

NEGOFEMINISMO: TEORIZAR, PRATICAR E ABRIR O CAMINHO DA ÁFRICA¹

RESUMO

O presente artigo irá explorar, entre outras questões, o entrelaçamento do momento colonial, das políticas de trabalho de campo, e as políticas de representação nos estudos feministas e nos estudos de desenvolvimento, revisando os processos de elaboração teórica e a construção de conhecimento em um ambiente de relações de poder desiguais e a diferença cultural. Os diferentes aspectos e métodos de engajamento feminista na África serão utilizados para propor o que eu chamo de *negofeminismo* (o feminismo da negociação; não ego feminismo) como um termo que nomeia os feminismos africanos. Ciente de uma prática (feminismo na África) que é tão diversa quanto o continente mesmo, proponho *negofeminismo* não para ocluir a diversidade, mas para argumentar que um aspecto recorrente em muitas culturas africanas pode ser usado para nomear a prática. Para além disso, por meio de uma breve discussão do início de um programa de estudos femininos na África, irei abordar questões de fronteiras disciplinares, pedagogia, e construção institucional em uma atmosfera de intensas atividades de ONGs limitadas e estruturadas por interesses de doadores, condicionalidades e políticas. Ademais, irei advogar em favor do questionamento e do reposicionamento de duas questões cruciais nos estudos feministas – posicionalidade e interseccionalidade. Por fim, vislumbro também uma mudança modulada no foco da interseccionalidade de raça, gênero, classe, etnicidade, sexualidade, religião, cultura, origem nacional, e assim por diante, de considerações ontológicas (estando lá) para imperativos funcionais (fazendo o que lá) e pretendo endereçar questões importantes de igualdade e reciprocidade na intersecção e no cruzamento de fronteira.

Palavras-chave: estudos feministas, negofeminismo, posicionalidade, interseccionalidade, África.

¹ O artigo de Obioma G. Nnaemeka, “Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa’s Way,” foi publicado originalmente na revista *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (2004), vol 29, no. 2, pp. 357-386. Tradução de Cibele de Guadalupe Sousa Araújo e Giovana Bleyer. Agradecemos à professora Obioma G. Nnaemeka pela gentileza e presteza demonstrada na concessão dos direitos autorais da presente tradução brasileira.

Obioma G. Nnaemeka

Acadêmica negra, nascida na Nigéria, e residente, atualmente, nos Estados Unidos da América. Nnaemeka é professora de Francês, Estudos Femininos e Estudos Africanos da Universidade de Indiana. Entre seus principais interesses de pesquisa estão: escritoras negras, teoria feminista, feminismos transnacionais, literaturas francesa e francófonas, literaturas orais e escritas de África ou da diáspora africana, gênero e desenvolvimento e direitos humanos. Entre suas principais publicações estão as obras: (editora) *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity and Resistance in African Literature* (Routledge 1997) e *Feminisms, Sisterhood and Power: From Africa to the Diaspora* (Africa World Press 1998).

ABSTRACT

In this article I will explore, among other issues, the intertwining of the colonial moment, the politics of fieldwork, and the politics of representation in feminist scholarship and development studies by revisiting the processes of theory making and knowledge construction in an environment of unequal power relations and cultural difference. I will use the different features and methods of feminist engagement in Africa to propose what I call nego-feminism (the feminism of negotiation; no ego feminism) as a term that names African feminisms. Aware of a practice (feminism in Africa) that is as diverse as the continent itself, I propose nego-feminism not to occlude the diversity but to argue that a recurrent feature in many African cultures can be used to name the practice. Moreover, I will address issues of disciplinary boundaries, pedagogy, and institution building in an atmosphere of intense NGO activities bound and structured by donor interests, conditionalities, and politics. Ultimately, I will plead for the interrogation and repositioning of two crucial issues in feminist studies—positionality and intersectionality. Finally, this paper will also envisage a modulated shift in focus of the intersectionality of race, gender, class, ethnicity, sexuality, religion, culture, national origin, and so forth, from ontological considerations (being there) to functional imperatives (doing what there) and speak to the important issues of equality and reciprocity in the intersecting and border crossing.

Keywords: feminist studies, nego-feminism, positionality, intersectionality, Africa.

Deslocar e desfazer aquela oposição mortal entre o texto estritamente concebido como texto verbal e o ativismo estritamente concebido com algum tipo de engajamento irracional.

— Gayatri C. Spivak (1990: 120–21)

Estudiosos africanos, e especialmente mulheres, devem trazer seu conhecimento para apresentar uma perspectiva africana sobre perspectivas e problemas para as mulheres em sociedades locais. Estudiosos e pessoas engajadas no planejamento e na implementação de pesquisa de desenvolvimento devem prestar atenção às prioridades de desenvolvimento como percebidas pelas comunidades locais.

— Achola A. Pala (1977: 13)

Em 1999, fui convidada para falar em uma conferência internacional organizada pelo “Projeto Mulheres empreendendo a Paz”, na Escola Kennedy, da universidade de Harvard, que atraiu participantes de algumas das zonas de conflito de nosso planeta conturbado – Irlanda do Norte, República Democrática do Congo, Sudão, Serra Leoa, Ruanda, Bósnia, Oriente Médio, Burundi, Angola, entre outros. Uma das convidadas para se apresentar para o público foi Martha Nussbaum, uma filósofa que tinha ganhado grande visibilidade e reconhecimento substancial desenvolvendo estudos pela articulação da “abordagem das capacidades humanas”, cunhada na área

da economia do desenvolvimento por Amartya Sen, ganhador do prêmio Nobel em economia².

Após uma breve apresentação da abordagem das capacidades humanas, Nussbaum mal havia se sentado quando foi verbalmente atacada. O ataque foi inesperado por sua rapidez, visceral em seu conteúdo e vociferante em sua articulação. A primeira a falar foi uma afro-americana que vive na vizinhança de Harvard. Em um discurso comovente, ela se queixou amargamente, primeiro, sobre não ter tido conhecimento de que um evento com alta representação de irmãs africanas residentes na África estava acontecendo em sua vizinhança e, segundo, sobre as dificuldades que ela teve para fazer seu caminho até a sala de conferência. Quando ela chegou ao Centro Kennedy, praticamente todas as portas de entrada estavam trancadas. Ao forçar uma das portas trancadas, ela foi abordada por um policial que a questionou sobre o que “[ela] estava fazendo lá”. A próxima “queixosa” foi uma participante africana residente na África que falou com uma “voz comunal”³, afirmando que ela preferiria que lhe dissessem/mostrassem o que tinha sido feito para amenizar a situação em sua parte do mundo do que ser bombardeada com discursos irrelevantes e teorização vazia. Obviamente, a teorização é “vazia” precisamente por causa de sua inabilidade para se conectar com ou referir-se às realidades em ambientes com os quais a queixosa se identificava. Em meio da argumentação acalorada, Nussbaum empoleirou-se silenciosamente em sua cadeira e não emitiu resposta. Eu me levantei não para defender Nussbaum (ela é suficientemente capaz para se defender), mas para emitir uma mensagem de advertência para as mulheres de cor (especialmente aquelas vivendo e trabalhando na África) enquanto lhes assegurava que eu entendia e me identificava com sua frustração e raiva por ter que sentar ouvindo “discursos” intermináveis, enquanto o imediatismo, a desordem, a brutalidade crua de suas pátrias cheias de conflito pesavam em suas mentes.

Eu fiquei impressionada, no entanto, pela falta de engajamento com a essência da apresentação de Nussbaum. Ela foi desconsiderada por oferecer teorização irrelevante ao invés de um roteiro claro para ação. Apesar de ser simpática à centralidade da prática no trabalho de desenvolvimento, desconfio de uma postura que seja tão firmemente anti-teoria que não deixe espaço para qualquer engajamento com a teoria. A teoria tem um papel central em ajudar a escrutinar, decifrar, e nomear o cotidiano, mesmo que seja a prática do cotidiano que informe a elaboração da teoria. Pode-se argumentar sobre o uso/abuso e as políticas da teoria, como eu irei argumentar na próxima seção, mas dispensar a teoria como sendo sempre irrelevante não é útil. Pelo contrário, a maioria dos africanos com quem eu trabalhei

² Dedicado a Françoise Lionnet por muitos anos de colegialidade e colaboração.

De acordo com Nussbaum, a abordagem das capacidades humanas focaliza “o que as pessoas são de fato capazes de fazer e de ser... as capacidades em questão devem ser buscadas por cada e por toda pessoa, tratando cada uma como um fim e ninguém como uma mera ferramenta dos fins de outros; assim eu adoto um princípio da capacidade de cada pessoa, baseado em um princípio de cada pessoa como um fim” (Nussbaum, 2000: 5).

