

Epistemologias do Sul e saberes de(s)coloniais: pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala

Dinazilda Cunha de Oliveira

Psicóloga, Doutora em Psicologia

Epistemologias do sul e saberes de(s)coloniais: pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala

Resumo:

Neste artigo serão discutidas as epistemologias do sul, os saberes decoloniais e os feminismos latino-americanos e africanos. O texto apresenta o pensar a partir da perspectiva das epistemologias do Sul e exige que façamos um retorno e reconhecimento dos saberes dos povos que habitam principalmente o sul global e que foram subjugados pelo colonialismo que o Norte introduziu como modelo hegemônico. Na perspectiva do feminismo, o pensamento que tem sido construído pela epistemologia do Sul sustenta as ideias que os feminismos latino-americanos e africanos têm discutido sobre a relevância da valorização do conhecimento e dos saberes produzidos no contexto em que vivem essas mulheres a partir de suas experiências, suas tradições, culturas e os vários saberes que elas possuem e têm acesso em seu cotidiano.

Palavras-chaves: epistemologia do sul, feminismo latino-americano, feminismo africano.

Epistemologías del sur y conocimiento de(s)colonial: valoración de la producción de conocimiento en África y Abya Yala

Resumen:

En este artículo se discuten las epistemologías del sur, los saberes decoloniales y los feminismos latinoamericanos y africanos. El texto presenta el pensamiento desde la perspectiva de las epistemologías del Sur y exige que hagamos una revalorización y reconocimiento de los saberes de los pueblos que habitan principalmente el sur global y que fueron subyugados por el colonialismo que el Norte introdujo como modelo hegemónico. Desde la perspectiva feminista, el pensamiento construido por la epistemología del Sur respalda las ideas que los feminismos latinoamericanos y africanos han discutido sobre la relevancia de valorar el conocimiento y los saberes producidos en el contexto en que viven estas mujeres, basados en sus experiencias, sus tradiciones, culturas y los diversos saberes a los que tienen acceso en su vida cotidiana.

Palabras clave: epistemologías del sur, feminismo latinoamericano, feminismo africano

Epistemologies of the south and decolonial knowledge – for the valuation of knowledge production in Africa and Abya Yala

Abstract:

In this article, the epistemologies of the South and the knowledge of decolonial, latin american and african feminisms will be discussed. The text presents thinking from the perspective of the epistemologies of the South and requires us to return and recognize the knowledge of the peoples who mainly inhabit the global South and who were subjugated by the colonialism that the North introduced as a hegemonic model. From the perspective of feminism, the thinking that has been built by southern epistemology supports the ideas that latin american and african feminisms have been discussing about the relevance of valuing knowledge produced in the context in which these women live from their experiences, their traditions, cultures and the different knowledge they have and have access to in their daily lives.

Keywords: epistemologies of the South latin american feminism, african feminism.





Epistemologias do sul e saberes de(s)coloniais – pela valorização da produção de conhecimento em África e Abya Yala¹

Pensar a partir da perspectiva das epistemologias do Sul exige que façamos um retorno e um reconhecimento dos saberes dos povos que habitam principalmente o sul global e que foram subjugados pelo colonialismo que o Norte introduziu como modelo hegemônico. A consciência crítica sobre nossas posturas, escolhas e ações que, consciente ou inconscientemente são pautadas pelo colonialismo, precisam ser objeto de nossas reflexões.

De acordo com Santos e Meneses (2009), o Sul é uma metáfora que designa o campo epistêmico que busca estudar saberes que o colonialismo suprimiu ou marginalizou subordinando-os ao seu poder e ao capitalismo. “As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 13).

Portanto, é importante o esclarecimento acerca de que o Sul epistemológico não está necessariamente ligado ao sul global. Observa-se que a grafia também é distinta, pois quando se trata da epistemologia escreve-se Sul com a letra inicial maiúscula. O pensamento epistemológico que é considerado como Sul localiza-se, na maior parte dos casos, em zonas austrais na América Latina, África, Ásia. No entanto, é importante lembrar que existem exceções, pois é possível encontrar as epistemologias do Sul também no norte, uma vez que a atuação do colonialismo não se restringe apenas ao sul. O colonialismo e a colonialidade existem e atuam de diferentes modos e lugares e é importante que estes conceitos sejam estudados e apropriados como um conhecimento que pode transformar o *status quo*.

O colonialismo pressupõe o domínio e exploração de uma população sobre outra a partir dos meios de produção, sendo que os dominados ficam submetidos a um controle que atinge o âmbito político, seus recursos e o trabalho. O colonialismo subjuga um povo que tem uma identidade diferente do colonizador e a sede central do controle localiza-se em outra jurisdição territorial (QUIJANO, 2009).

A colonialidade tem como base de sua constituição o poder capitalista e tem um cariz classificatório sobre a população do mundo no que se refere às questões étnico-raciais, sendo que isto é feito de forma impositiva. A colonialidade utiliza a classificação como pedra angular para instalação de um padrão de poder que age em diferentes planos, meios e dimensões materiais e subjetivas da existência social cotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2009).

Assim, a colonialidade atua de maneira distinta do colonialismo por estar presente nos vários âmbitos e lugares de pertencas sociais e subjetivas que os povos dominados habitam. No entanto, apesar de todas as consequências negativas que o colonialismo trouxe, os povos do Sul mantiveram sua resistência e críticas vivas e atualmente cada vez mais eles se voltam para uma reflexão sobre sua própria cultura e suas questões sociais. Essa população busca somar vários saberes e forças em prol da construção de um conhecimento que faça sentido em seu contexto social (QUIJANO, 2009; SANTOS e MENESES, 2009).

