar registradas (TRIPP et al, 2009, p. 45). Muito embora estas alas femininas do regime e/ou organizações criadas afirmassem uma autonomia, eram patrocinadas e geridas pelo regime, frequentemente lideradas por mulheres urbanas e/ou com vínculos de parentesco com líderes do regime. As mulheres da base, como camponesas e pequenas comerciantes, acabaram engolidas por esta estrutura, que passou a servir como um importante reduto de votos para aqueles que a financiavam.

Em 1971, Idi Amin Dada ascendeu à presidência de Uganda após um golpe militar. Em 1978 extinguiu, por decreto presidencial, todas as associações de mulheres do país, criando o *National Council of Women* (Conselho Nacional de Mulheres - NCW), um pequeno departamento dentro do Ministério da Cultura, Juventude e Esportes, incumbido de coordenar todas as atividades das mulheres no país e exigindo a filiação de todas as organizações de mulheres a este órgão, cujo orçamento limitado não o permitia influenciar o processo de planejamento dentro do sistema oficial principal (KWESIGA, 2018, p. 204-205).

Patrícia Gomes destaca, positivamente, a criação da Comissão Feminina do PAIGC em 1975, presidida pelo então secretário-geral do partido, Aristides Pereira:

Este órgão procurou analisar as condições das mulheres guineenses, as suas necessidades e os seus interesses, tendo elaborado programas de ação que servissem de base para um trabalho de reorganização do movimento feminista à escala nacional. Neste sentido, o trabalho de mobilização das mulheres realizado por mulheres revelou ser de fundamental importância. Nesta fase, o envolvimento de grupos tradicionais femininos, as *Mandjuandadis*³⁰, na coordenação e orientação de algumas atividades permitiu dar um caráter político a associações de mulheres integrando-as no movimento feminista guineense emergente (GOMES, 2015, p. 35).

Em 1979, criou-se a Comissão Nacional das Mulheres da Guiné (Bissau), responsável pela realização do primeiro Congresso Nacional das Mulheres da Guiné-Bissau, em 1982, cujo objetivo principal era dar novos rumos para uma nova UDEMU: “O novo projeto propunha-se organizar as mulheres na perspectiva da sua emancipação, desenvolvendo nelas uma consciência política” (GOMES, 2015, p. 36). A organização permanece em funcionamento.

Conforme Aili Mari Tripp et al (2009, p. 47), nos Camarões dos anos 1960, sob o pretexto de “construir a unidade nacional e abolir o tribalismo”, como parte do processo de eliminação da oposição, o governo do Presidente Ahmadu Ahidjo, do *Cameroon National Union Party* (Partido da União Nacional dos Camarões), proibiu todas as associações independentes de mulheres. Foi criada, de forma anexa ao partido regente, a *Women’s Cameroon National Union* (União Nacional das Mulheres dos Camarões - WCNU), e

(...) os órgãos da WCNU foram colocados sob a tutela dos respectivos órgãos do partido em cada nível. (...) Ele [o presidente] procurou trazer todas as organizações de mulheres sob a rubrica da WCNU. Grupos culturais e religiosos - como o Clube Mamfe Glee, a Associação Católica de Mulheres e a Associação Cultural das Mulheres de Bamenda - que permaneceram fora da WCNU, foram pressionados a aderir à União. Ao permanecerem fora do guarda-chuva da WCNU, correram o risco de serem ligadas a antigos partidos da oposição e, como tal, serem consideradas inimigas políticas do Estado (TRIPP et al, 2009, p. 47, tradução nossa).

Em Quênia, com um fundo motivacional de cunho econômico, a estratégia implementada, bem como nos Camarões, foi a de cooptação das organizações existentes. O partido governante, *Kenya African National Union* (União Nacional Africana do Quênia - KANU),

gradualmente cooptou a grande organização feminina Maendeleo ya Wanawake [Desenvolvimento das Mulheres] (MYW) para que em 1987

³⁰ “As *mandjuandadis* são grupos (redes) de solidariedade e de convivência social que funcionam na base da classe etária e de interesses comuns e de acordo com as normas pré definidas e aceites por todos os membros. São várias as formas de ajuda (...) desde a celebração de festas, casamentos, cerimónias, apoios em caso de doença, investimento em negócio, pequenos créditos. Este tipo de redes existe seja nas cidades seja nos campos” (GOMES, 2015, p. 35, nota de rodapé nº 45).

estivesse totalmente sob o controle do KANU. Este foi um período de declínio econômico e perda de legitimidade política para o partido governista. Ao expandir seu controle sobre os vinte mil grupos membros da MYW, o KANU esperava espalhar sua influência e dar-lhe os laços necessários às organizações de base para sustentar seu apoio popular em queda. O acesso aos fundos da MYW e ao dinheiro dos doadores que haviam sido desviados das iniciativas governamentais tornou a aquisição da MYW ainda mais atraente (TRIPP et al, 2009, p. 46, tradução nossa).

Um fenômeno que mais tarde foi denominado por Amina Mama (1995) como *Femocracy* (“Femocracia”) também fez parte das estratégias governamentais de controle dos movimentos e organizações de mulheres. A Femocracia diz respeito à prática de alguns governos de empossar primeiras-damas e/ou familiares de chefes de Estado como presidentes das principais organizações de mulheres e/ou a organização guarda-chuva do país. Alguns exemplos vêm do Mali, onde Mariam Traoré, primeira-dama entre 1968 e 1991, foi presidente da *Union Nationale des Femmes du Mali* (União Nacional das Mulheres do Mali), e de Zâmbia, onde a também primeira-dama - entre 1964 e 1991 - Betty Kaunda, foi membro da *Women’s League* (Liga das Mulheres) (TRIPP et al, 2009, p. 47).

Em Gana, o *Provisional National Defence Council* (Conselho de Defesa Nacional Provisório - PNDC), surgido a partir do golpe de estado de 1979 e liderado pelo então militar Jerry John Rawlings (presidente de Gana entre 1981 e 2001, tendo sido democraticamente eleito para seus dois últimos mandatos, em 1992 e 1996) fundou, em 1981, o *31st December Women’s Movement* (Movimento das Mulheres de 31 de dezembro - 31DWM), presidenciado pela primeira-dama, Nana Konadu Agyeman Rawlings. De acordo com Aili Tripp et al (2009, p. 46), com o patrocínio do *National Democratic Congress* (Congresso Nacional Democrático - NDC), o 31DWM espalhou-se pelo país expandindo seu eleitorado feminino ao passo em que absorvia organizações de mulheres de base, impedidas de desafiar a liderança de Gana em seu desempenho nas áreas de bem-estar e direitos da mulher. Em entrevista cedida à Amina Mama em 2005, juntamente com Rose Mensah-Kutin e Hamida Harrison, Dzodzi Tsikata afirma que:

Dependendo das circunstâncias, ele [31DWM] se apresentaria como um órgão revolucionário, ou como uma ONG, ou qualquer sorte de coisas. Mas ocupou todo o espaço e asfixiou e restringiu a organização independente das mulheres. Também controlava o maquinário nacional para mulheres, o Conselho Nacional para Mulheres e Desenvolvimento, de modo que muito poucas organizações foram capazes de funcionar (TSIKATA; MENSAH-KUTIN; HARRISON, 2005, tradução nossa).

No já mencionado texto *Feminism or Femocracy? State Feminism and Democratisation in Nigeria* (Feminismo ou Femocracia? Feminismo de Estado e Democratização na Nigéria), de 1995, Amina Mama analisou o caso de Maryam Babangida, primeira-dama da Nigéria entre 1985 e 1993, que embora carecesse de um currículo ou histórico dentro das organizações de mulheres ou na política, encabeçou o *Better Life for Rural Women Programme* (Programa Vida Melhor para a Mulher Rural - BLP), inicialmente submetido à *Directorate of Food, Roads and Rural Infrastructure* (Diretoria de Alimentos, Estradas e Infra-estrutura Rural - DFRRRI). O programa acabou servindo como meio publicitário para as esposas dos chefes de distritos (militares) que foram empossadas nas alas regionais da BLP, sem promover o que era naturalmente esperado para as mulheres rurais. Em 1989, durante um encontro nacional do BLP, uma cerimônia premiou Maryam Babangida como “a mulher do ano”, eleita pelos jornais nigerianos (MAMA, 1995, p. 50). Estes encontros, onde ocorriam feiras, foram bastante criticados.

Ainda na frente financeira, houve acusações (e há testemunhas do fato) de que fundos públicos tinham sido utilizados para comprar itens para exibição na feira, onde nenhum desses itens tinha sido produzido por mulheres rurais. Em algumas áreas, mulheres rurais reclamaram que os comitês do BLP tinham pegado suas mercadorias sem pagar por elas, e não as devolveram após a feira. Outras protestaram que as “facilidades de crédito” que lhes foram concedidas pelo BLP consistiam em empréstimos que cobravam taxas de juros exploratoriamente altas (Tongo 1990). Outras mulheres rurais reclamaram que o maquinário havia quebrado e não estava recebendo manutenção, ou que tenham sido operados por homens e não pelas próprias mulheres (MAMA, 1995, p. 50, tradução nossa).

Amina Mama (1995) afirma que embora Maryam Babangida tenha alegado o autofinanciamento e sucesso do BLP - em 1992 falava-se da criação de 10.000 cooperativas, 1.793 indústrias caseiras, 2.397 fazendas, 470 centros polivalentes de mulheres e 233 centros de saúde - o mesmo não realizava relatórios financeiros, por exemplo e, em 1992, o Banco Central da Nigéria declarou que o programa havia custado cerca de 400 milhões de nairas (US\$ 18 milhões segundo Aili Mari Tripp et al, 2009, p. 50) a seus cofres, sem incluir gastos com salários e veículos de funcionários. A autora alega ainda não haver provas empíricas para tais feitos.

As mulheres rurais parecem estar tão industrializadas quanto sempre foram, enquanto a pobreza continua endêmica. O declínio dramático dos padrões de vida urbanos e rurais e o agravamento da situação de segurança nacionalmente resultou em maior dependência das áreas rurais, e há evidências que sugerem que o agravamento das condições tenha encorajado as pessoas a voltar para suas aldeias de origem (MAMA, 1995, p. 51, tradução nossa).

Assim, no início do período pós-independência, as organizações de mulheres estavam voltadas para questões assistenciais e domésticas. Como consequência desse processo de cooptação partidária, as organizações de mulheres africanas, sob um discurso de “desenvolvimento para as mulheres”, acabaram marginalizadas, restringidas a um grupo de questões “não-políticas” - artesanato, agricultura, cooperativas para geração de renda, questões religiosas e culturais - especialmente em nível local, incapazes de promover mudanças substanciais (TRIPP et al, 2009). Regidas “de cima para baixo”, tais organizações acabavam beneficiando uma elite de mulheres urbanas às custas de mulheres rurais e urbanas pobres, que aos poucos foram se desiludindo destas organizações.

1.4 Um novo paradigma: (con/in)fluência internacional e autonomia para as organizações de mulheres africanas (anos 1980–1990)

Conforme a crise econômica se alastrava pelo continente africano nos anos 1980, abatendo também as estruturas político-partidárias, os governos começaram a se abrir ao capital estrangeiro, às associações empresariais e geradoras de renda e ONGs, conforme os jovens países sofriam pressões externas pela democratização. Neste período transicional, em alguns países o modelo antigo de organizações de mulheres persistiu, em outros foi desmantelado, em outros ainda conviveu com modelos novos ou passou por algumas mudanças estruturais.

Neste contexto, os movimentos de mulheres africanas viram a possibilidade de desvincularem-se dos governos e criarem organizações autônomas, e muitas organizações independentes de mulheres começaram a surgir, enquanto as organizações guarda-chuva e alas de mulheres ligadas aos regimes perdiam força junto com os sistemas monopartidários, ganhando impulso em torno da III Conferência Mundial sobre a Mulher da Organização das Nações Unidas (ONU), sediada em Nairóbi (Quênia) em 1985, e sua edição subsequente, ocorrida em Pequim, no ano de 1995.

No Níger, a Association des Femmes du Niger [Associação das Mulheres do Níger] formada em 1973 foi praticamente o único grupo de mulheres a operar desde a independência. Após o afrouxamento das restrições às associações em 1984, surgiram novos grupos de mulheres como a Association des Femmes Commerçants et Entrepreneurs du Niger [Associação das Mulheres Comerciantes e Empresárias do Níger], a Union des Femmes Enseignants du Niger [União das Mulheres Professoras do Níger] e a Association des Femmes Juristes du Niger [Associação das Mulheres Juristas do Níger] (TRIPP et al, 2009, p. 56, tradução nossa).

Na Tanzânia, associações nacionais de mulheres de várias áreas como mídia, medicina, justiça e artes também surgiram a partir da segunda metade dos anos 1980. Em Moçambique, foi em meio à guerra que civil que sucedeu a independência, iniciada em 1977 entre a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), que um novo movimento de mulheres surgiu, “levando a uma proliferação de organizações humanitárias e uma maior influência dos doadores na mobilização das mulheres” (TRIPP et al, 2009, p. 57, tradução nossa).

Nos Camarões, o Estado resistiu à formação de associações independentes. O *Collectif des Femmes pour le Renouveau* (Coletivo de Mulheres pela Renovação - CFR), surgido em 1982, composto por feministas camaronesas e francesas e que brigava pelo aumento da representação política feminina, e outras organizações, foram banidas em 1991, pois “segundo o Ministério de Administração Territorial dos Camarões, ele ameaçava a segurança, a integridade territorial e a unidade nacional” (ibidem, p. 57-58, tradução nossa).

Em junho de 1982, em Dakar (Senegal), ocorreu o encontro da *Association of African Women for Research and Development* (Associação de Mulheres Africanas para Pesquisa e Desenvolvimento - AAWORD). No seminário, a partir da preocupação com questões de desenvolvimento relacionado à mulher, as participantes analisaram se seria melhor para as mulheres se organizarem de forma independente ou inseridas nas estruturas governamentais/partidárias. A preocupação àquela época estava em

[...] como garantir o acesso das mulheres à terra; como responder às políticas de precificação estatais [...] que mantinham os preços dos alimentos artificialmente baixos para os habitantes das cidades, enquanto prejudicavam as mulheres agricultoras que obtiveram preços baixos na venda de suas colheitas; e a falta de acesso das mulheres a insumos tecnológicos, assistência técnica e serviços de extensão agrícola (TRIPP et al, 2009, p. 55, tradução nossa).

Na ocasião, o feminismo passou a ser considerado uma base estratégica política interessante para se pensar uma forma alternativa de desenvolvimento e, embora as participantes defendessem o respeito às tradições africanas, consensuou-se que era necessária uma mobilização mais política das mulheres (ibidem, p. 55). Dessa forma, ainda que minimamente, a conferência marcou o início de um pensamento mais político em torno de gênero, e um pouco menos restrito a questões desenvolvimentistas.

Ao discorrer sobre o aumento do ativismo feminino na África nos anos 1990, Aili Tripp et al (2009, p. 62), o atribuem a três fatores: 1) influências internacionais (Conferência da Mulher em Nairóbi em 1985 e em Pequim em 1995, entre outras) e a difusão de ideias e táticas sobre os direitos das mulheres em toda a África; 2) mudança na base de recursos, permitindo que as associações de mulheres tivessem maior acesso a fontes alternativas de financiamento; e 3) a abertura (em alguns países) de espaço político para as organizações de mulheres como resultado da democratização e da liberalização política.

A Conferência sobre a Mulher da ONU sediada em Nairóbi em 1985 foi um marco para o movimento de mulheres africanas. Na ocasião, os debates com as mais de mais de 13.500 congressistas, vindas majoritariamente do Sul global³¹, oportunizaram a apreciação mútua de estratégias, e as mulheres africanas iniciaram um debate maior em torno da importância da autonomia dos movimentos de mulheres, ao mesmo tempo em que se percebiam como parte de um movimento global de reivindicações em torno da igualdade de gênero. Importantes redes de apoio nacionais, regionais e continentais surgiram a partir daí.

Houve três mecanismos organizacionais principais através dos quais normas, práticas e ideias transnacionais relacionadas ao gênero influenciaram os movimentos de mulheres africanas: (1) através de coalizões e redes de defesa, que influenciaram as políticas em nível internacional, nacional, sub-regional e continental; (2) através da difusão de organizações regionais e sub-regionais dentro da África; e (3) através das Nações Unidas e outras instituições multilaterais, bem como de doadores estrangeiros (TRIPP et al, 2009, p. 64, tradução nossa).

Antes da Conferência de Nairóbi, no entanto, outras conferências internacionais como a *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres - CEDAW), ocorrida em Nova Iorque no ano de 1979, e ainda organizações feministas do Sul global como a *Development Alternatives with Women for a New Era* (Alternativas de Desenvolvimento com as Mulheres para uma Nova Era - DAWN), criada em 1984 com vistas à Conferência de Nairóbi de 1985, protagonizaram debates e ações importantes. A DAWN, que continua ativa, levou à Conferência de Nairóbi questões macroeconômicas a serem inseridas na agenda feminista, oferecendo análises holísticas baseadas nas

³¹ O termo, bastante utilizado em estudos pós-coloniais e decoloniais, refere-se aos países em desenvolvimento, ou às regiões mais pobres do mundo (que em geral se situam ao sul, enquanto os países ricos e desenvolvidos se situam, em geral, ao norte do globo).

experiências e realidades das mulheres do então chamado Terceiro Mundo³²; a rede preparou “uma crítica feminista do desenvolvimento, enfocando o impacto da fome, da dívida, do militarismo e do fundamentalismo religioso nas mulheres pobres (...)” (TRIPP et al, 2009, p. 64, tradução nossa).

Os próprios movimentos de mulheres africanas exerceram influência mútua, como se pode observar no caso da Carta da Mulher Sul-africana³³ (*South African Women's Charter*), desenvolvida em 1994 pela Coalizão Nacional das Mulheres (*Women's National Coalition*). A carta, que contém doze temas - igualdade; lei e administração da justiça; economia; educação; desenvolvimento, infraestrutura e meio ambiente; serviços sociais; vida política e cívica; família e parentalidade; tradição, cultura e religião; violência contra a mulher; saúde; mídia - foi replicada

(...) pelos manifestos femininos de Emang Basadi, de Botsuana, em 1994, pela Rede de Mulheres de Uganda, em 1996, pelo Grupo Nacional de Lóbi de Mulheres de Zâmbia, em 2001, pela Conferência Nacional de Mulheres da Libéria, em 2004, e por organizações de mulheres ganenses, em 2004 (TRIPP et al, 2009, p. 65, tradução nossa).

Em entrevista concedida à Amina Mama, Dzodzi Tsikata, Rose Mensah-Kutin e Hamida Harrison (2005), principais articuladoras do *Ghanian Women's Manifesto* (Manifesto das Mulheres de Gana), falaram sobre o processo que culminou na redação do documento. Tsikata contextualiza o cenário de Gana em 1999, ano eleitoral, onde uma série de assassinatos de mulheres ativistas ocorreram de forma misteriosa e, ao serem cobrados por uma resposta, os partidos em disputa, inclusive o que concorria à reeleição, passaram a trocar acusações mais do que procurar soluções (TSIKATA; MENSAH-KUTIN; HARRISON, 2005, p. 2). As mulheres então se organizaram em protestos, conduzidos principalmente pela NETRIGHT (Rede pelos Direitos da Mulher em Gana - *Network for Women's Rights in Ghana*) e pela *Sisters Keeper*, que tomaram proporções “inimagináveis”, expondo a falta de vontade do governo em solucionar essa questão, o que se estendeu para a “impressão geral de que o governo não estava preocupado com os muitos problemas

³² “Terceiro Mundo” tem a ver com a separação dos países segundo critérios de economia e desenvolvimento, surgido durante a Guerra Fria (1947-1991) e atualmente em desuso. O Primeiro Mundo diz respeito aos países desenvolvidos (em geral europeus); o Segundo Mundo àqueles em desenvolvimento (como o Brasil), mas já designou países ex-socialistas como os que formavam a União Soviética; o Terceiro Mundo designaria os países subdesenvolvidos. Ver mais em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/primeiro-segundo-terceiro-mundo>>. Acesso em: 13 set 2020.

³³ Para a ler a carta na íntegra, acesse: <<http://www.dac.gov.za/content/womens-charter>>. Acesso em 15/08/2020.

enfrentados pelos ganenses”, como declarou Tsikata: “As pessoas diziam que as mulheres tinham derrubado o governo - que não havia como eles vencerem as eleições!” (idem, tradução nossa), o que de fato aconteceu em 2000.

O ocorrido fez com que o novo governo expressasse interesse nas questões de gênero, criando até mesmo um ministério para a mulher, mas sem dialogar com as organizações de mulheres do país, levando as entrevistadas a iniciarem, através da NETRIGHT e suas diversas associações afiliadas, o processo de elaboração do Manifesto (ibidem, p. 3-4).

Questionada sobre apoio financeiro externo, Rose Mensah-Kutin disse que, em conversa com doadores para o primeiro grande evento, eles se mostraram interessados em apoiar, porém queriam “algo muito rápido e superficial” e, então, elas decidiram recusar o dinheiro deles: “(...) e tivemos a reunião de qualquer maneira. Foi depois disso que eles perceberam: essas pessoas, elas estão falando sério!” (ibidem, p. 6). Com a ajuda da *Action Aid*, como relata Hamida Harrison, o Manifesto foi lançado numa conferência em Acra em 2004, da qual mais de mil mulheres e homens de todo o espectro social, cultural e político participaram.

O Manifesto foi escrito e debatido previamente com contribuições centenas de mulheres, incluindo representantes de organizações de base comunitária e representantes eleitos de todos os então 110 distritos ganenses³⁴, diversas associações profissionais, um grupo de mulheres com deficiências, vários sindicatos, muitas ONGs de mulheres, representantes de vários departamentos governamentais, indivíduos da Unidade de Mulheres e Jovens do Serviço de Polícia de Gana (*Women and Juvenile Unit of the Ghana Police Service*), uma coalizão para a Lei de Violência Doméstica, e a grande coalizão de organizações de mulheres que é a própria NETRIGHT – exceto o Ministério de Assuntos da Mulher e da Criança que, segundo as entrevistadas, viu o Manifesto como uma tentativa de invadir seu território (ibidem, p. 9). O Manifesto, que foi influenciado por documentos da mesma natureza redigidos na Nigéria e no Burundi, por exemplo, influenciou outros manifestos África a fora, e certamente veio a influenciar a redação de outros, como a Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas, abordada no último capítulo da presente dissertação.

³⁴ Hoje são 260. Informação disponível em: <<https://www.citypopulation.de/en/ghana/admin/>>. Acesso em: 13 set 2020.

A IV Conferência Mundial Sobre a Mulher da ONU, sediada em Pequim no ano de 1995, foi um estímulo importante para os movimentos de mulheres africanas. Importantes avanços, como um maior incentivo à participação política e a adoção de cotas eleitorais para as mulheres, passaram a ser observados em muitos países a partir de 1995. Pode-se dizer, no entanto, que mais ou tão importante quanto o evento em si foram os processos que antecederam a conferência, como os encontros nacionais e sub-regionais de organizações de mulheres que debateram a importância da participação feminina nas tomadas de decisões políticas.

Na África Oriental, por exemplo, uma reunião preparatória em Kampala, em 1993, reuniu 120 líderes de organizações de mulheres de Quênia, Tanzânia e Uganda para planejar a Conferência das Mulheres das Nações Unidas em toda a África, realizada em Dakar em 1994 e a conferência internacional subsequente em Pequim em 1995. As delegadas colocaram o acesso ao poder como sua principal prioridade na agenda dos três países quando solicitadas a classificar suas preferências para determinar os objetivos estratégicos gerais na região (TRIPP et al, 2009, p. 67, tradução nossa).

A Conferência de Pequim deu início a uma nova era de pensamento estratégico sobre o uso da mídia para influenciar a opinião pública. Muito embora meios como a *internet* ainda sejam restritos no continente africano, centros de capacitação em informática foram criados, inclusive para que as próprias organizações aprendessem a utilizar esse meio, por exemplo, e organizações de mídia de mulheres passaram a oferecer treinamento a jornalistas sobre questões de gênero, procurando sensibilizá-los para as formas como retratam as mulheres em suas histórias.

Nos anos 1990 as organizações de mulheres assistiram ainda ao aumento do interesse de doadores externos em sua causa, que advém de diversos fatores. Estes recursos, embora limitados, causaram um impacto importante nestas organizações. Segundo Aili Tripp et al (2009, p. 73), apesar de poucos países terem se democratizado de fato nos anos 1990 (África do Sul, Benim, Mali e Moçambique, por exemplo), a pressão pela liberalização dos países africanos findou algumas ditaduras e criou novos espaços políticos para a mídia independente, sistemas multipartidários e uma sociedade civil expandida.

Assim, mesmo em contextos semi-autoritários, os doadores estrangeiros foram capazes de mudar suas estratégias de financiamento para apoiar uma gama mais ampla de atividades relacionadas ao fortalecimento da "democracia e boa governança", para usar a linguagem dos doadores. Estas incluíram esforços para garantir eleições livres e justas e para apoiar iniciativas de direitos humanos, associações formadas em torno de causas particulares de defesa, educação cívica e treinamento de líderes. Estas estratégias fizeram parte de um menu mais amplo de iniciativas que os

doadores adotaram nos anos 90 para promover reformas democráticas, desde o diálogo com os líderes governamentais africanos até a pressão aberta, muitas vezes sob a forma de condicionalidade política sobre a ajuda (TRIPP et al, 2009, p. 74, tradução nossa).

Em Moçambique, o modelo antigo convive com os novos movimentos de mulheres. Quando o país adotou o multipartidarismo, em 1990, todas as organizações de massa foram desligadas da FRELIMO, entre elas a Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM), que se tornou uma espécie de organização guarda-chuva independente mas que, no entanto, não pretendia sê-lo, restabelecendo sua filiação à FRELIMO em 1996 (idem).

Algumas líderes da OMM sentiram que o momento da decisão de desvincular as duas organizações era inoportuno. Outras organizações independentes já haviam surgido e estavam competindo por fundos de doadores para os quais a OMM não era competitiva. Além disso, no início de 1984, a OMM havia lançado um ambicioso e caro programa envolvendo trinta e cinco grupos de interesse (Círculos de Interesse) de mulheres em todo o país, organizado em torno da educação, educação sanitária e atividades geradoras de renda. A OMM não foi capaz de sustentar esses grupos sem o apoio contínuo dos partidos (TRIPP et al, 2009, p. 54, tradução nossa).

Caso similar ao da OMM em Moçambique foi o da *Umoja wa Wanawake wa Tanzania* (União das Mulheres da Tanzânia) que, assistindo ao crescimento de organizações independentes no país enquanto perdia o financiamento de suas doadoras, resolveu criar sua própria organização independente para acessar esses fundos mas, sentindo-se ameaçada pelo sucesso da organização criada, decidiu fechá-la (TRIPP et al, 2009, p. 54). Tantas organizações surgiram na Tanzânia que foi necessária a formação, em 1992, da *Tanzania Gender Networking Programme* (Programa de Trabalho em Rede de Gênero da Tanzânia), para “coordenar estratégias em torno da reforma legal, mudança de políticas e educação pública” (ibidem, p. 57, tradução nossa).

Segundo Clark, Sprenger e VeneKasen (2006, p. 79), em pesquisa conduzida para a *Association for Women's Rights in Development* (Associação para os Direitos das Mulheres em Desenvolvimento - AWID), 39% das organizações sobre gênero existentes em 2006 na África Subsaariana foram formadas entre 1990 e 1999 e outras 32% entre 2000 e 2005. Quanto à facilidade de obter fundos, as organizações entrevistadas declararam que as áreas mais fáceis de se obter financiamento eram as relativas à saúde e AIDS, violência baseada em gênero e direitos cívicos/políticos (CLARK; SPRENGER, VENEKASEN, 2006, p. 79). No que tange aos tipos de atividades, as entrevistadas indicaram que era mais fácil obter financiamento para

atividades de mídia, tecnologia e comunicação (41%); ativismo e política (35%); formação de redes de trabalho (*networking*) (33%); educação pública (32%); e capacitação organizacional (31%) (ibidem, p. 80). Ainda, declararam ser mais difícil obter apoio para os salários dos funcionários, administração, prestação de serviços, atividades relacionadas às artes e esportes, pesquisa e documentação, capacitação organizacional e treinamento (ibidem, p. 78).

De forma geral, a dependência das ONGs e organizações de mulheres africanas do financiamento internacional, embora tenha possibilitado um recurso que não estava disponível em outras fontes, ajudando as mulheres a pressionar governos para aprovar legislações importantes sobre os direitos da mulher, causou críticas no sentido de que agendas ocidentais, em vez de locais, estavam impulsionando essas ONGs (algo que também pode ser observado com relação à causa LGBTQIAP+, abordada no segundo capítulo desta dissertação). Apesar disso, Aili Tripp et al (2009, p. 76, tradução nossa) argumentam que “as organizações de defesa das mulheres africanas não são diferentes de tais organizações em outras partes do mundo em sua dependência do apoio de doadores” e que as agendas dessas organizações foram estabelecidas dentro da África, a partir da experiência dos movimentos de mulheres nos países africanos, com poucas exceções.

1.5 Entre-séculos: lutas por democratização e atuação na construção da paz no contexto das guerras civis (anos 1990-2000)

Ao longo dos anos 1980 e 1990, muitos países africanos se viram em conflitos civis em torno da disputa do poder. Em razão dos conflitos por libertação e do contexto da guerra fria, em meados dos anos 1970 mais da metade da África estava sob domínio militar e, “entre 1990 e 2005, nada menos que 23 nações estavam envolvidas em conflitos, com um custo médio por ano de US\$ 18 bilhões para as economias africanas” (MAMA; OKAZAWA-REY, 2008, p. 2, tradução nossa).

Embora alguns conflitos estejam em curso em alguns países magrebins e em locais como a República Centro-Africana, o nordeste da República Democrática do Congo, o norte da Somália ou o norte da Nigéria, alguns perderam força e muitos deles findaram entre o fim do século XX e o início do século XXI, como os de Moçambique (1992), Ruanda (1994), Angola (2002), Serra Leoa (2002), Burundi (2003), Libéria (2003), e norte de Uganda (2007).

Amina Mama e Margo Okazawa-Rey compreendem que para as mulheres que vivem em sociedades patriarcais, que em geral possuem uma propensão para a violência, “a paz e a segurança são elusivas, limitadas e precárias”:

Mesmo em tempos de suposta paz, muitas mulheres não desfrutam de paz e segurança em suas casas, locais de trabalho ou nas ruas. Além disso, há muitas evidências de que a violência mais geral e cotidiana à qual as mulheres estão sujeitas especificamente é especialmente comum em situações de pré-guerra e pós-guerra. As experiências das mulheres na Nigéria, Sudão, Etiópia e Eritreia, Ruanda, República Democrática do Congo, Serra Leoa, Libéria e muitos outros locais pós-conflito na África e fora dela demonstram que a violência baseada no gênero precede os tempos de guerra e não termina quando a paz é declarada. Na verdade, o fato é que o militarismo no sentido mais amplo reifica as relações e identidades de gênero polarizadas, e noções particulares de masculinidade e proeza/ valentia masculina parecem estar ligadas à violência baseada no gênero, que ameaça a segurança das mulheres (MAMA; OKAZAWA-REY, 2008, p. 3, tradução nossa).