³ Muitas participantes africanas apoiaram com interjeições como “continue, minha irmã”, “eu concordo cem por cento com você”, “fale por nós, minha querida”, “diga a ela que não foi pra isso que viemos aqui” etc.

dentro e fora do continente argumentam não pela morte da teoria, mas contra seu uso e abuso; particularmente, eles interrogam os caminhos pelos quais a teoria, como local de conflito político, suscita preocupações sobre “invenção”, adequação e aplicabilidade. Isso me leva a acreditar, então, que a objeção à apresentação de Nussbaum não foi, provavelmente, contra a teoria *per se*, mas contra a falha da palestrante em ancorar sua teorização na realidade de qualquer forma relevante ou significativa para as “queixosas”. A fama e a posição social privilegiada de Nussbaum são epistemicamente salientes no sentido de autorizar suas visões e publicações, mas elas também podem ser discursivamente perigosas em termos do impacto que suas visões/publicações têm em moldar as vidas das mulheres em nome de quem ela intervém⁴. Eu adverti minhas irmãs de cor para não dispensarem Nussbaum pela simples razão de que os indivíduos e instituições estrangeiras/internacionais responsáveis por fazer políticas que afetam as vidas de mulheres de cor no chamado terceiro mundo leem Nussbaum e modelam algumas de suas políticas de acordo com suas visões, conclusões e publicações. A melhor forma de se envolver com Nussbaum é ler suas publicações sobre gênero e desenvolvimento, expor terrenos contestados (que são muitos) e oferecer argumentos e caminhos alternativos.

O incidente acima, transcorrido em Harvard, expõe o duplo *apartheid* em evolução de exclusões sociais e epistemológicas que está no cerne da exposição de Arjun Appadurai sobre as disjunções purulentas entre diversos públicos dentro de e entre nações em um mundo globalizado. A globalização, com suas mudanças e voltas, produziu ansiedades não apenas na academia onde certezas disciplinares são rompidas, mas também fora da academia onde diferentes preocupações abundam:

O que a globalização significa para os mercados de trabalho e salários justos? Como ela irá afetar chances de empregos reais e recompensas confiáveis? O que ela significa para a habilidade das nações em determinar os futuros econômicos de suas populações? Qual é o dote escondido da globalização? Cristianismo? Proletarização cibernética? Novas formas de ajustamento estrutural? Americanização disfarçada de direitos humanos ou de MTV?... Entre os pobres e seus defensores as ansiedades são ainda mais específicas: O que as grandes agências globais de ajuda e desenvolvimento irão fazer? O Banco mundial está realmente comprometido a incorporar valores sociais e culturais em sua agenda desenvolvimentista? A ajuda do Norte realmente permite às comunidades locais estabelecerem suas próprias agendas?... Poderá a mídia se voltar para os interesses dos pobres? Nas esferas públicas de muitas sociedades há preocupação quanto aos debates de políticas ocorrendo em torno do comércio mundial, direitos autorais, meio ambiente, ciência e tecnologia que preparam o palco para decisões de vida e morte para pequenos agricultores, vendedores, moradores de favelas, comerciantes e populações urbanas (Appadurai, 2000:1-2).

⁴ Para uma discussão sobre saliência epistêmica, conferir Alcoff (1995).

O crescente divórcio entre os debates paroquiais “sobre tais assuntos como representação, reconhecimento, o ‘fim’ da história, os espectros do capital etc.” (Appadurai, 2000: 2) na academia por um lado e os discursos vernaculares e as realidades de públicos fora da academia por outro lado demandam novos e imaginativos modos de ver e conduzir a pesquisa, um dos quais consiste em globalizar a pesquisa de baixo⁵ com a força de um elemento usualmente identificado com a escrita criativa e as artes – a imaginação. Meu extenso trabalho na última década com organizações não-governamentais (ONGs) e públicos de base na África – variando de literatura, saúde e direitos humanos, na Nigéria, Senegal, Sudão e Madagascar até etnicidade, paz e resolução de conflito em Ruanda, Burundi, Serra Leoa e República Democrática do Congo – me levou a repensar o lugar e o papel da teoria, da pesquisa e do conhecimento acadêmico e a reconhecer a potência e a utilidade da força da imaginação, mencionada acima. Meu trabalho com públicos para além da academia ilumina e torna pertinente meu trabalho na academia. Esse artigo reflete o que eu aprendi com homens e mulheres com quem trabalhei no espaço robusto e dinâmico onde a academia encontra o que está além dela. Esta junção onde mundos se encontram é o que eu chamo de “terceiro espaço de engajamento” (*engajamento*, no sentido sartreano da palavra) O terceiro espaço não é o local de estabilidade do ultimato do um ou outro; é o espaço do ambos/e, onde o território sem fronteira e o movimento livre autorizam a capacidade para simultaneamente teorizar a prática, praticar a teoria e permite a mediação da política. O terceiro espaço, que permite a coexistência, a interconexão, e a interação de pensamento, o diálogo, o planejamento, e a ação, constitui a arena onde eu testemunhei o desdobramento dos feminismos na África.

Neste artigo, irei explorar, entre outras questões, o entrelaçamento do momento colonial, das políticas de trabalho de campo, e as políticas de representação nos estudos feministas e nos estudos de desenvolvimento, revisando os processos de elaboração teórica e a construção de conhecimento em um ambiente de relações de poder desiguais e a diferença cultural. Utilizarei os diferentes aspectos e métodos de engajamento feminista na África para propor o que eu chamo de *negofeminismo* (o feminismo da negociação; não ego feminismo) como um termo que nomeia os feminismos africanos⁶. Ciente de uma prática (feminismo na África) que é tão diversa quanto o continente mesmo, proponho *negofeminismo* não para ocluir a diversidade, mas para argumentar, como faço na discussão de “construindo sobre os autóctones”

5 Essa não é uma estratégia exclusivista que muda poder e foco dos privilegiados para os subalternos. Ao invés disso, ela deve ser um engajamento no qual o privilégio é difundido para permitir um fluxo de vozes multilateral e interativo (de cima e de baixo simultaneamente).

6 Discutindo o feminismo na África em um trabalho anterior, notei que “seria mais preciso argumentar não no contexto de um monólito (feminismo africano), mas ao invés disso no contexto de um pluralismo (feminismos africanos) que captura a fluidez e o dinamismo dos diferentes imperativos culturais, forças históricas e realidades locais condicionando o ativismo feminino/movimentos na África... a inscrição de feminismos... sublinha a heterogeneidade do pensamento e o engajamento feminista africano como manifestados em estratégias e abordagens que são, às vezes, complementares e solidárias e, às vezes, concorrentes e adversárias” (Nnaemeka, 1998a: 5).

na última seção deste artigo, que um aspecto recorrente em muitas culturas africanas pode ser usado para nomear a prática. Não obstante a diversidade do continente africano, há valores compartilhados que podem ser usados como princípios de organização nas discussões sobre a África, como Daniel Etounga-Manguelle (2000: 67) apropriadamente observa:

A diversidade – o vasto número de subculturas [em África] – é inegável. Mas há uma fundação de valores compartilhados, atitudes, e instituições que liga as nações ao sul do Saara, e de muitas formas aquelas ao norte também.

Por meio de uma breve discussão do início de um programa de estudos femininos na África, irei abordar questões de fronteiras disciplinares, pedagogia, e construção institucional em uma atmosfera de intensas atividades de ONGs limitadas e estruturadas por interesses de doadores, condicionalidades e políticas. Por fim, irei advogar em favor do questionamento e do reposicionamento de duas questões cruciais nos estudos feministas – posicionalidade e interseccionalidade. Esse processo irá implicar um questionamento constante do posicionamento de alguém em todos os níveis – do social ao pessoal até o intelectual e político – como um local subjetivo ativo de reciprocidade inconstante onde o significado é construído e não um local essencializado onde o significado é descoberto. Finalmente, prevê-se também uma mudança modulada no foco da interseccionalidade de raça, gênero, classe, etnicidade, sexualidade, religião, cultura, origem nacional, e assim por diante de considerações ontológicas (estando lá) para imperativos funcionais (fazendo o que lá) e endereçar questões importantes de igualdade e reciprocidade na intersecção e no cruzamento de fronteira⁷. Eu defendo que se vá além da historicização da intersecção que nos limita a questões de origem, genealogia e ascendência para focarmos mais na história do agora, o momento de ação que captura tanto sendo quanto tornando-se, tanto ontologia quanto evolução. A discussão procederá em três movimentos: a segunda seção abordará o uso/abuso da teoria e a marginalização das mulheres africanas no processo; a terceira examinará a importância da cultura e a diferença em debates sobre teoria e desenvolvimento; a quarta argumentará pela necessidade e pela prudência de “construir sobre os autóctones” na construção da teoria feminista africana.

⁷ Para uma boa discussão de interseccionalidade, conferir Crenshaw (1991).

Habitando/duelando possibilidades: debater teoria, conhecimento e engajamento

Nos estudos africanos, como em outros ramos da pesquisa social e humanística, a subordinação de problemas sociais e humanos a tendências disciplinares proclamou efeitos negativos que minam a integridade e a utilidade social do conhecimento acadêmico.

— Richard Sklar (1995: 20)

Teóricos e seus métodos e conceitos constituem uma comunidade de pessoas e significados compartilhados... Por que nos engajamos nessa atividade e qual efeito pensamos que deva ter? Como Helen Longino questionou: “Fazer teoria’ é apenas um ritual de união para acadêmicas ou mulheres feministas privilegiadas educacionalmente?” Novamente, a quem nossa elaboração de teoria serve?