¹ *Abya Yala* é um nome em língua Kuna (povo que habita o território que corresponde ao Panamá e Colômbia) do continente que os colonizadores espanhóis nomearam como “América”. Significa: “tierra em plena madurez” ou “tierra de sangue vital” (PORTO-GONÇALVES, 2009).

A proposta de fortalecimento dos saberes do Sul, da pós-colonialidade, da de(s)colonialidade vem sendo difundida por intelectuais e movimentos sociais latino-americanos, africanos, asiáticos e de países considerados periféricos em relação aos países europeus e aos Estados Unidos. Nos textos sobre esta temática existem autores que utilizam o termo decolonial e outros descolonial. Nesta tese será utilizado o termo de(s)colonialidade, seguindo a diretriz proposta por Espinosa-Miñoso (2014) em sua produção sobre feminismo de(s)colonial. A ideia é abarcar ambos os significados sem incorrer na discussão sobre a tradução dos termos.

Os países do Norte epistemológico não são monolíticos, e mesmo neles encontraremos intelectuais e movimentos sociais que se posicionam ao lado dos que são oprimidos por diferentes formas de dominação colonial e capitalista. A circulação de saberes acontece rompendo barreiras que por vezes parecem intransponíveis.

Na América Latina, os movimentos sociais operários e camponeses sempre lutaram para que suas vozes fossem escutadas e suas demandas atendidas pelo poder público e organizações governamentais de seus países. Isto demonstra que a epistemologia do Sul se constitui a partir do diálogo entre diversos conhecimentos que existem espalhados pelo mundo nos movimentos sociais, nas artes, nas universidades e em outros espaços, e que se concatenam de maneira dialética.

Em África as sequelas da colonização estão presentes em várias dimensões, sejam elas socioeconômicas, políticas, culturais e outras. Porém, observamos o surgimento de um pensamento que valoriza o lugar da África-sujeito e da expressão de valores e mentalidades que podem e devem contribuir muito para o conhecimento sobre a humanidade e suas diversas batalhas, como por exemplo, o respeito e a valorização da diversidade cultural (LOPES, 2010).

Dentre os valores que tradicionalmente encontramos em África e que se distinguem daqueles promovidos pelo Ocidente capitalista, podemos citar: uma recusa da tirania do tempo; um poder e autoridade indivisíveis; o apagamento do indivíduo, face à comunidade; a aceitação e a canalização das paixões (principalmente pela ritualização); uma resistência à acumulação de riquezas; uma inserção pacífica no meio ambiente. Esses valores surgem como o negativo-ou antes, o positivo- do modelo ocidental globalizado. Deixam entrever que a evolução do mundo poderia efetuar-se de outra maneira, mais equilibrada, mais modesta, menos predatória, mais previsível (LOPES, 2010, p. 25).

O reconhecimento das multiplicidades e potencialidades dos saberes que circulam nas sociedades africanas é o passo inicial para que a própria África siga no sentido de uma autonomia em relação às suas necessidades e realidades criando novos pensamentos e estratégias de intervenções sociais. E neste sentido, Lopes (2010), indica a necessidade de que essa consciência da fecundidade da diferença de valores seja apropriada pelas sociedades africanas. Ele considera que esta postura traria benefícios a todo o planeta, além de contribuir para que o Ocidente olhe para uma África adulta e reconheça todo o grande potencial do continente africano.

Hountondji (2009), faz uma crítica sobre os estudos que se dizem africanos, mas que de fato apenas utilizam a África como campo de investigação e na verdade não partem de teóricos de lá. Ele exemplifica o campo da filosofia em que é utilizado o termo etno-filosofia para dizer do conhecimento produzido *in loco* e diferenciar-se de uma filosofia que reproduz os estudos euro-centrados. A apropriação da pesquisa e intervenção sobre suas próprias questões e realidades faz parte do processo de conscientização dos povos africanos sobre qual é o seu lugar enquanto Estado-nação no processo histórico-social-político global.

Talvez seja importante pensar que o olhar sobre si mesmo é mais necessário do que a conquista de um reconhecimento pelo ocidente. A força da valorização e autoestima estimula

potencialidades e possibilidade de transformação de dentro para fora que podem ser frutíferas e cumprir o papel de promover a visibilidade dos países africanos em um sentido positivo que direciona o reconhecimento desta África adulta.

A filosofia africana do *ubuntu* demonstra os princípios de compartilhamento e de cuidado mútuo. O *ubuntu* é um dos conceitos filosóficos e dos princípios organizacionais essenciais das populações que falam línguas bantu. “Estas populações precisam, face à globalização econômica, cimentar fortes vínculos de solidariedade, em primeiro lugar entre elas mesmas” (Hountondji, 2009, p. 139).

A concepção de direitos humanos na África tem grande influência dessa filosofia que entende o ser humano como uma totalidade e assim deve ter seus direitos assegurados (Hountondji, 2009). Este é um exemplo de como os saberes tradicionais que fazem parte da cultura daqueles povos são incorporados à regulação oficial das regras sociais naquele território. A incorporação dessa postura epistemológica ao cotidiano de pesquisadores, ativistas, militantes e outros é fundamental como uma perspectiva que reafirma as potencialidades e capacidades de luta e transformação da realidade.