As mulheres e suas organizações participaram ativamente dos movimentos de reforma política dos anos 1990, construindo, junto às sociedades, as aberturas políticas que por vezes se seguiram, esperando também que um dos resultados da implementação do multipartidarismo, que diminuiu o número de organizações ligadas ao partido governante e aumentou o número de organizações independentes, fosse o ganho de espaço político pelas mulheres. Neste ínterim, as mulheres africanas foram resistência aos regimes repressivos, promovendo ações militantes, tais como grandes manifestações públicas.

Para Aili Tripp et al (2009, p. 67), as novas redes e organizações se concentraram, sem abandonar o tema do desenvolvimento, em questões como educação da mulher, mídia, participação política, liderança, direitos reprodutivos e saúde da mulher, e paz. São notáveis os esforços de construção da paz das mulheres em toda a África desde os anos 1990, mas especialmente em países como Libéria, Serra Leoa, República Democrática do Congo, Congo-Brazzaville, Mali, Senegal, Somália, Uganda, Sudão e outros países que foram ou têm sido devastados pela guerra civil ou conflito.

1.5.1 A violência dos conflitos

Ao longo do continente africano, os movimentos de mulheres foram responsáveis por empregar variadas táticas de pacificação, envolvendo greves, boicotes, comícios, e até mesmo a promoção do confisco de armas leves e negociação com os rebeldes para libertar as crianças-soldados raptadas, tendo tido,

conforme Aili Tripp et al (2009, p. 199), “bons motivos para intervir”: estima-se que 5,5 milhões de pessoas morreram na República Democrática do Congo entre 1996 e 2008 por causas relacionadas às guerras (não só baixas em batalha, mas por exemplo a fome e a doença recorrentes); os conflitos entre Tutsis e Hutus deixaram cerca de 300 mil mortos no Burundi entre 1993 e 2005 e mais de 1 milhão no genocídio de Ruanda em 1994 - onde cerca de 10 mil pessoas já haviam morrido na guerra civil que precedeu o genocídio dos Tutsi (maioria assassinada em Ruanda) entre 1990 e 1993; em média 3 mil mortos em Guiné-Bissau entre 1998 e 1999; cerca de 2,5 milhões morreram em combate e em razão da fome no então sul do Sudão entre 1983 e 2005; no atual Sudão do Sul, a guerra civil ocorrida entre dezembro de 2013 e março de 2020 matou cerca de 383 mil pessoas, entre combatentes e civis; na Costa do Marfim, pelo menos 3 mil morreram entre 2010 e 2011; na Somália, a guerra civil em curso desde 1991 já matou em torno de 1 milhão de pessoas - números que muitas vezes são contestados pelas populações afetadas, que estimam números múltiplas vezes maiores.

Milhões de pessoas se tornaram refugiadas ou deslocadas em seus próprios países. Um grande número de mulheres foram violadas durante os conflitos, enquanto os homens também sofreram violência sexual incontáveis durante e após esses conflitos. Dezenas de milhares de crianças foram sequestradas e recrutadas à força para conflitos em Angola, Burundi, Congo, Congo-Brazzaville, Libéria, Moçambique, Ruanda, Serra Leoa, Somália, Sudão e Uganda. Eles constituíram mais da metade das forças de combate nestes países. Estes números sequer começam a captar as consequências destes conflitos sobre a saúde física e psicológica das populações afetadas, as rupturas na vida familiar, o impacto da guerra sobre a capacidade de cultivar alimentos, e outras consequências devastadoras da guerra (TRIPP et al, 2009, p. 201, tradução nossa).

Elisabeth Rehn e Ellen Johnson-Sirleaf (2002) afirmam que a violência contra a mulher no contexto dos conflitos civis alcançou um nível epidêmico. O terror torna-se uma tática de guerra e os civis os principais alvos, o sofrimento é geral, mas a violência baseada em gênero é largamente empregada; os corpos das mulheres “tornam-se um campo de batalha sobre o qual forças contrárias lutam” (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 10, tradução nossa). As autoras relatam, na publicação em parceria com o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), *Womens, War and Peace: The Independent Experts' Assessment on the Impact of Armed Conflict on Women and Women's Role in Peace-building* (Mulheres, Guerra e Paz: A Avaliação de Peritos Independentes sobre o Impacto dos Conflitos Armados nas Mulheres e o Papel das Mulheres na Construção da Paz), de 2002,

que embora tivessem dados que mostravam, por exemplo, que 94% das famílias deslocadas em Serra Leoa haviam sofrido agressões sexuais (estupro, tortura e escravidão sexual) e que entre 250 mil e 500 mil mulheres foram estupradas durante o genocídio de 1994 em Ruanda, nada poderia prepará-las para os horrores que ouviram das mulheres nos campos de refugiados das mais de 14 regiões em conflito mundo afora que visitaram à época.

Os úteros perfurados com armas. Mulheres violadas e torturadas na frente de seus maridos e filhos. Espingardas forçadas em vaginas. Mulheres grávidas espancadas para induzir abortos espontâneos. Fetos arrancados de úteros. Mulheres sequestradas, vendadas e espancadas a caminho do trabalho ou da escola. Vimos as cicatrizes, a dor e a humilhação. Ouvimos relatos de estupros em gangue, campos de estupro e mutilação. De assassinato e escravidão sexual. Vimos as cicatrizes da brutalidade tão extremas que a sobrevivência parecia para alguns um destino pior do que a morte. (...) Em sociedades onde a etnia é herdada através da linha masculina, as mulheres "inimigas" são estupradas e forçadas a ter filhos. As mulheres que já estão grávidas são forçadas a abortar através de ataques violentos. As mulheres são sequestradas e usadas como escravas sexuais para servir às tropas, assim como para cozinhar para elas e carregar suas cargas de acampamento em acampamento. Elas são propositalmente infectadas com HIV/AIDS, um assassinato lento e doloroso (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 9-10, tradução nossa).

O excerto acima é apenas uma amostra dos tristes e revoltantes relatos contundentes de violência, importantes e difíceis de serem lidos que o documento traz. Ele ainda aponta, por exemplo, para a situação degradante das crianças nascidas durante os conflitos, muitas vezes resultantes de relações dos soldados das próprias forças militares de paz instauradas com as mulheres locais, onde as crianças acabam abandonadas - segundo elas, na Libéria, entre 1990 e 1998, 6.600 crianças foram registradas como sendo filhas de mantenedores da paz (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 71).

Baseando-se na Resolução 1325 sobre Mulheres e Paz e Segurança do Conselho de Segurança da ONU³⁵, as autoras (ibidem, p. 15-17) apontam para a urgência da inclusão das mulheres em todos os níveis do processo de construção e manutenção da paz nos países que experimentam conflitos civis, aconselhando desde treinamento acerca de questões de gênero para as equipes envolvidas nas intervenções até a adoção pelos Estados de legislações que incorporem direitos

³⁵ O documento exige a participação das mulheres na construção da paz, a proteção contra as violações dos direitos humanos e a promoção do acesso à justiça. Disponível na íntegra, em inglês, no link: <https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1325%282000%29>. Acesso em 19 ago 2020.

humanos e o direito penal internacional, especificando os crimes de guerra contra a mulher.

Rehn e Sirleaf relatam que ao longo de suas visitas, puderam perceber que, em geral, as operações de manutenção da paz promovidas pela ONU traziam esperança às mulheres locais:

Na República Democrática do Congo (RDC) e em Serra Leoa, encontramos pessoal humanitário que tinha sido capaz de ajudar as mulheres em áreas perigosas por causa da presença protetora das forças de manutenção da paz. Encontramos líderes inspirados e dedicados da missão e comandantes de força que entenderam que proteger as mulheres da violência era parte de seu trabalho. Vimos como a missão da ONU em Serra Leoa tinha feito esforços para fortalecer o monitoramento e a documentação dos abusos dos direitos humanos das mulheres (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 61, tradução nossa).

As autoras visitaram os especialistas em gênero que foram enviados pela ONU para a para Serra Leoa em 1999, e depois para a República Democrática do Congo em 2000, onde constataram que estes profissionais atuavam muitas vezes sozinhos, com pouco apoio ou recursos, incondizentes com trabalho que lhes era demandado (aumentar a conscientização de gênero entre o pessoal internacional em todos os níveis de autoridade; alcançar grupos de mulheres no nível de base; conduzir treinamento de gênero para mantenedoras da paz, observadores militares e polícia civil, entre outros), comprometendo a efetividade de sua atuação - ainda assim, alegam, têm sido capazes de fortalecer a capacidade de resposta das operações de paz às mulheres (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 66-67).

Segundo Aili Tripp et al (2009, p. 77), em 1991, forças do então presidente do Mali, Moussa Traoré, atiraram em duas mil mulheres e crianças que protestavam em frente ao Ministério da Defesa, gerando uma indignação tão grande que obrigou Traoré a fazer grandes concessões à oposição, logo antes de sua queda em um golpe militar, o que desencadeou o processo de transição política. As autoras ainda citam o exemplo do Níger, onde embora o ativismo de mulheres não fosse tão expressivo, também em 1991 milhares de mulheres protestaram contra sua exclusão do comitê preparatório para a conferência nacional que iria debater a introdução de um sistema multipartidário, em frente ao local onde a reunião preparatória ocorria. Conseguiram, assim, a nomeação de cinco mulheres para a conferência.

Ainda em 1991, na Mauritânia, cerca de 40 das 150 mulheres que promoveram uma manifestação em favor dos direitos humanos foram feridas pela polícia. Em greve, essas mulheres sentaram à rua do lado de fora de uma base

policial paramilitar em Nouakchott, exigindo um inquérito independente sobre o destino de centenas de negras mauritanas da etnia Haalpulaar que desapareceram depois de serem presas em razão de uma suposta tentativa de golpe em 1990 (TRIPP et al, 2009, p. 78). Em 1996, na Serra Leoa em plena guerra civil, as mulheres foram o único grupo que desafiou abertamente os soldados, exigindo que as eleições livres previstas para fevereiro daquele ano acontecessem, diante do rumor de que eles iriam adiá-la (ibidem, p. 77).

Em 2005, no Togo, mesmo mulheres idosas foram espancadas por soldados quando foram às ruas questionar a vitória eleitoral presidencial de Faure Gnassingbé, o filho do falecido ditador do Togo, Gnassingbé Eyadéma (ibidem, p. 78). Em 2006, no Zimbábue, uma manifestação que reuniu centenas de pessoas pelos direitos humanos e das mulheres - em oposição à violência contra as mulheres, à crise econômica e política do país - culminou na hospitalização de mulheres e bebês, após a intervenção de um batalhão de choque (ibidem, p. 79).

Estes fatos corroboram com a fala de Mama e Okazawa-Rey, de que "(...) a militarização, os conflitos violentos, as guerras civis, o domínio militar - e todos os efeitos políticos, sociais, culturais e econômicos insidiosos e generalizados das instituições, discursos e práticas militares" constituem obstáculos "(...) ao progresso da África rumo à democratização, ao desenvolvimento e à justiça de gênero" (MAMA; OKAZAWA-REY, 2008, p. 4, tradução nossa).

1.5.2 Construindo a paz e uma vida melhor

Para Rehn e Sirleaf (2002, p. 76), o papel de liderança das mulheres é mais visível em suas comunidades, onde elas se organizam para acabar com os conflitos e construir as habilidades necessárias para a construção da paz e reconstrução do povo. Elas "criam campanhas e manifestações, instituem relatórios sobre direitos humanos, fazem lóbi³⁶ para cessar-fogos e constroem redes para cuidar das vítimas da guerra" (idem, tradução nossa). Embora tenham procurado se inserir também nas grandes negociações, as mulheres africanas encontraram algumas dificuldades.

Apesar das mulheres terem constituído parte importante dos processos de tomada da paz, e mesmo com a resolução da 1325 da ONU que, basicamente,

³⁶ (Lobby) é o exercício de pressão de um grupo organizado (neste caso, os movimentos de mulheres) sobre políticos e poderes públicos, visando interferir em favor de sua causa.

previa que as mulheres deveriam desempenhar um papel maior na prevenção e resolução de conflitos, elas foram mantidas em geral fora dos processos formais de pacificação. Após longas pressões de lóbi, as mulheres acabaram entrando nas negociações no Burundi, na República Democrática do Congo, na Libéria e na Somália (TRIPP et al, 2009, p. 202).

Neste sentido, cabe também destacar a importância da criação da União Africana em 2001, que adotou o Protocolo da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres na África, que reconhece o direito das mulheres de participar na promoção e manutenção da paz, tendo como um dos princípios fundadores a igualdade de gênero, bem como a própria resolução 1325 do Conselho de Segurança da ONU, embora tenha demorado a surtir efeito, e ainda organizações regionais como a *Mano River Union Women Peace Network* (Rede de Mulheres pela Paz União do Rio Mano - MARWOPNET). O grupo criado em 2000 reúne desde mulheres de alto nível de redes políticas estabelecidas até mulheres de base, todas objetivando acabar com os combates que debilitaram seus três países, e manter a paz depois; são mulheres ativistas da Guiné, Serra Leoa e Libéria que mediarão, através desta rede, um intenso conflito entre Guiné e Libéria em 2001, conseguindo levar os chefes dos Estados rivais a uma cúpula regional de paz, mesmo dispondo de poucos recursos e de terem sido excluídas do processo formal de negociações (ibidem, p. 204; REHN; SIRLEAF, 2002, p. 77-78).

Na Serra Leoa, o *Women's Forum* (Fórum da Mulher) surgiu em 1994 com o objetivo inicial de promover uma preparação para a Conferência de Pequim de 1995. Servindo como uma organização guarda-chuva, reuniu mulheres de todos os grupos políticos, religiosos, étnicos, etc., grupos filiados a diferentes partidos políticos, que mesmo assim acabaram unindo forças com o recém-formado *Sierra Leone Women's Movement for Peace* (Movimento de Mulheres pela Paz de Serra Leoa - SLWMP), para pressionar o governo a negociar a paz (TRIPP et al, p. 205). Mais tarde elas ajudaram a levar dois terços do eleitorado serra-leonino às urnas, mesmo sob forte ameaça do grupo rebelde, que os vinha aterrorizando, entre outras coisas, cortando as mãos das pessoas - o que não lhes rendeu participação nas negociações pela paz ocorridas em Abidjan (Costa do Marfim), porém elegeu quatro mulheres numa equipe de nove pessoas escolhidas para mediar as conversações de Lomé em 1999, que resultaram no Acordo de Paz de Lomé (ibidem, p. 206).

Na Libéria, a *Liberian Women's Initiative* (Iniciativa das Mulheres Liberianas - LWI), também composta por mulheres das mais diferentes origens étnicas, sociais, religiosas e políticas, foi criada em 1994 para pressionar pela paz, trabalhando com todas as partes envolvidas para levá-las às negociações, além de monitorar o cumprimento de acordos feitos neste sentido. Um dos seus principais objetivos era o desarmamento das partes. “Em certo momento, elas se opuseram aos acordos de paz patrocinados pela ONU que basicamente recompensavam os líderes das facções armadas com posições no governo de transição, fazendo pouco para desarmá-las” (TRIPP et al, 2009, p. 206, tradução nossa). Mulheres como a então futura presidente da Libéria e ganhadora do prêmio Nobel da paz, Ellen Johnson-Sirleaf, e a antiga chefe do Conselho Presidencial Interino da Libéria em 1996, Ruth Perry - que representou a MARWOPNET - foram importantes negociadoras conversações pela paz, tanto que a MARWOPNET foi uma das signatárias do acordo de paz assinado em agosto de 2003 (ibidem, p. 208).

Imagem 3. Mulheres liberianas em marcha de protesto pelas ruas da capital Monróvia, contra a guerra civil, em agosto de 2003



Fonte: PIUS UTOMI EKPEI/AFP/Getty Images. Disponível em: <<https://achievement.org/achiever/leymah-gbowee/>>. Acesso em 31/07/2020.

Na Somália, mulheres de grupos hostis começaram a se encontrar e organizar para a paz em meio à guerra de facções baseada em clãs que insurgiu em 1991. Excluídas da conferência de reconciliação ocorrida em 1993 em Adis Abeba (Etiópia), onde os homens não chegaram a um consenso, jejuaram e protestaram até que um acordo fosse alcançado. Vinte e quatro horas após o início do jejum, “os homens tinham um plano de paz que esboçava disposições para um governo de transição, eleições, desarmamento e um cessar-fogo supervisionado pela ONU” (TRIPP et al, 2009, p. 208, tradução nossa). Elas conseguiram ainda 10% dos assentos na assembléia nacional do governo de transição da Somália, que também foram equilibrados entre os diferentes clãs. É difícil encontrar informações atualizadas sobre a atuação da mulher no país, onde o conflito persiste e a repressão à imprensa é grande. Aparentemente, as mulheres continuam ocupando 12% do parlamento do governo de transição. Informações da Human Rights Watch (2019) confirmam o registro de abusos tanto do governo e forças aliadas quando da parte do Al-Shabaab, incluindo números alarmantes de violência sexual e abuso infantil³⁷.

No Burundi, abatido por uma severa guerra civil entre Tutsis e Hutus de 1993 a 2005, o *Collectif des Associations et ONGs Féminines du Burundi* (Coletivo das Associações e ONGs Femininas do Burundi - CAFOB) foi formado como uma organização guarda-chuva para as sete, que rapidamente se tornaram quinze, organizações de mulheres burundianas em 1996 (TRIPP et al, 2009, p. 210). Essas organizações treinaram mulheres para liderar, atuar na construção da paz (*peacebuilding*) e ocupar posições de tomada de decisão. Embora nem mesmo as mulheres filiadas aos partidos das partes envolvidas tenham sido consultadas sobre as negociações ocorridas em Arusha (Tanzânia) em 1998 (os homens burundianos pareciam mais preocupados em saber que cargos iriam ocupar após as negociações), as organizações de mulheres estavam determinadas a serem incluídas no processo, e o fizeram apelando para o lóbi junto a doadores internacionais, lideranças regionais e organizações de mulheres africanas, entre outras táticas como promover grupos de orações junto a outras lideranças (idem).

Em 2000, ocorreu a *All-Party Burundi Women's Conference* (Conferência de Mulheres de Todos os Partidos do Burundi) que resultou na *Women's Proposals to*

³⁷ HUMAN RIGHTS WATCH. **Somalia Events of 2019**. New York, 2019. Disponível em: <<https://www.hrw.org/world-report/2020/country-chapters/somalia#f6277a>>. Acesso em 01/08/2020.

Engender the Draft Arusha Peace and Reconciliation (Propostas de Mulheres para Elaborar o Projeto de Acordo de Paz e Reconciliação de Arusha), um documento que inspirou a redação de ainda outros, forneceu um roteiro de como as preocupações das mulheres precisavam ser tratadas no processo de construção da paz, destacando

(...) a necessidade de igualdade de acesso à educação para meninas e de um fim à impunidade quando se trata de estupro, violência sexual, prostituição e violência doméstica. Ele [o documento] falou sobre a importância de prestar atenção às necessidades das mulheres refugiadas e, em particular, das famílias chefiadas por mulheres e crianças e muitas outras preocupações cruciais. Vinte e três dessas recomendações foram finalmente incluídas no acordo de paz final, como resultado dos esforços de lóbi do grupo (TRIPP et al, 2009, p. 211, tradução nossa).

No Moçambique, a mobilização pela paz passou a ser parte fundamental do ativismo de mulheres, que se envolveram em atividades de pacificação a nível regional e nacional, causa que as uniu independentemente de pertencimentos étnicos ou partidários, diferentemente do que homens pacifistas praticavam:

No período que antecedeu as eleições de 1994, a Associação de Mulheres Moçambicanas pela Paz se encarregou ativamente de que as eleições fossem realizadas de forma pacífica. Estas foram as primeiras eleições democráticas realizadas após um cessar-fogo alcançado após dezessete anos de conflito entre o governo liderado pela FRELIMO e a RENAMO. O grupo de mulheres da paz apelou para que as partes concorrentes deixassem de fazer declarações ameaçadoras umas contra as outras. Elas organizaram um grande comício pela paz em Maputo e negociaram com organizações ex-combatentes que ameaçavam interromper as eleições. Elas conseguiram convencê-los a permitir que as eleições prosseguissem sem incidentes (TRIPP et al, 2009, p. 200, tradução nossa).

Na República Democrática do Congo, que entrou em guerra civil em 1997, houve uma grande mobilização de grupos de mulheres, que junto a ativistas de direitos humanos, tomaram ações para chamar a atenção do mundo para o conflito e buscar uma solução para ele. Segundo Aili Tripp et al, foram tomadas ações no sentido de educar as mulheres “sobre o processo de paz, a política eleitoral e seus direitos como eleitoras. Elas tinham dois objetivos: (1) convencer as facções masculinas em conflito que o diálogo era essencial e (2) convencê-los a incluir as mulheres nas negociações”. Apenas em Kinshasa, mais de 150 organizações de mulheres foram formadas para atender às preocupações com os direitos das mulheres (p. 214, tradução nossa). Uma declaração foi produzida pelas mulheres, exigindo, além de um cessar-fogo imediato, entre outras coisas, a inclusão das mulheres no processo de paz. Embora isso não tenha acontecido, em 2002 as mulheres foram à Sun City, na África do Sul, onde as negociações de paz

aconteceriam, apresentando-se como cidadãs congolesas comuns, num grupo que representava todas as partes e facções envolvidas no conflito (idem). No *resort* onde os negociadores estavam instalados, elas os convidaram para assistir à peça de teatro que elas produziram, a qual

(...) destacou o impacto da guerra nas mulheres e como o sofrimento de uma mulher representava o sofrimento de todos. Elas envolveram os negociadores na peça, cantando e atuando. Deram a cada um dos homens um pedaço de papel na forma da parte do Congo de onde vieram e os mandaram reunir as peças para formar um país inteiro. O evento teve um profundo impacto sobre os negociadores e, deixando-os mais humildes, os fez voltar para a mesa de negociações (TRIPP et al, 2009, p. 213, tradução nossa).

Para além deste momento em Sun City, elas usaram ainda estratégias como, sendo elas de diferentes lados, unirem-se para rezar ou fazer paralisações no trabalho para exigir que o acordo de paz de 2002 fosse honrado. Entre outras medidas, que incluíram reuniões em Nairóbi (Quênia) para discutir questões inerentes à guerra, elas exigiram que a nova constituição do país mencionasse a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), que foi ratificada pelo Congo (TRIPP et al, 2009, p. 214).

O usos das cotas se mostrou bastante importante para o ativismo de mulheres em África. Elisabeth Rehn e Ellen Johnson-Sirleaf puderam verificar algum avanço nos países onde elas foram usadas como ferramenta de inclusão das mulheres nos processos políticos. Constataram, por exemplo, que no Moçambique, as mulheres passaram a representar 30% dos órgãos legislativos, e que na África do Sul, 29% do corpo parlamentar eleito nas primeiras eleições parlamentares do país, em 1994, era de mulheres (2002, p. 81). As autoras ressaltam que as cotas, exigidas pela Plataforma de Ação de Pequim e pela Resolução 1325 do Conselho de Segurança das Nações Unidas numa representação mínima de 30% de mulheres nos órgãos de tomada de decisão, são um primeiro passo no caminho da igualdade de gênero, mas “não podem substituir projetos de longo prazo que abordam as restrições sócio-econômicas que impedem a participação das mulheres no processo político” (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 82).

As autoras apontam ainda que as negociações de paz e a reconstrução pós-conflito não devem se restringir à busca pelo fim da guerra, apontando para a necessidade das reformas constitucionais³⁸, e da garantia do acesso à justiça, e leis

³⁸ “A constituição deve conter uma linguagem simples e clara para que seja acessível a todos, e não apenas aos estudiosos do direito. Ela também deve ser escrita com linguagem sensível ao

que garantam proteção e igualdade à mulher, além do direito de votar e ser votada (idem). Chamam atenção ainda para o papel da comunidade internacional que, atuando no país em conflito como doadores, conselheiros, mantenedores da paz, etc., mantenham as questões de gênero na vanguarda de seu trabalho, focando, além da manutenção da paz, na implementação das reformas (ibidem, p. 85). Concluem que as mulheres precisam de segurança, recursos, espaço político e acesso aos tomadores de decisão.

Ao comparar países que passaram por conflitos e aqueles que não passaram, Aili Tripp et al (2009, p. 195) perceberam que naqueles países onde houve conflito, as mulheres alcançaram mais representação política do que naqueles que não passaram, detendo em média 24% dos assentos legislativos contra apenas 13%. No Ruanda, que passou por uma intensa guerra civil que incluiu um grande genocídio em 1994, atualmente 67% dos cargos legislativos são ocupados por mulheres, a maior número do mundo³⁹. Isso se deve muito à implementação de cotas para mulheres nos legislativos nos países que passaram por conflitos civis, que viram inclusive mulheres disputando a presidência - caso da República Democrática do Congo (2006), do Ruanda (2003), da Serra Leoa (2002) e da Libéria, que em 2005 elegeu pela primeira vez em África uma mulher para liderar o país: Ellen Johnson-Sirleaf, que liderou o país por dois mandatos.

1.6 O movimento de mulheres africanas no limiar do século XXI

Ao invés da libertação almejada por gerações de africanos, a África iniciou o século XXI com desigualdades crescentes, exemplificadas pelos maus desempenhos nos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (2005-2015), que Hakima Abbas e Amina Mama (2014) chamam de "Objetivos Mínimos de Desenvolvimento". A falta de progresso "(...) revela o cenário desagradável de um continente africano caracterizado por injustiças sociais extremas que os economistas

gênero, em vez de linguagem neutra, para evitar ambiguidade e garantir a justiça e a igualdade. A tradução do documento para línguas locais garante que todas as diferentes etnias dentro de um país estejam cientes de seus direitos" (REHN; SIRLEAF, 2002, p. 82-83).

³⁹ Outro país Africano, Seychelles, ocupa a quarta posição mundial em representação política feminina, com 44% do legislativo. Ler *Por que Ruanda é o país com mais mulheres na política e o 6º em igualdade de gênero?* Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/04/17/por-que-ruanda-e-o-pais-com-mais-mulheres-na-politica-e-o-6o-em-igualdade-de-genero>>. Acesso em: 05 ago 2020.

chamam de "crescimento sem desenvolvimento" (ABBAS; MAMA, 2014, p. 1, tradução nossa).

Marnia Lazreg (2004) acredita que o movimento de mulheres, de uma forma global, perdeu um pouco a força no início do século XXI, fato que reflete, por exemplo, no adiamento da Conferência Mundial da Mulher da ONU, cuja última edição foi em 1995, em Pequim. Para ela, a liberalização dos países africanos, imposta de fora, "resultou na representação simbólica das mulheres, e/ou mulheres fazendo alianças com partidos políticos contrárias aos direitos de cidadania das mulheres":

Por um lado, novos espaços políticos surgidos na esteira da "democratização" permitiram que as mulheres exercessem sua agência política. Por outro lado, tais espaços são limitados por sua própria natureza; são definidos por homens e dominados, e geralmente são disponibilizados às mulheres por razões políticas que têm pouco a ver com o avanço da mulher (LAZREG, 2004, tradução nossa).

Esse movimento se deve à perpetuação, em maior ou menor grau, do modelo "femocrático" anteriormente citado, onde primeiras-damas e familiares de líderes masculinos ocupam posições de poder em organizações de mulheres, servindo a interesses governamentais mais do que aos interesses legítimos das mulheres. Embora possamos ponderar que, no contexto sul-africano, por exemplo, em pouco tempo depois do fim do *apartheid* (em 1994), ainda existem laços entre mulheres ativistas e parlamentares, que foram estabelecidos nos movimentos de mulheres anti-apartheid (SALO, 2005). Como aponta Amrita Basu, na África do Sul, enquanto o Estado democrático estava se abrindo para a participação e representação das mulheres, o cenário neoliberal "cortava drasticamente a medida em que as organizações de mulheres podiam obter mais serviços do Estado. Em contraste, as oportunidades para as organizações de mulheres alcançarem mudanças progressivas eram muito maiores no domínio político" (BASU, 2005, p. 92).

A persistência da opressão e injustiça de gênero material e cultural tem gerado movimentos pós-coloniais de mulheres em todo o espectro político. Mulheres liberais e neoliberais buscam representação através da entrada nas estruturas de poder e liderança existentes. Outras aplicam análises críticas para desmistificar as estruturas e culturas patriarcais que muitas vezes falharam para as mulheres. Com base na análise sistêmica, as feministas radicais buscam políticas de gênero transformadoras, muitas vezes organizando-se autonomamente e além das estruturas estatais para desafiar a guerra, a pobreza, a falta de direitos básicos e as injustiças (MAMA; ABBAS, 2015, p. 4-5, tradução nossa).

Aili Mari Tripp et al (2009, p. 52-53) observaram que no início dos anos 2000, mesmo em contextos multipartidários, algumas organizações seguiam no antigo padrão, como no Botsuana - que desde sua independência em 1966 é uma democracia multipartidária - onde a associação guarda-chuva *Association of Botswana Women's Organizations* (Associação de Organizações de Mulheres de Botsuana) era financiada pelo governo e promovia o comportamento não político das Organizações Não Governamentais (ONGs). No Quênia, a *Maendeleo ya Wanawake* (MYW) com suas milhares de filiadas, embora tenha assumido um caráter independente, continua de fato ligada ao KANU (partido governante) e, em países em que houve a queda do governo, as alas femininas caíram com ele - caso do Mali de Traoré (TRIPP et al, 2009, p. 53).

Há países onde o modelo monopartidário persiste, e é difícil encontrar informações sobre organizações de mulheres independentes. Na Eritreia, existe apenas a *National Union of Eritrea Women* (União Nacional das Mulheres Eritreias - NUEW), fundada em 1979, no âmbito da luta de libertação do domínio etíope, pela *Eritrean Peoples Liberation Front* (Frente de Libertação dos Povos da Eritreia, partido do regime atual):

Após a independência, em 1991, a organização de duzentos mil membros tornou-se semi-autônoma e passou a educar as mulheres para o envolvimento na prestação de serviços e na gestão de projetos, mas pouco fez em termos de promoção dos direitos das mulheres [advocacy]. Ela conseguiu fazer algumas modestas mudanças no antigo código civil etíope. Por exemplo, os contratos de casamento tinham que ser feitos com o pleno consentimento de ambas as partes; a idade elegível para o casamento de meninas foi aumentada de quinze para dezoito anos para igualar a dos homens; e a sentença por estupro foi estendida para quinze anos de prisão. Elas também possibilitaram que as mulheres iniciassem o divórcio e colocaram limites ao pagamento de dote pela noiva, enquanto proibiam uma forma de corte genital chamada infibulação, embora a cliterodectomia ainda fosse permitida (TRIPP et al, 2009, p. 53, tradução nossa).

Atualmente, nos Camarões, a lei prevê a autonomia das organizações da sociedade civil com relação ao Estado e ao partido governante, e organizações independentes como a *Ligue des Droits de la Femme et de l'Enfant* (Liga dos Direitos da Mulher e da Criança) e a *Women's Political Caucus* ('Conclave' Político Feminino), vêm reivindicando melhorias no acesso das mulheres a posições comunitárias e de liderança política (ibidem, p. 58).