— María C. Lugones & Elizabeth V. Spelman (1986: 28)

Uma aproximação entre teoria e engajamento requer abrir terreno para habitar/duelar não apenas sobre o que a teoria é, mas, mais importante, sobre o que a teoria faz, pode ou não pode fazer, e deve ou não deve fazer. As disciplinas nas quais meu trabalho se situa – estudos africanos, estudos femininos, estudos literários, estudos culturais e estudos do desenvolvimento – são afetadas por ou implicadas nestes processos. Teorizar em um contexto transcultural é carregado de questões éticas, políticas e intelectuais: a questão da procedência (de onde vem a teoria?); a questão subjetividade (quem autoriza?); a questão da posicionalidade (que locais e posições [sociais, políticas e intelectuais] ela autoriza?). A natureza imperial da formação de teoria deve ser questionada para permitir um processo democrático que criará espaço para intervenção, legitimação e validação de teorias formuladas “alhures”. Em outras palavras, a elaboração de teoria não deveria ser permanentemente um empreendimento unidirecional – sempre emanando de um local específico e aplicável a qualquer local – com efeito, permitindo a um constructo localizado impor uma validade e aplicabilidade universais. Eu defendo, como alternativa, as possibilidades, a desejabilidade e a pertinência de uma abertura de espaço que permita uma multiplicidade de enquadramentos, diferentes mas relacionados, de locais diferentes para tocar, cruzar e alimentar-se um do outro de um modo que acomode realidades e histórias diferentes. A preocupação de Nussbaum (2000: 40) sobre a aplicabilidade de um enquadramento universal e único é igualmente pertinente aqui: “[e] precisamos também questionar se o enquadramento que propomos, se um único e universal, é suficientemente flexível para nos permitir fazer justiça à variedade humana que encontramos”. Acima de tudo, a teoria deveria ser usada para elucidar, não para obscurecer e intimidar.

Como outros discursos, supostamente, marginais, o discurso feminista levanta questões cruciais sobre o conhecimento, não apenas como sendo, mas como se tornando, não apenas como um constructo, mas como uma construção, não apenas como um produto, mas como um processo. Em outras palavras, o conhecimento como um processo é uma parte crucial do conhecimento como um produto. Ao injetar as questões da subjetividade e do local nos debates epistemológicos, o conhecimento acadêmico feminista procura, por assim dizer, colocar um rosto humano no que é chamado de corpo de conhecimento e, no processo, desmascara esse corpo presumivelmente sem rosto. Ao focalizar na metodologia (e às vezes na intenção), o conhecimento acadêmico feminista traz à tona para escrutínio a agência humana implicada na formação do conhecimento e no gerenciamento de informação. Não podemos admitir pensamento crítico sem fazer perguntas cruciais sobre o que está sendo pensado criticamente e sobre quem o está pensando criticamente. Mas o feminismo ocidental também é alcançado em sua ambivalência: ao lutar pela inclusão, ele instala exclusões; ao advogar por mudança, ele resiste à mudança; ao reivindicar movimento, ele resiste a mover-se.

Algumas décadas atrás, quando *littérature engagée* estava em voga (ao menos, na França), a escrita estava ligada ao engajamento social. Mas em contextos pós-estruturalistas, escritores e intelectuais ergueram muros discursivos que os isolaram da ação social (engajamento) necessário para promover mudança social. O surgimento da teoria pós-estruturalista como “teoria” e o papel que ela veio a assumir em moldar não apenas a vida intelectual feminista, mas também os caminhos investigativos de críticos literários e culturais e de outros intelectuais da esquerda têm implicações para a ação/mudança social. O pós-estruturalismo é “um beco sem saída para o pensamento progressista”, como Barbara Epstein (1995: 85-86) argumenta em sua contenda com “pós-estruturalismo-como-radicalismo” e suas reivindicações teóricas que têm pouco a ver com políticas progressistas:

[t]ambém estou consternada pela subcultura que se desenvolveu em torno do feminismo pós-estruturalista e o mundo intelectual com o qual se cruza. Nesta arena, a busca por *status* e a veneração à celebridade tornou-se penetrante, provavelmente muito mais do que em qualquer outro lugar na academia. O discurso intelectual veio a ser governado por modismos alteráveis rapidamente. O trabalho é julgado mais por sua sofisticação do que pela contribuição que possa fazer em direção à mudança social. Sofisticação é entendida como significando agilidade dentro de uma estrutura intelectual complexa, a capacidade para engajar-se pirotecnicamente teórica, para intimidar os outros por meio de uma ostentação de erudição (EPSTEIN, 1995: 85-86).

O “nominalismo” do pós-estruturalismo, a negação da habilidade do sujeito para refletir sobre o discurso social e desafiar sua determinação, a tese da indecidibilidade e a afirmação da “função negativa” dos conflitos políticos levaram

Linda Alcoff (1988) a colocar questões cruciais e pertinentes sobre a ameaça potencial do pós-estruturalismo ao feminino em si mesmo⁸:

[a]dotar o nominalismo cria problemas significativos para o feminismo. Como podemos adotar o plano de Kristeva apenas para o conflito negativo? Como a esquerda já deveria ter aprendido, você não pode mobilizar um movimento que é apenas e sempre contra; você deve ter uma alternativa positiva, uma visão para um futuro melhor que possa motivar as pessoas a sacrificarem seu tempo e sua energia para sua realização. Como podemos fundamentar uma política feminista que desconstrua a subjetividade feminina? O nominalismo ameaça aniquilar o feminismo em si mesmo (Alcoff, 1988: 418–419).

O foco pós-estruturalista no discurso e estética ao invés da ação social encoraja o egocentrismo e o individualismo que minam a ação coletiva. A atomização da comunidade intelectual e o isolamento do trabalho intelectual permitem, na melhor das hipóteses, o surgimento de “estrelas”, mas produzem, na pior das hipóteses, uma família disfuncional e ineficaz que não é completamente equipada para ir ao encontro dos desafios da transformação societal. Os estudos africanos e os estudos femininos não são imunes a essas tendências disciplinares. O foco dos estudos africanos na ideia de África ao invés de na realidade da África imita o destaque dos estudos femininos sobre a noção da mulher africana ao invés de na humanidade das mulheres africanas. No conhecimento acadêmico feminista, teóricas de diferentes convicções estão atoladas na mirada centralizadora, intelectual e teorizante que as isola da ação social e enfraquece a relevância. As feministas africanas trazem à tona para escrutínio a relação com e a resistência às políticas e teorização feministas endêmicas que consagram a irrelevância social e inviabilizam o engajamento verdadeiro – das exclusões epistemológicas e sociais feministas para desconexão do conhecimento acadêmico feminista da utilidade social.

De fato, com a redefinição e o realinhamento de minha trajetória intelectual e profissional nos últimos anos, tendo a ser menos enfeitada e intimidada e mais alienada e desdenhosa da ginástica intelectual e teorização vazia no conhecimento acadêmico feminista, como evidenciado por minha incessante gravação de “e daí?” como notas marginais em minhas releituras de textos feministas que me amedrontaram e rebaixaram como graduada e como recém professora universitária⁹. Mais importante, como professora, eu me preocupo com as implicações desse estado das coisas para as próximas gerações de professoras e pesquisadoras feministas –

8 Conferir Alcoff (1988) para uma discussão do que ela chama de “nominalismo” do pós-estruturalismo; e também a tese da indecidibilidade de Jacques Derrida (1978) e a “função negativa de Julia Kristeva (1981: 166).

9 Não estou sozinha nisso. Não faz muito tempo, uma estudiosa/ativista feminista de muito tempo me informou que ela tinha encerrado sua assinatura de um dos principais periódicos dos estudos femininos, por causa de “sua filosofia que perdera contato com a realidade”.

nossas estudantes de pós-graduação – que sabem menos sobre a essência dos textos obrigatórios e mais sobre jargões da moda, como resultado disso elas produzem respostas pré-estruturadas para questões diferentes e não relacionadas. Mais especificamente, eu me preocupo com minha orientanda de pós-graduação e suas obsessões sazonais com os jargões “pós” (pós-estruturalista, pós-colonial, pós-modernista”). Em algum momento, era um “simulacro” que ela via em toda parte. Aquilo durou alguns meses. Então, chegou um que se recusou a partir – “clivagem”. Este monstro onipresente foi imbuído com significados que se metamorfoseavam perpetuamente – do sagrado ao profano. Frustrada com a celeridade com a qual a tese dela estava crescentemente “marcada” por este monstro, eu emiti um aviso severo: “Se eu vir essa ‘clivagem’ em outra página dessa tese, eu irei retirá-la da minha lista de orientandas”. A clivagem curvou-se à ameaça, a sanidade reinou e a tese avançou.

Até mais pertinente para a situação das mulheres africanas com relação à elaboração de teoria é a necessidade urgente de abrir-se uma conversa não sobre o desafio à impossibilidade de uma teoria (una), mas sobre o benefício de explorar-se as possibilidades da teoria (múltipla). Como Judith Butler (1990: 5) apropriadamente observa:

pode ser a hora de cogitar uma crítica radical que busque libertar a teoria feminista da necessidade de ter que construir uma fundamentação única ou permanente que é invariavelmente contestada por aquelas posições identitárias ou posições anti-identitárias que ela invariavelmente exclui.

Quando Barbara Christian (1995) manifestou-se uma década atrás contra a “disputa de teorias”, ela trouxe para escrutínio a ligação entre posições identitárias e teoria feminista ao insistir que pessoas de cor sempre teorizaram, mas de modo diferente:

[e]stou inclinada a dizer que nossa teorização (e eu intencionalmente uso o verbo ao invés do substantivo) está frequentemente em formas de narrativa, nas histórias que criamos, nas adivinhas e nos provérbios, no brincar com a língua, já que ideias dinâmicas, e não fixas, parecem ser mais do nosso gosto (Christian, 1995: 457).