Para uma melhor compreensão acerca de África, é preciso que os olhares se voltem à história e ao agenciamento da perspectiva de mundo africana que os povos que vivem naquele continente e na diáspora produzem. Para tal, alguns conceitos filosóficos serão apresentados como instigadores de um ponto de vista centrado nos valores e ideais africanos.

O conceito de Afrocentricidade² como um retorno à valorização das matrizes africanas do conhecimento tem sido estudado por diversos filósofos e demais estudiosos como o professor, poeta, dramaturgo, conferencista, pintor, fundador e dirigente da Associação Humanitária *Afrocentricity Internacional*, Molefi Kete Asante. Mucale (2013), indica que Asante é atualmente considerado o maior defensor da Afrocentricidade (ou Afrocentrismo).

Em seu livro *Afrocentricity: the Teory of Social Change* (2003), o autor diz que a convicção de que a melhor via para a saúde econômica, política, cultural e psicológica das africanas e dos africanos que residem nos EUA é a de se posicionarem de modo a valorizar sua própria história e cultura. Ao direcionar sua atenção às suas raízes e ancestralidade, eles fazem um movimento de fortalecimento de suas tradições, assim como de seus vínculos familiares e comunitários.

Para os povos africanos, a liberdade e a justiça são elementos chaves para pensar sua existência no mundo, seus posicionamentos e enfrentamentos das questões que se colocam diante das escolhas que fazem. Mucale (2013), apresenta a ideia africana da liberdade como paradigma de todo o pensamento que os direciona e a justiça como o ideal-chave ao lado da verdade “a liberdade de ser autêntico em todos os sentidos e a justiça de ser reconhecido e respeitado como tal pelo outro; a liberdade de autodefinição e autodeterminação como sujeito-agente e a justiça de ser tomado como tal pelo outro” (Mucale, 2013, p. 20).

Desta maneira, o objetivo é a primazia da aceitação do outro e das diferenças como pilares para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O paradigma afro-centrista convoca todas as populações periféricas a buscar pela mudança nas relações de poder através da valorização de sua própria cultura e ideais que são desconsiderados e em muitas situações marginalizados pelo colonialismo, que impôs seu modo de pensar como o melhor modelo social.

A Africanidade e a Afrocentricidade são conceitos distintos. Para Mucale (2013), a Africanidade é constituída a partir da transmissão da cultura, costumes, tradições, traços de caráter do

² Ergimino Pedro Mucale (2013) faz a opção por escrever os conceitos que discute sempre com as iniciais em maiúscula. Desta maneira, ao utilizar seu texto, mantenho a forma como ele escolheu escrever.

povo africano que formam a identidade e o ser e que são transmitidos tanto em África como nas comunidades diaspóricas. A Afrocentricidade é uma perspectiva filosófica e de ação que tem uma proposta de agenciamento e intervenção das africanas e dos africanos em sua própria história através da descoberta, valorização e centralidade na sua cultura e comportamentos (Mucale, 2013).

O enaltecimento da ancestralidade é uma das principais bases que fundamentam a Africanidade. Os saberes desses povos são transmitidos através das gerações com a finalidade de manter o equilíbrio social e cultural das suas tradições. As mulheres, seja na diáspora ou no continente africano, são as principais responsáveis por sustentar a resistência de seu povo. A força delas apresenta-se tanto no âmbito público quanto no privado.

É preciso que o conhecimento transmitido ao longo do tempo através da ancestralidade e de outros modos seja cada vez mais colocado em evidência para que os saberes do Sul ocupem mais lugares de destaque e reconhecimento, já que foram em sua maior parte marginalizados e excluídos.

Em sua prática, o colonialismo exerceu, e ainda exerce, uma dominação epistemológica por meio da qual produz relações que invisibilizam conhecimentos tradicionais e modos de agir próprios da visão sobre o mundo e a natureza construídos e compartilhados pelos povos colonizados. Neste sentido, ele retira o lugar de destaque e valor de saberes e práticas que são diferentes da sua cosmovisão. Há uma desqualificação dos saberes e práticas dos povos colonizados que pode ser observada, por exemplo, na sociedade brasileira que pouco valoriza práticas tradicionais de cura utilizadas por povos indígenas e africanos.

A apropriação de conhecimento, de lugares e espaços de fala são campos de disputa e conquista política. E por isso a dominância de um saber sobre o outro gera conflitos e faz com que alguns conhecimentos importantes sejam desacreditados. Spivak (2010), discute a importância de que sejam abertos espaços para que aqueles que são considerados subalternos, e que vivem marginalizados e excluídos em relação ao poder hegemônico, possam expressar suas demandas rompendo assim silenciamentos que são históricos. E como consequência novos olhares e perspectivas sobre o mundo e as relações de poder poderão surgir e contribuir para outros modos de percepção da realidade. Para que a epistemologia do Sul cresça e se consolide é preciso que uma coexistência de conhecimentos seja viabilizada, rompendo-se as hierarquias que existem entre os vários saberes espalhados pelo mundo.

Epistemologia do Sul e os feminismos latino-americanos e africanos

O pensamento que tem sido construído pela epistemologia do Sul sustenta as ideias que os feminismos latino-americanos e africanos têm discutido sobre a relevância da valorização do conhecimento e dos saberes produzidos no contexto em que vivem essas mulheres a partir de suas experiências, suas tradições, culturas e os vários saberes que elas possuem e têm acesso em seu cotidiano.

O conhecimento sobre a história dos países latino-americanos e africanos, os processos do colonialismo e a colonialidade vividos por esses povos, são fundamentais para o entendimento e compreensão das relações de poder que organizam a vida das mulheres que vivem nessas regiões.