Durante a edição de 2002 dos Dezesesseis Dias de Ativismo contra a Violência de Gênero⁴⁰, atividades como uma marcha contra a violência contra a mulher, que envolveu a participação expressiva de homens e crianças, ocorreu em Gaborone (Botsuana); na Cidade do Cabo (África do Sul), homens realizaram uma manifestação contra o abuso infantil e de mulheres; em Mbarara (Uganda), homens e mulheres, incluso lideranças governamentais e policiais, participaram de uma manifestação contra o estupro e a violência doméstica (TRIPP et al, 2009, p. 91). Uma rede chamada *Men for Gender Equality Now*⁴¹ (Homens pela Igualdade de Gênero Agora) foi fundada em 2001 pelo ativista de direitos humanos Reverendo Timothy Njoya no Quênia, espalhando-se, com a colaboração da *African Women's Communication and Development Network* (Rede de Comunicação e Desenvolvimento das Mulheres Africanas - FEMNET) para outras partes da África, incluindo Etiópia, Malawi, Namíbia, África do Sul, Zâmbia e Zimbábue, enquanto no Mali homens integraram a *Association des Jurists Maliennes* (Associação dos Juristas Malineses) para persuadir as comunidades locais a acabar com a mutilação genital feminina (ibidem, p. 92). Na imagem a seguir, homens e mulheres protestando contra a violência sexual contra a mulher e a criança em Gaborone (Botsuana), em 2016, como parte da campanha #IShallNotForget (#EuNãoVouEsquecer), que cobrava do governo reestruturação das leis, culturas e práticas em torno do abuso sexual.

⁴⁰ esta é uma campanha internacional de combate à violência contra mulheres que ocorre todos os anos entre 25/11, que é o Dia Internacional para a Eliminação da Violência contra as Mulheres, e 10/12, Dia Internacional dos Direitos Humanos.

⁴¹ O grupo, ativo na atualidade, realiza um trabalho de base junto a líderes e organizações comunitárias e religiosas, envolvendo homens e meninos, “para enfrentar estereótipos de gênero arraigados”. Para mais informações, acessar: <<http://adsock.org/>>.

Imagem 4. Marcha #IShallNotForget em Gaborone (Botsuana).



Fonte: The Botswana Gazette. Disponível em: <<https://www.thegazette.news/news/govt-caucuses-with-ishallnotforget-over-child-sexual-abuse/16246/#.Xzt8uehKjIU>>. Acesso em: 31 jul 2020.

As autoras ainda apontam para a importância do "braço acadêmico" do movimento de mulheres, constituído pelos departamentos de estudos de gênero espalhados em pelo menos 27 universidades africanas.

Os primeiros programas de ensino foram iniciados em 1988 na Universidade Eduardo Mondlane em Moçambique, em 1989 na Universidade Ahdad no Sudão, na Universidade de Gana e na Universidade de Pretória, África do Sul, embora já nos anos 80 houvesse um Projeto de Pesquisa e Documentação sobre Mulheres na Universidade de Dar es Salaam, Tanzânia (...) Formado em 1992, o Departamento de Mulheres e Estudos de Gênero da Universidade de Makerere [Uganda] ganhou reconhecimento internacional na área de estudos de gênero quando sediou o Congresso Mundial da Mulher de 2002, uma das primeiras grandes conferências acadêmicas internacionais a ser realizada em Uganda (TRIPP et al, 2009, p. 92-93, tradução nossa).

Uma das preocupações prementes destas instituições e seus corpos docentes está em conceituar gênero dentro de um contexto africano. No capítulo 2 da presente trabalho de dissertação, trazemos este debate.

Na Guiné-Bissau, criou-se em 2008 a Plataforma Política das Mulheres da Guiné-Bissau (PPM) que, segundo Gomes (2015, p. 38), apesar de apresentar fragilidades estruturais - sendo "informalmente" gerida e desprovida de uma legitimidade instituída, têm dado importantes contribuições para formar uma organização de mulheres nacionalmente.

A PPM é um instrumento de sensibilização dos partidos políticos e dos parceiros de desenvolvimento da Guiné-Bissau, cuja implementação é prevista fazer-se através da adoção de agendas específicas em conformidade com as áreas prioritárias estabelecidas, nomeadamente: a política, a economia, a educação, a saúde, a justiça, paz e segurança e os media (GOMES, 2015, p. 39).

A partir de suas articulações, a lei da saúde reprodutiva e a lei contra a mutilação genital feminina, por exemplo, foram aprovadas. Hoje, a lei da paridade aprovada em 2018 no país – que prevê a taxa de 36% de mulheres no poder Executivo de Guiné Bissau - está bem mais perto de ser cumprida: com oito ministras e três secretárias de Estado, as mulheres correspondem a 35% do Executivo guineense (DANSÓ, 2019).

Em suma, os movimentos de mulheres na África experimentaram êxitos importantes ao longo dos anos, realizando mudanças sensíveis nas políticas que lhes afetam. Hoje, alguma deficiência institucional e o relacionamento com os doadores, bem como com os governos dos países que ainda guardam traços de autoritarismo, são possivelmente os maiores desafios dos movimentos de mulheres africanas, pois comprometem sua autonomia e seu nível e eficácia de atuação (TRIPP et al, 2009, p. 95). Se por um lado os doadores externos tendem a limitar sua doação a causas que lhes interessam em particular, às vezes mantendo as contribuições por um período muito curto, por outro em contextos de semi-autoritarismo estatal, estas organizações são tidas como ameaças ao poder, especialmente quando pressionam por mudanças políticas.

Conclusão

A história dos movimentos de mulheres em África remonta à época pré-colonial, onde mulheres em posição de liderança e chefia era algo relativamente comum às sociedades africanas. Antes da colonização europeia, observavam-se sistemas matriarcais, governança *dual sex*, etc. – mulheres à frente de reinados e impérios à lideranças comunitárias. Com o advento da colonização europeia, a imposição do Estado e do modelo eurocêntrico de governança, as mulheres foram as primeiras a serem afetadas. A perda de poder político, de autonomia e a imposição de tributação colonial levaram mulheres africanas às trincheiras na África Ocidental, como a Rebelião das Mulheres Kom nos Camarões britânicos ou a Guerra das Mulheres Igbo na Nigéria, e em outras insurgências que obtiveram diferentes

níveis de êxito. Na perspectiva afrocentrada, o nudismo e magia/espiritualidade ganham dimensão política, constituindo estratégias de negociação, de protesto, de reivindicação e até mesmo de guerra.

Diferentes colonizadores tiveram também diferentes posturas frente à educação dos povos e das mulheres africanas. Por exemplo, enquanto a educação de mulheres foi precária nos países de colonização portuguesa, nas colônias britânicas ela foi mais incentivada e melhor estruturada, fato que é refletido na atualidade, quando nos deparamos com um número maior de estudos sobre gênero e mulheres na África produzido por mulheres de países africanos anglófonos.

A mulher africana foi parte integrante e ativa dos movimentos por independência, atuando desde a construção das pautas até as trincheiras. Estiveram organizadas para defender a implementação dos direitos exigidos ao tempo das lutas por independência. No entanto, quando as independências vieram, suas questões foram postas de lado ou ignoradas pelos novos regimes monopartidários, militarizados e autoritários que, embora permitissem o funcionamento de organizações femininas, essa permissão era condicionada a vários limites, inclusive o de não atuação política, então as organizações de mulheres africanas viram-se cooptadas ou desmanteladas, empurrando as africanas a um novo processo de luta.

Uma crise econômica abateu o continente nos anos 1980, tornando-o mais receptivo à atuação de ONGs e de investimentos estrangeiros, que por sua vez pressionaram pela democratização dos países africanos. Este contexto foi a brecha para que as organizações de mulheres africanas pudessem se reorganizar em torno da independência dos recursos do governo - contando, além das contribuições de seus membros, com apoio financeiro internacional. Eventos como as Conferências Mundiais sobre a Mulher da ONU, ocorridas em Nairóbi (Quênia) em 1985 e em Pequim (China) em 1995 e ainda encontros regionais, foram importantes no sentido de as mulheres de diferentes regiões da África e do mundo poderem trocar ideias - em nível nacional e regional nas preparações para as conferências, e em nível internacional nelas - e pensar novas estratégias para os seus contextos. As mulheres africanas passaram a reivindicar espaço político em seus países, bem como a democratização deles, utilizando-se das mídias e ferramentas de comunicação para fazer com que as ideias chegassem até as regiões mais remotas.

Todo esse processo crítico de crise econômica e pressões aos governos gerou disputas violentas ao longo do continente. Dessa vez, as mulheres não

estiveram nas trincheiras, mas sim reivindicando o fim dos conflitos. Apesar de toda a violência sofrida, incluso números expressivos de abuso sexual, elas atuaram na construção da paz, promovendo negociações no nível informal como ocorreu na Guiné e na RDC, ou forçando sua participação nas negociações como na Somália. Ao final de tudo, angariaram uma expressão política importante, ainda via organizações mas também via cotas no legislativo e, no caso da Libéria, via presidência da república.

Na atualidade, os resquícios de autoritarismo de alguns governos, a influência dos doadores estrangeiros e as dificuldades técnicas de gestão organizacionais configuram os principais entraves para um desenvolvimento mais eficaz da promoção dos direitos humanos da mulher no continente africano. Dificultam, mas não impedem. Considerando tudo o que os movimentos de mulheres africanas construíram e evoluíram ao longo dos anos, a experiência adquirida permitiu que elas pudessem firmar importantes alianças e alcançar ganhos significativos no campo político e jurídico, e ainda na educação, na mídia e na saúde, por exemplo.

Os movimentos atuais são permeados tanto pelas formas tradicionais de luta e resistência quanto por estratégias aos moldes do fazer político contemporâneo em África, características que remontam à ação coletiva pré-colonial, aos movimentos nacionalistas e às organizações de mulheres de massa pós-coloniais (como as “organizações guarda-chuva”). Autonomia das associações, heterogeneidade delas (mulheres de diferentes classes sociais, base política, pertencimento étnico, etc.), ênfase em estratégias políticas, alianças e coalizões, apoio e financiamento internacional e até mesmo o apoio masculino caracterizam a atualidade dos movimentos de mulheres africanas, que vêm cada vez mais transformando a paisagem política africana.

CAPÍTULO 2
PENSADORAS NEGRAS AFRICANAS E CONCEPÇÕES DE GÊNERO:
APONTAMENTOS DA ÁFRICA ANGLÓFONA

Sisterhood

white sister told me/ all women are one
 united in de face/ of chau'vism.
 (pa'don my engilis)

I smiled

pa... paa/ pa..tri..archy is the cross
 women carry, she charged
 we must unite/to fight it
 with all our might.

I laughed...

racked by spasm/my head jerked back
 and crazily wobbled/ from side to side.
 pampered sister/ titillates herself/ to frenzy
 with quixotic tales/ of male 'xplotation.

I...

“dumb” black woman/ laughed mirthlessly on
 flicking alway tears/ of pain from eyes.

I looked up/ from my chore
 on the kitchen floor/ where, new found sister
 had ordered me to be/ on knees

to scrub the floor clean
 for the pittance sheephead she paid:

on knees
 to scrub the floor clean
 for sisterarchy.⁴²

Nkiro Nzegwu
 27/07/1990

Este poema de Nkiro Nzegwu abre o livro *African Women & Feminism: Reflecting On The Politics Of Sisterhood*, editado por Oyèrónké Oyewúmi. Obra esta

⁴² Sororidade/ a irmã branca me disse/ todas as mulheres são uma/ unidas contra o chauvinismo (perdoe meu inglês)/eu sorri/ pa... paa.. pa... tri... arcado é a cruz/ que as mulheres carregam, ela disse/ temos que nos unir pra lutar contra ele/ com toda nossa força/eu ri/ atormentada por espasmos, minha cabeça de solavanco/ loucamente sacudiu de um lado pro outro/ irmã mimada, toda empolgada, ao frenesi/ com contos quixotescos de exploração masculina/eu.../mulher negra “burra”/ ri, sem graça/ limpando as lágrimas de dor dos olhos/ olhei para cima, de onde eu trabalhava/ no chão da cozinha/ onde a nova irmã/ me ordenara estar/de joelhos/ pra esfregar o chão/ pela esmola que ela pagou:/ de joelhos/ esfregando o chão/ da sororiarquia (tradução nossa, com revisão de Rafael Maciel dos Santos).

que, bem como o texto acima, nos leva a profundas reflexões sobre as potencialidades e problemáticas do feminismo, trazendo importantes textos para refletir aproximações e distanciamentos do feminismo às realidades africanas, a partir das mulheres. Esta obra serve de base para a produção do primeiro trecho deste capítulo, que traz diferentes discussões e abordagens a gênero que partam do continente - onde se sobressaem os escritos vindos da Nigéria - e, em certa medida, da diáspora, que não necessariamente denominam-se feminismo ou que até, de forma explícita ou não, rechaçam esta nomenclatura.

É importante destacar que, sendo o continente africano constituído de 55 países (se contarmos com a República Sarauí), é muito difícil fazer um diagnóstico detalhado de cada país, ficando impossível fazê-lo no espaço e tempo aqui proposto quando consideramos a pluralidade de cada um. Neste sentido, em razão da maior disponibilidade de material teórico produzido na Nigéria (e na África do Sul, Quênia e Uganda quando da temática *queer*) – fenômeno que, supomos, se dá em razão das dinâmicas do mercado editorial nos diferentes países africanos e pela relação dos antigos colonizadores com a educação dos nativos, conforme abordado no item 1.1.2 da presente dissertação. Ainda, não pudemos elucidar se isso se dá em razão das nigerianas estarem mais amplamente engajadas na construção de aportes teóricos para se pensar a questão de gênero no continente ou se simplesmente o material por elas produzido é mais acessível à autora deste texto, enquanto materiais produzidos por autoras africanas outras são mais difíceis de acessar em termos de, por exemplo, acesso ao idioma em que produzem. Assim, este capítulo se baseia principalmente, mas não de forma exclusiva, na produção de autoras nigerianas, além de trazer um trecho sobre África *queer* baseado principalmente em autoras nigerianas e sul-africanas, e em menor medida quenianas e ugandesas.

2.1 Pensando gênero a partir de África

Existem vários aportes diferentes para se pensar e/ou trabalhar gênero, com denominações variantes que vão além do feminismo, posicionam-se contra ele ou simplesmente não o consideram. Entre as africanas isto não é diferente. Fundamentalmente, o argumento comum das pensadoras africanas acerca de gênero é o de que a ideia de gênero em si, lançada pelo feminismo hegemônico, não dá conta de uma análise contextualizada em África. Ou seja, embora a produção das

feministas ocidentais não possa ser ignorada ou descartada, devemos “questionar a identidade social, interesses e preocupações das fornecedoras de tais conhecimentos” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 2), cujos modelos de se pensar/estudar gênero não necessariamente contemplam as realidades africanas. Esta ideia é muito bem explanada por Oyèrónké Oyěwùmí que, ao destacar a ideia de que o feminismo hegemônico baseia seu conceito de gênero na família nuclear (composta por um homem patriarcal, uma mulher subordinada e os filhos) e que esta é uma fórmula euro-estadunidense de organização familiar, aponta para a insuficiência das teorias feministas quando confrontadas com epistemologias africanas (2004, p. 4).

Neste sentido, Oyèrónké Oyěwùmí tece uma crítica com relação à noção de sororidade⁴³, ou *sisterhood*, tema do poema que abriu este capítulo:

Na família nuclear, a identificação de gênero das crianças com suas mães ressalta o fato de que a mãe é, antes de tudo (mesmo para as crianças), a esposa do patriarca. A divisão de poder baseada no gênero na família nuclear joga permanentemente a mãe no papel impotente de uma vítima. Não é surpreendente, então, que a maternidade nunca tenha ocupado um lugar de destaque na relação de parentesco ou papel a que as feministas americanas brancas de classe média aspiravam. Por outro lado, elas podiam se identificar com suas irmãs, que não só cresceram sob a terrível sombra do pai patriarcal, mas também compartilharam a mesma difícil identificação de gênero com a mãe impotente e a necessidade de se distanciar dela. As relações de irmãs surgiram de sua herança familiar como o único modelo viável: a relação entre mãe e filha era hierárquica, mas as irmãs eram iguais. A sororidade [*sisterhood*], que se desenvolveu para sinalizar a exclusividade de gênero necessária para que as mulheres brancas escapassem do controle masculino, também simbolizava a vitimização comum e a opressão compartilhada, o que fazia com que as relações fossem iguais e solidárias. Aqui se encontram as raízes históricas e culturais da sororidade [*sisterhood*] (OYĚWÙMÍ, 2003, p. 8, tradução nossa).

Nos estudos feministas ocidentais, o termo “gênero” é utilizado como meio para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo, utilizando-o como designador de “homem” ou “mulher” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 2). Porém, a psicologia e as ciências sociais sugerem que gênero é, na verdade, uma construção social. Assim sendo, as características e a própria existência ou não de gênero na forma binária que se propõe (homem/mulher) vai depender do contexto social em análise. Um conceito de gênero binarista, dentro dos padrões propostos nos estudos ocidentais acima expostos, logo, pode sim ser aplicável a realidades ocidentalizadas - o que não é o caso de muitas sociedades africanas.

Segundo Filomina Steady, as sociedades africanas

⁴³ Sororidade é união entre mulheres, no sentido de irmandade. “Sóror”, do latim, significa “irmã”.

(...) utilizam outros conceitos que transmitem uma ordenação cíclica da vida social, além dos opostos e hierárquicos ou baseados em classificação biológica. Por exemplo, mudanças no ciclo de vida podem alterar o status da mulher para que as mulheres pós-menopausa possam assumir funções políticas e servir como anciãs e conselheiras na mesma base que os homens (STEADY, 2005, p. 4, tradução nossa).

Oyěwùmí chama nossa atenção para o feminismo enquanto projeto político global proposto a partir de uma cultura imperialista que não dialoga com realidades não-ocidentais, e propõe distinguir o substantivo *feminismo* e o adjetivo *feminista*:

O termo feminismo geralmente se refere a movimentos sociais europeus e americanos historicamente recentes, fundados em uma luta pela igualdade feminina. O feminismo por esta designação tornou-se um projeto político global. Mas o adjetivo feminista tem um alcance mais amplo na medida em que não precisa ser confinado pela história; na verdade, descreve uma gama de comportamentos que indicam a agência feminina e a autodeterminação. Em muitas sociedades africanas tradicionais, uma certa medida de autodeterminação era um valor, e praticada como uma coisa natural e como um modo de vida para todos os adultos, homens e mulheres (OYĚWÙMÍ, 2003, p. 1, tradução nossa).

Trazendo os argumentos da serra-leonina Filomina Steady a partir da auto afirmação como valor africano para postular que a África é o lar original dos princípios feministas, Oyěwùmí diz que “nesse sentido, então, o feminismo africano é uma tautologia⁴⁴” (2003, p. 2, tradução nossa).

A autora escreve que o feminismo global faz parte da Europologia - a transformação de fenômenos estritamente europeus em algo humanamente universal - que é então imposto indistintamente a todas as culturas (2003, p. 3). O gênero como ontologia essencializada, para Oyěwùmí, “é uma dessas variações pseudo-universais da cultura ocidental que está sendo exportada para o mundo todo” (2003, p. 3). Destaca que o papel do feminismo na projeção da cultura e formas culturais ocidentais no período contemporâneo não deve ser subestimado, uma vez que o feminismo “continua sendo o fabricante mais ávido de concessões de gênero e de categorias de gênero”, mas “inevitavelmente à custa de categorias locais como etnia, antiguidade, raça e geração que podem ser mais salientes localmente” (OYĚWÙMÍ, 2003, p. 3, tradução nossa).

A autora, que é iorubá e nigeriana, explica que existem sociedades africanas onde o modelo familiar difere muito do ocidental, que tem como núcleo familiar um casal de adultos - necessariamente um é homem e outro mulher – e os filhos, cada um com suas atribuições delimitadas (idem). Ao longo do continente africano,

⁴⁴ Tautologia significa redundância.

existem sociedades como a própria lorubá, em que os papéis de parentesco e hierarquia familiar/social se dão não por gênero, mas por senioridade. Famílias compostas por mais de dois adultos, sociedades matriarcais e atribuição de afazeres conforme outras características que não o sexo também são realidades africanas que não são contempladas pelo conceito de gênero proposto pelo feminismo hegemônico (idem).

Fazendo um apanhado de vários outros autores, Oyèrónké Oyěwùmí traz exemplos reais de mulher com “*status* patriarcal” (que a isenta de “trabalho de mulher”), homem honorário (“fêmea” com *status* de macho”) e casamento entre homens (sendo que um deles mantinha todas as “tarefas de uma esposa”), dados ilegíveis sob a lente generificada que sustenta o feminismo ocidental, que entende determinadas tarefas como inerentes ao corpo feminino e ao corpo masculino (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 8-9).

Este exemplo exposto por Oyěwùmí está calcado no pensamento da poeta, antropologista e ensaísta nigeriana Ifi Amadiume que, em sua obra *Male daughters, female husbands* (“filhas machos, maridos fêmeas”, numa tradução livre), problematiza o estudo e pesquisa em torno da sexualidade em África a partir de algumas sociedades tradicionais como, por exemplo, a Igbo.

Durante sua análise, Amadiume assume que as diferenças em razão de crenças e valores entre as culturas tradicionais e religiosas africanas não permite a adoção de um padrão a partir do qual possam se basear os estudos (Amadiume, 1987, p. 2). A autora ainda destaca que este quadro se agrava quando confrontado com a recepção e posterior assimilação de culturas e religiões vindas de outros países para a África, durante o período colonial.

Ainda com relação aos Igbo da Nigéria, Natalia Telega-Soares, a partir de Okome (2003, p. 79 apud TELEGA-SOARES, 2014, p. 34), pondera que não há igualdade entre homens e mulheres, porém ela também não existe entre as próprias mulheres (ou os próprios homens) apenas por partilharem do mesmo sexo biológico:

Na sociedade Ibo (Nigéria) mulheres que entram na família através do casamento não gozam do mesmo estatuto que as filhas (as irmãs do marido). As esposas mais novas não recebem o mesmo tipo de tratamento que as esposas seniores. Uma mulher chefe tem mais poder do que qualquer mulher ou homem. E, por fim, um homem rico tem o estatuto mais elevado do que um homem pobre (TELEGA-SOARES, 2014, p. 34).

Mais ao sul do continente, a essuatiniense⁴⁵ Patricia McFadden traz a perspectiva das leis, categorizando-as (pensando num contexto mais regional - África Meridional) enquanto “armas anti mulher negra”. Ao longo do tempo, na África, práticas costumeiras e culturais ganharam *status* legal, sendo confiadas aos homens que ocuparam *status* de vigilância dentro da hierarquia tradicional como chefes (MCFADDEN, 2001, p. 68). Uma estratégia que, segundo a autora, serviu para manter as mulheres fora da modernidade sob o pretexto de que a modernidade para mulheres é não africana – se para garantir a perpetuação da tradição e dos costumes for necessário restringir e privar os direitos da mulher africana, assim será feito. Trata-se de um sistema dual de leis que se aplica apenas às mulheres negras, garantindo que elas permaneçam em realidades atrasadas, principalmente se elas forem pobres ou rurais. Nas palavras da autora:

A reinvenção do costume e das convenções no "direito consuetudinário", que é um termo errôneo porque, se algo é "lei", ele deve se aplicar a todos, tornou-se uma arma poderosa contra as demandas das mulheres por direitos iguais nas suas sociedades e serviu tanto aos interesses dos homens negros que se sentem ameaçados pelas demandas cívicas das mulheres negras quanto aos interesses das feministas brancas que continuam a estudar mulheres africanas dentro desses contextos fossilizados (MCFADDEN, 2001, p. 67, tradução nossa).

De uma só vez, as leis colaboram para manter o atraso da sociedade como um todo, reafirmando e fortalecendo costumes culturais misóginos, e dificultam que mulheres possam reivindicar direitos civis e sociais (ao fazê-lo, tornam-se criminosas), ainda colabora para que o restante do mundo lance um olhar deturpado sobre a mulher africana. No sul da África, temos o exemplo da Constituição do Zimbábue, que estabelece que o costume e a tradição "africanos" substituem os direitos que as mulheres possam ter por garantia da própria Constituição, caso estes ameacem a hegemonia do costume e da tradição (MCFADDEN, 2001). Como consequência disso, ainda que sendo um crime, o estupro é facilitado (alguns, por exemplo, visam “curar a AIDS”); práticas como a oferta de uma menina como compensação quando homens se matam entre si ou uma família quer se redimir com a outra ficam impunes; ritos de viuvez que submetem mulheres a práticas humilhantes de “purificação”, além do exílio de sua aldeia em caso de idade

⁴⁵ Em 2018, o rei Mswati III mudou nome oficial da Suaziland (Suazilândia, “terra dos suázi” em inglês), por sua semelhança com “Switzerland” (Suíça, em inglês), para Umbuso weSwatini (Reino dos Suázi) ou simplesmente eSwatini (Essuatíni, “terra dos suázi” em suázi), ficando o gentílico, em português, essuatiniense(a). Informações disponíveis em: <<https://news.sky.com/story/king-of-swaziland-changes-his-countrys-name-to-eswatini-11338333>>. Acesso em 15 dez 2019.

avançada ocorrem de forma natural; é permitido que pais estuprem filhas sob o pretexto de prepará-las para o casamento; entre outros fatos de uma extensa lista, que infelizmente não se restringem ao Zimbábue (ibidem, p. 69). Mudar este quadro é um dos maiores desafios a se enfrentar enquanto feministas e/ou africanas(os):

Temos de encontrar formas de eliminar esse impedimento para a dignidade e os direitos das mulheres; um impedimento que se apresenta no traje da cultura e que se tornou institucionalizado como "um sistema cultural autêntico apropriado para as mulheres africanas" (MCFADDEN, 2001, p. 69, tradução nossa).

Dessa forma, Patricia McFadden defende que não basta simplesmente reformar os sistemas legais, mais do que isso, sua transformação se faz necessária:

Temos que rejeitar totalmente (e não tentar reformar) os sistemas legais que são parciais e muitas vezes flagrantemente patriarcais: por exemplo, a persistência de noções de direitos conjugais masculinos; recusas de reconhecer o estupro conjugal como um crime; permissão de poligamia e mobilidade sexual desenfreada; noções de paternidade que definem os filhos como propriedade do homem, em vez de enfatizar as responsabilidades e obrigações dos pais nas relações familiares democráticas; práticas sucessórias que permitem aos homens herdar mulheres como uma forma de propriedade/escravas de famílias controladas por homens; e uma miríade de injustiças que podem circular e se reproduzir através da deturpação muitas vezes deliberada e/ou insistência de oficiais de justiça de que as mulheres não podem ser consideradas pessoas nos moldes em que os homens o são (MC FADDEN, 2001b, p. 52, tradução nossa).

As realidades africanas são diversas, e diversas são as propostas teóricas para se pensar/articular a posição da mulher em África. A seguir, traremos um pouco desta diversidade.

2.2 Outras visões: Sunday Bamisile e os conceitos africanos e afro-diaspóricos alternativos ao feminismo

Na busca por uma conceituação que fosse genuinamente africana, algumas autoras propuseram novas teorias e nomenclaturas para a luta por equidade de gênero no continente e na diáspora. O que pretendemos com este trecho é expor brevemente alguns destes aportes, trabalho que já foi feito, de forma crítica e analítica, pelo professor nigeriano Sunday Adetunji Bamisile⁴⁶. Na verdade, a maioria

⁴⁶ Na versão enviada para qualificação, nos referimos à Sunday Bamisile sempre no feminino, supondo, pela temática e por não encontrar melhores referências na internet, que se tratasse de uma mulher. Qual não foi minha surpresa quando em fevereiro de 2020, participando do 1st LASUCAS Brazil in Africa/Africa in Brazil International Conference em Lagos, na Nigéria, um homem se apresenta ao grupo como "Domingos Bamisile". Fui conversar com ele e confirmei a

dos conceitos alternativos ao feminismo ocidental que conhecemos hoje foram cunhados por mulheres nigerianas, que entre concordâncias e críticas, dialogam em termos de teoria/ produção acadêmica.

Tendo por base trechos do artigo de Bamisile *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo*, de 2013, trago alguns aportes, nomeadamente: *Motherism*, de Catherine Achonolu (Nigéria); *Femalism*, de Chioma Opara (Nigéria); *Gynism*, de Pauline Marie Eboh (Nigéria); *Stiwanism* (Social Transformation Including Women in Africa), de Molara Ogundipe-Leslie (Nigéria); *Womanism*, de Alice Walker (Estados Unidos); *Womanism*, de Chikwenye Ogunyemi (Nigéria) e *Africana Womanism* de Cleonora Hudson-Weems (Estados Unidos).

Bamisile diz que posicionamentos antifeministas são bastante comuns no continente africano, onde existe a preocupação por parte das mulheres de se criar formas genuínas que contemplem a mulher negra africana, rechaçando ideias feministas por serem, fundamentalmente, ocidentais. O autor ressalta que uma diferença básica e central está no fato de que, nas teorias formuladas por mulheres negras africanas, os “homens são considerados potenciais aliados na luta contra a opressão sexista” (BAMISILE, 2013, p. 262).

De início, o autor traz o conceito de *Motherism* proposto pela nigeriana Catherine Achonolu, como teoria que, basicamente, “(...) congrega e incorpora as noções de maternidade, natureza e sustento” (BAMISILE, 2013, p. 268). Para Achonolu, a presença masculina é importante, ao contrário do que propõe o feminismo ocidental que, para ela, é “anti-mãe, anti-criança, anti-natureza e anti-cultura africana” (ibidem, p. 267). Ela afirma, ainda, que a “[c]ooperação com aquilo que é a natureza é essencial para o entendimento do que é o *Motherism* e a tarefa da *motherist* é a de cuidar e proteger a coesão natural e essencial da família, da criança, da sociedade e do ambiente onde ela coexiste” (ACHONOLU, 1995, p. 93-95 apud BAMISILE, 2013, p. 268). A autora traz posições bastante firmes, rejeitando não só o feminismo ocidental mas também o próprio feminismo africano e insinuando, entre outras coisas, que “(...) as feministas africanas confirmam (...) estereótipos ocidentais acerca de África e aplicam ideias do ocidente às condições

suspeita: Domingos é Sunday Adetunji Bamisile, autor do artigo em que este texto está baseado. Bamisile atua em estudos de gênero e língua portuguesa na Nigéria, Inglaterra e Portugal.

de vida em África, apenas para singrar nas carreiras intelectuais que estão a desenvolver no ocidente” (BAMISILE, 2013, p. 266). Achonolu defende que

a noção de que as mulheres são inferiores aos homens foi importada para África, por via do colonialismo ocidental e árabe, e em resultado do impacto de posicionamentos discriminatórios provindos da ideologia cristã e do islã (...) A deliberada marginalização das mulheres foi uma das principais estratégias do colonialismo. Isto por que [sic] os colonialistas sabiam bem da importância e da influência das mulheres e também não ignoravam que a força das sociedades africanas derivava da coesão de um tecido social em que os sexos coexistiam em complementaridade. Deste modo, para que África pudesse ser conquistada, o poder das mulheres tinha de ser quebrado (ACHONOLU, 1995, p. 79 *apud* BAMISILE, 2013, p. 267).

Achonolu ainda considera que as feministas africanas incorporam conceitos ocidentais sem pensar contextos e processos histórico-culturais africanos que vão colocar gênero não como fator principal mas sim como, no máximo, fator secundário de opressão social na África (ibidem, p. 267).