Em questão aqui está a personalização da formação de teoria no ocidente (cartesiana, por exemplo) como oposta ao anonimato de uma voz comunal que articula reivindicações de conhecimento em formas narrativas e provérbios africanos (que na terra Igbo são frequentemente precedidas por “*ndi banyi si/nosso povo disse*”). Como sujeitos coloniais, uma das dificuldades que encontramos em nossa absorção no mundo colonial de aquisição de conhecimento foi sermos requisitados nas escolas coloniais a memorizar e identificar corretamente as citações onipresentes e as seguintes perguntas de quatro partes que nos torturavam na hora das avaliações

– quem disse, para quem, quando e onde? (identifique a voz que autoriza, a passividade que a legitima, a temporalidade que a marca, e o local do tráfego de mão única de uma “transação”). Nós esquecemos tais inanidades no risco de nosso avanço educacional. Ninguém se dava ao trabalho de nos perguntar como nós víamos o conhecimento, sua formação e articulação; ninguém se dava ao trabalho de descobrir se desenhávamos molduras para o conhecimento (enquadramento); ninguém se importava com descobrir se nossa jornada com e para dentro do conhecimento é um caso de amor sem limites e em constante evolução que nos varre junto com nossos vizinhos, nossos ancestrais e aqueles que nós não conhecemos ou “lemos” (“*ndi banyi si/nosso povo disse*” não “*ndi banyi delu/nosso povo escreveu*”)¹⁰.

O local das mulheres africanas (como produtoras de conhecimento e sujeitos/objetos para a produção de conhecimento) em querelas epistemológicas feministas é tanto específica quanto complexa. A crítica das mulheres africanas de teorias feministas prevalentes vai além de questões de relevância, adequação e propriedade para incluir questões cruciais sobre representação e alocação/compartilhamento de tarefas. Em sua resenha de três obras editadas sobre gênero e direitos humanos internacionais, J. Oloka-Onyango e Sylvia Tamale (1995) louvam as tentativas das obras de incorporarem vozes diversas do, assim chamado, terceiro mundo em oposição a coletâneas internacionais anteriores que, na melhor das hipóteses, marginalizam e, na pior das hipóteses, silenciam as vozes do “terceiro mundo”¹¹.

Mas uma sondagem adicional dessas três obras louváveis revela sua cumplicidade (alguns são mais culpáveis do que os outros) no padrão endêmico de colocar em quarentena as vozes do “terceiro mundo” em seções específicas marcadas por noções predeterminadas das fronteiras intelectuais e epistemológicas de sujeitos conhecedores do “terceiro mundo”. As supostas obras internacionais usualmente excluem de sua “seção teórica” as vozes e a presença de mulheres do “terceiro mundo” (ausentes como produtoras de conhecimento como criadoras de teoria, mas, às vezes, presentes para “re-materializar”¹² ou concretizar a abstração de posições teóricas). Essas publicações tendem a exilar mulheres do “terceiro mundo” para estudos de caso e seções de países específicos, insinuando, claro, que essas mulheres podem falar apenas sobre as questões pertencentes a países específicos de onde elas veem e não têm a capacidade de explorar complexidades da teoria como uma abstração como uma intelectual, abstração científica que requer poder cerebral para moldar e compreender. Escondidas no funcionamento interno dessa suposição ou raciocínio estão as questões não ditas de raça e localização social. Além disso, esta alocação de tarefas para sujeitos de pesquisa e seu posicionamento como objetos é colonial tanto na intenção quanto na execução. Do mesmo modo com a África produziu matérias primas que a metrópole transformou em produtos manufaturados, as

¹⁰ Aquelas cujas jornadas epistemológicas são guiadas pela oralidade (*ndi banyi si*) não pela escrita (*ndi banyi delu*) são levados a teorizar de modo diferente.

¹¹ Os livros resenhados são *Center for Women's Global Leadership* (1994); Cook (1994); e Peters; Wolper (1995).

¹² Conferir Smith (1989: 44-46).

mulheres africanas (como pesquisadoras/estudiosas e como pesquisadas) são instrumentalizadas: como pesquisadoras/estudiosas, elas são instrumentos para coletar dados não tratados com os quais estudiosas estrangeiras manufacturam o conhecimento; como as pesquisadas, elas são os instrumentos por meio dos quais o conhecimento acadêmico é produzido e carreiras são construídas. Frequentemente em trabalhos genuinamente colaborativos, as pesquisadoras ocidentais não incluem as africanas como colaboradoras ou coautoras (no máximo, elas são reconhecidas e agradecidas como “informantes”).

As duas últimas décadas viram o aumento de ONGs africanas apoiadas e financiadas principalmente por ONGs estrangeiras e por instituições e fundações internacionais. Como Aili Mari Tripp observa em seu estudo sobre o novo ativismo político na África, o aumento da participação feminina na sociedade civil e governança deve-se à intervenção de “doadores [que] apoiam os esforços femininos para participar na educação cívica, na reforma legislativa e constitucional, no treinamento de liderança, e que fundaram programas para parlamentares femininas” (Tripp, 2001: 144). No entanto, as atividades de ONGs na África levantam questões sérias sobre a coleta de informações e a construção de conhecimento. Com o empobrecimento e colapso do sistema de educação superior em muitos países africanos e com a crescente prática de doadores e ONGs estrangeiros de financiar ONGs locais (não indivíduos) para projetos, há uma pressão aumentada sobre acadêmicas e estudiosas africanas para formar e juntar-se a ONGs a fim de receberem financiamento para projetos de pesquisa. Além da acusação usual (e legítima) de que o foco da pesquisa é frequentemente ditado pelo doador (testemunhe a explosão do número de ONGs africanas trabalhando na acalorada questão dos anos 90 – a chamada mutilação genital feminina), há questões mais preocupantes com relação à natureza, aos relatórios e ao arquivamento da “pesquisa” e a questão mais ampla da responsabilidade. A falta de reciprocidade entre ONGs do hemisfério norte e suas contrapartes do sul baseia-se em relações desiguais, em que os primeiros exigem transparência e responsabilidade dos últimos, mantendo sigilo e não se responsabilizando, em troca. Tal estado das coisas levou Tandon Yash (1991) a advertir os africanos sobre serem vigilantes e demandarem de seus parceiros do norte uma “aliança” (e não uma “solidariedade” unilateral):

O fato de as ONGs ocidentais fornecerem dinheiro para o “desenvolvimento”... concede-lhes um acesso fácil às ONGs africanas. Periodicamente, as ONGs ocidentais exigem que seus “parceiros” abram seus livros e seus corações para explicar o que andaram fazendo com “seu dinheiro”. Isso é chamado de “avaliação”... As ONGs africanas não têm um tal acesso privilegiado aos corações e às mentes (e às contas) das ONGs ocidentais das quais recebem dinheiro. Existe uma lei não escrita que diz que, onde o dinheiro é gasto, ele deve ser “contabilizado”, mas onde a informação é fornecida (como as ONGs africanas fazem às ONGs ocidentais), não é necessária nenhuma prestação de contas sobre como essa informação é usada. A doutrina da responsabilidade

financeira é legítima; a doutrina da responsabilidade informacional não é (Yash, 1991: 74).

Este modelo desequilibrado de responsabilização tem enormes implicações nos níveis intelectual e epistemológico. Muitas vezes, as informações coletadas pelas ONGs do sul vêm na forma de dados brutos espremidos em relatórios cujo objetivo é mostrar os gastos e justificar o uso de fundos. Em tudo isso, pouco ou nenhum esforço é feito para encorajar as ONGs do sul a transformar suas descobertas e dados em um empreendimento intelectual. Reivindicando a propriedade total das descobertas e relatórios, as ONGs do norte (como financiadoras) exercem os direitos de propriedade de usar (até mesmo abusar) e descartar os materiais entregues, exigindo que as ONGs do sul (os produtores dos dados) busquem e obtenham sua permissão antes de usar as descobertas para outros fins. Mas como e por quem os dados são usados é de grande importância. Apesar dos parâmetros restritivos das ONGs, um pequeno número de acadêmicas e estudiosas africanas afiliadas a ONGs conseguiu produzir relatórios para satisfazer as condicionalidades de financiamento e, ao mesmo tempo, usar as descobertas de forma criativa para produzir conhecimento que é disseminado por meio de publicações acadêmicas – revistas, obras editadas, e assim por diante. Para participar plenamente na formação do conhecimento sobre a África, as ONGs africanas não deveriam hesitar em morder o dedo que as alimenta. Especificamente, elas deveriam estar preparadas para desafiar as instituições doadoras e exigir delas prestação de contas e responsabilidade, quando necessário, mesmo quando elas buscam seu apoio financeiro. As ONGs deveriam caminhar na linha tênue entre se beneficiarem das corporações e serem por elas incorporadas.

Em seu ensaio sobre o imperialismo cultural e as exclusões da teoria feminista, María Lugones e Elizabeth Spelman (1986: 28) também levantam a questão da responsabilidade da parte de teóricas feministas:

Quando nós falamos, escrevemos e publicamos nossas teorias, para quem pensamos que devemos responsabilidade? As preocupações que temos em sermos responsáveis para com “a profissão” em desacordo com as preocupações que temos em sermos responsáveis para com aquelas sobre quem teorizamos?... Por que e como pensamos que teorizar sobre as outras provê a compreensão delas?