O feminismo de(s)colonial surgiu na América do Sul e Caribe a partir das lutas por direitos e cidadania das mulheres indígenas, negras, mestiças, ou seja, racializadas. Os estudos do feminismo de(s)colonial destacam categorias fundamentais para o entendimento das dinâmicas das diversas opressões que as mulheres vivem, tais como os preconceitos em relação à cor da pele,

classe social, escolarização, ocupação do espaço territorial, entre outras questões. E também suas escolhas e maneiras de ser e estar em suas comunidades e na sociedade em que vivem.

Neste sentido, uma primeira questão que as feministas de(s)coloniais e anti-racistas latino-americanas têm desenvolvido é a importância da radicalização da crítica ao universalismo na produção da teoria (Espinosa-Miñoso, 2014). No contexto latino-americano, por exemplo, as mulheres têm diferentes necessidades e isso não pode ser esquecido. Sempre haverá alguma lacuna a ser pensada e preenchida e o desenvolvimento teórico-crítico é um processo que sempre estará acontecendo.

A crítica em relação a uma postura feminista única é de grande importância porque propicia que novas ideias, escolhas e subjetividades sejam respeitadas, propiciando assim a garantia de liberdades. O feminismo de(s)colonial e o feminismo negro são os que mais provocam essas discussões críticas, no sentido de questionar o *status quo* dos movimentos feministas e assim possibilitar que outras opiniões, colocações e disposições tenham voz e vez.

O conhecimento que antes foi posto de lado como algo desvalorizado e de menor valia, por vir de países considerados inferiores, pobres e subalternos em relação à hegemonia do saber eurocentrado e do norte, está sendo resgatado pelas feministas de(s)coloniais e feministas negras.

Na história do movimento feminista, raça e classe não foram discutidas com profundidade a princípio. De acordo com Mama (2013), apesar dessas importantes categorias não terem sido priorizadas pelo feminismo branco, ele não é considerado um “inimigo” maior ou pior que o capitalismo global pelo feminismo negro.

Las constantes diatribas contra las “feministas blancas” no tienen la misma relevancia estratégica que podría haber tenido hace veinte años, cuando vinculamos el feminismo al análisis antirracista. Desde entonces, muchas occidentales no sólo han escuchado las críticas que hemos hecho las africanas y las denominadas “feministas del Tercero Mundo”, también han reconsiderado sus primeros paradigmas simplistas y han aportado teorías más complejas. El feminismo postcolonial debe mucho a las pensadoras africanas, asiáticas y latinoamericanas. Las feministas occidentales están de acuerdo con mucho de lo que hemos dicho sobre las diversas mujeres oprimidas de varias maneras, y de la importancia de la clase, la raza y la cultura para establecer relaciones de género. Habiendo ganado la batalla, ¿por qué abandonar la lucha, dejando el territorio semántico a otras y encontrando por nosotras mismas una nueva palabra? (MAMA, 2013, p. 14).

É de grande relevância essa reflexão que a feminista nigeriana Amina Mama (2013) propõe porque evidencia o fato de que o movimento feminista reconhece as diferenças internas e as diversidades que constituem as histórias de vida das mulheres pelo mundo. Com o decorrer do tempo, as mulheres foram reconhecendo as diferentes pautas de lutas e de necessidades dos diversos grupos de mulheres. E foram as mulheres negras que iniciaram posicionamentos de reivindicação, por exemplo, Sojourner Truth (convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851), Angela Davis (2018, 2016), bell hooks³ (1992, 2000) dentre outras.

Na América Latina e Caribe, as feministas centraram-se na escuta de suas próprias demandas, assim como as mulheres negras afro-estadunidenses o fizeram. Este movimento teve início a partir do reconhecimento de que o pensamento feminista clássico foi historicamente produzido

3 A autora bell hooks solicita que seu nome seja referenciado em letras minúsculas.

por um grupo de mulheres que detinham privilégios devido à sua origem de raça e classe e que criavam um conhecimento para atender às necessidades do seu grupo (Espinosa-Miñoso, 2014).

Las feministas descoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales y subalternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (Espinosa-Miñoso, 2014, p.7).

Em África, os feminismos que existem não são recentes e suas bases diferem de acordo com as várias realidades das mulheres no continente e na diáspora. Os feminismos africanos são envolvidos com as principais lutas que o movimento feminista tem discutido e desenvolvido em outras partes do mundo. A preocupação com a manutenção da sobrevivência através de um estilo de vida e cotidiano próprios não significa que os feminismos africanos são e/ou estão menos engajados que outros feminismos em diferentes contextos sócio-político-culturais.

Ainda é pouco conhecido o pensamento das feministas africanas pelos que têm o Norte epistemológico como paradigma de seus estudos, apesar das diversas produções e críticas já divulgadas. É importante valorizar e propiciar que o feminismo africano ganhe cada vez mais espaço nos vários âmbitos das discussões sobre o tema.