Bamisile fala rapidamente sobre o *Femalism* de Chioma Opara que, segundo ele, não traz contribuições novas para as formas de se pensar gênero em África, apenas reforçando ideias como a participação de homens e mulheres na construção de uma sociedade mais justa e o rechaço ao feminismo ocidental enquanto defensor de ideias radicais com relação ao casamento e à maternidade (2013, p. 268). Já passando para o *Gynism* de Pauline Marie Eboh (nigeriana), em seu trabalho *Aetiology of Feminist, Womanist, Femalist and Gynist Philosophy* (Etiologia das Filosofias Feminista, Mulherista, Femalista e Ginista), Bamisile aponta que esta teoria, que defende a igualdade entre homens e mulheres a partir da ideia complementaridade, que por sua vez vem de uma perspectiva bíblico-cristã (através da história de Adão e Eva), também não resulta em grande colaboração para o debate de gênero além do reforço de ideias antifeministas (ibidem, p. 269).

A próxima abordagem discutida por Bamisile é o *Stiwanism* de Molara Ogundipe-Leslie (Nigéria). O termo vem da abreviatura STIWA - *Social Transformation Including Women in Africa* (Transformação Social Incluindo as Mulheres na África, numa tradução livre), e propõe atenção às “(...) necessidades prementes das mulheres africanas na atualidade, mantendo também o respeito pela tradição dos costumes indígenas e pelo espaço que aí é conferido à mulher enquanto ser social” (BAMISILE, 2013, p. 269). Esta autora também rechaça o feminismo ocidental e, na busca de uma forma genuinamente africana, propõe que apenas a partir da participação de homens e mulheres a transformação social em África será

possível, ao passo que exclui, por sequer citar, mulheres brancas e afro-americanas⁴⁷ (ibidem, p. 269-270).

Uma das abordagens a gênero em perspectiva afrocentrada mais conhecidas na diáspora é, certamente, o *Womanism* (ou, em português, Mulherismo), proposto pela afro-estadunidense Alice Walker. Esta teoria entende o feminismo como aporte que “busca o engrandecimento da condição da mulher, (...) irmana e engloba todas as mulheres, brancas ou negras, de qualquer condição econômica e de diferente orientação sexual” (WALKER, 1983 *apud* BAMISILE, 2013, p. 271). Não rivalizando com o feminismo, Walker defende um conceito que abranja as especificidades da mulher negra. Walker diz que “a mulherista está comprometida com a sobrevivência de todas as pessoas, homens e mulheres”⁴⁸ (WALKER, 1983, p. xi *apud* BAMISILE, 2013, p. 272, tradução nossa). Para Bamisile, as definições de Walker “implicam que as womanistas estão empenhadas em superar a discriminação sexista e também a discriminação baseada na identidade social ou socioeconômica [*sic*] das pessoas” (BAMISILE, 2013, p. 271). Para Bamisile, é contraditório o fato de Walker, numa tentativa de harmonização com o feminismo, dizer não adotar uma postura separatista, ao passo que exclui as mulheres brancas de sua teoria. Considera talvez mais problemático ainda o fato de Walker, por omissão, não considerar os homens em sua escrita. Em suas próprias palavras:

De fato, é controverso e problemático defender a participação de todos (*wholeness*), reivindicar que as womanistas lutem pela sobrevivência de todos, “*entire people, male and female*”, e depois pretender exclusividade de representatividade deste movimento para a mulher negra (BAMISILE, 2013, p. 271).

A nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi propõe uma forma um pouco diferente de se pensar o próprio *Womanism*⁴⁹. Ogunyemi admite as semelhanças com o movimento feminista, posicionando o *womanism* como uma vertente negra desta teoria. Para ela, “o *womanism* é uma forma de feminismo expandido que vai para além das questões de gênero e também supera o âmbito das preocupações adicionais de raça e classe social já aduzidas por Walker” (BAMISILE, 2013, p. 272).

⁴⁷ Não foi possível apurar se o termo faz referência exclusivamente às mulheres afrodescendentes dos Estados Unidos ou se às mulheres afrodescendentes do continente americano.

⁴⁸ Originalmente: “*a womanist is committed to survival and wholeness of entire people, male and female*” (Walker, 1983, p. xi *apud* BAMISILE, 2013, p. 272).

⁴⁹ “Como ela própria explica, chegou ao termo independentemente de Alice Walker, mas o facto de o mesmo ter sido utilizado pela autora afro-americana revelou-se uma surpresa agradável” (OGUNYEMI, 1985, p. 72 *apud* TELEGA-SOARES, 2014, p. 38).

Ogunyemi postula dez aspectos com os quais uma *womanist* tem de lidar. São eles, brevemente:

i) o capitalismo global e o consumo que empobrece os pobres; ii) as questões da política de raça e da economia, iii) Feminismos e outras formas de imperialismo – a atitude pós-colonial em convivência com uma fraternidade global no feminino, iv) confrontos inter-étnicos, v) fundamentalismos religiosos – religiões tradicionais em África, o Islão, a Cristandade, vi) elitismo, militarismo e feudalismo, vii) a questão da língua, viii) as restrições impostas pelo gênero, ix) a gerontocracia, x) a questão das afinidades parentais e outros constrangimentos culturais (BAMISILE, 2013, p. 272).

Numa comparação entre os pensamentos da womanista afro-estadunidense Walker e da womanista nigeriana Ogunyemi, Bamisile enxerga que ambas excluem a mulher branca, sendo que Ogunyemi o faz de modo enfático ao afirmar que a mulher negra carrega um fardo próprio, composto “pelas atitudes sexistas que pontificam na vida doméstica dos negros e por força da atitude patriarcal euro-americana que prevalece na esfera pública” (2013, p. 272), reconhecendo o desfavorecimento da mulher negra em termos de raça e de sexo. Para Ogunyemi,

é necessário que a mulher negra, por força da sua experiência peculiar enquanto grupo social, se organize de forma separada. Por esta razão, a ação do movimento womanista em África nunca se identificou totalmente com os preceitos da womanista americana, Alice Walker. Um aspecto onde esse afastamento é bem nítido é na obsessão por ter filhos, por parte das mulheres africanas. Além disto, Walker sublinha que as womanistas amam outras mulheres, com envolvimento sexual ou não (Walker, 1983, p. xi), e que o womanism de Ogunyemi rejeita o amor lésbico em consequência da intolerância que existe em África contra o lesbianismo (Ogunyemi, 1996, p. 133). Para esta estudiosa nigeriana, a dissociação dos propósitos de Walker é natural, pois não se pode tomar à letra o womanism afro-americano, com as suas peculiaridades, e impô-lo em África, onde há particularismos próprios da diversidade cultural de um extenso continente (BAMISILE, 2013, p. 273).

Além disso, Estados Unidos e os países africanos são muito diferentes em termos econômicos, tradicionais e culturais; nas leis tradicionais africanas, “mulheres mais velhas podem oprimir as mais novas, bem como as segundas mulheres do seu homem, (...) [que por sua vez] tradicionalmente oprimem as mulheres” (BAMISILE, 2013, p. 273). Ogunyemi propõe, assim, que questões propriamente africanas “só podem ser devidamente abordadas numa perspectiva womanista africana” (*idem*), ou seja, Ogunyemi se distancia não só da perspectiva feminista ocidental, mas também do feminismo negro estadunidense, em razão das especificidades africanas.

Neste ponto, Bamisile chega a um último aporte, descendente dos outros aqui apresentados, e que vai tentar equalizar as questões mais problemáticas

apresentadas por aquelas perspectivas: o *Africana Womanism*, ou Mulherismo Africana, da afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems, que o define como “uma ideologia criada e destinada a todas as mulheres de ascendência africana” (HUDSON-WEEMS, 1993, p. 24 *apud* BAMISILE, 2013, p. 273-274). Hudson-Weems assume o *Africana Womanism* como separatista, sem pretender ligações com o feminismo já que, argumenta, este foi criado para dar conta de necessidades exclusivas das mulheres brancas - configurando-se, assim, exclusivista e separatista (BAMISILE, 2013, p. 274). Atenção aos fatores raça e classe social são as principais características do *Africana Womanism* (anteriores a gênero) em termos de diferenciação com o feminismo tradicional que, por seu caráter hegemônico (branco, classista, eurocêntrico), não possibilita diálogo. Crítica ao feminismo negro, Hudson-Weems acusa as feministas negras de “difundirem uma agenda feminista que é oposta à agenda da comunidade africana, que inclui (dezoito) propósitos claros e específicos”, nomeadamente:

i) terminologia própria, ii) auto-definição, iii) a centralidade da família, iv) uma genuína irmandade no feminino, v) fortaleza, vi) colaboração com os homens na luta de emancipação, vii) unidade, viii) autenticidade, ix) flexibilidade de papéis, x) respeito, xi) reconhecimento pelo outro, xii) espiritualidade, xiii) compatibilidade com o homem, xiv) respeito pelos mais velhos, xv), adaptabilidade, xvi) ambição, xvii) maternidade, xviii), sustento dos filhos. (HUDSON-WEEMS, 1993, p. 25-30 *apud* BAMISILE, 2013, p. 275).

Destacamos aqui a relação com o homem, visto como companheiro e não como opositor. Na verdade, segundo Bamisile,

a maioria das autoras africanas que pugnam pela melhoria de condição da mulher, vê com bons olhos a entrada dos homens na produção de estudos críticos e literários em prol da emancipação das mulheres no continente africano e lamenta a ação nefasta de tantos quantos ainda usam as suas obras e estudos para defenderem a continuidade da opressão das mulheres (BAMISILE, 2013, p. 276).

Brevemente, cita autores africanos como o camaronês Barnabé Bilongo, que “utiliza a sua obra *La Femme Noire Africaine en Situation* para condenar a opressão das mulheres nas sociedades patriarcais” (BAMISILE, 2013, p. 275). Segundo Bamisile, nesta obra Bilongo traz à tona estratégias utilizadas pelos homens para oprimir as mulheres em sociedades patriarcais, concluindo de maneira pessimista:

Na África Negra ainda serão precisas umas boas dezenas de anos para que, por um lado, o grande número de mulheres rurais e sem instrução seja capaz de fazer jus aos seus direitos e, por outro lado, que o homem menos evoluído deixe de fazer com que a mulher não aceda aos seus direitos mais elementares (BILONGO, 1983, p. 43 *apud* BAMISILE, 2013, p. 275).

Bamisile conclui seu texto destacando a preocupação africana em dissociar-se do feminismo ocidental, trazendo um aporte que seja de fato africano e possa ser aplicado “às realidades das tradições e dos valores da vivência da mulher em África” (BAMISILE, 2013, p. 276), a partir principalmente da tendência antifeminista dos *womanismos* africanos, cujos debates tendem a ser muito mais profícuos.

2.3 África *queer*: debates em língua inglesa

My love (for Eudy Simelane)⁵⁰

To some people/ My love is somewhat alien;
 When he comes up, they start subject-changing, and
 He's seen as some contagion -
 In those zones, he stays subterranean;
 Some love my love; they run parades for him:
 Concurrent with some countries embracing him,
 Some tried banning him,/ God-damning him,/ Toe-tagging him,
 Pray that he stayed in the cabinet,
 But my love kick it in the panelling, run for it -
 My love! Can be trapping him in labyrinths -
 Maverick my love is; thwarts challenges;
 Cleverest geneticists can't fathom him,
 Priests can't defeat him with venomous rhetoric;
 They'd better quit; my love's too competitive:
 Still here, despite the Taliban, Vatican,
 And rap, ragga in their anger and arrogance,
 Calling on my love with lit matches and paraffin -
 Despite the fistfights and midnight batterings -
 Despite the dislike by Anglican Africans
 And sly compare versions with those mishandling/
 Small kids, and his morbid inner chattering
 My love's is still here and fiercely battling,
 Parenting, marrying, somehow managing;
 My love comes through anything.⁵¹

⁵⁰ Eudy Simelane (1977-2011) foi uma futebolista sul-africana que jogava pela Seleção Feminina de Futebol da África do Sul e uma ativista dos direitos LGBT. Ela foi estuprada e assassinada a facadas na cidade de KwaThema, num caso de estupro corretivo que ficou famoso no país e fora dele.

⁵¹ Meu amor (para Eudy Simelane)/ Para algumas pessoas/Meu amor é tipo um alien;/ Quando ele aparece, elas começam a mudar de assunto, e/ Ele é visto como algo contagioso/ Nessas zonas, ele permanece subterrâneo/ Alguns amam meu amor; eles fazem paradas por ele/ Enquanto alguns países o abraçam,/ Alguns tentam bani-lo/ Amaldiçoá-lo/ Vê-lo no necrotério/ Rezam para que ele continue no armário/ Mas meu amor chuta a porta, corre atrás/ Meu amor! Podem prendê-lo em labirintos/ Meu amor é Maverick; frustra desafios/ Os geneticistas mais inteligentes não podem entendê-lo,/ Os padres não podem combatê-lo com retóricas venenosas;/ É melhor eles desistirem; meu amor é muito competitivo:/ Ainda aqui, apesar do Talibã, do Vaticano,/ E do rap, do ragga com sua raiva e arrogância,/ Chamando meu amor com fósforos acesos e parafina/ Apesar das trocas de soco e espancamentos à meia-noite/ Apesar da antipatia dos africanos anglicanos/ E da comparação maldosa daqueles que maltratam/ Crianças pequenas, e a sua tagarelice mórbida

Neste trecho da dissertação, abordarei de forma breve a produção *queer*⁵² no continente africano, trazendo suas principais ideias e debates e demonstrando como esta que vez é lida como uma corrente do feminismo africano, vezes é lida como uma corrente independente, é por um lado invisibilizada nos debates *mainstream*⁵³ e por outro grande produtora em termos de intelectualidade e de construção de um movimento por direitos humanos das pessoas *queer*. Este texto é baseado principalmente no livro *Traduzindo a África Queer*, que é um compilado de alguns textos, em versão traduzida para o português, contidos na obra *Queer African Reader* - que é a “primeira coletânea de textos escritos por autorxs africanxs [sic] que se declaram abertamente como *queer* ou que se solidarizam com a pauta da dissidência sexual” (REA; PARADIS; AMANCIO, 2018, p. 7). Este trabalho de tradução foi promovido pelo Grupo de Pesquisa *Pós-colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-hegemônicas/FEMPOS/UNILAB* e pelo projeto de Iniciação Científica (PIBIC/ UNILAB, 2017-2018) *Diversidade sexual, homofobia e debate sobre teoria Queer em contextos africanos: uma primeira abordagem*, ambos coordenados por Caterina Rea⁵⁴ (REA; PARADIS; AMANCIO, 2018, p. 7), autora italiana residente no Brasil que será trazida também em outros momentos a partir de artigos próprios sobre a questão *queer* em África.

interior/ O meu amor ainda está aqui e batalhando ferozmente,/ Progenitando, casando, dando um jeito;/ Meu amor supera tudo (tradução nossa, com revisão de Rafael Maciel dos Santos).

⁵² “Destacamos que, neste texto, optamos pelo uso dos termos “dissidência sexual” e “*queerness*” por serem estes os termos usados pel@s autor@s african@s compilados em *Traduzindo a África Queer* e mesmo nos outros textos utilizados na elaboração do presente e, muito embora em alguns momentos o termo LGBT e suas variantes (LGBTI, LGBTIA+, etc.) sejam também utilizados, eles não necessariamente traduzem todos os sujeitos da dissidência sexual no contexto africano” (REA, 2018, p. 13; REA; PARADIS; AMANCIO, 2018, p. 3). Logo, acredito que os termos *queer* e dissidência sexual abranjam melhor esta diversidade. Entendo, no entanto, que o termo *queer* não pretende aprisionar numa caixa teórica a sexualidade africana. Seguindo também a proposta das autoras, substituiremos, nas palavras que fazem referência ao sexo masculino ou ao feminino, a letra “a” ou “o” pelo caractere “@”, evitando, através da linguagem, generificar/sexualizar o *queer*/dissidente sexual.

⁵³ Não há uma tradução exata para o termo “mainstream”, mas ele se refere, basicamente, àquilo que está em evidência, na moda, dominando um determinado contexto.

⁵⁴ É professora Adjunta na UNILAB - Campus de São Francisco do Conde - BA. Doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica). É autora de três livros e tem experiência na área de Filosofia, Estudos de Gênero, Teoria e Crítica Queer of Colour (QOC), Feminismos transnacionais e Estudos pós-coloniais. Desde abril de 2019, integra o Programa de Pós-graduação do Núcleo de Estudos da Mulher (PPGNEIM). Disponível em: Escavador. <<https://www.escavador.com/sobre/517442/caterina-rea>>. Acesso em 13 set 2019.

Corroborando com o que afirmei em outros momentos deste texto acerca da dificuldade com materiais, as autoras do *Traduzindo a África Queer* relatam que, no contexto brasileiro, é muito difícil encontrar estudos traduzidos acerca da questão *queer* no continente africano (REA; PARADIS; AMANCIO, 2018, p. 9). O livro *Traduzindo a África Queer*, por sua vez, baseia-se numa obra africana pioneira no sentido de reunir diversos textos acerca da questão *queer* e sexualidades dissidentes no continente africano, contando principalmente com autor@s dos países africanos de colonização e língua oficial inglesa. @s autor@s desta obra são, em geral, nigerian@s, sul-african@s, quenian@s e ugandes@s. Este texto é elaborado principalmente a partir do material produzido e trabalhado por estes grupos de estudos brasileiros. Boa parte da literatura disponível no Brasil é sensivelmente recente (de 2017 para cá) e, justamente produzida por estes grupos e seus membros (inclusive, é bastante difícil acessar os textos citados nestes trabalhos), especialmente sua coordenadora Caterine Rea.

Começemos, então, pelo Manifesto LGBTI⁵⁵ africano:

Como africanxs, pleiteamos a celebração das nossas complexidades e somos dedicadxs a modos de viver que permitam a autodeterminação em todos os níveis das nossas vidas sexuais, sociais e políticas. As possibilidades são infinitas. Precisamos de justiça econômica; precisamos reivindicar e redistribuir o poder; precisamos erradicar a violência; precisamos redistribuir as terras; precisamos de justiça de gênero; precisamos de justiça ambiental; precisamos de justiça erótica; precisamos de justiça racial e étnica; precisamos de acesso justo a instituições, serviços e espaços potencializadores e responsivos. [...] **Enquanto xs africanxs LGBTI forem oprimidxs, toda a África será oprimida.**

Esta visão exige que nos dediquemos a:

[...] — Consolidarmos e reforçarmos as nossas organizações, aprofundarmos os nossos vínculos e compreendermos as nossas comunidades, construirmos alianças com princípios e contribuirmos ativamente para a revolução.

— Desafiarmos todos os sistemas legais e todas as práticas que criminalizam ou pretendem reforçar a criminalização das pessoas, das organizações, da produção de saberes, da autoexpressão e da construção de movimentos LGBTI.

— Desafiarmos o apoio do Estado às normas de sexualidade, gênero e discriminação, às estruturas legais e políticas e aos sistemas culturais que se revelam opressivos.

— Reforçarmos os vínculos de respeito, cooperação, paixão e solidariedade entre as pessoas LGBTI, dentro das nossas complexidades, diferenças e contextos diversos. Isso implica respeitar e celebrar as nossas múltiplas formas de vida, de autoexpressão e de linguagens.

⁵⁵ Neste texto, usaremos a sigla que engloba as diferentes dissidências sexuais conforme elas constam nas referências consultadas. Em nossas próprias menções, o termo utilizado será o LGBTQIAP+, que se refere a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis/ Transexuais/ Transgêneros, Queer (ou Não-Binários), Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e mais.

- Contribuirmos ao reconhecimento social e político do fato de que a sexualidade, o prazer e o erotismo fazem parte da nossa humanidade comum.
- Colocarmos-nos proativamente dentro de toda construção de movimento que apoiar a nossa visão (VÁRIOS AUTORES, 2018, p. 89-90, grifo nosso).

Será possível, ao longo do texto, perceber como os pontos trazidos no manifesto são trabalhados pel@s african@s *queer*, reforçando a ideia principal, grifada no excerto anterior, de que “enquanto @s african@s queer forem oprimid@s, toda a África será oprimida”. Os debates, em geral, partem de dois pontos.

Duas narrativas distintas e interligadas dominam as discussões das sexualidades queer africanas: uma reivindica que as sexualidades queer não são africanas e, a outra, trata a África como um sítio de homofobia obsessiva. A primeira decorre de um conjunto de fundamentalismos religiosos que insiste em interpretações estritamente literais dos textos religiosos e em uma posição culturalmente essencialista, que patologiza e nega a existência da queerness no continente. (...) A segunda narrativa sobre a homofobia africana está enraizada em discursos coloniais sobre a sexualidade desviante e, em particular, sobre a sexualidade africana, e nas agendas LGBT contemporâneas, de matriz neoliberal e global, que tentam universalizar as normas sexuais e as expressões de gênero brancas e euro-americanas (EKINE, 2013, p. 78).

2.3.1 International Gay e tradicionalismo africano: dois gumes da mesma faca

Uma característica importante e comum da produção anti/pós/de/descolonial é o rechaço a ideais e formatos ocidentais, a condenação da colonialidade e dos modos ocidentais. Segundo Rea (2018b, p. 1-2), dois autores anti/pós-coloniais importantes, nomeadamente o martinicano Frantz Fanon e o proponente da afrocentricidade, o afro-estadunidense Molefi Kete Asante, argumentam a não-africanidade da homossexualidade, reconhecendo-a como um produto colonial/ocidental, prejudicial ao “desenvolvimento nacional de um povo forte” (ASANTE, 2003, p. 109 apud REA, 2018b, p. 2).

Quando o debate destes discursos nacionalistas - segundo o camaronês Achille Mbembe - fica circunscrito à relação colonizado/colonizador, a violência fica posta como externa, sofrida de fora para dentro, e aquilo que acontece internamente fica em segundo plano, ocultando “a intensidade da violência entre irmãos e o estatuto problemático da irmã e da mãe, no seio da irmandade” (MBEMBE, 2000, p. XI). Ou seja, discute-se o inimigo externo, o colonizador, mas omite-se a violência entre oprimidos/colonizados, aquela que oprime a mulher, minorias sexuais e outros grupos, internamente; omite-se a violência entre irmãos/irmãs (REA, 2018b, p. 2).

Mbembe (2000, p. XXV), além de criticar a ideia do opressor colonial *versus* o oprimido colonizado como realidade fixa e homogênea, recorda que a homossexualidade é antiga em África e possui importância ritual em determinados grupos. Neste sentido, a queniana Gathoni Blessol enumera uma série de relações dissidentes ao longo do continente:

(...) chama atenção os Quemant, da Etiópia Central, onde relações homossexuais entre jovens pastores eram comuns, ou os Maale, na Etiópia do Sul, onde os homens (*ashtime*) realizavam tarefas femininas e tinham relacionamento com outros homens. Também, os Meru, no Quênia, onde homens se vestiam de mulher, e, de vez em quando, casavam com outros homens. Da mesma forma, entre os Kikuyu, no Quênia, casamentos entre mulheres eram bastante comuns. Alguns estudiosos afirmam que estes tinham um caráter mais prático do que de relacionamentos sexuais; entretanto, o fato que permanece é o de que esses relacionamentos existiam e ainda existem. Os Hauçá chamavam as travestis homossexuais de *Yan Daudu*. Os Nzema, do Gana, praticavam casamentos (*agyale*) entre dois homens que se amavam reciprocamente. A língua Kirundi, do Burundi, tem ao menos cinco palavras para indicar a sexualidade entre homens. Em Angola, casamentos entre dois homens eram honrados e valorizados, e os homens que se comportavam como mulheres eram chamados de *chibados*. Entre os *Zandi*, do Sudão, o sexo entre duas mulheres é chamado de *adandara*. E, assim, poderia continuar. Isso e muito mais mostra que a homossexualidade existia muito antes do Cristianismo chegar ao continente – somente não era reagrupada com os acrônimos que usamos atualmente – e isso desafia a teoria segundo a qual a homossexualidade seria não africana (BLESSOL, 2018, p. 106).

Com estes argumentos e ainda os de outras autoras africanas e afrodescendentes, *queer* ou não, fica fácil compreender que a *queerness* se dá em África desde antes das incursões dos colonizadores, e que ela também é um aspecto da pluralidade identitária africana - é claro, como ressalta Blessol, sem utilizar termos recorrentes hoje, como homossexualidade, *gay*, *queer*, etc – provavelmente em moldes outros que não os que ocidentalmente conhecemos. Afinal, apesar das várias imbricações e semelhanças entre alguns grupos, não existe um “perfil africano único”; as sociedades e as pessoas africanas são diversas. Estas autoras nos chamam a pensar “categorias como dominação, opressão e exploração” não apenas com referência ao colonialismo, mas também às “formas internas de exercício do poder, como no caso da opressão das mulheres ou das sexualidades dissidentes” (REA, 2017, p. 147). Nas palavras de Blessol:

O que tanto a nossa comunidade LGBTIQ quanto a mais ampla sociedade africana tendem a esquecer é que as pessoas LGBTIQ não são alienígenas vindos do espaço ou do Ocidente (...) somente os conceitos, as definições e ideologias que moldam nossas lutas pelo reconhecimento são estrangeiros e diferentes. (...) as comunidades LGBTIQ são completamente africanas, são religiosas, são parte da rica diversidade cultural e são formadas, ao mesmo tempo, por pessoas tradicionais e não tradicionais.

São filhas e filhos, irmãos e irmãs, mãe e pai, amigos e família, vizinhos e avós de nossas comunidades africanas (BLESSOL, 2018, p. 101).

Se pelo do continente africano permeia a ideia de que a dissidência sexual é uma importação ocidental, no Ocidente se tem uma ideia de África especialmente homofóbica. É muito difundido, no meio ocidental, inclusive nos meios LGBTQIAP+, a imagem estereotipada de uma África violenta e inóspita para este grupo, ignorando-se totalmente a própria produção e agência *queer* africana, alimentando o imaginário contraposto “de um Ocidente progressista e democrático (...) [e] um Oriente/Sul atrasado, preconceituoso e violento” (REA, 2018b, p. 4-5).

Trazendo a ideia de história única da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, o queniano Keguro Macharia aponta que

qualquer notícia acurada sobre a África, deveria evitar (...) [a] ‘história única’. A homofobia, na África, é um problema, mas não como homofobia africana, um tipo específico [de homofobia] que demandaria intervenções especiais. E com certeza, não o tipo de intervenções especiais que consolidam as velhas, contínuas e fastidiosas oposições entre um ocidente progressista e uma África atávica (MACHARIA, 2010, *apud* REA 2017, p. 156).

Neste sentido, a sul-africana Sibongile Ndashe diz que a fascinação em apontar a obviedade da homofobia vinda de pessoas homofóbicas dificulta diálogos, negando a oportunidade de expressão àqueles “que mudaram, voluntariamente ou não, que estão indecisos, que estão começando a falar ou estão dizendo coisas progressistas” (2018, p. 79).

Rea traz a ideia de *International Gay* do jordaniano Joseph Massad. *International Gay*, então, é a denominação dada por Massad ao “conjunto de associações e ONGs LGBTs internacionais sediadas nos países ocidentais, mas que operam no mundo árabe, na África e no Sul Global” (REA, 2017, p. 156). A *International Gay*, retomada por vári@s autor@s african@s, é, segundo eles, “responsável por impor um modelo único e ocidentalizado das relações homoafetivas” (REA; PARADIS; AMANCIO, 2018, p. 4), impondo suas agendas políticas a partir “de um modelo do ser gay supostamente único e universal” (REA, 2017, p. 155). Expõe Rea que, mencionando particularmente a ILGA (International Lesbian and Gay Association) e a IGLHRC (International Gay and Lesbian Human Rights Commission), Massad destaca a ambivalência de suas políticas que, propondo a defesa dos direitos LGBTI em todo o mundo, culminam “na rejeição e no

isolamento das populações LGBTI locais, culpadas de serem portadoras de interesses estrangeiros e de práticas culturais neocoloniais” (REA, 2017, p. 156).

A esse respeito, Rea traz a nigeriana Sokari Ekine, que, dialogando com Joseph Massad, analisa a atuação da International Gay no continente africano:

A Internacional Gay é entendida como o conjunto de ONGs LGBT e ativistas brancos e baseados no Norte, animados pelo interesse quase obsessivo de procurar a homofobia em todo o Sul global. A noção de uma identidade gay compartilhada (shared gayness) é estabelecida por estes grupos, ao mesmo tempo em que eles espetacularizam a homofobia africana como um fenômeno geográfico único, desconectado de histórias locais e globais e essencialmente inerente à cultura africana (EKINE, 2012, p. 85 apud REA, 2017, p. 155).

Desta forma, “a maioria d@s queers african@s rejeitam a assimilação da própria condição e das próprias necessidades com as dos grupos LGBTQ internacionais” (REA, 2017, p. 155). Propondo uma posição *queer* anti-essencialista, Ekine traz a nigeriana Simidele Dosekun:

Em suma, uma posição anti-essencialista mantém o fato de que a África e, então, a africanidade (African-ness or Africanicity) são construções históricas e contingentes. (...) Não nega a quantidade de condições históricas, materiais e culturais compartilhadas através da África, que são, em muitas maneiras, únicas ao continente e que, em muitas formas, moldam nossas identidades como africanos. Mas, ela nega que estas condições sejam inerentes, naturais e fixas (DOSEKUN apud EKINE, 2013, p. 80).

Retomando a ideia de Mbembe, podemos e precisamos compreender o sujeito *queer* africano como, antes de um sujeito *queer*, um sujeito africano, logo plural, rejeitando a ideia de rigidez da identidade sexual e de gênero em África. A identidade *queer* africana está ligada não apenas à própria questão sexualidade/gênero, mas a vários outros fatores, identitários ou não, que são também mutáveis e não menos africanos. É preciso atualizar, repensar, discutir os moldes das nossas correntes de pensamento que buscam libertar/desenvolver o mundo negro⁵⁶, entendendo que os “cânones” da nossa literatura também estão sujeitos ao erro ou que, simplesmente, conforme o tempo e as realidades mudam, algumas de suas ideias podem tornar-se obsoletas. A própria afrocentricidade, proposta que rege esta pesquisa de mestrado, fora pensada de forma a rejeitar sexualidades dissidentes, o que acaba corroborando para a manutenção de uma imagem fixa do sujeito africano. Ora, a sexualidade/gênero de um sujeito africano/afrodescendente é capaz de

⁵⁶ Simplesmente falando, mundo negro diz respeito à todas as pessoas negras ao redor do mundo, África e diáspora, termo cunhado a partir das ideias de nacionalismo negro do jamaicano Marcus Mosiah Garvey (1887-1940).

mudar sua condição econômica, sua base referencial, sua base cultural, sua ancestralidade, seu tom de pele?

2.3.2 Queerness e academia

No escopo acadêmico negro, seja no continente ou na diáspora, também se argumenta, mesmo entre - quiçá principalmente - intelectuais negros vinculados ao pan-africanismo e/ou ao afrocentrismo/afrocentricidade sobre a não-africanidade da dissidência sexual, pautando-a como mais uma importação colonialista (REA, 2018b, p. 2). Assim, entre outras razões, Rea argumenta que

(...) durante muito tempo, tanto o campo dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos Africanos, quanto o campo dos Estudos Queer e Feministas, ignoraram a existência e a agência de sujeitos sexualmente dissidentes na África, assim como, mais recentemente, o desenvolvimento de uma produção no campo da teoria e do ativismo queer no continente (REA, 2018b, p 2-3).

Rea traz através do historiador malauiano Paul Tiyambe Zeleza apontamentos sobre os estudos africanos anticolonialistas, que promoveram, no Malauí, uma historiografia nacionalista essencialmente política e elitista, incapaz de abranger a história social e econômica das massas:

Quase sempre, discutiu-se sobre a exploração e sobre a opressão unicamente em relação ao colonialismo. Assim, na sua epistemologia, a historiografia nacionalista não tinha nem os instrumentos conceituais, nem a orientação ideológica para tratar das hierarquias, da exploração e das lutas de classe ou de gênero na história africana (ZELEZA, 2010, p. 358 apud REA, 2018b, p.3).