As preocupações de Spelman e Lugones sobre responsabilização e modos de ver/saber deveriam ser parte da teorização feminista? Um colega africano uma vez me disse que a literatura africana, por causa de sua natureza subversiva e desconstrutiva e de sua posição sobre subjetividade, voz e representação, pode apenas ser conceitualizada e teorizada no contexto do pós-modernismo: “Apenas a teoria pós-modernista pode domar e explicar esse gorila de mais de 200 quilos”, ele opinou com sua risada inimitável dispersada ao meu redor. Minha resposta foi, se esse gorila

46

é verdadeiramente africano, deve ter alguns contextos e formulações autóctones gorilísticas que possam nos guiar para uma conceitualização e teorização melhor e mais compreensível: “Que tal ‘teoria *nmanwu*’ ou ainda mais especificamente uma ‘teoria *atakata*’?”, eu respondi, apanhando e redirecionando a risada dispersa de meu colega de volta para ele. Na terra Igbo (no sudeste da Nigéria), *nmanwu* (mascarado) e *iti nmanwu* (mascarar-se) são tanto espirituais quanto mundanas. *Nmanwu*, em sua indeterminação (um espírito em forma humana), caminha como um pato, grasna como um pato, mas não é um pato. *Nmanwu* é um espírito que assume a forma humana por meio de uma expressão artística que embaça a fronteira entre arte “alta” e “baixa”. Por meio de sua complexa incorporação e tessitura de prosa, poesia e “barulho”, o *nmanwu* cruza fronteiras de gêneros com facilidade. Seu pastiche de uma narrativa vai de encontro com uma grande narrativa. Indeterminado e ambíguo em sua conceitualização (espírito em forma humana), brincalhão em sua atitude, simultâneo em sua promulgação de gêneros diferentes, desconstrutivo em seus movimentos, multi-perspectivista em seu funcionamento, essa bricolagem de uma forma de arte (*nmanwu*) arqueia em direção à formulação “pós-modernista” (mas não nos esqueçamos que mascarar-se na terra Igbo precede o surgimento do pós-modernismo no século passado). O *akataka*, com sua energia e agilidade, é o mais disruptivo, “fragmentador” e subversivo dos mascarados. Em sua conceitualização, construção, funcionamento interno/externo e aparição na cena, o *akataka* “desconstrói” e descentraliza tudo, enviando subjetividades, multivocalidade e representação voando em todas as direções possíveis. Os Igbo dizem “*adiro akwu ofuebe enene nmanwu/* não se pode ficar em um ponto para assistir a uma mascarada” – um provérbio que levanta significativamente questões de perspectiva e subjetividade.

Enquanto meu colega defende o uso de reflexões teóricas e abstrações do pós-modernismo para re-materializar ou dar forma à literatura africana, eu advogo por “construir sobre o autóctone” (conferir a quarta seção) argumentando que, com efeito, as cosmovisões e pensamentos africanos são capazes de fornecer cabideiro teórico para pendurar a literatura africana. Pode a teoria *akataka* ser mais útil para os produtores de literatura africana (especificamente, Igbo) para entender e explicar a literatura para si mesmos e para o resto do mundo? Pode o pós-modernismo entender e explicar-se a si mesmo e ao resto do mundo por meio da teoria *akataka*? Os requisitos institucionais e disciplinares, as políticas de publicação e a sobrevivência profissional podem permitir a intrusão da teoria *akataka* na fertilização cruzada da elaboração de teorias? Em suma, por que uma mistura de vozes não se levanta para formular teoria no contexto da fertilização cruzada de ideias, conceitos e preocupações? A cultura (como uma força negativa) continua sendo uma questão central nos discursos feministas (ocidentais), desenvolvimentistas e coloniais sobre o “outro”. A “outra” cultura pode ser vista de outro modo? Seus conceitos são traduzíveis para a teorização convencional?

Cultura, desenvolvimento e feminismo (ocidental)

O discurso do desenvolvimento é parte de um processo imperial por meio do qual outros povos são apropriados e transformados em objetos. É uma parte essencial do processo por meio do qual países “desenvolvidos” gerenciam, controlam e até mesmo criam o Terceiro Mundo economicamente, politicamente, sociologicamente e culturalmente. É um processo por meio do qual as vidas de alguns povos, seus planos, suas esperanças, suas imaginações são moldadas por outros que frequentemente não compartilham nem seus estilos de vida, nem suas esperanças, nem seus valores.

—Vincent Tucker (1999: 1)

O verdadeiro desenvolvimento dos seres humanos envolve muito mais do que crescimento econômico. Em seu cerne, deve haver um sentido de empoderamento e de realização interior. Por si só, isso garantirá que valores culturais e humanos permaneçam primordiais... Quando isso é atingido, a cultura e o desenvolvimento irão coalescer naturalmente para criar um ambiente em que todos são valorizados e todo tipo de potencial humano pode ser percebido.

—Aung San Suu Kyi (1995: 18)

Como processos de relações de poder desiguais, o colonialismo, o desenvolvimentismo e até mesmo a chamada globalização em curso focalizam mais no material e menos no humano. O foco do colonialismo em recursos naturais, instituições e enquadramento é equiparado por foco do desenvolvimentismo em economia, instituições e processos. O mesmo vale para “o mundo em movimento” nessa era de globalização, em que recursos, capital e habilidades estão mais “em movimento” do que certas categorias de humanos – principalmente os pobres, os sem qualificação e pessoas de cor do chamado terceiro mundo (políticas de imigração de muitas nações ocidentais são designadas para regular e gerenciar o fluxo). Eu acho a palavra francesa para globalização (*la mondialisation*) mais pertinente para a questão que desejo levantar sobre humanidade e materialidade. *La mondialisation*, derivada de *le monde* com seu significado duplo de mundo físico (materialidade) e pessoas (humanidade), captura tanto a materialidade quanto a humanidade da globalização. A humanidade que é na melhor das hipóteses minimizada e na pior das hipóteses ignorada nos discursos e práticas da globalização em geral toma o centro do palco nos discursos e práticas que vejo evoluindo na África.

Do colonialismo até o desenvolvimentismo e a globalização, o Ocidente armou persistentes (e algumas vezes equivocadas) insurgências contra os “regimes estranhos” que formam as culturas “inaceitáveis” em muitas partes do chamado terceiro mundo. Utilizando os “regimes estranhos” como justificativa para rebaixar

os praticantes das culturas abaixo do nível humano, o Ocidente defende que exorcizar estes sub-humanos de seus “regimes estranhos” os re-humanizará e guiará para os portões da civilização. Arrogando-se a responsabilidade moral para intervir para resgatar vítimas mulheres dos “regimes estranhos”, feministas ocidentais trouxeram à tona debates intensos sobre a concepção de bom, da justiça social e da responsabilidade moral, nos quais, infelizmente, a humanidade daquelas a serem resgatadas é relegada ao segundo plano. O ensaio de Susan Moller Okin (1999) sobre poligamia entre imigrantes africanos na França é instrutivo. O ensaio de Okin fala eloquentemente dos conflitos entre liberalismo, multiculturalismo e feminismo. Ela argumenta pela obrigação da democracia liberal de intervir na resolução desses conflitos, particularmente nas chamadas minorias culturais não responsivas quanto aos direitos das mulheres. No entanto, defendendo a intervenção universalista, o ensaio apoia-se principalmente na seguinte assertiva de Okin:

No final de 1980, por exemplo, uma controvérsia pública aguda irrompeu na França sobre se as garotas Magrébin podiam ir à escola usando os lenços de cabeça tradicionais mulçumanos resguardados como vestuário apropriado para jovens mulheres pós-pubescentes... Ao mesmíssimo tempo, no entanto, o público estava praticamente calado sobre um problema vastamente mais importante para muitas imigrantes mulheres africanas e árabe francesas: a poligamia (Okin, 1999: 9 – grifo meu).

Mas aqueles de nós que fizeram trabalhos sobre/com as comunidades imigrantes na França sabem bem que para elas os problemas “vastamente mais importantes” são *le racisme* (o racismo) e *le chômage* (o desemprego). *La polygamie* (a poligamia) surge em uma distante terceira linha ou até mais abaixo. Okin culpa a poligamia pelos conflitos conjugais debilitando as famílias imigrantes africanas amontoadas em um espaço de habitação inadequado¹³. Não devemos esquecer de que numerosas famílias imigrantes africanas monogâmicas também enfrentam o mesmo problema da inadequação do espaço de habitação. Como as famílias sempre querem o melhor para si mesmas, pode-se argumentar que famílias imigrantes africanas (monogâmicas e poligâmicas) compartilham espaços habitacionais porque é isso que podem pagar. Parece-me que deveria se propor um argumento econômico nesta instância. Mas o ensaio de Okin salta de lenços mulçumanos para a poligamia (os chamados símbolos de opressão cultural e religiosa pelos quais o Ocidente não é responsável), passando por cima do racismo (no qual o Ocidente está implicado) para abrir terreno para debates sobre culturas mulçumanas e africanas, relativismo cultural, multiculturalismo, universalismo e responsabilidade moral, por um lado, e, por outro lado, para assertivas infinitas sobre “culturas minoritárias” (leia-se culturas não Ocidentais) e “culturas majoritárias” (leia-se culturas Ocidentais). Muitos

¹³ Se espaço habitacional é a chave para casamentos harmoniosos, a taxa de divórcios em Beverly Hills (com suas numerosas mansões) seria uma das mais baixas no mundo!

estudiosos proeminentes juntaram-se ao debate para produzir um livro do mesmo título sem qualquer tentativa séria de questionar a afirmativa fundamental em que o ensaio de Okin se apoia. Quando políticas e práticas de imigração equivocadas juntam forças com o racismo para produzir uma subclasse para as famílias imigrantes desempregas e pobres, nós culpamos sua cultura (poligamia) ao invés de culparmos sua situação socioeconômica¹⁴! O ultraje moral dos intervencionistas universalistas não deveria ser igualmente dirigido para o que aflige os imigrantes – o racismo e o desemprego?