Es una utilización del término “feminismo” que elude todas las otras aspiraciones que tanto tú como yo sabemos que tenemos las africanas, como si por ser africana olvidáramos todo lo que las otras luchas feministas persiguen (respeto, dignidad, igualdad, una vida libre de violencia y miedo..). Me parece obvio que las africanas tenemos aspiraciones que van más allá de asegurarnos nuestra supervivencia: deseos políticos, económicos, sociales, intelectuales, profesionales e incluso personales para el cambio. Es cierto que muchas africanas están inmersas en los trabajos cotidianos de asegurarse la supervivencia, tanto la suya como la de sus familias y comunidades, pero esto es meramente un síntoma global del poder patriarcal, y de todas las injusticias sociales, políticas y económicas que sufren las mujeres, y los africanos en general. (..) Más importante todavía es que las mujeres africanas siempre han definido y gestionado sus luchas. El feminismo africano se remonta a muy lejos en nuestro pasado colectivo, aunque mucha de su historia todavía se debe conocer y explicar. He mencionado a Egipto y la Unión Feminista Egipcia y sus acciones que se llevaron a cabo contra el monopolio masculino del poder político. (Mama, 2013, p.12).

De acordo com Martins (2016), a primeira vaga ou onda de feminismos africanos surge nas décadas de 1980 e 1990 com intuito de desmontar os dispositivos teórico-metodológicos inventados e utilizados pelo feminismo ocidental. As feministas africanas questionam como os conceitos de gênero e patriarcado foram sistematizados e apresentados pelo feminismo do Norte e que são tomados como bases de um feminismo hegemônico. As africanas ressaltam que as mulheres são diversas e, sendo assim, os feminismos devem ser plurais.

É interessante salientar que as próprias africanas já organizam os feminismos que querem para si pensando e articulando o próprio termo de modo plural, dada sua consciência da diversidade de contextos dentro de África. Nesta primeira onda, algumas feministas africanas



ênfatisam a história como referência a partir de uma perspectiva etnográfica que tem como foco principal o período pré-colonial. Esse momento histórico exemplifica como as mulheres africanas ocupavam, e ainda podem ocupar, papéis sociais de grande destaque e relevância em suas comunidades e sociedades como detentoras de poderes e forças que o colonialismo não reconheceu, anulou ou inverteu (Martins, 2016).

Existem também as que optam pela perspectiva de um feminismo “pós-africano”, por exemplo, Mekgwe (2010) dentre outras que pensam ser impossível desconsiderar as consequências do hibridismo que o encontro entre colonizados e colonizadores propiciou (Martins, 2016).

Esta posição revela uma concepção do colonialismo extremamente relevante para a teoria pós-colonial e aqui aplicada ao feminismo: a ideia de que este processo histórico não se resumiu a uma imposição do poder europeu sobre povos não-europeus, mas que, no contexto da violência desta dominação, tiveram lugar dinâmicas complexas de negociação e transformação identitária, em ambos os sentidos, e não apenas do colonizador sobre o colonizado. O feminismo “pós-africano” propõe a superação deste pensamento dicotômico e o reconhecimento dos africanos e das africanas como atores, para que possam tornar-se finalmente visíveis as complexidades destas transformações, bem como a diversidade de identidades na pós-colonialidade, incluindo, nesta heterogeneidade, fatores de raça e classe, entre outros. (Martins, 2016, p.265).

O feminismo pós-africano, ao reconhecer a necessidade de negociações e formações identitárias que beneficiam esses povos, aceita o hibridismo e a mestiçagem como organizadores de modos de vida e papéis sociais que as africanas e os africanos sustentam em seu cotidiano.

De modo geral, as feministas africanas (Oyewùmí, 1997, 2004; Mama, 1995; Amandiame, 1987) têm criticado a forma como o feminismo do Norte sustenta um pensamento limitado sobre as mulheres africanas porque as considera mais oprimidas pelos homens que as mulheres do Norte, pelo fato de a opressão masculina ser entendida como uma marca da cultura africana (Martins, 2016).

Através do que seria um olhar bem-intencionado e solidário das mulheres do Norte sobre as mulheres do Sul, são reproduzidas representações culturais construídas a partir da perspectiva da “missão civilizatória” do Norte sobre o Sul, que dá continuidade ao discurso colonialista que justifica que elas sejam tratadas sob o jugo de um paternalismo, ou melhor, *sisterhood* (Martins, 2016).

O que deve ser criticado é o fato de as feministas e as agências do Norte, que financiam projetos destinados aos países africanos, pautarem ações e intervenções a partir de seus próprios referenciais desconsiderando o que é a verdadeira demanda e as necessidades das mulheres do Sul. É preciso escutá-las e compreender o significado e sentido de suas lutas dentro do seu contexto sócio-político-cultural, sem buscar uma comparação com outros modelos tomados como referências únicas a serem seguidas.

No entanto, ao enxergarem as mulheres do Sul na posição de vítimas, as feministas do Norte cometem o erro de desconsiderar os modos e estratégias culturais que trazem a elas felicidade e formas distintas de resistências e lutas que acabam por serem muitas vezes incompreendidas. E isto acontece como consequência da reprodução de estereótipos culturais. Não é possível existir um conceito universal de mulher que consiga abranger todas as diferenças e especificidades que acompanham o que é tornar-se e ser mulher. Portanto, é preciso criticar posições que, de algum modo, se apoiam em uma hipótese deste tipo e que por isso oprimem as mulheres que estejam fora de um modelo hegemônico tomado como a única referência válida.

No desenvolvimento de seu pensamento sobre os feminismos africanos, a investigadora Mama (2011) chama atenção para algumas questões: **1)** a valorização de métodos qualitativos de pesquisa como narrativas, histórias de vidas, biografias, histórias orais e outras possibilidades de produção que coloque em evidência as mulheres africanas; **2)** a clareza e posicionamento quanto à sua localização como pesquisadora ou pesquisador implicada/o em uma autocrítica, ética, responsabilidade social de seus estudos, perspectiva de uma investigação militante e de uma política de solidariedade; **3)** a importância da articulação das redes transnacionais entre as feministas africanas e feministas situadas em outros contextos para superar as divisões regionais e transformar globalmente o sistema de conhecimento e poder através do fortalecimento do diálogo Norte-Sul.