@s autor@s demonstram, desta forma, como o confinamento a uma única questão naquela época traduz hoje deficiências historiográficas que, apesar de terem sido analisadas no Malauí, podem perfeitamente ser pensadas e percebidas em outros países da África e mesmo, em alguns casos, da diáspora.

O movimento e a produção *queer* no continente africano, mais especificamente nos países de colonização e língua inglesa, estão bastante vinculados ao meio acadêmico. Neste sentido, a África do Sul, particularmente, tem uma produção mais ampla e estabelecida em todo o continente acerca da temática *queer* (MATABENI, 2019, p. 29). Ainda assim, os ambientes acadêmicos e de aprendizagem neste país “permanecem alguns dos espaços mais conservadores e não transformados [*untransformed*] mesmo quando vários estudos acadêmicos e publicações se concentraram na desmistificação da sexualidade e orientação sexual na África do Sul” (HAMES, 2012, p. 66 apud MATABENI, 2017, p. 29). Existe um

formato normativo em torno da sexualidade, regras “institucionalizadas e, portanto, entrelaçadas no tecido social das experiências cotidianas, do conhecimento e das relações sociais d@s alun@s.” (TAMALE, 2011b, p. 615). Segundo a sul-africana Zethu Matabeni (2017, p. 29), para se aprender algo neste contexto, faz-se necessário o exercício de desaprender e reaprender, partindo da ruptura de normas dominantes como esta.

Um movimento iniciado num *campus* universitário é citado por Matabeni: a campanha #RhodesMustFall⁵⁷ foi uma onda de protestos que obteve sucesso para além do objetivo principal (a retirada da estátua de Cecil Rhodes de um *campus* da University of Cape Town), por se posicionar “de uma forma interseccional, desfazendo não só os destroços de colonialismo ainda existentes na universidade, mas também o racismo, o sexismo, a homofobia, a transfobia e o capacitismo⁵⁸ vinculados ao projeto neocolonial” (MATABENI, 2017, p. 37). Conforme propõe a autora (*idem*), a #RhodesMustFall procurou transcender o *queer* referido apenas à identidade sexual ou de gênero, mas reimaginar o termo como uma “nova identidade política”.

Sobre o uso do termo *queer*, as editoras da versão original do *Queer African Reader* - a nigeriana Sokari Ekine e a egípcia Hakima Abbas, escrevem:

Usamos o termo queer (...) para denotar um quadro político, mais do que uma identidade de gênero ou um comportamento sexual. Usamos queer para sublinhar uma perspectiva que abraça a pluralidade sexual e de gênero e visa a transformar, revisar e revolucionar a ordem africana mais do que procurar assimilá-la no contexto hétero-patriarcal capitalista opressivo. Queer é a nossa postura dissidente, mas o usamos aqui com conhecimento das limitações desta terminologia em relação às nossas realidades africanas neocoloniais (EKINE; ABBAS, 2012, p. 3-4).

Matabeni ainda questiona a linguagem e a inglesidade (*englishness*), enquanto formas limitadoras da expressão e conceitualização de “ideias contemporâneas sobre sexualidade e diversidade de gênero na África (2017, p. 38). Ekine e Abbas apontam para o uso do *queer* como significante para além da identidade de gênero ou comportamento sexual, sem no entanto ignorarem as limitações que o próprio termo traz. Assim também o faz a ugandesa Lyn Osome:

⁵⁷ Surgida na Universidade de Cape Town, a partir da reivindicação dos alunos para a retirada da estátua em homenagem a um dos símbolos do colonialismo inglês, Cecil John Rhodes. O movimento se espalhou pelas universidades sul-africanas no sentido de cobrar a descolonização da educação no país. Fonte: Heinrich Böll Foundation. Disponível em: <<https://za.boell.org/2018/02/19/rhodesmustfall-it-was-never-just-about-statue>>. Acesso em: 10 set 2019.

⁵⁸ Capacitismo é o preconceito e a discriminação contra pessoas com deficiência.

(...) queer pode ser ressignificado, para os contextos africanos, como o que representa uma resistência a tudo que é socialmente definido como normal e, neste sentido, queer pode excluir certas práticas gays ou lésbicas que têm uma perspectiva normativa ou pode incluir outras experiências que não são explicitamente sexuais (OSSOME, 2018, p. 61).

Para exemplificar a inclusão de outras experiências, Rea, Paradis e Amancio (2018, p. 12), trazem o exemplo árabe-muçulmano, onde ter “relações sexuais com pessoas do mesmo sexo não comporta afirmar uma identidade gay ou lésbica, nem expressar a necessidade de políticas gays”, e que ainda, ao contrário do que ocorre no ocidente, “sair do armário” não necessariamente constitui libertação, estando no silêncio e na discrição “estratégias mais eficazes de ativismo”.

O exemplo da #RhodesMustFall foi trazido por Matabeni para ilustrar como o ativismo na África do Sul vem derrubando a “divisão artificial entre a criação do conhecimento e o ativismo” (MATABENI, 2017, p. 38); um movimento crescente que podemos observar, em diferentes graus, também em outros países africanos e aqueles que abrangem número expressivo de africanos em diáspora, como o Brasil.

Imagem 5. Estudantes comemoram a retirada da estátua de Cecil Rhodes, em 9 de abril de 2015, em Cape Town (África do Sul).



Fonte: David Harrison, Heinrich Böll Foundation. Disponível em: <https://za.boell.org/2018/02/19/rhodesmustfall-it-was-never-just-about-statue>. Acesso em: 10 set 2019.

Assim como a produção de africanistas estrangeiros, a hegemonia sul-africana em termos de propagação das ideias *queer* - ocupando uma posição similar à de um “porta-voz acadêmico” da *queerness* africana - também incita alguns

apontamentos críticos por parte de não-sul-africanos. Sua vanguarda/predominância no ativismo às vezes não é bem vista nos outros países em razão da África do Sul ser “um país considerado como prevalentemente branco e por centralizar os objetivos e os rumos da militância, apagando a diversidade de estratégias dos outros movimentos LGBTIQ no continente africano” (REA, 2018b, p. 14).

A predominância da África do Sul na organização do ativismo LGBT do continente se alimenta com o apoio de associações financiadoras de países do Norte que incentivam os movimentos sul-africanos e da vizinha Namíbia em assumir um papel de liderança na organização de grupos LGBT de outros países (REA, 2018b, p. 15).

Uma crítica neste sentido é a ugandesa Stella Nyanzi, trazida por Rea, que destaca a necessidade de uma produção *queer* pautada na diversidade africana, não entendida a partir de estudiosos não-africanos nem pela posição sul-africana, que tendem a homogeneizar o que é plural:

A África queer deveria transcender Marc Epprecht, Rudolf Pell Gaudio, Wieringa Saskia, Ruth Morgan e os corajosos africanistas não-africanos que contribuem com generosidade ao crescimento do conhecimento sobre as orientações sexuais não-heteronormativas e as identidades de gênero não conformes (...). As lentes sul-africanas não podem ser os únicos quadros através dos quais @s african@s queer dos restantes cinquenta e cinco países encontram um sentido para nossas vidas e nossas realidades queer (NYANZI, 2014, p. 61 apud REA, 2018b, p.5).

Basicamente, retomamos a reivindicação e a ideia de que tudo sobre África precisa ser produzido a partir de África e a partir d@s african@s⁵⁹ sem que, no entanto, ao evitar a pretensa universalidade ocidental, se proponha uma universalidade africana. Compreendemos, assim, que muito embora “*queer*” seja uma categoria que procura abranger toda a dissidência sexual, e “african@” seja uma categoria que procura abranger todos os sujeitos de África, dentro de cada categoria existe uma sorte imensa de diversidade, que por sua vez não é estática. Ora estas categoria se distanciam, ora se conjugam e, mesmo quando falamos em “*queer african@*”, não estamos falando de uma identidade fixa, mas tanto plural

⁵⁹ Neste sentido, é comum nos remetermos ao conceito de lugar de fala, que anda no *mainstream* acadêmico/negro da atualidade brasileira. Gostaria de referir, neste ponto, que não se trata de, por exemplo, uma pessoa não-negra não poder pesquisar/produzir sobre negritude (apesar de que no que concerne à raça/etnia nos tempos atuais, há escassez de pessoas não-negras estudando temáticas igualmente importantes e ainda pouco estudadas como branquitude, por exemplo). Trata-se de, ao pesquisar determinado grupo social, fazê-lo a partir das dinâmicas e produções do determinado grupo social e não da leitura que alguém de fora fez deste grupo (sem levar em consideração o lugar de onde este alguém está postulando), além de reconhecer o quanto a própria visão de mundo de quem pesquisa, influenciada(o) por seus diversos atravessamentos, pode influenciar o resultado da pesquisa. Ainda, **falar sobre** é diferente de **falar por**; olhar de fora para dentro é diferente de olhar de dentro para fora.

quanto aberta a mais possibilidades. As lutas se dão em torno do comum que, mesmo em meio a uma diversidade difícil de ser medida, vai existir.

@s african@s queer não são somente queers, são pessoas que vivem suas vidas como tod@s @s outr@s e assim nossas lutas devem se alinhar com outros movimentos em prol da justiça social, como os das mulheres camponesas, dos moradores de cabanas, das mudanças climáticas, dos direitos à terra e assim seguindo (EKINE, 2012, p. 89 apud REA, 2017, p. 155).

2.3.3 Corpo *queer*, violência e direitos humanos

Em relação interessante com a sua circulação transnacional, os direitos humanos de gays e lésbicas emergiram como um fator novo e vulnerável na hegemonia nacional pós-apartheid, da África do Sul, onde o sucesso provisório de sua instituição pode ser contabilizado na insistência dos ativistas em afirmar seu caráter nacional, contra sua dimensão transnacional. A temporalidade deles é igualmente desafiada. Surgem no momento do transnacionalismo, embora, na África do Sul, este momento seja também o momento tardio da pós-colonialidade. O Zimbábue se tornou independente em 1981 e a Namíbia em 1991; a África do Sul teve suas primeiras eleições democráticas em 1994. Estes direitos foram comprometidamente marcados como um legado do colonialismo e como uma maneira de facilitar uma nova identidade a partir da qual se desafiava os valores nacionais (HOAD, 1999, p. 561-562).

Partindo do texto do sul-africano Neville Hoad, Matabeni (2017, p. 35) ressalta: “O corpo queer, ao menos na África do Sul, torna-se humano apenas através da obtenção de direitos (assim, obtém vida sob o domínio dos direitos)”. Porém, “Em outras partes do continente, o corpo queer ainda não é humano”, ficando o corpo queer, visto como não-africano, entendido “como aquilo que pode ser facilmente descartado” (idem).

Zethu Matabeni, que é uma mulher negra e lésbica sul-africana, aborda a questão da violência contra o corpo *queer* na África do Sul justamente a partir da mulher negra e lésbica. Sendo este o primeiro país a descriminalizar a sexualidade homoafetiva (em 2006, a união homoafetiva foi legalizada) e tendo sua constituição (de 1996) celebrada mundo afora enquanto pioneira e progressista neste sentido - fica explícita nela a proibição de discriminação por orientação sexual - a África do Sul segue numa crescente de violência contra corpos *queer*, especialmente mulheres negras lésbicas e pobres (MATABENI, 2017, p. 27).

Neste sentido, a autora expõe que mulheres negras lésbicas estão vulneráveis à violência sexual tanto quanto qualquer outra mulher na África do Sul, mas que “elas ocupam um espaço diferente na sociedade, desafiando e muitas vezes abertamente rejeitando tanto as normas sexuais e de gênero quanto outras

normas culturais” (MATABENI, 2017, p. 33). Se no caso do estupro contra sul-africanas em geral está refletido o abuso de poder sobre os corpos femininos, a rejeição à heteronormatividade expõe as lésbicas negras a mais uma forma de vulnerabilidade, deixando seus corpos suscetíveis a estupros “corretivos” e assassinatos brutais que, por sua vez, refletem um desejo de assassinar não somente aquele corpo, mas todo o grupo que ele representa (ibidem, p. 33-35).

A mesma autora traz, neste sentido, o conceito de *overkill* do autor estadunidense Eric Stanley: *overkill* é a “violência excessiva que empurra um corpo para além da morte (STANLEY, 2011, p. 9 *apud* MATABENI, 2017, p. 35). Expondo alguns casos de assassinato de pessoas *queer* na África do Sul, Matabeni questiona: “Após o primeiro tiro na cabeça, a terceira facada no coração, o estrangulamento depois do estupro – o que mais está sendo morto? O que mais há para morrer?” (MATABENI, 2017, p. 35), citando novamente Stanley a seguir: “não é apenas o desejo de simplesmente acabar com uma vida específica, mas acabar com toda vida *queer*” (STANLEY, 2011, p. 9 *apud* MATABENI, 2017, p. 35).

As dinâmicas que culminam nos assassinatos questionadas por Matabeni podem ser entendidos a partir de algumas estruturas, das relações íntimas às relações internacionais. Para Lyn Ossome, “(...) a identificação heteronormativa dos indivíduos segundo as categorias raciais, étnicas e de classe coloca as pessoas que se autoidentificam como *queer* fora das matrizes através das quais a violência estrutural é entendida e abordada”. Segundo ela, em muitos países,

(...) em tempos de tensões socioeconômicas, os direitos dos cidadãos e, especialmente, a proteção dos grupos considerados mais vulneráveis, como as mulheres, os imigrantes e outras minorias, se tornaram o bode expiatório em nome do patriotismo que, muitas vezes, inclui referências a uma tradição homogênea presumidamente compartilhada. É o outro abjeto (imigrantes, perversos, criminosos, soropositivos, prostitutas, moradores de rua – as classes perigosas) que é considerado responsável por ameaçar a paz interna, em vez de, por exemplo, as noções hegemônicas de masculinidade violenta ou os interesses específicos de classe (OSSOME, 2018, p. 59, grifo nosso).

Nesta lógica, a autora coloca que a violência contra pessoas sexualmente dissidentes é como uma arma política “nas mãos de grupos privados de direitos que são, eles mesmos, vítimas da violência estrutural em um sistema econômico injusto, que favorece a violência entre os excluídos e economicamente marginalizados” (OSSOME, 2018, p. 64). A partir do argumento de que não são apenas as crenças

religiosas e culturais dos grupos minoritários que passam por impedimentos, mas os próprios meios de suprimento de suas necessidades econômicas, a autora segue:

A gestão do Estado em relação a estes “alienígenas morais” que são encontrados nas margens da cidadania é exercida em arenas sociais, políticas e econômicas e resulta em discriminações tanto formais como informais. Esta é a zona intermediária entre as construções liberais e republicanas da cidadania, onde estão localizadas as minorias religiosas, étnicas e sexuais – fora da comunidade nacional e moral, mas no interior da nação cívica (OSSOME, 2018 p. 62).

A seguir, a autora relata que, em consequência das diversas exclusões sofridas, as minorias sexuais desenvolveram “infraestruturas socioeconômicas comunitárias com diferentes graus de complexidade ao redor de suas identidades” (OSSOME, 2018, p. 62), gastando parte significativa da sua renda em produtos específicos para esta comunidade, organizando-se para “obter mais moradia, seguros, planos de saúde, direitos aos cuidados parental ou marital”, etc. (idem).

Entre xs ativistas LGBTI africanxs, o recuo para semelhantes enclaves foi largamente imposto pelo alto grau de insegurança sob a forma de violências sexual, física, emocional e psicológica. No coração deste recuo está o imperativo da sobrevivência tanto econômica como social e cultural. As rígidas fronteiras morais, na sociedade, geram comunidades ligadas pela imoralidade e pela ilegalidade e que, ao negociar suas demandas de cidadania, adotam mecanismos econômicos que parecem, paradoxalmente, fugir da participação ativa em quadros mais amplos de direitos políticos e sociais, e que mais legitimamente representam suas reivindicações como cidadãos (OSSOME, 2018, p. 63).

Nos tempos coloniais, políticas foram empregadas no sentido de reprimir a homossexualidade. Muitas destas políticas e leis foram mantidas mesmo após as independências dos países africanos.

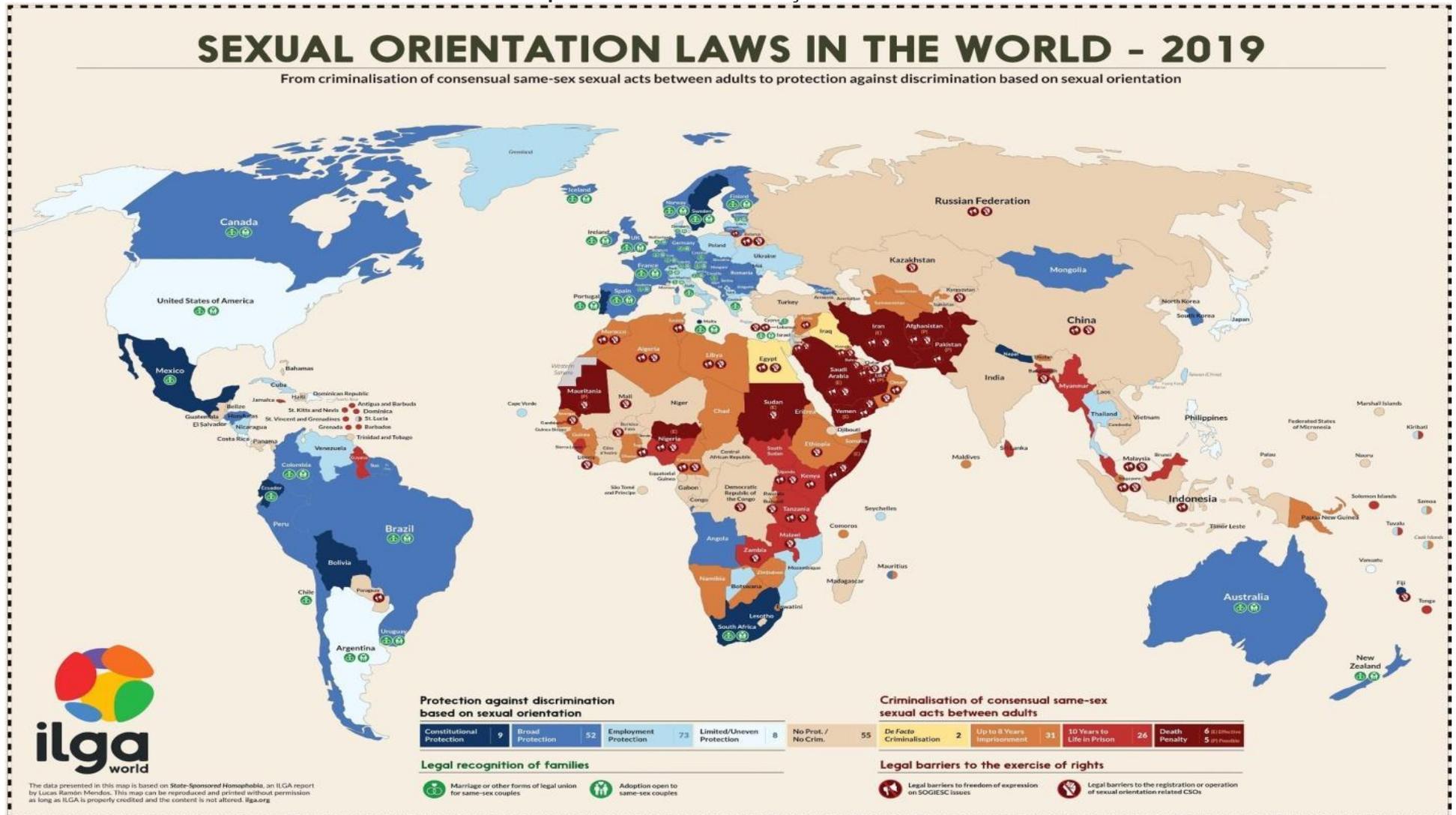
(...) para policiar e regular as sexualidades e as identidades de gênero não-normativas, (...) as leis coloniais introduziram códigos penais, comumente conhecidos como leis da sodomia, que criminalizavam os assim chamados atos sexuais contra a natureza. Vemos como estas leis continuam existindo na era pós-colonial (...). Em vários países (casos correntes são Uganda, Gâmbia e Nigéria) esta legislação visa a livrar-se de pessoas consideradas homossexuais e transexuais – ou com o aprisionamento, pena de morte ou duras condições sociais, como ostracismo, estupro e também homicídio (MATABENI; PEREIRA, 2014, p. 7 *apud* REA, 2018b, p. 10).

Na atualidade, dos 55 países africanos, 33 criminalizam a homossexualidade. Em geral qualquer relação não-heterossexual é proibida, mas alguns países criminalizam apenas as relações entre homens⁶⁰. No Sudão, Mauritânia, norte da Nigéria e sul da Somália, a homossexualidade é crime passível de pena de morte.

⁶⁰ Namíbia, Zimbábue, Quênia, Tanzânia, Serra Leoa, Gana e Togo.

Em países como Zâmbia, Malauí, Tanzânia, Quênia, Uganda, Sudão do Sul, Serra Leoa, Gâmbia e no sul da Nigéria, a pena gira entre dez anos de encarceramento e prisão perpétua. Na Namíbia, Essuatíni (antiga Suazilândia), Comores, Maurício, Zimbábue, Burúndi, Camarões, Libéria, Gana e Togo são até 8 anos de prisão. Quase todos estes países possuem restrições legais quanto à liberdade de expressão e quanto à organização de movimentos sociais neste sentido. Esses dados e ainda outros podem ser observados no mapa a seguir, elaborado pela ILGA:

Gráfico 1. Mapa mundial da criminalização da sexualidade.



Fonte: ILGA World. Disponível em: <<https://ilga.org/maps-sexual-orientation-laws>>. Acesso em: 20 set 2019.

Para Awino Okech, (2018, p. 52), a heteronormatividade ultrapassa o escopo familiar/particular e atinge as diferentes camadas sociais, passando a compor também as formas de organizar os Estados e as relações entre eles, inclusive as econômicas. Ou seja, a heteronormatividade também estrutura as relações econômicas nos diferentes níveis. Lyn Ossome diz que pobreza e violência andam de mãos dadas, e que “Os grupos de minorias sexuais se tornaram particularmente vulneráveis como bodes expiatórios e como objeto de caça às bruxas durante tempos de durezas econômicas” (OSSOME, 2018, p. 66). A autora identifica alguns grupos que, ao longo da história africana, desempenharam o papel de bodes expiatórios: “os Asiáticos na Uganda de Idi Amin, os estrangeiros na África do Sul, os albinos na Tanzânia, as bruxas no Quênia, Moçambique, Tanzânia e Uganda” (*ibidem*, p. 68).

Trazendo novamente a ideia de história única, a sul-africana Sibongile Ndashe critica as frequentes proposições de uma única solução para a questão *queer* em África, desconsiderando as especificidades de seus diferentes países e grupos sociais, e os diferentes níveis de disposição e preparação para implementar e manter tais ações, destacando o fato de que o impacto de tais estratégias em países que não estão preparados para recebê-las é potencialmente negativo (2018, p. 83-84).

Quando o Malawí rejeitou a ajuda financeira dos alemães, pois as condições postas eram de descriminalizar a homossexualidade, os perdedores foram, claramente, as múltiplas causas às quais a ajuda financeira dava suporte. Politicamente o perdedor foi a Alemanha por ser o intimidador e não se importar com os direitos humanos e pela insistência na imposição de valores ocidentais (NDASHE, 2018, p. 84).

A política de sanção econômica, e ainda a retirada de ajuda humanitária daqueles países que não respeitam os corpos *queer*, mostram-se ineficazes no combate à violência contra as minorias sexuais, se não constituem multiplicadoras dela, deixando tais minorias ainda mais expostas quando acusadas como culpadas pela desestabilização econômica que estas políticas trazem (REA; PARADIS; AMANCIO; 2018, p. 14; SIBONGILE, 2018, p. 86). Sobre a problemática que envolve as intervenções estrangeiras no continente, Ndashe argumenta:

Mesmo com as melhores intenções, as intervenções estrangeiras frequentemente não compreendem as dinâmicas e as políticas locais e podem causar muito mais prejuízos do que promover o bem. Mais fundamentalmente, a tentativa de estrangeiros de liderarem a luta do

movimento na África subordina os interesses da comunidade local aos interesses de atores externos, reforçando divisões raciais enraizadas dentro do movimento global e afogando as vozes progressistas e os movimentos de desenvolvimento (NDASHE, 2018, p. 79).

Seguindo a mesma lógica de pensamento, Gathoni Blessol complementa:

E como aprendemos até agora, as ajudas têm um preço, não importa se baixo; assim, com o passar do tempo, o continente viu nascer inúmeras ONGs que descarrilaram os processos de qualquer movimento progressista e de mudança na África. (...) Nossas organizações LGBTIQ se tornaram, em grande parte, hierarquicamente estruturadas, mandatadas pelos financiadores e limitadas no ativismo. Isso deixou muitos poucos espaços LGBTIQ conscientes, que sejam gradualmente analíticos e radicais e que tenham a habilidade de criar conscientização em suas comunidades em relação aos temas que nos afetam como africanos, tais como os múltiplos níveis de opressão que provêm de nossas realidades socioeconômicas e sociopolíticas como, antes de tudo, africanos, e, depois, como pessoas queer (BLESSOL, 2018, p. 104-105).

Para Ndashe (2018, p. 87), “Os países onde o governo se sente menos legitimado são, na maioria dos casos, os mais fortes na afirmação de sua retórica homofóbica fazendo críticas externas potencialmente contraproducentes”. Rea (2017 p. 149) relembra sucintamente alguns discursos anti-homossexualidade, como os do ex-primeiro-ministro (de 1980 a 1987) e ex-presidente (de 1987 a 2017) do Zimbábue, Robert Mugabe (1924-2019), do ex-presidente (entre 1978 e 2004) do Quênia, Daniel Arap Moi (1924-2020), do presidente de Uganda, Yoweri Museveni (governo vigente desde 1996), do ex-presidente (de 1994 a 2017) de Gâmbia, Yahya Jammeh e ainda o do senador nigeriano Samson Osagie. Estes casos são discutidos também ao longo do *Traduzindo a África Queer*.

É preciso, no entanto, que as estratégias de combate à opressão às dissidências sexuais no continente seja desenvolvida por cada país, considerando seus contextos, sem cair na ideia da resposta simples e única, em geral legalistas, que tendem a não ou a mal funcionar (NDASHE, 2018, p. 87).

Para Rea, países como Nigéria, Quênia e Uganda, frequentemente lembrados internacionalmente pela violência contra pessoas *queer*, ao mesmo tempo são “teatro de múltiplas resistências, ao nível teórico e prático” (REA, 2017, p. 162).

2.3.4 Queerness e feminismo

No mundo inteiro, há diferentes movimentos de mulheres em diálogo com os diferentes movimentos *queer* que, em geral, constituem alianças positivas - o que,

conforme aponta Ndashe, também ocorre em muitas parte do continente africano (2018, p. 86). Dentro dos movimentos feministas, bem como dentro dos movimentos *queer*, existem inúmeras identidades que serão, inclusive, conflitantes (OKECH, 2018, p. 52). Os movimentos feministas, ao longo dos anos, discutem e promovem tentativas de superação das exclusões que ele mesmo acaba promovendo com relação às mulheres de cor⁶¹, mulheres *queer*, mulheres do Sul Global, etc. (idem).

Sobre movimentos sociais, Lyn Ossome discorre:

Os movimentos sociais existem, primariamente, como uma contrapartida aos excessos burocráticos: como uma voz alternativa, apelam para uma maioria consciente que é economicamente, politicamente, socialmente, culturalmente marginalizada por indivíduos, instituições e processos dominantes na sociedade. Contudo, ao mesmo tempo, os movimentos sociais respondem e articulam as suas demandas através de meios que são (necessariamente) táticos e que podem ser excludentes, se conveniente (OSSOME, 2018 p. 67-68).

Tais ideias nos remetem ao que fora vivenciado por outros grupos, como por exemplo o de mulheres negras estadunidenses frente ao feminismo estadunidense, ou das mulheres negras brasileiras frente ao feminismo brasileiro (ainda que ambos no contexto da segunda onda feminista⁶²). As mulheres *queer* africanas enfrentam dificuldades dentro do movimento feminista africano:

A acusação de homofobia dentro dos movimentos de mulheres ou nos espaços feministas autônomos recentes em várias partes da África não é nova. Essas acusações foram evidentes na pós 4ª Conferência Mundial de Mulheres da ONU de Beijing, em 1995, na qual várias mulheres africanas ativistas sinalizaram que a questão “sexual” não era uma prioridade para as mulheres africanas (OKECH, 2018 p. 32).

A autora cita a britânica Stevi Jackson para falar das divergências e convergências entre *queerness* e feminismo:

Queer e feminismo convergem na medida em que ambos questionam a inevitabilidade e a naturalidade da heterossexualidade e ambos, pelo menos até certo ponto, ligam a divisão binária entre o gênero com aquela entre a heterossexualidade e a homossexualidade. Para além disso, eles diferem em ênfase. Os teóricos queer buscam desestabilizar a heteronormatividade, mas estão relativamente despreocupados com o que acontece nas relações heterossexuais. As feministas, porque estão preocupadas com as maneiras pelas quais a heterossexualidade garante a divisão de gênero e depende dela, estão muito mais interessadas na institucionalização e na prática cotidiana das relações heterossexuais (JACKSON, 2005 *apud* OKECH, 2018 p. 32).

⁶¹ Mulheres não-brancas.

⁶² Comumente dividido em “ondas”, o feminismo, ou o movimento de mulheres por equidade/ igualdade de direitos jamais teve uma interrupção, ao que a ideia de onda remete - pausas e retomadas.

Okech aponta ainda que o próprio uso da categoria gênero como estrutura conceitual para moldar as intervenções do movimento feminista na busca da transformação nas normas de gênero “é frequentemente baseada em princípios de igualdade que buscam a **inclusão ao invés da transformação**” (OKECH, 2018, p. 36, grifo nosso). A própria base conceitual - gênero - como previamente discutido, exclui muitos sujeitos. Se a inclusão implica em assimilação dos sujeitos dissidentes pelo sistema hegemônico e/ou vice-versa, perde-se em autodefinição/autoafirmação e, conseqüentemente, perde-se a essência de toda a luta. Neste ínterim, incluir pode ser minimamente produtivo em alguns contextos, mas apenas a transformação poderá ser efetiva no caso das opressões. Das bases teóricas às práticas de luta/militância, é preciso pensar estratégias capazes de transformar contextos, em preferência a incluir sujeitos dissidentes nos contextos. O desafio consiste, então, em “construir o universal com base nas particulares/diferenças”, ou seja, “como sair da oposição, da resistência, da negação, para as demandas positivas, para uma agenda de mudanças?” (OKECH2018, p. 53). Esta, acreditamos, é uma questão que demandará muitos debates para ser resolvida.

Conclusão

Apontamos, a partir da África anglófona, as concepções de gênero de algumas pensadoras africanas. Oyèrónké Oyěwùmí nos mostra como partir do feminismo e a concepção de gênero nele implicada para analisar as relações em África se mostra insuficiente, assim como qualquer teoria ou prática que se baseia num contexto específico tal qual o eurocêntrico, quando importada para os contextos africanos. Patricia McFadden nos mostra como, baseada em tradições que depreciam a mulher, a lei em países como o Zimbábue permite que que violências contra a mulher negra sejam perpetuadas. Tão diversos quanto os contextos africanos são as formas de se pensar/teorizar a posição da mulher em África.