Mas quando certos atos se tornam “cultura”? Assassinatos de cônjuges (por armas de fogo, facadas, injeção letal, atropelamento com carro etc.) são excessivos nos Estados Unidos e são frequentemente descritos pelos americanos como “crimes passionais”. Mais mulheres são estupradas nos Estados Unidos do que na maioria dos países africanos, mas os americanos descrevem o problema como “violência contra as mulheres”, não como “cultura”. Em março de 2003, 171 países (cerca de 90 por cento dos membros das Nações Unidas) tomam parte na Convenção da Eliminação de Toda Discriminação contra as Mulheres, de 1979, e os Estados Unidos é um dos poucos países que não ratificaram a convenção. É de se pensar porque os participantes das conferências da ONU (de Nairóbi a Pequim) não se mobilizaram para ajudar as mulheres americanas endereçar a não ratificação da convenção pelos E.U.A. ao mesmo tempo em que se mobilizaram para discutir poligamia, casamento infantil, entre outros. As mulheres do “terceiro mundo” têm a responsabilidade moral para intervir em favor das mulheres oprimidas dos Estados Unidos? As mulheres “terceiro-mundistas” podem ser alistar ou obter permissão para se convidarem a exercer essa obrigação moral? Mulheres em muitas partes do “terceiro mundo” contestam a ideia da intervenção unidirecional. Intervenções deveriam ter permissão para cruzar e recruzar fronteiras no espírito de um verdadeiro “feminismo global”.

Frequentemente, as intervenções (morais e outras) não pretendem salvar as “vítimas”, mas ao invés disso transformá-las na imagem das intervencionistas, como a narrativa de Mark Beach acerca da “impossibilidade” de tirar uma fotografia “individual” em um vilarejo (Piela) em Burquina Faso demonstra. Beach, um fotógrafo americano da Pensilvânia, viajou para Burquina Faso para tirar fotos “individuais” para um projeto fotográfico intitulado Sonhos de Nossos Vizinhos, comissionado pelo Comitê Central Menonita (CCM), em 1995. No entanto, as coisas não deram muito certo quando chegou a hora de ele tirar fotos “individuais” de Sibdou Ouada, uma enfermeira pediátrica e esposa de um pastor local, que nunca foi questionada se ela gostava de posar para fotografias “individuais”:

¹⁴ A situação de imigrantes africanos na França é muito mais complexa do que a explicação cultural que é oferecida aqui. Utilizando o mantra “minha cultura me fez fazer isso” para contextualizar e explicar a situação dos povos do “terceiro mundo” não é mais aceitável. Não surpreendentemente, um dos ensaios nesta obra carrega esse mantra como título.

Quando o momento de fotografar finalmente chegou, pedi a Sibdou para ficar onde a luz ambiente natural era particularmente atrativa. Sibdou concordou; então, prontamente chamou seus quatro filhos, os gêmeos e um filho e filha mais velhos, para rodearem-na. Como eu queria apenas Sibdou na foto, me vi confrontado por um problema. Como compromisso, fiz várias imagens da família e algumas com crianças ao fundo enquanto planejava a próxima locação onde eu poderia ter sucesso em fazer um retrato individual. Sibdou concordou em ficar no vão da porta de sua varanda para a próxima série de imagens. Pedi que apenas ela estivesse na foto. Ela sorriu e prontamente chamou seus filhos para rodearem-na. Em um esforço tolo para isolar Sibdou no enquadramento, movi minha câmera levemente, esperando que pudesse cortar os filhos fora quando imprimisse a fotografia na câmara escura. Ao mover da câmera, Sibdou e seus filhos todos moveram-se em conjunto. Primeiro de um jeito e então de volta ao anterior. Sibdou finalmente posicionou os gêmeos a sua frente. Fui vencido. Talvez tenha sido o calor seco de Burquina Faso ou os longos dias fazendo fotografias e entrevistas, mas eu finalmente entendi que uma fotografia de Sibdou significava uma fotografia de sua família. Não havia distinção. Sibdou sabia disso. Ela estava apenas esperando que eu também entendesse isso. Quando finalmente tirei duas fotografias de Sibdou sozinha, elas eram imagens solitárias. Sibdou permaneceu desconfortavelmente em frente da câmera (Beach, 1995: 1-2).

Dois questões pertinentes surgem desse encontro entre Mark Beach (o centro) e uma mulher em um vilarejo distante e remoto na África, Sibdou Ouada (a margem). Primeiro, em colisão estão, por um lado, a noção de Sibdou sobre *self*, de identidade e de lugar no esquema de coisas e, por outro lado, o desejo de Beach de refazer Sibdou de acordo com sua percepção de ser – individual, de pé sozinha, tendo um espaço pessoal. Segundo, o relato do evento alega que Beach aprendeu sobre individualismo ao fotografar uma enfermeira na África Ocidental. Mas isso não é o que essa história ensinou a Beach. Era ele quem estava ensinando Sibdou sobre individualismo e Sibdou, em troca, o ensinou sobre comunidade, aliança e conexão. Dizer que Beach aprendeu sobre individualismo é conformar o que nós já sabemos – que imperialistas e colonialistas nunca aprendem com os colonizados: eles os ensinam. Eles não fazem perguntas; eles fabricam respostas em busca de perguntas. Cruzar fronteiras tem seus perigos, sua sedução, sua imprevisibilidade, seus momentos humildes, mas também tem suas recompensas enriquecedoras. Cruzar fronteiras propicia aprender sobre o “outro”, mas, mais importante, também deveria propiciar aprender com o outro. Aprender sobre é um gesto que é frequentemente tingido de arrogância e de um ar de superioridade; aprender com requer uma dose maior de humildade tingida com civilidade. Aprender sobre frequentemente produz interrogadores arrogantes; aprender com requer ouvintes humildes.

A cultura, como uma arena de conflito ideológico e político, precisa de escrutínio rigoroso e constante para separar a realidade da invenção ou traçar a transformação da invenção em realidade. A cultura é dinâmica no sentido de que deriva seus significados, evolução e reformulação dos encontros com e das negociações das pessoas nela no contexto dos imperativos históricos. A validade de linhas claras traçadas entre as culturas é seriamente testada, particularmente nessa era de globalização. A observação de Christopher Miller (1993: 216) de que “culturas, nações, e esferas como ‘o Ocidente’ não existem em isolamento”, mas em constante contato com outras esferas por milênios é apoiada pela articulação eloquente de James Clifford (1986: 24) sobre como “*poesis* e políticas culturais” participam na “constante reconstituição dos eus e dos outros por meio de exclusões específicas, convenções e práticas discursivas”. Ao escrever sobre culturas, etnógrafos também escrevem culturas; ao revelar, explicar e associar significados a culturas, etnógrafos criam culturas:

[c]omo discurso profissional que elabora sobre o significado de cultura para prestar contas, explicar e entender a diferença cultural, a antropologia acaba também construindo, produzindo e mantendo a diferença. O discurso antropológico ajuda a dar à diferença cultural (e à separação entre grupos de pessoas que ela implica) o ar de auto evidente (Abu-Lughod, 1993: 12).

Lila Abu-Lughod propõe que uma reificação mitigada de cultura seja realizada através da “escrita contra cultura” que focaliza as interconexões entre a posicionalidade do pesquisador e pesquisado e um afastamento dos sujeitos coletivos para as “etnografias do particular”¹⁵. O discurso e a prática do desenvolvimento têm a ganhar com o desenvolvimento do particular. Até que o desenvolvimento assuma uma face humana e individual, em vez do anonimato do coletivo (os pobres, os necessitados), ele permanecerá uma meta irrealizável no “terceiro mundo”.

O objetivo será alcançado por meio de um esforço honesto para humanizar os processos de desenvolvimento e não assumindo que o crescimento econômico garante o desenvolvimento. A verdade da questão é que as pessoas necessitadas são seres complexos como a maioria das outras pessoas – comem, trabalham, amam, fazem compras, dançam, riem, choram, vão passear, abraçam os filhos e assim por diante. Despojá-los de sua complexidade é negar-lhes sua humanidade. Impulsionados por considerações humanistas, as organizações filantrópicas e as agências de desenvolvimento, bem-intencionadas em sua maioria, desumanizam sua tentativa de humanizar. Como argumentei em outro lugar (Nnaemeka, 1997), a cultura não deve ser descartada como um fator negativo ou neutro no desenvolvimento; em vez disso, devem ser feitas tentativas para descobrir de que maneiras a cultura é uma força positiva que pode servir bem ao desenvolvimento. Como Aung San Suu Kyi (1995)

¹⁵ Conferir Abu-Lughod (1991: 149–157).

enfaticamente argumenta, o homem não deveria ser uma ferramenta econômica para o desenvolvimento:

[q]uando a economia é considerada como a chave mais importante de todas as fechaduras de todas as portas, é apenas natural que o valor do homem venha a ser decidido em grande parte, até mesmo integralmente, pela sua eficácia como instrumento econômico. Isto está em desacordo com a visão de um mundo onde as instituições econômicas, políticas e sociais trabalham para servir ao homem em vez do contrário; onde a cultura e o desenvolvimento coalescem para criar um ambiente no qual o potencial humano possa ser plenamente realizado (Kyi, 1995: 13).