Tal como em África – e como acontece já nalguns feminismos inovadores do Norte-, não é só a perspectiva política que deve ampliar-se e munir-se de criatividade, mas também a epistemologia que deve renovar-se, tendo em conta e adotando modos de percepção e de expressão, nomeadamente os culturais e estéticos, e linguagens que se afastem quer da racionalidade moderna e androcêntrica, mesmo que a base seja um pós-estruturalismo radicalmente crítico, quer de um binarismo sexual que não só reflete mas continua a moldar uma mundivisão sexuada, em todos os domínios da percepção do real. (Martins, 2016, p. 275).

O excerto acima instiga a busca por um feminismo com um viés audacioso, perspicaz e que abre novas possibilidades epistemológicas que possibilitarão inovações em diálogos, teorias e concatenações de ideias que fomentarão uma pluralidade de feminismos que deverão ser compreendidos como complementares e provocadores de um pensamento crítico que possibilite sempre a fertilidade na produção teórica, prática e militante.

Assim, tanto os feminismos africanos quanto o feminismo de(s)colonial produzirão reflexões críticas sobre os diversos eixos de opressão que se cruzam e constroem as vidas das mulheres, ou seja, pelo desenvolvimento de pesquisas que considerem a perspectiva da interseccionalidade. Martins (2016), propõe uma análise do contexto das mulheres africanas que leve à compreensão dos múltiplos atravessamentos, e das várias formas de opressão que as atingem.

Os feminismos latino-americanos e africanos trazem em seu cerne várias discussões sobre diversos eixos de opressão que atuam sobre a realidade das mulheres e por isso a perspectiva interseccional é eficaz no sentido de guiar os estudos sobre elas. A interseccionalidade propõe uma mirada holística dos contextos, processos históricos e heterogeneidades diversas que constituem as diferentes opressões em vários aspectos micro e macrosociais e possibilita que elas sejam compreendidas a partir de seus cruzamentos e interligações.

Portanto, conhecer a história do colonialismo na nossa região e as diversas políticas e relações de poder que ainda são reproduzidas é fundamental para que as mulheres racializadas, etnizadas, lésbicas e, de modo geral, as mais pobres deixem de ser os principais escudos do patriarcado (Curiel, 2009).

A história das mulheres latino-americanas e africanas é perpassada pela racialização, etnização, objetificação de seus corpos e outras opressões nas perspectivas sócio-culturais-políticas. Muitas foram abusadas sexualmente, estupradas, escravizadas, obrigadas a viver em concubinato ou a casar com homens que não escolheram de fora ou de dentro do seu clã ou tribo, eram vendidas, traficadas, separadas de suas famílias e outras atrocidades.

E também os arranjos sexuais, familiares, domésticos dos povos originários foram massacrados e demonizados com base no padrão da família burguesa branca e europeia. Os mecanismos de dominação utilizam o controle da corporeidade e a subjetividade.

Porque o 'corpo' implica a 'pessoa', se libertar o conceito de 'corpo' das implicações mistificadoras do antigo 'dualismo' eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc). E isso é o que torna possível a 'naturalização' de tais relações sociais. Na exploração, é o 'corpo' que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o 'corpo' o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu 'corpo' quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do 'corpo'. Na 'raça', a referência é ao 'corpo', a 'cor' presume o 'corpo'. (Quijano, 2009, p.113).

Desse modo, pensar este lugar central da corporeidade nas relações de opressão e desigualdades é fundamental para a compreensão do pensamento de(s)colonial analisado a partir das lógicas relacionais estabelecidas pelas consequências das imposições e repressões que a colonização imprimiu sobre os corpos daqueles que foram subjugados e massacrados nas invasões europeias em *Abya Yala* e em África.

Um dos exemplos desse tipo de opressão são as mulheres de raça negra e pele preta, que historicamente sofrem um duplo-estigma que as coloca no lugar de corpos fora dos padrões de beleza europeus e brancos e por isso não são bonitas e desejáveis. Por outro lado, seus corpos são objetificados e cobiçados por apresentarem um exotismo e formas corporais que são vistos como alvo para o saciamento do prazer sexual. Neste sentido, as mulheres não são reconhecidas como pessoas que sentem, amam e desejam e assim são transformadas e reduzidas a corpos-objetos.

As mulheres e homens trazidos como escravas e escravos de África para o Brasil apresentavam em seus corpos marcas tribais, tatuagens, penteados e outras estéticas corporais que continham suas histórias pessoais e comunitárias. O colonizador muitas vezes extirpava essas memórias e resistências expressas nos corpos ao escravizar esses povos, que ao serem embarcados nos navios negreiros, tinham muitas vezes os cabelos raspados na intenção de lhes retirar esta marca identitária e o sentimento de pertença étnica (Braga, 2015). Como consequência, esses homens e mulheres ficavam diretamente atingidos na autoestima e na própria identidade, desumanizados, reduzidos à mera mercadoria.

As lutas das mulheres latino-americanas e africanas por seus direitos e as suas reivindicações são muitas e necessárias. Elas devem ser cada vez mais valorizadas para que sejam conquistados mais espaços políticos e direitos que atendam às necessidades dessas mulheres promovendo a justiça social nesse território.