As teorizações de mulheres negras africanas e afro-diaspóricas que aqui trouxemos através de Sunday Bamisile, buscam por vezes um meio termo, por vezes uma via radicalmente alternativa às perspectivas tradicionalistas ou ocidentalizadas sobre a mulher, ou mesmo perspectivas que não se desvinculam delas - em consonância com os meios em que vivem. Fazem isso às vezes limitando-se a rechaçar o modelo ocidental (como o *Motherism*) ou delineando estratégias (como a

versão nigeriana do Mulherismo). Integracionistas (como a proposta afro-estadunidense de Mulherismo), desenvolvimentista (como o *Stiwanism*), negacionista (como o *Gynism*) ou revolucionário (como o Mulherismo Africana). Todas esses formatos teóricos revelam a necessidade que existe de se pensar no contexto específico da mulher negra, bem como que a partir dela, que se vê como sujeita de uma comunidade maior, se pode alcançar a libertação do povo negro, livrando-o de todos os resquícios de colonialismo - que se caracteriza pelo atraso e subdesenvolvimento no continente, ou pelos traços eurocêntricos das sociedades em que vivem os negros diaspóricos, como bem nos mostra Zethu Matabeni.

Nos estudos *queer*, observamos (também) a necessidade de desfazer conceitos ocidentalizados e a frequente afirmação de que os formatos ocidentais de análise, sendo eles igualmente pautados em sexualidades dissidentes, não contemplam as realidades africanas. Muita energia é despendida e páginas escritas neste sentido, o que talvez reduza o desenvolvimento de proposições contra-hegemônicas. Por exemplo, como ficaria a sigla LGBTQIAP+ numa perspectiva africana? Ela sequer existiria? O que os exemplos dos Meru ou dos Kikuyu do Quênia trazidos por Gathoni Blessol poderiam nos dizer? Seria possível substituir “travesti”, por “yan daudu” como os Hauçá, por exemplo? Ou não seria possível articular nomenclaturas africanas e ocidentais? Não nos cabe responder a essas questões, mas pudemos aprender que, a despeito de ideias mal difundidas, a África não é (e nem nenhum lugar do mundo) integralmente homofóbica nem heterossexual, e os movimentos LGBTQIAP+ africanos, bem como os movimentos de mulheres africanas, se compromete com uma agenda extensa, que abrange pessoas africanas não-LGBTQIAP+.

Guardando semelhanças com o feminismo africano, que é informado principalmente a partir de uma lógica nigeriana, o movimento africano ou melhor, sobre *queerness* no continente africano, possui a característica de @s autor@s estarem dentro de contextos acadêmicos. Não por acaso, é comum tais autor@s se afirmarem e/ou declararem como feministas, principalmente quando est@ se identifica como mulher, mulher trans, ou outra forma feminina de gênero.

Dois extremos - de um lado, a ocidentalização; de outro, os tradicionalismos africanos. Ambos de alguma forma incorrem em potencial risco ou entrave ao progresso do povo negro como um todo e especialmente às mulheres negras - um lado tende a objetificá-la; o outro limitá-la. Os escritos de mulheres negras africanas

e afro-diaspóricas, que partem de diferentes epistemologias e utilizam diferentes aportes como meio, além de nos chamar a atenção para a necessidade de evoluir tanto da “dependência” de aportes eurocêntricos quanto de tradições obsoletas, evidenciam o compromisso do “braço acadêmico” dos movimentos de mulheres negras, incluso mulheres LGBTQIAP+ (em África e na diáspora), em construir aportes que possam dar sustentação à luta que tem por fim não só a equidade de gênero e sexo, mas antes disso, libertação de todo o povo negro das mazelas do colonialismo e suas consequências.

De qualquer forma, é empolgante perceber que, em meio à *maafa*⁶³ e seus desdobres, o ativismo e a produção *queer* estão avançando e alcançando visibilidade, ao passo que o público vem tomando consciência acerca da temática como bem colocou Ossome, “... [as] discussões realizadas nas mídias, os debates na academia e, para o público geral, a curiosidade sobre o tema são recursos que podem, novamente, ser canalizados na direção de perseguir o objetivo da justiça social e econômica” (OSSOME, 2018, p. 69).

⁶³ “Maafa é (um termo) Kiswahili para “Grande Desastre” (“desgraça”). Este termo refere-se à era Européia do comércio de escravos e seu efeito sobre os povos Africanos: mais de 100 milhões de pessoas perderam suas vidas e seus descendentes foram então assaltados de forma sistemática e contínua por meio do anti-Africanismo institucionalizado” (ANI, Marimba. **Yurugu**: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeu, 1994. Disponível em: <<https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>>. Acesso em: 15 jul 2019).

CAPÍTULO 3

FEMINISMO AFRICANO

Somos mulheres africanas - vivemos aqui em África e mesmo quando vivemos em outro lugar, o nosso foco é sobre a vida das mulheres africanas no continente. A nossa identidade Feminista não se qualifica com “se”, “mas” ou “porém”. Somos feministas. Ponto (AFF, 2017).

No terceiro e último capítulo deste trabalho de dissertação, pretendo abordar a agência das feministas africanas através das principais nuances do feminismo africano, principalmente no campo das ideias; ainda um pouco de sua história, articulação, definições, ações.

A gênese do feminismo africano, considerando o uso da nomenclatura “feminismo”, embora esteja fortemente atrelada às Conferências Mundiais Sobre a Mulher da ONU de 1975 no México e 1985 no Quênia, e à ampliação da produção acadêmica acerca do tema nos anos 1990 - tendo ocorrido, em 1995, a Conferência de Pequim - é discutida no sentido de que as feministas africanas reivindicam a atitude feminista de suas antepassadas. Na verdade, autoras como Patrícia Gomes (2015) e Minna Salami (2017b) apontam para a década para as mulheres da ONU (1975-1985) como um momento de solidificação do feminismo africano contemporâneo, quando aos poucos ele toma um caráter mais político.

Segundo Aldenir Dias dos Santos, a formação histórica do feminismo no continente africano se dá a partir de quatro frentes:

(...) do movimento endógeno de mulheres; da resistência anticolonial; como produto direto do movimento de libertação nacional e como resultado do grupo de mulheres profissionais, que estudaram nas Universidades tanto no continente, quanto no exterior, notadamente na Europa (SANTOS, 2016, p. 93).

Minna Salami (2017) posiciona as lutas de libertação em países como Angola, Argélia, Guiné, Moçambique e Quênia como formadoras do feminismo africano, entendendo-as como não apenas uma luta contra o colonialismo, mas também contra o patriarcado. Patrícia Godinho (2015, p. 18-19) explica que, nos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), os movimentos de libertação contaram com a participação expressiva de mulheres desde a esfera político-ideológica, passando pelas frentes de guerra e chegando à organização das zonas controladas pelas forças nacionalistas. Bisi Adeleye-Fayemi (2010) considera que a experiência das

mulheres africanas nas lutas de libertação lhes proporcionou um “ponto de entrada” à maioria dos países africanos, e que desta relação das mulheres com o Estado têm surgido importantes lições relativas aos direitos democráticos e cidadania femininos.

Ainda na relação entre feminismos e a luta de libertação, as edições 19 e 20 da revista *Feminist Africa* trataram do chamado feminismo pan-africanista, ou seja, o feminismo visando uma libertação continental para além do gênero (ABBAS; MAMA, 2014; MAMA; ABBAS, 2015). As autoras lembram a *Pan African Women Organization* (Organização Pan-Africana de Mulheres - PAWO) como organização que, durante e depois das lutas de libertação, defendeu em todo o continente a libertação das mulheres, trabalhando “ao lado de movimentos nacionalistas dominados pelos homens, para os quais as mulheres daquela geração contribuíram com inúmeras ações corajosas e, muitas vezes, com suas vidas” (MAMA; ABBAS, 2015, p. 2, tradução nossa), destacando ainda o fato de que o trabalho de pesquisa e documentação feito por ativistas e pesquisadoras feministas é que possibilitam que hoje se conheçam as histórias das mulheres envolvidas nas lutas de libertação.

O pan-africanismo como teoria e prática está em constante diálogo com outros pensamentos políticos e intelectuais africanos, incluindo o socialismo, a consciência negra, o nacionalismo negro, o pensamento e o ativismo queer africano, bem como em polêmica contraposição com as manifestações atuais do imperialismo. Os movimentos feministas do continente africano são moldados por visões pan-africanistas, mas perseguem um engajamento crítico tanto com as estruturas burocráticas e políticas da União Africana, quanto com a ampla gama de formações políticas e da sociedade civil, chamando-as a prestar contas de inúmeras maneiras, dando assim continuidade às possibilidades mais progressistas que o pan-africanismo oferece aos africanos nos tempos contemporâneos (ABBAS; MAMA, 2014, p. 6, tradução nossa).

Aili Tripp et al (2009) apontam que uma “virada” em direção ao pensamento feminista, ainda num momento em que as mulheres africanas estavam muito mais voltadas para questões de cunho desenvolvimentista, é evidenciada na reunião da AAWORD, realizada em 1982 em Dakar, Senegal. Segundo as autoras, um novo rumo estava ali sendo traçado, apesar das estratégias políticas assinaladas ainda serem um pouco vagas:

Nesta reunião, o feminismo foi visto como uma base para um modelo alternativo de desenvolvimento, e embora as participantes tenham defendido o respeito às tradições nacionais e étnicas, elas sentiram que “as mulheres devem ser mobilizadas politicamente para a ação” para desafiar “aspectos de nossas culturas que discriminam, restringem e desvalorizam o desenvolvimento físico, psicológico e político das mulheres” (Declaração de 1982). Em outras palavras, a conferência lançou as bases para a mudança que viria nos anos 90 de uma abordagem estritamente desenvolvimentista para uma abordagem política que reconhecesse as

dimensões de poder e gênero do que as mulheres enfrentavam (TRIPP et al, 2009, p. 55, tradução nossa).

Feministas africanas como Minna Salami (2012; 2017; 2017b) defendem que o feminismo sempre existiu na África, o que nos faz recordar as colocações de Oyèrónké Oyěwùmí (2003) e Filomina Steady (1981), mencionadas no capítulo 2 do presente texto (página 83), sobre a noção de autodeterminação que a ideia do adjetivo “feminista” carrega, que se constituiria, em relação às mulheres africanas, numa tautologia. Para Salami:

Como grupo de interesse, o feminismo africano partiu no início do século XX com mulheres como Adelaide Casely-Hayford, ativista pelos direitos das mulheres na Serra Leoa, referida como a "feminista vitoriana africana", que contribuiu amplamente tanto para a causa feminista como para a pan-africanista. Também se dá o caso de Charlotte Maxeke, que em 1918 fundou a Liga das Mulheres Bantu na África do Sul, e de Huda Sharaawi que em 1923 criou a União Feminista Egípcia (SALAMI, 2017, tradução nossa).

O fato é que uso do termo feminismo por organizações e em produções teóricas de mulheres africanas subsaarianas, assim como mulheres africanas subsaarianas se declarando feministas, é um fenômeno muito atual, observado principalmente a partir dos anos 1990 e com mais força no pós Conferência de Pequim (1995), quando o intercâmbio entre mulheres africanas e outras do Sul Global (especialmente latino-americanas e caribenhas) foi impulsionado, e bastante permeado por debates acadêmicos realizados por mulheres africanas estudando, trabalhando e/ou em contato com a diáspora.

3.1 Características gerais do feminismo africano

Josephine Ahikire (2014, p. 8) sintetiza as características do feminismo nos contextos africanos: ele é ao mesmo tempo filosófico, experiencial e prático - logo, um fenômeno muito complexo de se conceitualizar. No entanto, para a autora, é estrategicamente necessário

reconceitualizar o "feminismo africano" como uma força ideológica que coloca desafios fundamentais às ortodoxias patriarcais de todos os tipos. O ponto de partida aqui é que a luta feminista no continente africano representa uma postura crítica contra a corrente dominante do poder patriarcal (AHIKIRE, 2014, p. 9, tradução nossa).

Para o feminismo africano, as análises feministas devem incluir questões como colonialismo, etnicidade e imperialismo (TELEGA-SOARES, 2014, p. 32). Para Filomina Steady, o feminismo africano constitui “teoria e prática para a libertação das mulheres africanas da discriminação baseada no gênero, agravada pelo racismo, o

legado do colonialismo e as injustiças da economia política internacional” (2005, p. 7, tradução nossa).

Na visão de Bisi Adeyele-Fayemi, o feminismo africano figura entre os feminismos de identidade, situado “nas realidades históricas de marginalização, opressão e dominação provocadas pela escravidão, colonização, neocolonização e globalização”, colocando, assim,

a interconexão de raça, etnia, pobreza, classe e opressão das mulheres no centro do discurso sobre a África. Reconhece as desigualdades e ambiguidades na sociedade tradicional africana e suas implicações para as mulheres. Portanto, defende uma reinterpretação do que significa ser africano e do que constitui a identidade africana. As implicações são que as mulheres africanas têm que criar uma nova identidade para si mesmas (ADEYELE-FAYEMI, 2010, tradução nossa).

Para resumir, ou abordar brevemente as principais características do feminismo africano, trago o que Minna Salami (2017b) define como as sete questões chave que baseiam as pautas do feminismo africano, destacando o fator desenvolvimento.

a) Patriarcado: abordado a seguir, no contexto da Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas, e central para o desenrolar das questões feministas africanas, Salami resume a questão como atenção especial às formas como este sistema psicológico e político, que valoriza o homem mais do que a mulher, usa “a lei, a tradição, a força, o ritual, os costumes, a educação e a linguagem para manter as mulheres sob a tutela dos homens” (SALAMI, 2017b, tradução nossa).

b) Raça: para Salami, um fator que afeta aos africanos como um todo – as hierarquias raciais e suas políticas, em grande parte marcas do colonizador.

c) Arte: meio de extravasar ideias e sentimentos, a arte pode ser, para as feministas africanas, revolucionária – ajudando a criar novas tradições, descolonizando e “despatriarcalizando” as mentes, através da ideia de que, segundo Salami, “o amor e a justiça são complementares à revolução e à mudança” (2017b, tradução nossa).

d) Tradição: abrange a busca das feministas africanas pela adequação daquelas tradições que depreciam a mulher aos novos tempos, trazendo progresso a todos. O feminismo africano rejeita as instituições africanas que são prejudiciais para a sociedade, como coloca Adeyele-Fayemi, e “Também questiona a história e os valores africanos que não incluem as narrativas das experiências das mulheres

em sua totalidade, ou seja, a romantização das experiências das mulheres africanas” (2010, tradução nossa).

e) Sexualidade: as feministas africanas buscam promover o direito de propriedade sobre o próprio corpo quando, hoje, entre outros, mulheres lésbicas e *queer* são perseguidas por Estados africanos. Na seção “*Queerness* e feminismo”, no segundo capítulo da presente dissertação, esta questão foi melhor abordada.

f) Feminismo Internacional: segundo Salami (2017b) o feminismo africano reconhece a necessidade da colaboração entre os movimentos de mulheres no mundo todo – e vem se aproximando dos feminismos asiáticos e latino-americanos, embora ao mesmo tempo precise “aparar arestas” e aprender a dialogar com feminismo branco-ocidental.

g) Desenvolvimento: sendo África o continente estatisticamente mais pobre, e estando esta pobreza diretamente ligada ao enriquecimento do Ocidente, o feminismo africano acredita que, para que os países africanos possam enfim se desenvolver, faz-se necessária a criação de “instituições sociais que irão resistir à hegemonia estrangeira sobre os povos africanos, incentivar o pensamento engajado e uma força de trabalho inclusiva, com toda a população em pé de igualdade” (SALAMI, 2017b, tradução nossa).

As construções neoliberais de "igualdade de gênero" criaram mulheres - a maioria das quais ainda empobrecidas - como um jogo justo para investidores em busca de lucro interessados somente em consumidores pagadores de serviços públicos privatizados. Perspectivas críticas argumentam que os dados atuais do PIB anunciam uma nova disputa pela riqueza da África. Há evidências de apropriação massiva de terras e recursos que comprometem o acesso comunitário à terra e à água, pois os interesses das empresas agro industrializadas prevalecem para assegurar monopólios através de patentes e cria novas dependências de mercado entre os empobrecidos (ABBAS; MAMA, 2014, p. 2, tradução nossa).

Para Josephine Ahikire, a temática do desenvolvimento é um paradoxo para o feminismo africano, pois ao mesmo tempo em que este contribui significativamente para tal temática, ele em alguns momentos fica limitado a ela.

Em outras palavras, o feminismo, como uma luta pela transformação das relações de gênero, está sendo cada vez mais recrutado, talvez até engolido pela indústria de desenvolvimento cada vez mais neoliberal, com consequências perturbadoras. O feminismo africano pode ser ameaçado por seu próprio sucesso (...) A fim de ser eficaz na arena do desenvolvimento global, foi feito um grande esforço para tornar as agendas de mudança feministas inteligíveis para os burocratas e atores do desenvolvimento. Renomear agendas feministas para acabar com a opressão das mulheres nos termos mais inclusivos de "mulheres em desenvolvimento" ou "igualdade de gênero" não tem sido sem suas consequências (AHIKIRE, 2014, p. 15, tradução nossa).

Esta crítica também fora anteriormente conduzida por Filomina Steady, para quem a África é um continente em crise, onde “as ideologias patriarcais da colonização estão sendo reproduzidas através da globalização”:

O domínio econômico através da globalização corporativa é a principal estratégia global para o crescimento econômico. O paradigma de desenvolvimento resultante é a recolonização através da reprodução de tendências hegemônicas que facilitam o movimento do capital transnacional (STEADY, 2005, p. 1, tradução nossa).

Segundo a autora, a globalização corporativa trouxe a pobreza generalizada, destruição de economias africanas, deslocamento social e guerras civis, agravados pela dificuldade de sustentar a vida de muitos ecossistemas africanos, panorama completado com os regimes autoritários e a discriminação baseada no gênero (idem) - estes problemas, para Ahikire (2014, p. 16), fazem da África um continente que “se debate” com a temática do desenvolvimento e, neste sentido, Gênero e Desenvolvimento (GAD) abriu premissa para que o feminismo africano falasse simultaneamente sobre os problemas do desenvolvimento, assim como sobre sua natureza de gênero. Para Steady, o estudo de gênero na África precisa abordar as realidades da dominação pós-colonial:

Hoje, a globalização, uma nova e mais insidiosa forma de dominação, substituiu o projeto colonial acompanhado dos correspondentes paradigmas neoliberais. Os conceitos da mulher africana continuam a ser centrais para o desenvolvimento desses paradigmas, pois o gênero é um princípio organizador na acumulação e operação do capital colonial e transnacional e na alocação de recursos e privilégios (STEADY, 2005, p. 1, tradução nossa).

A autora ainda coloca que, sob o mantra do “*trade, not aid*” (negócios, não ajuda), o comércio livre é tudo menos livre, já que sua liberalização é um dos principais fatores para a manutenção da pobreza na África (STEADY, 2005, p. 9). Desta forma, a pobreza, que agrava a falta de acesso a recursos básicos e estratégicos como alfabetização e tomada de decisões econômicas é, para Steady, o maior problema enfrentado pelas mulheres na África (ibidem, p. 8). Patricia McFadden argumenta que a “modernidade ocidental” (ligada à globalização e ao neoliberalismo) é praticada de todas as formas no contexto africano, exceto com relação às mulheres - “a globalização é apenas um termo sofisticado para descrever o patriarcado em sua forma mais nefasta” (MCFADDEN, 2001b, p. 55, tradução nossa).

Estes são, em resumo, as principais questões com as quais as feministas africanas lidam, muitas lembradas na Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas, a ser abordada ainda neste capítulo.

3.2 “Sejamos todos feministas”?

É muito recorrente a colocação que a ideia de que o feminismo africano é importado do ocidente constitui uma ofensa, e de que quando entendemos o feminismo como a luta da mulher contra as diversas formas de subjugar-las, o percebemos em África como milenar (SALO; MAMA, 2001; MCFADDEN, 2001, TRIPP et al, 2009; ADEYELE-FAYEMI, 2010; BAMISILE, 2013; SALAMI, 2017; AFF, 2017, TELO, 2017, MOUZINHO, 2017, etc.). Na perspectiva de Minna Salami:

Enquanto a palavra "feminismo" é certamente uma importação (como todas as palavras em inglês), o conceito de oposição patriarcal, isto é, a *raison d'être* do feminismo, não é algo novo ou estranho no nosso continente. África tem algumas das civilizações mais antigas do mundo, por isso, embora nem sempre o chamassem de feminismo (o substantivo) até onde podemos rastrear sabemos que havia mulheres que eram feministas (o adjetivo) e que encontraram maneiras de se opor ao patriarcado. Portanto, o feminismo é uma parte importante da história das mulheres africanas (SALAMI, 2017, grifo da autora, tradução nossa).

Amina Mama, nigeriana que em algum momento partiu para os Estados Unidos, mas passou a maior parte de sua vida atuando em diferentes países africanos, ao analisar o contexto estadunidense, afirma em entrevista à sul-africana Elaine Salo que:

Em contextos dominados pelo branco, o feminismo parece branco, e quem gostaria de conluiar com o monopólio do feminismo das mulheres brancas de base norte. No entanto, o registro histórico nos diz que mesmo as mulheres brancas sempre procuraram na África alternativas à sua própria subordinação, desde os dias dos primeiros antropólogos. Veja como os ingleses despacharam antropólogos como Sylvia Leith Ross e Judith Van Allen para tentar dar sentido à Guerra das Mulheres dos anos 20! Assim, sempre fizemos parte das primeiras conceptualizações do chamado "feminismo ocidental", mesmo que não seja devidamente reconhecido como tal (MAMA, 2001, p. 60, tradução nossa).

Ou seja, “o feminismo não é novidade para a África” (ADEYELE-FAYEMI, 2010, tradução nossa) ou “se pensarmos que o feminismo é rebeldia de mulher, então muito antes do conceito a prática já existia” (SANTOS, 2016, p. 88). Em contrapartida, como aponta o já mencionado Sunday Bamisile (2013), existe uma indecisão por parte de muitas teóricas que pesquisam gênero no contexto africano, uma indecisão que tem caráter terminológico e reflete a controvérsia que o feminismo enfrenta em África - ganhando até mesmo teóricas antifeministas,

conforme fora apontado no item 2.2 desta dissertação. Florita Telo (2017, p. 11) entende que não há a necessidade de as mulheres africanas “serem todas feministas”, mas que, independentemente disso, deve haver engajamento em prol da mudança da realidade das mulheres africanas.

A dificuldade da identificação com o feminismo tem a ver, segundo Juliana Nfha-Abbenyi (1997), com o caráter pejorativo que o termo “feminista” ganhou em África; as mulheres africanas o recusam não por não se comprometerem com causas e agendas relacionadas ao feminismo, mas sim por crer que este termo não é capaz de descrever a experiência africana de opressão. Josephine Ahikire afirma que ao passo em que o termo “gênero” ganha uma falsa popularidade, despolitizada, o termo “feminismo” é endemonizado: “Não é raro encontrar tais afirmações como: Sou especialista em gênero, mas não sou feminista; sou ativista de gênero, mas não gosto do feminismo (...)” (AHIKIRE, 2014, p. 17, tradução nossa). O que Sylvia Tamale critica:

Na parte do mundo de onde venho, ou seja, da África, a maioria das praticantes dos direitos da mulher preferem se chamar de 'ativistas de gênero'. Por várias razões, evitamos a palavra F: Feminismo. No entanto, eu pessoalmente me afasto do termo "ativista de gênero". Isto porque lhe falta o "soco político" que é central para o feminismo. No contexto africano, o termo 'ativista de gênero' tem tido a lamentável tendência de levar a uma relutância apática, complacência confortável, diplomacia perigosa e até mesmo impotência. De alguma forma, a sociedade conseguiu remover o elemento de "ativismo" dos chamados "ativistas de gênero" no continente. Cada vez mais, vemos a gravitação em direção aos 'ativistas inativos' (TAMALE, 2006, p. 39, tradução nossa).

A rejeição ao feminismo tem algumas implicações. Em entrevista, Fatou Sow fala sobre sua experiência vivida no movimento de mulheres no Senegal:

Vivi esta história e lembro que as primeiras associações de mulheres senegalesas foram as amigadas, associações profissionais de professoras, parteiras, advogadas, etc., sob filiais locais de organizações internacionais (...). Todas elas recusaram energicamente o rótulo feminista. No entanto, exigiam melhores condições de vida e saúde, acesso à educação, treinamento e emprego, avanço na função pública, melhor acesso ao avanço social da época, representação nas estruturas de poder. Entretanto, em nenhum momento elas denunciaram o sistema político e social patriarcal (SOW, 2012, p. 149, tradução nossa).

No contexto do movimento de mulheres africanas, agendas como por exemplo os direitos reprodutivos e contracepção, precisam ser acessadas com alguma limitação, evitando temáticas como o direito ao gozo/experiência erótica (MCFADDEN, 2001b; SOW, 2012). Segundo Florita Telo, demandas relativas a, por exemplo, mulheres lésbicas, profissionais do sexo e mulheres com deficiência, são

muitas vezes respondidas de forma reacionária e fundamentalista pelo movimento de mulheres (2017, p. 5). Neste sentido, o movimento de mulheres demarcadamente feminista, desempenha um papel mais progressista. Ao ser questionada em entrevista conduzida por Amina Mama sobre a forma “abertamente, se não agressivamente política” como o feminismo é visto em África, Dzodzi Tsikata responde que:

Em muitos países da África, as ativistas de gênero são aceitas desde que se concentrem em programas como crédito às mulheres, projetos de geração de renda e educação de meninas, e que assentem suas lutas em termos de bem-estar ou desenvolvimento nacional. Uma vez que abordam questões de relações de poder ou injustiças, elas são acusadas de serem elitistas e influenciadas por ideias estrangeiras que são estranhas à cultura africana (TSIKATA; MENSAH-KUTIN; HARRISON, 2005, p. 3, tradução nossa).

Por sua vez, Amina Mama, ao ser entrevistada por Elaine Salo em 2001, declarou que o feminismo:

(...) sinaliza uma recusa da opressão e um compromisso de luta pela libertação da mulher de todas as formas de opressão - interna, externa, psicológica e emocional, sócio-econômica, política e filosófica. Gosto da palavra [feminista] porque ela me identifica com uma comunidade de mulheres confiantes e radicais, muitas das quais respeito, tanto como indivíduos quanto pelo que elas contribuíram para o desenvolvimento do mundo como o conhecemos. Estas ancestrais incluem muitas mulheres africanas, asiáticas, latino-americanas, do Oriente Médio, europeias e americanas de todas as cores e credos, passadas e presentes (MAMA, 2001, p. 59, tradução nossa).

Neste sentido, Delia Kumavie, num estudo sobre Ama Ata Aidoo (que entre muitas coisas, fez parte do comitê diretivo do já mencionado Manifesto das Mulheres de Gana), publicado na edição 20 da revista *Feminist Africa*, traz um trecho de um discurso de Aidoo:

Quando as pessoas me perguntam de vez em quando se eu sou uma feminista, eu não só respondo que sim, mas insisto que toda mulher e todo homem deve ser feminista - especialmente se acreditam que os africanos devem tomar conta da terra africana, da riqueza africana, das vidas africanas e do fardo do desenvolvimento africano. Não é possível defender a independência para o continente africano sem também acreditar que as mulheres africanas devem ter o melhor que o meio ambiente pode oferecer. Para alguns de nós, este é o elemento crucial em nosso feminismo (AIDOO, 1998, p. 47 apud KUMAVIE, 2015, p. 59, tradução nossa).

Todas estas declarações, especialmente a de Ama Ata Aidoo, nos remetem ao discurso proferido por Chimamanda Ngozi Adichie em 2013, que depois virou livro (*e-book*) em 2014, *We Should All Be Feminists* (traduzido para o português recentemente como *Sejamos Todos Feministas*). No discurso, Adichie (2014) traz uma série de acontecimentos pessoais, ocorridos ao longo de sua vida na Nigéria,

para mostrar o quanto a palavra feminista e a ideia de feminismo em si é limitada por estereótipos - situações em que, por exemplo, ouve que “feminismo é coisa de mulher que não achou marido”, que “o feminismo não é africano” que se ela se nomeia feminista “é porque foi influenciada pelo Ocidente”, ou porque “odeia homens”, entre outros. Brincando com a situação, ela foi adicionando especificidades à sua identidade feminista: “Então decidi que agora eu seria uma Feminista Africana Feliz que Não Odeia Homens. Em algum momento eu era uma Feminista Africana Feliz que Não Odeia os Homens e que Gosta de Usar Brilho Labial e Salto Alto para Si Mesma e Não para os Homens” (ADICHIE, 2014, tradução nossa).

A autora aborda questões como a forma diferente como meninos e meninas são criados, sobre masculinidade, fragilidade do ego masculino e sobre como urge uma mudança na forma de educá-los, de como o assunto “gênero” ou “feminismo” gera desconforto, irritabilidade, e a relação destes sentimentos com a dificuldade de mudar o *status quo*. Chimamanda finaliza relacionando a definição de feminista encontrada no dicionário com sua própria definição do que é ser feminista:

E quando, todos aqueles anos atrás, eu olhei a palavra no dicionário, ela dizia: *Feminista: uma pessoa que acredita na igualdade social, política e econômica dos sexos.*

Minha bisavó, a partir de histórias que ouvi, era uma feminista. Ela fugiu da casa do homem com quem não queria se casar e se casou com o homem de sua escolha. Ela se recusou, protestou, falou quando sentiu que estava sendo privada de terras e acesso porque era mulher. Ela não conhecia essa palavra, *feminista*. Mas isso não significa que ela não fosse uma. Mais de nós deveríamos reivindicar essa palavra. O melhor feminista que conheço é meu irmão Kene, que também é um jovem bondoso, bonito e muito masculino. Minha própria definição é: feminista é um homem ou uma mulher que diz sim, há um problema de gênero como ele é hoje e devemos corrigi-lo, devemos fazer melhor. Todos nós, mulheres e homens, temos que fazer melhor (ADICHIE, 2014, grifos da autora, tradução nossa).

No que tange à participação masculina, Bisi Adeleye-Fayemi (2010) diz que existe uma divisão entre as feministas que acreditam que homens também possam ser feministas, as que não, e aquelas que acham que eles poderiam ser chamados de pró-feministas. A Carta de Princípios Feministas Para Feministas Africanas preza, conforme a seção sobre ética institucional, a criação e manutenção de organizações feministas para promover a *liderança de mulheres*, de onde depreende-se que, diferentemente do que acontece/aconteceu com algumas poucas organizações de mulheres ao longo do continente, homens não devem estar na liderança e na gestão de organizações de mulheres, ou atuar como porta-vozes destas organizações

(TELO, 2017, p. 10). Patricia McFadden sugere que os homens devam se preocupar e lutar por sociedades igualitárias a partir do questionamento da ideia de masculinidade:

Portanto, nenhum homem está isento da responsabilidade política de lutar pelas liberdades sexuais e reprodutivas da mulher; pela integridade e personalidade da mulher e pelo nosso direito de sermos cidadãos totais, tanto na esfera pública quanto na privada. Mas, além de reconhecer e defender todos os direitos da mulher, os homens têm que iniciar o processo de mudança para uma nova identidade de gênero e masculina, interrogando sua localização dentro da sociedade patriarcal como homens (MCFADDEN, 2001b, p. 55, tradução nossa).