Nas últimas décadas, o processo de desenvolvimento na África foi marcado pelos pontos cegos em sua conceituação e pelas deficiências em sua articulação e implementação. O processo de desenvolvimento, como é projetado de fora e “de cima”, arrastou os africanos, deixando para trás os ideais africanos de humanidade, responsabilidade, compromisso e verdadeira parceria no coração dos valores democráticos que teriam suavizado as arestas do chamado desenvolvimento na teoria e na prática. É para a questão de construir sobre os autóctones nos processos de desenvolvimento que eu me volto agora.

Medi(A)ções africanas: Negofeminismo, construir sobre o autóctone e (re)clamar o terceiro espaço

Quando algo se põe de pé, algo se põe a seu lado.
—Provérbio Igbo

Uma pessoa é uma pessoa por causa de outras pessoas!
—Provérbio Sotho

Uma cabeça não pode entrar em consenso.
—Provérbio Ashanti

O céu é vasto o bastante para todos os pássaros voarem sem colidir.
—Provérbio Iorubá

O espaço ocorre como o efeito produzido pelas operações que o orientam, o situam, o temporalizam e o fazem funcionar em uma unidade polivalente de programas conflitantes ou proximidades contratuais... Em oposição ao lugar, ele não tem, portanto, nada da univocidade ou da estabilidade de um “próprio”.
—Michel de Certeau (1984: 117)

Ao documentar as características do feminismo africano, observei em outro lugar que:

para explicar de forma significativa o fenômeno chamado feminismo africano, é preciso fazer referência não ao feminismo ocidental, mas sim ao ambiente africano. O feminismo africano não é reativo; é proativo. Tem uma vida própria que está enraizada no ambiente africano. Sua singularidade emana da especificidade filosófica e cultural de sua procedência (Nnaemeka, 1998^a: 9).

Armada com o conhecimento da visão de mundo africana como inscrita nos provérbios (conferir acima) e enriquecida por muitos anos de colaboração com estudiosas e ativistas baseadas na África em processos de desenvolvimento e movimentos sociais, tentarei aqui usar as práticas de estudiosas/ativistas africanas para formular e nomear uma estrutura que descreva seu engajamento, uma vez que este está enraizado nos autóctones. Eu defendo que a teoria feminista africana deveria ser construída sobre os autóctones, da mesma forma que Claude Ake (1988) defende que para o desenvolvimento fazer algum progresso na África, maior atenção deve ser dada para “construir sobre o autóctone”:

Não podemos avançar significativamente no desenvolvimento da África, a menos que levemos a sério as sociedades africanas como elas são, não como deveriam ser ou como poderiam ser; que o desenvolvimento sustentável não pode ocorrer a menos que construamos sobre os autóctones. Agora, o que é o autóctone e como podemos construí-lo? O autóctone não é o tradicional, não há existência fossilizada do passado africano disponível para a qual voltarmos, há apenas novas totalidades, ainda que híbridas, que mudam a cada dia que passa. O autóctone refere-se a o que quer que as pessoas considerem importante em suas vidas, o que quer que resguardem como uma expressão autêntica de si mesmas. Construímos sobre o autóctone, ao determinar a forma e o conteúdo da estratégia de desenvolvimento, ao garantir que a mudança desenvolvimentista se adapte a essas coisas, sejam elas valores, interesses, aspirações e/ou instituições sociais que são importantes na vida das pessoas (Ake, 1988: 19).

A distinção que Ake faz entre o tradicional e o autóctone é importante, porque nos liberta da noção reificada de cultura ao ser evocada pela “tradição” para abrir espaço para o funcionamento do agora e do então, do aqui e do lá – um dinâmico híbrido em evolução de diferentes histórias e geografias. Construir sobre o autóctone cria o sentimento de propriedade que abre a porta para um processo democrático e participativo, onde a imaginação, os valores e as visões de mundo das

partes interessadas são levadas em consideração ao mitigar a alienação das partes interessadas, que poderia resultar na invalidação de seus valores e visões de mundo.

Na minha opinião, o trabalho das mulheres na África localiza-se na fronteira onde a academia encontra o que está além de si, um terceiro espaço onde o imediatismo das experiências vividas dá forma à teoria, permite o gesto simultâneo de teorizar a prática e de praticar a teoria e antecipa a mediação da política, assim rompendo a noção de academia e de ativismo como lugares estáveis. Minha escolha por *espaço* e não por *lugar* ou *local* ao mapear o que chamo de *terceiro espaço* é informada pela distinção que Achille Mbembe (2000) faz entre lugar e território em seu ensaio sobre fronteiras, territorialidade e soberania na África. Ao mapear seus argumentos, Mbembe retoma o trabalho de Michel de Certeau sobre espacialidade, *A invenção do cotidiano (A prática da vida cotidiana)*:

Um lugar, como aponta Michel de Certeau, é uma configuração instantânea de posições. Ele implica uma estabilidade. Já um território é fundamentalmente uma intersecção de corpos moventes. É definido essencialmente por um conjunto de movimentos que tomam lugar dentro dele. Visto dessa forma, é um conjunto de possibilidades a que atores historicamente situados resistem ou que realizam constantemente (Mbembe, 2000: 261).

Na minha opinião, o espaço apresenta uma noção expansiva de terreno que permite a interação de resistências e realizações no cerne da fronteira e do engajamento crítico que eu chamo de *negofeminismo* – o ramo do feminismo que eu vejo se desdobrar na África.

Mas o que é o *negofeminismo*? Primeiro, o *negofeminismo* é o feminismo da negociação; segundo, *negofeminismo* significa feminismo do “não ego”. Na fundamentação de valores compartilhados em muitas culturas africanas estão os princípios da negociação, dar e receber, compromisso e equilíbrio. Aqui, negociação tem o duplo sentido de “dar e receber/troca” e de “lidar com sucesso/dar a volta”. O feminismo africano (ou o feminismo como o vi sendo praticado na África) desafia por meio de negociações e de acordos.

Ele sabe quando, onde e como detonar as minas terrestres patriarcais; também sabe quando, onde e como contornar as minas terrestres patriarcais. Em outras palavras, ele sabe quando, onde e como negociar com ou negociar em torno do patriarcado em contextos diferentes. Para as mulheres africanas, o feminismo é um ato que evoca o dinamismo e as mudanças de um processo oposto à estabilidade a à reificação de um constructo, uma estrutura. Meu uso de espaço – o terceiro espaço – propicia o terreno para o desdobramento do processo dinâmico. Além disso, o *negofeminismo* é estruturado por imperativos culturais e moldado por exigências globais e locais em constante mudança. A teologia da proximidade fundada no autóctone instala o feminismo na África como uma performance e como um ato

altruísta¹⁶. As mulheres africanas fazem feminismo; feminismo é o que elas fazem para si mesmas e para os outros¹⁷. O restante desta seção examinará como as mulheres africanas negociaram espaços pedagógicos e disciplinares e ainda abordaram questões de gênero, língua e prática.

A aula de estudos femininos no Ocidente (nos Estados Unidos, especificamente) funciona em um ambiente feminizado (todas/quase-todas-mulheres) em oposição ao contexto com gênero (uma mistura saudável entre mulheres e homens) em vigor nas aulas e conferências de estudos femininos na África¹⁸. Uma sala de aula homogênea (em termos de sexo, ao menos) que é anestesiada pelo conforto do familiar/“lar” precisa da “estranheza” que desafia e promove a auto avaliação; ela precisa do diferente, do fora do comum, que desfamiliariza ao promover perspectivas múltiplas e desafios enraizados na heterogeneidade.

Uma análise da diferença entre o desenvolvimento dos estudos femininos como uma disciplina na África e no Ocidente (nos Estados Unidos, por exemplo) é útil para abordar as questões de negociação e utilidade social do conhecimento acadêmico que levantei acima. Um exemplo será suficiente. A inauguração e o desenvolvimento do Departamento de Estudos Femininos na Universidade de Makerere, em Uganda, são devidos a uma combinação de forças internas e externas – por um lado, o movimento global de mulheres e a comunidade internacional de desenvolvimento, e, por outro lado, os esforços coletivos e individuais de estudiosas e ativistas ugandenses assim como as ONGs locais como a *Action for Development/Ação para o Desenvolvimento* (ACFODE) e a *Ugandan Association of University Women/Associação Ugandense de Mulheres Universitárias* (UAUW). Sensíveis a perspectivas diversas (nacional, regional e internacional) sobre as questões femininas, o comitê da Universidade de Makerere encarregado de elaborar o currículo do programa convidou para participação especialistas da Zâmbia, do Zimbábue e dos Estados Unidos. De seu início, nos anos 1990 – com cinco membros docentes e treze estudantes de mestrado – a 1995, o departamento matriculou em seu programa de mestrado cinquenta e quatro estudantes, seis dos quais eram homens. O programa de estudo inclui quatro semestres de disciplinas, seguidos por pesquisa de campo e submissão de dissertação (Mwaka, 1996).