Epistemologia do Sul e a construção de um paradigma afrocêntrico

Nesta perspectiva, a afirmação da Africanidade através da manutenção dos ritos, músicas, artes e das diversas linguagens e formas de expressão é fundamental para as populações nas diásporas. E assim como Asante (2003), afirma que não existem afro-americanos e afro-estadunidenses sem Africanidade e isto se vê a partir de apoios políticos e outros vários modos de viver a cultura e a ancestralidade. O termo *Black Power*, por exemplo, surgiu nos EUA nos anos de 1960 e 1970 com o significado de marcar o "direito de autodefinir-se e determinar-se, colocando-se a si mesma como sujeito mais do que objeto político" (Mucale, 2013, p. 47).

A Africanidade pressupõe a preservação das tradições estéticas, de linguagem, artes, ciências, crenças, histórias, religiões, esportes, brincadeiras e outras expressões que constituem o ser e estar dos povos africanos. E a conscientização sobre sua importância para a vida deles é algo que tem sido passado através das gerações nas famílias, pelas comunidades e grupos sociais que eles fazem parte.

Tudo isso ressalta a importância da apropriação da Africanidade e da Afrocentricidade nas diásporas para o surgimento e fortalecimento de uma identidade pessoal e coletiva que contribua para a preservação da harmonia e de um estilo de vida que atenda aos anseios dessa população. A Afrocentricidade pode ser estudada e melhor compreendida através de três pilares ou fundamentos: o pensamento africano clássico ou antigo, a filosofia egípcia antiga e a experiência histórica dos africanos em África e na diáspora, especialmente nos EUA.

Dentre os conceitos propostos pelo pensamento africano clássico ou antigo, a Afrocentricidade busca incluir a visão holística a partir da lente africana do modo otimista, congregacionista e harmonioso de ver a realidade. Da filosofia egípcia, a Afrocentricidade utiliza a interpretação da mitologia que corrobora as ideias que são diretrizes do modo de vida dos povos africanos, ou seja, a luta constante pela harmonia, otimismo de que tudo voltará a ser melhor, a cosmovisão e outras premissas.

De acordo com Mucale (2013), as africanas e os africanos que estão na diáspora possuem características comuns entre si e também com os que permanecem no continente. E isto se dá pelo seguimento aos mesmos ritmos do universo, mesmas sensibilidades cosmológicas e mesma realidade histórica geral. Existe uma hibridez tanto dentre os povos africanos que habitam o continente, quanto os que estão em outras terras e há que se levar em consideração que existe muita África fora da África e isto se observa nas línguas, nas artes, nas culturas e outros aspectos.

Este hibridismo acontece em vários âmbitos tanto no que concerne à mescla de culturas, tradições, crenças, manifestações simbólicas quanto da materialidade. Relações afetivo-sexuais inter-étnicas e inter-raciais, por exemplo, geram pessoas que trazem consigo uma carga genética e vital cruzadas.

Nesse sentido, é importante destacar que, na fronteira, o fator essencial é o contato e o surgimento da mestiçagem e não o limite em si mesmo. “Estar no ‘além’, conforme Bhabha demonstra, significa habitar um espaço intermediário, nem um novo horizonte, nem um abandono do passado”. Diferenças e identidades, tempo e espaço, ritmos e choques. Estar no entre-lugar é participar de um tempo revisionário, “que retorna ao presente para redescrever a contemporaneidade cultural”, tornando-se um espaço de intervenção no aqui e no agora, entre nós e os outros. (Lopes, 2012, p.83).

A mestiçagem possibilita que novos limites e fronteiras materiais e simbólicas existam e assim outras delimitações tornam-se possíveis surgindo novos espaços que unem diferentes perspectivas. Os espaços de fronteira permitem que as trocas em diversos níveis aconteçam e sejam favorecidas ambas as partes onde elas se estabelecem.

Asante (2003), afirma que a negrura é um assunto filosófico e não biológico, indo muito além da questão do colorismo e da tonalidade de melanina presente na pele. Para fins de melhor compreensão, o autor apresenta os pilares da concepção de negrura que são: Negritude, Autenticidade e a Afrocentricidade.

A Negritude (*Négritude*) é o movimento de sensibilidade literária e artística dos intelectuais africanos francófonos liderados por Léon Damas (1912-1978), Léopold Senghor (1906-2001),

Jacques Rabemananjara (1913-2005) e Aimé Césaire (1913-2008). A palavra negritude utilizada na língua portuguesa tem origem entre os escritores negros nascidos nas colônias francesas na América que passaram a utilizá-la desde a década de 1930 como bandeira de luta e orgulho por sua origem étnico-racial (Arantes, 2011).

A expressão da negrura como imagem no mundo da literatura e da arte como meio de difundir questões ideológicas e sociopolíticas foi crucial durante as lutas anticoloniais em África. Dentre os escritores que estiveram ligados a esse movimento podemos citar Frantz Fanon (1925-1961), e sua obra é perpassada por um claro engajamento político anticolonial. Fanon nasceu na Martinica, mas mudou-se para a Argélia e lá iniciou o processo de luta contra o domínio colonial francês.

Em seu livro, *Os Condenados da Terra* (1961), Frantz Fanon analisa a temática da colonização e a condição do colonizado. No prefácio, Sartre indica que o mérito do livro está “em desmontar as táticas do colonialismo, ensinando os povos desumanizados pelo colonizador a superar a complexidade e as contradições das relações sociais internas que movem a máquina colonial” (Arantes, 2011, p. 396). A obra de Fanon deixa claro que é o racista que cria a inferioridade, sendo a discriminação racial o alicerce da instituição colonial (Arantes, 2011).