Quanto à aliança com os homens, Amina Mama afirmou, em entrevista concedida à Elaine Salo, que alianças de qualquer natureza precisam ser estratégicas, e que embora em alguns contextos a aliança com os homens seja o certo a se fazer, retrospectivamente “percebemos que essas lutas têm funcionado com gênero e poder de maneiras que não transformaram as relações de gênero como poderíamos esperar que fizessem” (MAMA, 2001, p. 62, tradução nossa).

3.3 A Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas

Mencionamos brevemente no capítulo 1 desta dissertação (página 57) a construção do *Ghanian Women's Manifesto*, ou o Manifesto das Mulheres de Gana, adotado em Acra, em 2004, e que foi desencadeado por processos semelhantes e desencadeou ainda outros processos, sendo um deles a adoção da Carta dos Princípios Feministas para as Feministas Africanas no primeiro *African Feminist Forum* (Fórum Feminista Africano - AFF), realizado em 2006 justamente em Acra, capital de Gana. Segundo Adeyele-Fayemi (2010), que esteve envolvida na convocação do Fórum, 120 ativistas feministas, estudiosas e pensadoras africanas e da diáspora participaram do evento, que se tornou uma plataforma independente, organizada pelo *African Women's Development Fund* (Fundo de Desenvolvimento para as Mulheres Africanas, AWDF). O Fórum foi pensado como um espaço onde feministas africanas em diferentes níveis de engajamento dentro do movimento feminista pudessem refletir coletivamente e traçar estratégias para o fortalecimento e desenvolvimento do movimento feminista no continente (AFF, 2017, p. 2).

Os valores trazidos na carta, que foi construída coletivamente, são entendidos como princípios chave para guiar o trabalho e a vida das feministas africanas, embora constitua “(...) um ponto de partida mais ou menos consensual, para grupos

de mulheres ou individualmente consideradas, quer se assumam ou não como feministas” (TELO, 2017, p. 5). A carta se divide em Introdução, Preâmbulo, e as seções *A nossa compreensão do feminismo e do patriarcado*, *A nossa identidade como feministas africanas*, *Ética individual*, *Ética institucional* e *Liderança feminista*.

A Introdução explica o contexto em que se concebeu a Carta e o próprio Fórum. Já o Preâmbulo - Chamarmo-nos Feministas, afirma a posição política “feminista”:

Nós nos definimos e identificamos publicamente como feministas porque celebramos as nossas identidades e políticas feministas. Reconhecemos que o trabalho de lutar pelos direitos das mulheres é profundamente político e o processo de identificação é igualmente político. Ao escolhermos ser chamadas de Feministas colocamo-nos em uma posição ideológica clara. (...) A nossa identidade Feminista não se qualifica com “se”, “mas” ou “porém”. Somos feministas. Ponto (AFF, 2017, p. 3).

O trecho vem de encontro ao discurso das feministas africanas trazidas na primeira parte do presente capítulo. Ao declararem-se feministas, politizam sua luta por igualdade de gênero nas diversas sociedades africanas. Aqui, assumem de forma inequívoca sua posição feminista, necessariamente política, em prol dos direitos das mulheres. Na seção *A nossa compreensão do feminismo e do patriarcado*, como o próprio título sugere, explica-se o entendimento de feminismo e de patriarcado, em contexto africano, compartilhado por elas:

Enquanto feministas africanas, a nossa compreensão do feminismo coloca as estruturas e sistemas patriarcais de relação social, que estão incorporados em outras estruturas opressivas e exploradoras, no centro da nossa análise. O patriarcado é um sistema de autoridade masculina que legitima a opressão das mulheres através de instituições políticas, legais, económicas, culturais, religiosas e militares. (...) O patriarcado varia no tempo e no espaço, o que significa que ele também muda ao longo do tempo, e varia de acordo com a classe, raça, bem como com as relações e estruturas étnicas, religiosas e globais. (...) Assim, para desafiar o patriarcado de forma eficaz, é também necessário desafiar os outros sistemas de opressão e exploração, que frequentemente se apoiam mutuamente (AFF, 2017, p. 4).

A partir da centralidade no patriarcado, as mulheres do AFF assumem que este sistema opera em alta complexidade, alimentando e sendo alimentado por outros sistemas de opressão, que precisam ser simultaneamente enfrentados: “A nossa tarefa ideológica enquanto feministas é entender este sistema, e a nossa incumbência política é para acabar com ele” (AFF, 2017, p. 4). Na seção *A nossa identidade como feministas africanas*, a carta da AFF celebra a diversidade e compromisso com uma agenda transformadora para as sociedades africanas de suas membras, sendo este compromisso o que configura sua identidade feminista

comum, cujas lutas “estão intrinsecamente ligadas ao passado do nosso continente – contextos pré-coloniais diversos, escravidão, colonização, lutas de libertação, neocolonialismo, globalização, etc. (AFF, 2017, p. 5). Neste sentido, a carta afirma que “Os Estados Africanos modernos foram construídos nas costas das feministas africanas que lutaram ao lado dos homens para a libertação do continente” (idem). Esta seção da carta destaca também a reivindicação de que o feminismo não foi importado do Ocidente e que existe uma longa história de resistência ao patriarcado na África.

Ao invocarmos a memória destas mulheres cujos nomes raramente são registrados nos livros de história, insistimos que a alegação de que o feminismo foi importado do Ocidente para a África é um profundo insulto. Nós reivindicamos e afirmamos a longa e rica tradição de resistência das mulheres africanas ao patriarcado em África. Doravante reivindicamos o direito à teorizar, por nós mesmas, escrever para nós mesmas, formular estratégias para nós mesmas e falar por nós mesmas como feministas africanas (AFF, 2017, p. 5).

Assim, elas reivindicam os ganhos do movimento de mulheres africanas e suas conquistas como ganhos das feministas africanas, que abriram caminho para as de hoje nos diversos níveis, que

construíram estratégias, organizaram redes, entraram em greve e marcharam em protesto, ao mesmo tempo em que fizeram pesquisas, análises, *lobbying*, fortalecimento institucional construindo tudo o que levou os Estados, empregadores e instituições a reconhecerem a individualidade das mulheres, bem como suas potencialidades (TELO, 2017, p. 8-9).

A seção seguinte trata da *Ética individual*, onde são elencados alguns princípios feministas sobre o qual assentam o compromisso e a crença na equidade de gênero, dos quais destaco:

(...) Um espírito de solidariedade feminista e de respeito mútuo com base na discussão franca, honesta e aberta sobre a diferença entre umas e outras; (...) O direito de todas as mulheres à viver livres da opressão patriarcal, discriminação e violência; O direito de todas as mulheres à ter acesso aos meios de subsistência sustentáveis, bem como à proteção social (...); A liberdade de escolha e autonomia em relação às questões de integridade física, incluindo direitos reprodutivos, aborto, identidade sexual e orientação sexual; Um engajamento crítico com discursos de religião, cultura, tradição e domesticidade com um foco sobre a centralidade dos direitos das mulheres; **O reconhecimento e apresentação das mulheres africanas como sujeitos e não objetos do nosso trabalho, e como agentes em suas vidas e sociedades;** (...) O reconhecimento da agência feminista das mulheres africanas que têm uma história rica que tem sido em grande parte não documentada e ignorada (AFF, 2017, p. 7, grifo nosso).

O trecho seguinte trata da *Ética institucional* feminista africana, trazendo os princípios que devem ciceronear o funcionamento das organizações feministas africanas, entre os itens destaco:

(...) Insistir e apoiar os direitos de trabalho das mulheres africanas, incluindo governação igualitária, remuneração justa e igual, e políticas de maternidade; Utilizar o poder e a autoridade de forma responsável, e gerir as hierarquias institucionais respeitando todas e todos nelas envolvidos. (...) Em nenhum momento devemos permitir que nossos espaços institucionais se transformem em locais de opressão e enfraquecimento de outras mulheres; (...) Exercer liderança responsável nas organizações feministas, tendo em consideração as necessidades das outras para a autorrealização e o desenvolvimento profissional. Isso inclui a criação de espaços para a partilha de poder entre gerações; (...) Esforçar-se para informar o nosso ativismo com a análise teórica, e conectar a prática de ativismo com a nossa compreensão teórica do feminismo africano; Garantir que a criação de organizações feministas não-governamentais ou de massa seja feita em resposta às necessidades reais expressas pelas mulheres que precisam ser atendidas, e não para servir interesses egoístas e agendas de geração de renda inexplicáveis (AFF, 2017, p. 9).

Por último, mas não menos importante, a seção *Liderança Feminista* fala da popularização da noção de mulheres como líderes promovida pela agência feminista, e da responsabilidade incumbida na posição de líder feminista, inclusive das próprias membras do AFF, que consideram que “a qualidade da liderança das mulheres é ainda mais importante do que o número de mulheres na liderança”, e comprometem-se, entre outros, em:

(...) Construir e expandir a nossa base de conhecimento e informações de forma contínua, como alicerce para a formação da nossa análise e estratégias e para defender uma cultura de aprendizagem começando por nós mesmas dentro do movimento feminista; Nutrir, orientar e providenciar oportunidades para jovens feministas de uma forma não maternalista; Dar crédito ao trabalho, intelectual e outros, das mulheres africanas no nosso trabalho (...) (AFF, 2017, p. 10)

Amina Mama e Hakima Abbas destacam o Fórum Feminista Africano como um movimento transnacional e pan-africanista, uma vez que “montou uma série de extraordinárias reuniões em todo o continente que invocam tradições pan-africanas para promover solidariedades e agendas compartilhadas” (2015, p. 4, tradução nossa). Josephine Ahikire (2014, p. 21) destaca que a Carta de Princípios Feministas, construída de forma coletiva, constitui uma importante ferramenta para o fortalecimento do movimento feminista africano, especialmente no sentido de autoafirmação e autodefinição. Desta forma, o Fórum Feminista Africano

assume uma postura concreta, como a de se assumirem feministas, o apoio ao direito ao corpo de todas as mulheres, o reconhecimento das minorias sexuais, o apelo à solidariedade entre elas e a necessidade de dialogar com outros movimentos feministas e de mulheres, ao mesmo tempo reconhecendo as suas ancestralidades africanas (TELO, 2017, p. 11).

De fato, a carta constitui uma importante ferramenta para a difusão do entendimento do que é e o que pretende o feminismo africano, a partir daquelas que se consideram feministas africanas, colaborando para o desmantelamento de

noções estereotipadas bem como para a angariação de mais adeptas, pegando sem receios o adjetivo “feminista” para si.

3.4 Articulando o feminismo africano: academia e tecnologia

(...) Muitas vezes nos referimos a isto como "ligando teoria com ativismo", mas sabemos muito bem que pesquisa, teoria e escrita também são ações, e que a ação envolve tanto a mente quanto o corpo (MAMA, 2017, p. 4).

Josephine Ahikire elenca algumas vitórias do feminismo africano, e entre elas destaca a importância da criação de instituições acadêmicas voltadas ao estudo de gênero em diferentes países da África, como Gana, Camarões e Senegal, mas cita especialmente o African Gender Institute (Instituto Africano de Gênero - AGI) na University of Cape Town (Universidade da Cidade do Cabo - UTC), na África do Sul, e a School of Women and Gender Studies (Escola de Mulheres e Estudos de Gênero), na Makerere University (Universidade de Makerere), em Uganda. A Escola nasceu em 1991, formando lideranças universitárias e influenciando “direta e indiretamente as políticas de ensino superior e as culturas organizacionais de Uganda, ao mesmo tempo em que gerou dados que informam o trabalho de extensão universitária na agricultura e em outras áreas da política e desenvolvimento nacional” (AHIKIRE, 2014, p. 10, tradução nossa).

Em texto publicado na primeira edição da *Feminist Africa*, Pumla Dineo Gqola (2002) chama a atenção das feministas para o fato de que, como reflexo da sociedade, a academia reproduz as diversas formas de opressão existentes, e que a transformação deste espaço não se daria de forma dissociada à transformação da sociedade de forma mais ampla e vice-versa, o que requer “um re-afinamento de nossas lentes interpretativas acompanhado de um refinamento das ferramentas que usamos para demolir o *status quo*”, defendendo ainda que o “terreno da produção do conhecimento, que afinal é o negócio de todos os acadêmicos, precisa permear a discussão pública” (GQOLA, 2002, tradução nossa). Enquanto a organização acadêmica do conhecimento separa mente, corpo, economia, sociologia e humanidades, o feminismo é metodologicamente transdisciplinar; “A opressão de gênero pode disciplinar e pacificar as mulheres, mas a análise radical de gênero não pode ser baseada na disciplina, nem pode ser pacificada” (MAMA, 2017, p. 4).

Talvez neste ponto importe destacar que a ideia de feminismo radical, ou da radicalidade do feminismo no contexto africano, está ligada à intransigência com relação aos direitos e prerrogativas das mulheres (MCFADDEN, 2001b), sem ligação aparente com o que conhecemos como feminismo radical e suas vertentes no ocidente (ADEYELE-FAYEMI, 2010). Neste cenário, dentro da análise feminista radical, gênero

assume uma capacidade crítica e profundamente transformadora quando é usado para levantar novos sentidos de identidade e significado em relação às categorias de feminilidade e masculinidade; juventude e senilidade; cidadania e identidade/orientação sexual; localização urbana e rural e suas interseções com noções de autenticidade e modernidade; raça e privilégio; a contestação sobre espaço e nacionalidade; e até mesmo a definição do presente e do futuro (MACFADDEN, 2001b, p. 67, tradução nossa).

A título de exemplo, Patricia McFadden (2016, p. 4-5), considera autoras como as estadunidenses bell hooks, Alice Walker, Audre Lorde e Angela Davis, ou as africanas Nawal el Saadawi (Egito), Fatema Mernissi (Marrocos), Micere Mugo (Quênia) e Awa Thiam (Senegal), “mulheres radicais e corajosas”, inseridas na ideia de radicalidade que associa ao feminismo “radical” africano.

Pumla Dineo Gqola defende que o ativismo “requer mais do que a mera teorização do problema e as múltiplas formas de dar sentido ao mesmo”, e que “Se o negócio das acadêmicas feministas africanas é a geração do conhecimento, então essa sabedoria precisa se espalhar para além da sala de aula e da revista credenciada” (GQOLA, 2002, tradução nossa). Gqola defende ainda a inclusão de pensadoras feministas africanas nos currículos universitários regulares, dizendo por exemplo que Amina Mama, Dzodzi Tsikata e Patricia McFadden devem “sentar ao lado” de, por exemplo, Frantz Fanon em sala de aula (GQOLA, 2002).

O movimento pan-africano abrangeu o espectro ideológico do século 20, variando de um nacionalismo mais de direita, pró-capitalista, baseado na raça, a discursos socialistas mais revolucionários avançados por homens como George Padmore, Walter Rodney, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Amílcar Cabral, Stephen Bantu Biko e Frantz Fanon, todos eles localizados no subdesenvolvimento da África no capitalismo, desafiando o sistema de classes, o racismo e, no caso de Fanon em particular, o nacionalismo baseado na raça. No entanto, um registro histórico preciso deve incluir mulheres como Mabel Dove Danquah, Adelaide Caseley-Hayford, Bibi Titi Mohamed, Funmilayo Ransome-Kuti, Gambo Sawaba, Muthoni Likimani, Thenjiwe Mtintso, Djamila Bouhired, Charlotte Maxeke, Albertina Sisulu e os outros números incontáveis de mulheres que se mobilizaram para a libertação da África (ABBAS; MAMA, 2014, p. 4, tradução nossa).

O uso da internet como meio de divulgação de ideias feministas, que também é destacado por Gqola (2002), é abordado por Jennifer Radloff, que aponta para as

Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) e a internet como fontes importantes de oportunidades, ao mesmo tempo em que constituem fatores de potencialização das disparidades sociais e econômicas, pois estão inseridas no contexto da globalização que é em si um processo de acentuação de desigualdades sociais entre e dentro dos países. No entanto, estas mesmas ferramentas “podem ser utilizadas para resistência, mobilização social e desenvolvimento quando estão nas mãos de pessoas e organizações que trabalham pela liberdade e justiça” (RADLOFF, 2005, tradução nossa). A “divisão digital”, que é caracterizada

por altos níveis de acesso às tecnologias (...) nos países desenvolvidos, enquanto a infra-estrutura tecnológica necessária para o acesso em nações menos desenvolvidas está em um nível muito baixo, devido à pobreza, falta de investimento e recursos, falta de alfabetização e baixos níveis de educação (RADLOFF, 2005, tradução nossa),

é mais sentida e evidente na África, onde o acesso a meios como a televisão ainda é escasso, sendo o rádio e jornais impressos os meios de comunicação mais utilizados, principalmente nas regiões mais afastadas de centros urbanos. Assim, o compartilhamento de informações ocorre de outras formas: “(...) por exemplo, dez ou mais pessoas podem ler o mesmo jornal ou compartilhar uma conta de internet, e uma aldeia inteira pode usar uma única linha telefônica ou se amontoar ao redor de um aparelho de televisão à noite (...)” (RADLOFF, 2005, tradução nossa). Dessa forma, as mulheres africanas em contextos de limitação de recursos tecnológicos têm utilizado de estratégias que incluem “reembalar” as informações de forma que elas possam ser mais facilmente acessadas, distribuídas e devidamente utilizadas.

Histórias sobre, por exemplo, o abuso sexual de mulheres durante a guerra no norte de Uganda são coletadas, gravadas e reproduzidas em estações de rádio. Depois são reembaladas e postadas na *World Wide Web* e ligadas a organizações africanas e globais que lidam com a violência contra as mulheres. Estas, por sua vez, são utilizadas para pressionar os governos, e são apresentadas em fóruns como a Comissão sobre o Status da Mulher, a fim de provocar mudanças nas políticas (RADLOFF, 2005, tradução nossa).

A internet têm possibilitado que mulheres no mundo todo, inclusive na África, se organizem independentemente de fronteiras (ABBAS; MAMA, 2014), constituindo um meio importante de divulgação e troca de ideias feministas, o que não é diferente com o feminismo africano. Aili Mari Tripp (2005), aponta que o acesso a telefones celulares e à internet acelerou a comunicação entre organizações de mulheres dentro dos países africanos, entre os países africanos e com países outros. As alianças regionais e sub-regionais que daí surgem têm permitido às organizações

reivindicar de forma muito mais efetiva do que fora possível no passado, pressionando governos para fazer avançar os direitos das mulheres, que têm desafiado leis e constituições reivindicando, em alguns países, o direito à terra, herança e autonomia associativa aos tribunais, algo raramente visto no passado (TRIPP, 2005).

Blogues feministas têm desempenhado importante papel neste sentido. Dois exemplos são o angolano Ondjango Feminista,⁶⁴ coletivamente construído, e o premiado MS Afropolitán de Minna Salami, cujas informações ajudaram a delinear e construir o presente trabalho de dissertação. Revistas acadêmicas que podem ser acessadas *on-line* também contribuem para que as ideias feministas africanas cheguem mais longe. Um exemplo neste sentido é a *Feminist Africa* (África Feminista), do AGI, em Cape Town (África do Sul).

Imagem 6. Foto ao final do seminário no African Gender Institute (Cape Town).



Da esquerda para a direita: Gabo, Wandile, eu, Thula (pesquisadora brasileira em visita ao AGI),

⁶⁴ São membras fundadoras do Ondjango Feminista: Âurea Mouzinho, Cecília Kitombe, Delma Monteiro, Florita Telo, Luzolo Feliz, Nininha Cunha, Sizaltina Cutaia e Xano Maria. Informação disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/quemsomos>

Dandara (filha de Thula), Fatima, Kharnita, Jane e Phoebe (que me recebeu em sua casa). Fonte: arquivo pessoal (2020).

Proporcionando pesquisa, formação e intervenções acadêmicas como a própria criação da revista *Feminist Africa*, o AGI “criou um espaço continental para a vida intelectual feminista na África” (idem, tradução nossa). De fato, a revista foi conceitualizada, inicialmente, “como parte de uma missão para radicalizar o campo de estudos de gênero e de mulheres, desenvolvendo uma comunidade intelectual feminista fundamentada em compromissos críticos com as condições locais e os movimentos de mulheres” (MAMA, 2017, p. 2, tradução nossa), cujas colaboradoras compartilham a convicção de que o feminismo é tão intelectual quanto é prático, entendendo o ativismo “como enraizado na reflexão crítica sobre nossas condições históricas, e a teoria feminista como mais relevante quando está enraizada no ativismo” (ibidem, p. 4).

Conclusão

Mostramos, neste último capítulo da dissertação, as principais características do feminismo africano, que se insere como instituição demarcadamente política, que teoriza e age em prol da igualdade de gênero e dos direitos das mulheres africanas. Apontamos que existe resistência da parte de teóricas e ativistas em prol da igualdade de gênero na África de se declararem como feministas, justamente em razão da ideia de que o feminismo é ocidental e de todo o caráter pejorativo que as palavras feminismo e feminista adquiriram no continente africano, como bem nos informam Patricia McFadden, Bisi Adeyele-Fayemi, Juliana Nfha-Abbenyi e Chimamanda Ngozi Adichie. Josephine Ahikire, Fatou Sow e Dzodzi Tsikata salientam o “soco político” que o termo “feminismo” carrega, diferenciando “feministas” de “ativistas de gênero” no continente africano, e apontando que o termo “gênero” tem sido utilizado de forma deturpada e esvaziada para manter a luta por igualdade dentro do cerco de interesses governamentais/conservadores.

Expusemos brevemente a Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas do AFF, um instrumento que tanto serve para desmistificar e elucidar o que e quem são o feminismo africano e as feministas africanas e o que pretendem, quanto para ciceronear o trabalho de organizações feministas e mesmo a vida daquelas que se identificam como feministas africanas, especialmente aquelas em

posição de liderança. Finalmente, apresentamos a academia e a internet como espaços chave para a articulação do feminismo africano.

Um dos pontos importantes que feministas como Amina Mama e Patricia McFadden levantam é a necessidade de desmantelar a conveniência da separação entre o público e o privado, que coloca a preservação das tradições “genuinamente” africanas como argumento para os Estados não tomarem medidas acerca de situações que mulheres particulares enfrentam, mas que têm caráter social, como a excisão genital, o direito ao aborto seguro, ao prazer sexual, à propriedade do próprio corpo e o fim de práticas tradicionais que violentam as mulheres física, psicológica e espiritualmente. No entanto, bem como demonstra Telo (2017, p. 11), percebe-se uma dificuldade do feminismo de mobilizar mulheres rurais ou aquelas que vivem em áreas de difícil acesso ou mais pobres, bem como aquelas que não são alfabetizadas nos idiomas oficiais/coloniais de alguns países africanos.

Uma observação que faço é que, apesar das alegações sustentadas de que o feminismo surgiu em África ou que existe uma tradição feminista africana milenar, sinto tais afirmações como problemáticas. Mesmo quando percebemos as primeiras faíscas feministas africanas no início do século XX, com a Liga das Mulheres Bantu em 1918 na África do Sul de Charlotte Maxeke, e a União Feminista Egípcia de Huda Sharaawi em 1923 que são trazidas por Minna Salami (2017), precisamos ponderar que o termo “feminista”, neste caso, aparece apenas no caso egípcio, e que a relação das mulheres da África Mediterrânea ou Setentrional com a luta por igualdade de gênero se desenvolve de maneira diferente da que a das mulheres africanas da África Subsaariana, muitas vezes permeadas pelo feminismo islâmico.

O fato é que o feminismo africano, assim declarado, se desenvolve definitivamente na pós-colônia africana, um momento que consideramos presente e em pleno desenvolvimento. Mesmo que o feminismo africano se inspire em exemplos ancestrais como Cleópatra do Egito, Nzinga de Angola, as Ahosi do Benim ou as mulheres Igbo que deflagraram guerra ao controle colonial da Nigéria nos anos 1920, e outras figuras milenares ou recentes, anônimas ou famosas, defini-las como feministas sem as devidas ressalvas talvez seja desrespeitar o próprio princípio feminista de autodefinição. Há de se considerar que, mesmo aquelas ancestrais em posição de liderança, não necessariamente partilhavam de valores éticos semelhantes aos que são defendidos pelas feministas africanas contemporâneas, ou que em outros contextos históricos poderia haver figuras femininas comparáveis

às “femocratas” de Amina Mama (1995). A história mostra que a liderança de uma não significa a luta pela libertação de todas, e que mesmo em contextos matrilineares e matriarcais, as posições de hierarquia que se estabeleceram entre as mulheres poderiam significar a opressão de algumas delas, como de fato ocorre na atualidade.

Após trazer um pouco da história, das ideias, de como se define, articula e age o feminismo africano, penso que é estratégico e importante no contexto atual da África Subsaariana que as mulheres africanas se identifiquem enquanto feministas africanas, e entendo a importância da dimensão política imbuída no ato de identificar-se como feminista africana, “sem mas nem porém”. Minha ressalva concentra-se apenas no questionamento quanto à retroatividade do adjetivo: talvez as gerações presentes “precisem” do “rótulo” do feminismo, mas será que suas ancestrais precisaram? A quem cabe o poder ou a legitimidade para definir o feminismo e as feministas em perspectiva ancestral?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É comum ouvirmos que as mulheres na África carregam o continente nas costas, eu digo que carregam o continente na cabeça, pois carregam a água, a lenha e os produtos para a comercialização, (...) mas também carregam ideias de como organizar e gerir a vida em suas sociedades. Entretanto, o que não é comum, é a ideia de que essas mulheres como as outras, em quaisquer partes do mundo, também resistem e se organizam em movimentos nacionais e internacionais (SANTOS, 2016, p. 93).

As dinâmicas trazidas no primeiro capítulo deste trabalho de dissertação evidenciaram a longa trajetória - e por que não, tradição - das mulheres africanas na luta por direitos, remontando ao período pré-colonial, passando pela resistência ao colonialismo, pela participação decisiva nas lutas por libertação e de novo na luta por libertação no contexto autoritário que se instaurou após a independência e mesmo no contexto de guerras civis - contextos ainda vigentes em alguns países. No período pós-colonial africano, que se faz história no tempo presente e em pleno desdobramento quando o consideramos como um “momento emergente de contestação entre aqueles que ocuparam o Estado antes e depois da independência, e aqueles cujos interesses e necessidades se tornaram periféricos ao projeto anticolonial e nacionalista lançado há quase um século” (MCFADDEN, 2007, p. 37), as mulheres africanas têm sido a principal força de mudança. Longe de romantizar a participação das mulheres nestes contextos, mostramos que, embora fossem as próprias mulheres o grupo mais impactado pelas políticas de governos autoritários, constituindo também resistência, algumas mulheres estiveram envolvidas com os próprios governos, servindo a interesses pessoais ou de pequenos grupos, como as “femocratas” trazidas através de Amina Mama (1995). Neste capítulo, articulamos a questão geral de pesquisa “qual é a situação da mulher negra africana com relação à equidade de gênero hoje?” e o objetivo de “conhecer, compreender e analisar a atuação político-social das mulheres negras africanas no período proposto” que, embora talvez não tenham sido respondidos com exatidão, e nem poderiam, fornecem noções que podem beneficiar futuros pesquisadores sobre o tema.

No segundo capítulo, onde procuramos articular a questão principal “segundo as mulheres negras africanas, como pensar gênero em África?” e o objetivo de “conhecer, compreender e analisar as produções de intelectuais negras africanas e

seus diferentes aportes acerca de gênero na África atual”, tivemos a oportunidade de repensar gênero em contexto africano a partir de Oyèrónké Oyěwùmí, de conhecer outros aportes que não o feminismo e ainda conhecer as principais nuances do pensamento LGBTQIAP+, ou simplesmente *queer*, em África, satisfazendo, de forma geral, a questão e o objetivo proposto. O pensamento *queer* em especial coloca em xeque uma das ideias da afrocentricidade quando questiona a ideia da tradição como algo que necessariamente exclui relacionamentos que não sejam heterossexuais e entre pessoas cisgêneras. Neste capítulo, especialmente no item 2.2, que tratou dos diferentes aportes à gênero, algumas tendências afrocentristas e afrocentradas puderam ser observadas, por exemplo nas diferentes propostas de Mulherismo. O Mulherismo da afro-estadunidense Alice Walker se coloca como uma teoria que abrange a totalidade das pessoas, mas parte da mulher negra - aqui, na verdade, não se observa tendência nem para o afrocentrismo, nem para a afrocentricidade, pois a finalidade são todas as pessoas - inclusive homens e pessoas brancas. Na proposta das nigerianas Chikwenye Ogunyemi, o Mulherismo precisa tomar distância não só do feminismo hegemônico, mas também dos feminismos negros da diáspora, em prol das especificidades africanas no sentido geográfico, lembrando muito a ideia de afrocentrismo, de africanas em África para africanas em África, sem diáspora. Já o Mulherismo Africana da afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems, que ao se definir como aporte ideológico criado e destinado a todas as mulheres de ascendência africana, traz uma perspectiva que dialoga mais com a afrocentricidade, por ser pensada a partir da diáspora para africanos em África e na diáspora (sujeitos afro-diaspóricos), embora - tenho a impressão - por vezes ocupe uma linha tênue entre preceitos de tradição e espiritualidade e a essencialização de uma África mitificada que habita o imaginário diaspórico. Ainda assim, creio que dando mais atenção a alguns de seus propósitos específicos como adaptabilidade, reconhecimento pelo outro e flexibilidade de papéis através do desenvolvimento dos debates já instaurados na diáspora brasileira e estadunidense, a ideologia do Mulherismo Africana possa alcançar o continente no sentido de um debate mais profícuo, avançando para a troca com a África e os africanos do século XXI, de forma que o Kemet (Antigo Egito) e a África pré-colonial sejam articulados na importância histórica que lhe é devida sem que isso se sobressaia às questões que nos afligem enquanto africanos na diáspora e no continente hoje - por exemplo, se a tradição africana é reivindicada por mulheristas

africanas na diáspora, para muitas mulheres africanas em África a tradição constitui muitas vezes um mecanismo de opressão - que nos mobilize em torno de estratégias de emancipação do povo negro de todas as formas de opressão experienciadas no privado e no coletivo, na África e na diáspora, por homens e mulheres negros e negras.

No terceiro e último capítulo articulamos a temática que primeiro nos moveu em direção a esta pesquisa: o feminismo africano. Ainda sob os questionamentos propostos de “segundo as mulheres negras africanas, como pensar gênero em África? Qual é a situação da mulher negra africana com relação à equidade de gênero hoje?” e sob o objetivo de “conhecer, compreender e analisar os feminismos africanos em perspectiva afrocentrada”, buscamos trazer os principais pontos articulados pelo feminismo africano, a partir de mulheres africanas declaradamente feministas. A despeito de tantas críticas trazidas no segundo capítulo sobre o uso do feminismo como aporte para se pensar e articular as relações de gênero na África, as feministas africanas nos explicitam a importância do teor político imbuído no autodeclarar-se feminista africana e do quanto as demandas mais delicadas, mais políticas, são em geral conduzidas por feministas africanas, e não por “ativistas de gênero africanas”. Na verdade, se a autoafirmação é um valor africano, trazido também aqui por autoras não-feministas, talvez os fundamentos das críticas às feministas africanas pudesse ser repensado. É bem verdade que “feminismo” é só mais uma palavra estrangeira no vocabulário de muitos africanos falantes de idiomas dos antigos colonizadores, mas também não é mentira que uma ruptura epistemológica é requerida também através das palavras.