A Autenticidade (*Authenticity*) reforça a ideia de que as pessoas se auto-realizam mediante a sua própria história. Apropriar-se desse percurso histórico possibilita que os povos africanos obtenham elementos que os façam pensar sobre si e a tornarem-se conscientes para então liderarem suas próprias escolhas em suas vidas.

A Afrocentricidade (*Afrocentricity*) propõe uma postura filosófica existencial em que a Africanidade torna-se o centro do ser e estar no mundo. E a partir da análise dos três conceitos acima podemos concluir que o sentido de ser negro ultrapassa o fator biológico ou de cor e representa um projeto histórico e político que propõe uma apropriação e/ou re-apropriação de toda a realidade de seus povos e culturas.

A discussão sobre a negrura e o que significa ser negro tem sido feita também pelo filósofo camaronês Mbembe (2018), ele reafirma a profundidade de se pensar a raça para além do biológico que direciona a percepção para a tonalidade da pele.

Primeiro, deve-se ao fato de o negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Onde quer que apareça, o negro desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional. Em seguida, deve-se ao fato de que ninguém – nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome – gostaria de ser um negro ou, na prática, de ser tratado como tal. (Mbembe, 2018, p. 13).

A posição de sustentar o lugar da diferença e do contraponto coloca o negro em um lugar de exotismo que o enaltece em alguns momentos e em outros o estigmatiza por estar nessa posição. Assim, a escolha por assumir uma postura de negritude não é fácil ou comum porque traz consigo essas e outras consequências que a maioria das pessoas não aceita viver em seu cotidiano. Habitar um entre-lugar, um espaço entre as convergências não é simples e a complexidade é algo que ainda é pouco compreendida apesar de ser um paradigma já em vigor (Vasconcellos, 2002).

Dentre as possibilidades de avanço do pensamento e da ciência é necessária a busca pela construção de um paradigma afrocêntrico. É de suma importância o investimento em estudos sobre a realidade africana, seus povos e comunidades a partir da visão de mundo que lhes é própria.

O mundo tem necessidade de uma África-sujeito e não mais objeto. É nesse sentido que um verdadeiro reencontro fecundo poderia ter lugar em benefício de todos. (..) Nesse sentido, a pergunta nos persegue: O Ocidente poderá ouvir a voz que vem da África? (Lopes, 2010, p. 27).

O objetivo de um paradigma afrocêntrico é que esta África-sujeito seja reconhecida e tratada com o respeito que sempre mereceu. E que sejam reconhecidas as diferenças culturais, raciais, étnicas, religiosas, econômicas, políticas que existem entre os povos africanos. Neste sentido, a epistemologia do Sul almeja reunir conhecimentos e congregar outros vários que foram relegados à subalternidade e exclusão devido a preconceitos e manipulações colonialistas. Para tal, é fundamental que o Sul não seja apenas algo idílico em nossas trajetórias e sim que faça parte de nossa visão sobre o mundo.

Referências

- AMANDIUME, I. Male Daughters, Female Husbands. In: **Gender and Sex in na African Society**. London/New Jersey: Zed Books, 1987.
- ARANTES, M.A. Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon. In: **Sociologias**, Porto Alegre, 27, 382-409, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/v13n27/a14v13n27.pdf>.
- ASANTE, M. K. **Afrocentricity: the Teory of Social Change**. Trenton: Africa World Press, 2003.
- BRAGA, A. **História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas**. São Carlos: EdUFScar, 2015.
- CURIEL, O. **Descolonizando El Feminismo: Uma Perspectiva Desde America Latina Y El Caribe**, 2009. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/77269547.pdf>.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, 184, 7-12. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>.
- HOUNTONDJI, P.J. Conhecimento de África: Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: Santos e Meneses (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.
- LOPES, J.S.M. **Educação e Cultura Africanas e Afro-Brasileiras: Cruzando Oceanos**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Linha Editorial Tela e Texto, 2010.
- MAMA, A. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. In **Africana: Aportaciones para la descolonización del feminism**, 10, 7-21, 2013. Disponível em: http://www.feministas.org/IMG/pdf/varias_autoras___africana._aportaciones_para_la_descolonizacion_del_feminismo.pdf.
- MAMA, A. **Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity**. London/New York: Routledge, 1995.



MARTINS, C. Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. In: Ribeiro, A. S.; Ribeiro, M.C. (Orgs). **Geometrias da memória: conFigurações pós-coloniais**. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

MEKGWE, P. Post Africa(n) Feminism? In: **Third Text**, 24 (2), 189-94, 2010. <https://doi.org/10.1080/09528821003722116>.

MUCALE, E.P. **Afrocentricidade – Complexidade e Liberdade**. Luanda/Maputo: Paulinas, 2013.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

OYEWÙMÍ, O. **The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses**. London/Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PORTO-GONÇALVES, C.W. **Abya Yala**. IELA – Instituto de Estudos Latino-Americanos, 2009. Disponível em: <http://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Santos e Meneses (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; QUIJANO, A.; HOUNTONDJI, P.J., RAMOSE, M. B.; NUNES, J. A.; BONATE, L.J.K; MASOLO, D.A. In: SANTOS, B.S e MENESES, M.P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SPIVAK, G.C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Disponível em: <https://perspectivasqueeremdebate.files.wordpress.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>.

VASCONCELLOS, M.J.E. **Pensamento Sistêmico: o novo paradigma da ciência**. Campinas: Papirus, 2002.