Ainda que os questionamentos tenham sido mais ou menos respondidos, o objetivo de uma “análise afrocentrada” do feminismo africano talvez não tenha sido plenamente alcançado. Conhecemos e compreendemos o feminismo africano em suas nuances, e talvez justamente por isso uma análise afrocentrada tenha ficado inviável. Assim como autoras como Minna Salami e Bisi Adeyele-Fayemi demonstraram um maior envolvimento com a diáspora ou um olhar mais voltado para a tradição e cultura, podendo ser relacionadas a uma perspectiva mais afrocentrada (voltada à afrocentricidade), outras como Fatou Sow e Josephine Ahikire partem de um olhar mais endógeno, que nos lembra uma postura mais afrocêntrica (voltada ao afrocentrismo). Ainda, nos encontramos em conflito quando um documento como a

Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas é redigido por mulheres africanas e afro-diaspóricas, mas apenas com o continente por meta.

Do início ao fim do trabalho, nos deparamos com posicionamentos que tendiam ao afrocentrismo (Ifi Amadiume, Filomina Steady, Gathoni Blessol, Molar Ogundipe-Leslie, Oyèrónké Oyěwùmí, etc.), outros que tendiam à afrocentricidade (Amina Mama, Chimamanda Ngozi Adichie, Clenora Hudson-Weems, Patricia McFadden, Zethu Matabeni, etc.), e a outros confusos ou em que simplesmente não se observam tendências de forma evidente. Encerramos este trabalho com a sensação de que as autoras trazidas, mesmo nenhuma delas preocupadas em situar-se como afrocêntrica ou afrocentrada, paradoxalmente reforçaram a ideia de reconhecimento da agência dos sujeitos africanos e afro-diaspóricos imbuída na proposta da afrocentricidade - não se pode prender aos sujeitos em caixas teóricas - o que, na minha avaliação, não significa uma falha, mas aponta um caminho a ser melhor explorado. O pensamento afrocentrado é amplo, não dissocia as coisas da mesma forma que o mundo eurocêntrico o faz para buscar compreensão. Religião, trabalho, estudo, sustento, amor, política, ancestralidade (antepassalidade⁶⁵)... tudo está interligado. E é entendido de forma interligada. Não precisa separar para entender.

As dificuldades enfrentadas para a construção desta pesquisa têm muito a ver com os problemas tipicamente enfrentados por historiadoras que trabalham com história do tempo presente: a dificuldade para lidar com as fontes e a interdisciplinaridade delas (mesmo que minha primeira formação tenha sido em Relações Internacionais, que é interdisciplinar por natureza). Certamente construir um trabalho de pesquisa “do zero” tem suas mazelas. O que parecia uma falta de materiais - recebi algumas doações de livros do exterior, através da Winnieteca⁶⁶,

⁶⁵ Durante as aulas do curso Atinuké sobre o pensamento de mulheres negras, a facilitadora Nina Fola nos chamou a atenção para o uso dos termos ancestralidade e antepassalidade. Ancestralidade tem uma ligação maior com questões de religiosidade de matriz africana, ao passo que antepassalidade faz esta ligação com o passado, em termos de descendência, sem correr o risco de banalizar o sagrado.

⁶⁶ “A história da Winnieteca, chamada inicialmente de Tinder dos Livros, teve início em novembro de 2018 quando Winnie Bueno, vendo a repercussão no Twitter por conta do Dia da Consciência Negra, sugeriu em um post que as pessoas brancas que diziam ser antirracistas, fizessem ações concretas para ajudar combater o racismo doando livros, por exemplo. Rapidamente surgiram interessados em adotar a ideia, e Winnie então tratou de achar pessoas negras que gostariam de receber os títulos” - eu fui uma das pessoas a receber doações através do então Tinder dos Livros, projeto que “ganhou a parceria do Twitter e Geledés – Instituto da Mulher Negra, e passou a ser chamado Winnieteca”. Portal Geledés. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/winnieteca-usa-leitura-como-ferramenta-de-combate-ao-racismo/>>. Acesso em: 13 set 2020.

vasculhei muito a internet atrás de outras referências e, infelizmente, não consegui acessar boa parte do que pretendia no projeto inicial - se tornou em excesso de materiais para serem trabalhados. A cada leitura, um mundo de possibilidades se abria, e a maior dificuldade foi indubitavelmente conseguir filtrá-las.

A falta de suporte para conduzir esta pesquisa - frequentei aulas de diferentes programas de pós graduação, como a Sociologia, a Antropologia, Educação e Psicologia Social em busca de um debate que pudesse acrescentar a este trabalho - mesmo nas disciplinas que se propunham a um debate feminista mais amplo, não encontrei um debate acerca de gênero no continente africano (na verdade, isso aconteceu apenas uma vez - um texto numa disciplina da Sociologia, conduzida por docente africano), o que acabou me isolando muitas vezes por não ter com quem, além do meu orientador, debater as ideias que surgiam. Além disso, como acontece em muitas universidades na diáspora, especialmente no Brasil, os poucos professores negros no ensino superior acabam sobrecarregados, precisando lidar com uma demanda que vai além das áreas para as quais eles se formaram para atuar – o que é o caso do Prof. Dr. José Rivair, que orientou esta pesquisa. Muito tarde, estabeleci contato com algumas pensadoras na África do Sul e na Nigéria mas, mesmo eu estando em vias de encerrar este trabalho, consegui trazer alguma contribuição de lá para cá.

O ineditismo da pesquisa, a falta de uma base prévia, e ainda o cuidado para não cometer falhas de interpretação/representação, levou a um texto que se utilizou de bastante citações diretas, também, deixando-o um pouco “engessado”. Outro entrave importante foi a questão do idioma, que a quantidade de vezes em que a expressão “tradução nossa”, que denota que precisei traduzir o trecho apresentado, evidencia. Ainda que fosse tecnicamente possível manter os termos originais e que a tradução seja um processo delicado, seria incondizente com minha proposta produzir um trabalho que tem como público leitor falantes de língua portuguesa, repleto de citações em línguas estrangeiras (principalmente inglês e secundariamente francês). Certamente esta foi uma grande dificuldade no sentido de administração do tempo.

De qualquer forma, não posso dizer que não esperava me deparar com tais dificuldades. É também na tentativa de diminuir esse tipo de efeito colateral da entrada tardia (em termos históricos) de pessoas negras nas academias, que propus o presente. Afinal de contas, me parece que consegui articular o intuito “de produzir

um trabalho inédito, confiável e acessível - não só para a academia e movimentos sociais mas para a sociedade como um todo - sobre feminismo e questões de gênero na África contemporânea, a partir das intelectuais negras africanas” apresentado na introdução deste trabalho, bem como o objetivo geral de “conhecer e compreender as atuais articulações teóricas acerca da condição da mulher e da equidade de gênero na África a partir da produção de intelectuais negras africanas, feministas ou não, de modo a produzir uma pesquisa que forneça conhecimentos básicos para outras(os) pesquisadoras(es) do tema”. Combatemos, tendo por sul a tentativa de afrocentrar este trabalho mais panorâmico, as histórias únicas sobre África e as africanas, atuando na construção de narrativas sobre África a partir de África.

Em linhas gerais, fica a impressão de que a luta da mulher negra, seja ela africana do continente ou da diáspora, não é só por ela mesma, não é restrita às próprias mulheres negras. A luta é por emancipação de todo o povo negro. Também fica a compreensão de que, para além de viver do rechaço às formas ocidentalizadas de pensamento e análise conjuntural, é preciso criar meios próprios - que entendam, sim, as formas da interação com o Ocidente e suas consequências, mas que busque soluções na sua própria raiz. Uma observação interessante, do ponto de vista comparativo, é como as escritas de mulheres africanas, ainda que partam de ambientes acadêmicos, são pautadas abertamente em experiências pessoais e numa “outra” epistemologia, que pode ser observada do lado de cá do Oceano Atlântico nas escritas mulheres Amefricanas⁶⁷. Outra questão a ser destacada é a necessidade de teoria e prática se complementarem, ou seja, assim como as produções acadêmicas são alimentadas pela vivência, as formulações neste ambiente devem servir de base para o campo prático.

Finalmente, a intelectualidade negra abrange e perpassa outros preceitos, alheios ao padrão acadêmico, não necessariamente teorizados, mas certamente vividos, ligados à subjetividade: trazemos à academia uma produção vinda abertamente do “nós”, do “eu”, da vivência, do desejo de promover mudanças nas estruturas sociais a partir de e para as pessoas negras que, num mundo globalizado a partir do Norte, buscam, tomando os meios que este mundo legitima (a academia,

⁶⁷ O termo, proposto por Lélia Gonzáles em *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988). diz respeito, sucintamente, a mulheres de ascendência africana que vivem nas Américas, ou simplesmente às afro-americanas (considerando o continente Americano, e não somente os Estados Unidos da América).

a política, etc.), alterar as possibilidades vigentes para si e para os seus, através de mecanismos que demonstram que, não diferente de pessoas não-negras, é a vivência e o desejo de compreender inquietações de fórum íntimo (que no entanto interessam e compõem o coletivo – do grupo familiar ao sistema internacional) que levam as pessoas à academia - afinal, é objetivo geral de toda produção científica melhorar a vida do ser humano - corroborando na movimentação que, como bem trouxe Zethu Matabeni, vai desnudando a proposta eurocêntrica de “neutralidade” que supostamente deve haver entre ativismo, ou a luta por equidade, e produção do conhecimento científico. Urge a naturalização da relação ativismo-academia, afinal, se os estudos científicos visam melhor a vida humana, o que são eles senão ativismo?

A luta continua.

REFERÊNCIAS:

ABBAS, Hakima; MAMA, Amina. **Editorial: Feminism and Pan-Africanism.** In: MAMA, Amina; ABBAS, Hakima (eds.), p. 1-6. *Feminist Africa 19: Pan-Africanism and Feminism.* Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2014.

ADELEYE-FAYEMI, Bisi. **Training Manual On Feminist Theory And Practice In Africa Prepared.** Action Aid International Women's Capacity Building Program. Johannesburg, 2010.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **We Should All Be Feminists.** New York: Vintage Books, 2014.

_____. **"The Danger of a Single Story."** TEDx. Londres, julho de 2009. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>>. Acesso em: 07 mar 2019.

AFRICAN FEMINIST FORUM (AFF). **The Kom Women's Rebellion:** African Feminist Ancestors. 2016. Disponível em: <http://www.africanfeministforum.com/the-kom-womens-rebellion-cameroon/>. Acesso em: 16 jul 2020.

_____. **Carta de Princípios Feministas para Feministas Africanas.** Tradução de Sizaltina Cutaia, Âurea Mouzinho e Florita Telo. Acra: African Women's Development Fund, 2017. Disponível em: <<https://www.ondjangofeminista.com/a-carta-fem>>. Acesso em 15 nov 2018.

AHIKIRE, Josephine. **African feminism in the 21st Century:** A reflection on Uganda's victories, battles and reversals. In: MAMA, Amina (ed). *Feminist Africa 19: Pan-Africanism and Feminism.* Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2014.

AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society.** London: Zed Press, 1987.

_____. **Reinventing Africa:** Matriarchy, religion and culture. London; New York: Zed Books, 1997.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade:** Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (org). *Afrocentricidade: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora.* São Paulo: Selo Negro, 2009.

ATINUKÉ. **'Atinuké' - Grupo de estudos sobre o pensamento de mulheres negras.** Página Atinuké no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/atinukemulheresnegras/posts/1383167295061263:0>>. Acesso em: 10/05/2019.

BAMISILE, Sunday Adetunji. **A procura de uma ideologia afro-cêntrica:** do feminismo ao afro-feminismo. In: *Via Atlântica*, Vol. 24, p. 257-279. São Paulo: USP, 2013. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/58303>>. Acesso em: 25 abr 2019.

BASU, Amrita. **Transnational feminism revisited**. In: MAMA, Amina; PEREIRA, Charmaine; MANUH, Takyiwaa (eds.). *Feminist Africa 5: Sexual Cultures*. p. 90-95. African Gender Institute, University of Cape Town, 2005. Disponível em: <http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/05/fa_5_standpoint_2.pdf>. Acesso em: 20 ago 2020.

BLESSOL, Gathoni. **Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África**. Tradução Caterina Rea, Izzie Madalena Santos Amancio e equipe do FEMPOS. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. *Traduzindo a África Queer*. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

BRASIL. **Pesquisa identifica mais 4 mil terreiros em apenas quatro cidades do País**. 2011. Disponível em:

<<http://www.brasil.gov.br/noticias/cultura/2011/11/pesquisa-identifica-mais-4-mil-terreiros-em-apenas-quatro-cidades-do-pais>>. Acesso em: 10 mai 2019.

BRITO, Maria Paula Cunha. **“Quebrando o gelo”**: A participação das mulheres no processo de manutenção da paz na Guiné Bissau. In: *Conjuntura Internacional*. 2018. Disponível em:

<<https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2018/12/15/quebrando-o-gelo-a-participacao-das-mulheres-no-processo-de-manutencao-da-paz-na-guine-bissau/>>. Acesso em 16 jul 2020.

BYANYIMA, Winnie. **Living Feminist Politics**. Entrevista concedida a Amina Mama. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 3: National Politricks*. Cape Town: African Gender Institute, 2004. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/03>>. Acesso em 12 ago 2019.

CAMURÇA, Silvia; SILVA, Carmen. **Feminismo e Movimentos de Mulheres**. Recife: SOS Corpo, 2013. Disponível em: <<http://soscorpo.org/wp-content/uploads/Feminismo-e-Movimento-de-Mulheres-2013-2a-edi%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em 15 mai 2019.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Tradução de Ana Maria Gini Madeira. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CLARK, Cindy; SPRENGER, Ellen; VENEKLASEN, Lisa. **Where is the Money for Women’s Rights**: Assessing Resources and the Role of Donors in the Promotion of Women’s Rights and the Support of Women’s Organizations. Association for Women’s Rights in Development, 2005. Disponível em: <https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/assessing_resources_and_role_of_donors_fundher.pdf>. Acesso em 08 ago 2020.

CUNHA, Teresa. **As Mulheres Africanas no âmago do seu Continente**. Para além da subjugação e da raiva. In: *IX Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: Ciências Sociais e os Desafios das Sociedades em Desenvolvimento - Dinâmicas, Mudanças e Desenvolvimento no Século XXI*. Luanda, 2006.

Disponível em:

<<https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/89050/1/As%20mulheres%20africanas%20no%20%C3%A2mago%20do%20seu%20continente.pdf>> Acesso em 20 ago 2020.

DANSÓ, Iancuba. **Novo Governo guineense tem alto índice de participação feminina**. DW, Made for Minds. Guiné Bissau, 5/07/2019. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-002/novo-governo-guineense-tem-alto-%C3%ADndice-de-participa%C3%A7%C3%A3o-feminina/a-49492419>>. Acesso em 28 ago 2020.

DAVIS, Angela e DENT, Gina. **A prisão como fronteira**: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. In: *Revista Estudos Feministas*. v. 11, n. 2. Florianópolis: UFSC jul./dez. 2003.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente e ensino de História**. *Revista História Hoje*, v. 2, nº 4, pp. 19-34 - 2013. Disponível em: <<https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/viewFile/90/70>>. Acesso em 27 abr 2020.

DOSSE, François. **História do tempo presente e historiografia**. *Revista Tempo e Argumento*, nº 1. pp. 5 – 22. Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), 2012.

EKINE, Sokari. **Contesting narratives of queer Africa**. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira; REIS, Maurício de Novais. **Afrocentricidade**: Identidade e centralidade africana. In: *Odeere*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

FINCH III, Charles S. **Cheik Anta Diop confirmado**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade*: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abordagem Afrocentrada, história e evolução**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade*: Uma Abordagem Epistemológica Inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FIORUCCI, Rodolfo. **Considerações acerca da História do Tempo Presente**. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 125, pp 110-121. Maringá: Universidade Federal de Maringá, 2011.

GASTROW, Claudia. **Claim No Easy Victories**: The Legacy of Amílcar Cabral. In: MAMA, Amina (ed.). p. 127-131. *Feminist Africa 20*: Feminism and Pan-Africanism. Cape Town: African Gender Institute, 2015.

GOMES, Patrícia Godinho. **Sobre a gênese do movimento feminino na Guiné-Bissau: bases e práticas (1961-1982)**. In: *O que é Feminismo?*. Lisboa: Escolar Editora, 2015.

GQOLA, Pumla Dineo. **Coming Out and Being Proudly Threatening: Feminist Activists and African Academies**. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminis Africa 1: Intellectual Politics*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2002. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/01>>. Acesso em 20 ago 2020.

HALL, Stuart. **Cultura e representações**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HOAD, Neville. **Between the white man's burden and the white man's disease: tracking lesbian and gay human rights in Southern Africa**. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 2, n. 4, 1999.

HOOKS, bell. **Mujeres negras**. Dar forma a la teoría feminista. In: *Otras Inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

IBGE; PORTO ALEGRE. **Região Restinga**. 2010. Disponível em: <http://portoalegreemanalise.procempa.com.br/?regiao=9_2_0>. Acesso em 10 mai 2019.

KUMAVIE, Delia. **Ama Ata Aidoo's Woman-Centred Pan-Africanism: A reading of selected works**. In: MAMA, Amina; ABBAS, Hakima (eds.). *Feminist Africa 20: Feminism and Pan-Africanism*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2015.

KWESIGA, Joy. **The national machinery for gender equality in Uganda**. In: RAI, Shirin M (Ed.). *Mainstreaming gender, democratizing the state? Institutional mechanisms for the advancement of women*. Manchester: Manchester University Press, 2018. Disponível em: <<https://www.manchesteropenhive.com/view/9781526137494/9781526137494.00021.xml>>. Acesso em: 17 jul 2020.

LAZREG, Marnia. **Beijing Plus Ten, or Feminism at the Crossroads?**. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 3: National Politricks*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2004. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/03>>. Acesso em: 20 ago 2020.

MAMA, Amina. **Feminism or femocracy? – State Feminism and Democratization in Nigeria**. In: *Africa Development – Vol. 20, nº1*, p. 37-58. Abuja: CODESRIA, 1995.

_____. **Talking about feminism in Africa**. Entrevista concedida à Elaine Salo. In: *African Women's Voices*. Agenda: Empowering Women for Gender Equity, nº 50, African Feminisms One, p. 58-63, 2001. Disponível em: <<http://www.wworld.org/programs/regions/africa.pdf>>. Acesso em 11 nov 2018.

_____. **Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano.** In: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, p. 223-244. Madrid: Cátedra, 2008.

_____. **The Power of Feminist Pan-African Intellect.** In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 22: Feminists Organising — Strategy, Voice, Power.* Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2017. Disponível em: <http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/22/fa22_special_editorial.pdf>. Acesso em: 20 ago 2020.

MAMA, Amina; ABBAS, Hakima. **Editorial: Feminism and Pan-Africanism.** In: MAMA, Amina; ABBAS, Hakima (eds.), p. 1-5. *Feminist Africa 20: Feminism and Pan-Africanism.* Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2015.

MAMA, Amina; OKAZAWA-REY, Margo. **Militarism, Conflict and Women's Activism.** In: *Feminist Africa 10: Militarism, Conflict and Women's Activism*, p. 1-8. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2008.

MARTINS, Catarina Isabel Caldeira. **O Lugar do “Afro”:** feminismos negros vs feminismos africanos. In: *Revista feminismo*. p. 4-19. Vol.6, N.2, Mai. – Ago. 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/feminismos>>. Acesso em 20 ago 2020.

MATABENI, Zethu. **Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades:** uma intervenção queer. In: *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 60 n. 3: 26-44 | USP, 2017.

MBEMBE, Achille. **De la postcolonies.** Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2000.

MCFADDEN, Patricia. **Issues of Gender and Development from an African Feminist Perspective.** In: *African Women's Voices.* Women's WORLD - Women's Organization for Rights, Literature and Development. Bridgetown (Barbados): 2000. Disponível em: <http://www.world.org/programs/regions/africa/patricia_mcfadden4.htm>. Acesso em: 31 ago 2018.

_____. **Cultural Practice as Gendered Exclusion: Experiences from Southern Africa.** In: *Discussing Women's Empowerment – Theory and Practice.* Sida Studies nº 3, p. 60-72. Estocolmo: Novum Grafiska, 2001.

_____. **Political Power:** The Challenges of Sexuality, Patriarchy and Globalization in Africa. In: *African Women's Voices.* Women's WORLD - Women's Organization for Rights, Literature and Development. Port Louis (Mauritius): Mauritius Women's Movement (MLF) and Workers Education Association (LPT), 2001b. Disponível em: <http://www.world.org/programs/regions/africa/patricia_mcfadden2.htm>. Acesso em: 31 ago 2018.

_____. **African Feminist Perspectives of Post-Coloniality**. In: *The Black Scholar, Journal of Black Studies and Research*. Vol. 37, nº 1, p. 36-42. Reino Unido: Routledge, 2007. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00064246.2007.11413380>>. Acesso em 20 ago 2020.

_____. **Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: Histórias femininas, legados e os novos imperativos**. Série Diálogo Feminista nº 1, 2016. Maputo: Fórum Mulher e a Fundação Friedrich Ebert (FES), 2016. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mosambik/13084.pdf>>. Acesso em: 19 ago 2020.

MEIRELLES, Pedro. **O papel da representação em Cultura e representações, de Stuart Hall**. Insightee, 2018. Disponível em: <<http://insightee.com.br/blog/o-papel-da-representacao-em-cultura-e-representacao-de-stuart-hall/>>. Acesso em: 28/02/2019.

MOTA, Sílvia M. L. **O mito da neutralidade científica**. 2018. Disponível em: <<http://www.silviamota.com.br/visualizar.php?id=3566650>>. Acesso em: 11/05/2019.

MOUZINHO, Âurea. **Reivindicando o espaço para nos chamarmos Feministas Africanas**. Ondjango Feminista. 2017. Disponível em: <<https://www.ondjangofeminista.com/ondjango/2017/4/10/reivindicando-o-espao-para-nos-chamarmos-feministas-africanas?rq=salami>>. Acesso em 10 set 2018.

NDASHE, Sibongile. **A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI**. Tradução de Caterina Rea, Izzie Madalena Santos Amancio e Equipe do FEMPOS. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. *Traduzindo a África Queer*. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

NDENGUE, Rose. **Mobilisations féminines au Cameroun français dans les années 1940-1950: l'ordre du genre et l'ordre colonial fissurés**. In: *Le Mouvement Social*, vol. 255, nº 2, pp. 71-85, 2016. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2016-2-page-71.htm>>. Acesso em 16/07/2020.

NFAH-ABBENYI, Juliana. **Gender in African women's writing identity, sexuality, and difference**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

OKECH, Awino. **Sobre sororidade e solidariedade: tornando queer os espaços feministas africanos**. Tradução de Clarisse Goulart Paradis/FEMPOS/UNILAB. In: AMANZIO, Izzie M. S; PARADIS, Clarisse G; REA, Caterine (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho (BA): Editora Devires, 2018.

OKWONGA, Musa. **My love (for Eudy Simelane)**. In: *African sexualities: A reader*. p. 194. Cape Town: Pambazuka Press, 2011.

OSSOME, Lyn. **Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África**. Tradução Caterina Rea/FEMPOS/UNILAB. In: REA, Caterina; PARADIS,

Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. *Traduzindo a África Queer*. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **Family bonds/Conceptual Binds**: African notes on Feminist Epistemologies. In: *Signs*, Vol. 25, nº. 4, Feminisms at a Millennium p. 1093-1098, 2000. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

_____. **Introduction**: Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations. p. 1-24. In: OYĒWÙMI, Oyèrónké (ed.). *African Women & Feminism: Reflecting On The Politics of Sisterhood*. Trenton; Amara: Africa World Press, Inc., 2003.

_____. (ed). **African Women & Feminism**: Reflecting On The Politics Of Sisterhood. Trenton; Asmara: Africa World Press, Inc., 2003.

_____. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: *CODESRIA Gender Series*, Vol. 1, p. 1-8. Dakar: CODESRIA, 2004.

_____. **African gender studies: A reader**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

_____. **Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions, and identities**. In: *Third World*, p. 25-39. New York: Palgrave Mcmillan, 2011.

OYWA, Rosalba Ato. **Women's contribution to peacebuilding in northern Uganda**. 2002. Disponível em: <<http://www.c-r.org/accord/women-and-peacebuilding-insight/case-study-northern-uganda>>. Acesso em: 16 jul 2020.

PORTO ALEGRE. **História dos bairros de Porto Alegre**. Disponível em: <http://proweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/observatorio/usu_doc/historia_dos_bairros_de_porto_alegre.pdf>. Acesso em: 11 mai 2019.

RADLOFF, Jennifer. **Claiming Cyberspace**: Communication and Networking for Social Change and Women's Empowerment. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 4: Women Mobilised*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2005. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/04>>. Acesso em 20 ago 2020.

REA, Caterina Alessadra. **Sexualidades Dissidentes e Teoria Queer Pós-colonial**: O Caso Africano. In: *Epistemologias do Sul*. Foz Do Iguaçu/PR, Vol. 1, nº 1, p. 145-165, 2017.

_____. **Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color**. In: *Revista Dossiê*. Vol. 04, nº 02, Abr. - Jun., 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 15 jul 2019.

_____. **Descolonização, feminismos e condição queer em contextos africanos**. In: *Revista Estudos Feministas*, Vol. 26, nº 3. Florianópolis, 2018b.

REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. **O Queer African Reader e sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria queer em uma perspectiva Sul-Sul.** In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. *Traduzindo a África Queer*. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

_____. **Traduzindo a África Queer**. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

REHN, Elisabeth; SIRLEAF, Ellen Johnson. **Women, War and Peace: The Independent Experts' Assessment on the Impact of Armed Conflict on Women and Women's Role in Peace-building.** New York: United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), 2002.

RESTINGA, Estado Maior da. **Samba-Enredo 2018.** In: Vagalume. Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/estado-maior-da-restinga/samba-enredo-2018.html>>. Acesso em 10 mai 2019.

RIBEIRO, Djamilia. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SALAMI, Minna. **Feminism has always existed in Africa.** Ms Afropolitan, 2012. Disponível em: <<https://www.msafropolitan.com/2012/06/feminism-has-always-existed-in-africa.html>>. Acesso em: 10 nov 2018.

_____. **Uma breve história do feminismo africano.** In: Ondjango Feminista. 2017. Disponível em: <<https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-histria-do-feminismo-africano>>. Acesso em: 10 nov 2018.

_____. **Sete Questões-Chave No Pensamento Feminista Africano.** Geledés, Instituto da Mulher Negra. 2017b. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sete-questoes-chave-no-pensamento-feminista-africano-por-minna-salami/>>. Acesso em: 18 fev 2019.

SALO, Elaine. **Multiple Targets, Mixing Strategies: Complicating Feminist Analysis of Contemporary South African Women's Movements.** In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 4: Women Mobilised.* Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2005. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/04>>. Acesso em 20 ago 2020.

SANTANA, Jacimara Souza. **Mulher e Notícias: os discursos sobre a mulher de Moçambique na revista Tempo (1975 – 1985).** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2006.

SANTOS, Aldenir Dias dos. Aspectos da História do Feminismo – Resistência das Mulheres. p. 87-108 In: **Mulheres Moçambicanas: Resistência, Associativismo, Feminismo.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais). 179 f. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. São Paulo, 2016.

SANTOS, Paulo Roberto dos. **A questão da neutralidade:** um debate necessário no ensino de ciências. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Universidade Federal de São Paulo (USP). São Paulo, 2004.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Implicações da reconceituação da História da África e Suas diásporas para as Ciências Sociais.** Comunicação oral durante a 7ª Semana da África da UFRGS. Sala II do Salão de Atos da UFRGS. Porto Alegre, 24 mai 2019.

SOW, Fatou. **Mouvements Féministes en Afrique.** Entrevista cedida à Blandine Destremau e Christine Verschuurn. In: *Revue Tiers Monde: Féminismes Décoloniaux, Genre et Développement*, nº 209, p. 145-160. Lyon: Armand Colin, 2012.

STEADY, Filomina Chioma. **An Investigative Framework for Gender Research in Africa in the New Millennium.** In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (ed.) *African Gender Studies: A Reader*. Palgrave Macmillan, New York, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09009-6_17>. Acesso em: 20/08/2020.

_____. **Women and Collective Action in Africa.** New York: Palgrave, 2006.

TAMALE, Sylvia. **African Feminism: How Should We Change?** In: *Society for International Development*, vol. 49, nº 1, 2006. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/5219698_African_Feminism_How_should_we_chang>. Acesso em 20 ago 2020.

_____. **Researching and theorizing sexualities in Africa.** In: *African sexualities: A reader*. p. 16-62. Cape Town: Pambazuka Press, 2011.

_____. **Interrogating the link between gendered sexualities, power and legal mechanisms:** experiences from the lecture room. In: *African sexualities: A reader*. p. 606-621. Cape Town: Pambazuka Press, 2011b.

TANCREDI, Sílvia. **Pré-Vestibular Esperança Popular Restinga.** In: Super Vestibular Bol. Disponível em: <<https://vestibular.mundoeducacao.bol.uol.com.br/cursinhos-comunitarios/pre-vestibular-esperanca-popular-restinga.htm>>. Acesso em: 11 mai 2019.

TELEGA-SOARES, Natalia. O Feminismo africano e o pensamento centrado nas mulheres. p. 32-46. In: **“E Ouviram-se as Vozes de Mulheres Africanas...”** O Feminismo Africano e a Escrita de Chimamanda Ngozi Adichie. Dissertação (Mestrado em Estudos sobre as Mulheres - Mulheres na Sociedade e na Cultura). 81 f. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2014.

TELO, Florita Cuhanga António. **O Pensamento Feminista Africano e a Carta dos Princípios Feministas Para as Feministas Africanas.** In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress* (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017. Disponível em:

<http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498445384_ARQ_UIVO_ArtigoCompleto_Florita.pdf>. Acesso em 20 ago 2020.

TSIKATA, Dzodzi; MENSAH-KUTIN, Rose; HARRISON, Hamida. **The Ghanian Women's Manifesto Movement**. Entrevista concedida a Amina Mama. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 4: Women Mobilised*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2005. Disponível em: <http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/04/fa_4_in_conversation.pdf>. Acesso em 15 out 2019.

TRIPP, Aili Mari. **Regional Networking as Transnational Feminism: African Experiences**. In: MAMA, Amina (ed.). *Feminist Africa 4: Women Mobilised*. Cape Town (South Africa): African Gender Institute, University of Cape Town, 2005. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/04>>. Acesso em 20 ago 2020.

TRIPP, Aili Mari; CASIMIRO, Isabel; KWESIGA, Joy; MUNGWA, Alice. **African Women's Movements: Transforming Political Landscapes**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2009.

VÁRIOS AUTORES. **Manifesto LGBTI africano/declaração**. Tradução de Thamy Ayouch/Université Denis Diderot, Paris VII. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. *Traduzindo a África Queer*. 1ª edição. Salvador: Editora Devires, 2018.

XAVIER, José Valterdinan Mesquita. **A Relação Afrocentrismo X Afrocentricidade: Uma Breve Consideração**. In: *Revista Eletrônica Filosofia Africana Brasil*, nº 1, novembro, 2017. Disponível em: <<https://www.filosofiaafricanabrasil.com/single-post/2017/11/22/A-RELA%C3%87%C3%83O-AFROCENTRISMO-X-AFROCENTRICIDADE-UMA-BREVE-CONSIDERA%C3%87%C3%83O>>. Acesso em: 20 mai 2019.