16 Tome, como exemplo, o provérbio Igbo, *ife kwulu, ife akwudebie*/quando algo se põe de pé, algo se põe a seu lado. A atitude de Sibdou Ouda durante a “seção de fotos” (de acenar para seus filhos se porem ao lado dela) é uma encenação vívida desse provérbio.

17 Conferir Nnaemeka (1998a: 5) Conferir também nota 2, acima, em que uma das participantes africanas exclamaram “diga a ela [Nussbaum] que não foi para isso que viemos aqui”. Uma participante africana fez um comentário semelhante quando a luta por supremacia irrompeu entre feministas, mulheristas e mulheristas africanas na primeira conferência Mulheres na África e a Diáspora Africana (WAAD). Conferir Nnaemeka (1998a: 31, n. 3).

18 Na primeira conferência internacional WAAD que organizei em Nsukka, Nigéria, em 1992, cerca de 30 por cento dos participantes eram homens. Aproximadamente a mesma porcentagem participou da Terceira conferência WAAD, em Madagascar. A conferência Mundo das Mulheres acontecida em Kampala, Uganda, em 2002, também atraiu muitos participantes/palestrantes homens. Na primeira conferência WAAD, algumas participantes estrangeiras reclamaram da presença de homens (conferir Nnaemeka 1998b: 363–64). Ouvi a mesma reclamação do mesmo público na conferência de Kampala, em 2002.

O programa em Makerere é iniciado e mantido por um sentido forte de utilidade social do conhecimento acadêmico e a necessidade de inclusão (particularmente em termos de gênero), e essas considerações são responsáveis pelas diferenças entre esse programa e programas nos Estados Unidos. Mais importante, os programas em estudos femininos nos Estados Unidos não se iniciam como programas de pós-graduação; normalmente, eles começam como programas interdisciplinares sem titulação antes de adquirirem o *status* de “departamento” que os permitem conceder o título de bacharelado e subsequentemente de os títulos de pós-graduação. O Departamento de Estudos Femininos em Makerere começou com um programa de mestrado devido a sua missão de conectar o trabalho acadêmico à política, à advocacia e a outros empreendimentos do desenvolvimento. Sensíveis à utilidade social do trabalho acadêmico, o programa procurou produzir pessoal que sensibilize a sociedade sobre questões de gênero, apoiar o trabalho de ONGs e prover pessoal para o Ministério de Gênero e Desenvolvimento Comunitário. Em tudo isso, a exclusão de gênero não foi lançada como uma barreira para obstruir a colaboração significativa entre mulheres e homens. Apesar de nem todos os programas em estudos femininos na África serem moldados com o exemplo ugandense, eles normalmente arqueiam em direção à inclusão de gênero e à relevância social.

As negociações que são feitas em nível de gênero e língua também são enraizadas no autóctone:

[p]adrões africanos de feminismo podem ser vistos como tendo se desenvolvido dentro de um contexto que vê a vida humana de uma perspectiva total, ao invés de uma dicotômica e exclusiva. Para as mulheres, o homem não é ‘o outro’, mas parte do mesmo humano. Cada gênero constitui a metade crítica que faz a inteireza humana. Nem sexo é totalmente completo em si mesmo. Cada um tem e precisa de um complemento, apesar de possuir aspectos únicos próprios (Steady, 1987: 8).

A disposição e a prontidão das mulheres africanas para negociar com e contornando os homens mesmo em circunstâncias difíceis é bastante penetrante. Como a escritora camaroniana, Calixthe Beyala (1995, p. 7), coloca no início de seu livro, *Lettre d’une Africaine à ses soeurs occidentales*, “Soyons clairs: tous les hommes ne sont pas des salauds” (Vamos admitir, todos os homens não são cretinos). Vou interpretar que isso significa que alguns homens são cretinos! Mas vamos nos ater ao fraseamento mais benevolente da questão elaborado por Beyala. Um outro exemplo é também de uma escritora africana francófona, Mariama Bâ, do Senegal, que dedicou seu belo romance, *Une si longue lettre* (1980), a muitos públicos, incluindo “aux hommes de bonne volonté” (para os homens de boa vontade). Isso, é claro, exclui os cretinos entre eles! Ao não lançar uma mortalha sobre os homens como um monólito, as mulheres africanas são mais inclinadas a buscar e trabalhar com os homens alcançando objetivos estabelecidos. Políticas sexuais eram enormes no

feminismo ocidental cerca de duas décadas atrás, mas seria impreciso sugerir que as políticas não existem mais; elas não são *passé*. Na minha perspectiva, o feminismo ocidental abaixou o volume quanto às políticas sexuais, mas os resíduos são ainda uma força motriz. A resistência em instituições nos Estados Unidos (incluindo a minha) em mudar programas de estudos femininos para programas de estudos de gênero está enraizada principalmente no argumento de que as questões femininas serão relegadas ao banho-maria em programas de estudos de gênero¹⁹. Não vejo um argumento similar florescendo na África²⁰. A língua do engajamento feminista na África (colaborar, negociar, comprometer) vai de encontro à língua do engajamento e do conhecimento acadêmico feminista ocidental (desafiar, romper, desconstruir, implodir etc.), como exemplificado no excelente livro de Amy Allen (1999) sobre a teoria feminista, na qual a autora afirma que as feministas estão interessadas em “criticar, desafiar, subverter e fundamentalmente em derrubar os eixos múltiplos de estratificação que afetam as mulheres” (Allen, 1999: 2). O feminismo africano desafia por meio da negociação, da acomodação e do compromisso.

A negociação com espaços privados de Sibdou Ouada é indicativa das negociações das mulheres africanas com a prática cotidiana. As mulheres africanas estão trabalhando para a mudança social construída sobre o autóctone ao definir e moldar seus conflitos feministas com deferência para imperativos locais e culturais. Por exemplo, quando informadas de que alguns governos estaduais se recusaram a implementar a política governamental federal de dar subsídios habitacionais para servidoras públicas casadas, Ifeyinwa Nzeako, a Presidente do Nigerian National Council of Women's Societies/Nacional do Conselho Nacional Nigeriano de Sociedades de Mulheres (NCWS), ao invés de brigar sobre a desigualdade de gênero na alocação dos benefícios adicionais, emitiu uma declaração apontando que políticas discriminatórias ferem as mulheres ao privá-las dos benefícios para sustentarem seus filhos. Sabendo como negociar espaços culturais, a liderança do Conselho deslocou o argumento da igualdade de gênero para o bem-estar familiar/das crianças e atingiu seus objetivos. Em Burquina Faso, a prática do “*je retiens/eu me contenho*” ajudou as mulheres a levantar capital inicial para empreendimentos empresariais²¹.

¹⁹ Algumas instituições negociaram um acordo – um programa de estudos de gênero e femininos.

²⁰ Um dos centros mais proeminentes na África (em Cape Town, África do Sul) para o estudo de mulheres assumiu o nome de Instituto Africano de Gênero, sem ambiguidades.

²¹ Essa é uma prática pela qual as mulheres retêm parte de sua economia doméstica para construir capital suficiente para investir em um empreendimento de negócios que beneficiará a elas e a suas famílias. Primeiro, elas negociam com/contornando o patriarcado para levantar capital, e, depois, elas negociam espaços privados e públicos ao colocarem o capital em uso. Muitas das mulheres investem dinheiro em um quiosque ou uma loja de frente a suas casas o que lhes permite serem donas de casa e mulheres de negócios simultaneamente.

Conclusão: cruzar fronteiras e o caminhar do camaleão

Desfiguraram o legado dos anos 1960... o que eu quero dizer com os legados dos anos 1960 em termos políticos tradicionais são ativismo político e engajamento em nome de igualdade, democracia e tolerância.

—Wini Breines (1996: 114)

O *negofeminismo* na África está vivendo aqueles legados na teoria, na prática e nas questões de políticas. O engajamento das mulheres africanas ainda nutre o compromisso e a esperança necessários para construir uma sociedade harmoniosa. Quanto à teoria, Barbara Christian (1995) corretamente observou que pessoas de cor teorizam de modo diferente. Mas pode a teoria feminista criar o espaço para o desdobramento da teorização “diferente” não como um engajamento isolado fora da teoria feminista, mas como uma força que pode ter um poder desfamiliarizador sobre a teoria feminista? Em outras palavras, ver a teorização feminista por meio dos olhos da “outra”, do “outro” lugar, por meio da visão de mundo da “outra” tem a capacidade de desfamiliarizar a teoria feminista como a conhecemos e ajudá-la não apenas a interrogar, compreender e explicar o não-familiar, mas também a desfamiliarizar e refamiliarizar o familiar de maneiras mais enriquecedoras e produtivas. Assim, o foco será não no que a teoria feminista pode fazer em termos de explicar outras vidas e outros lugares, mas em como a teoria feminista é e pode ser construída. Nesta instância, os ocidentais são guiados através de fronteiras de modo que possam cruzar de volta enriquecidos e desfamiliarizados e prontos para fazer o familiar de uma nova maneira. Como lidamos com a teorização emanando de outros centros epistemológicos no chamado terceiro mundo? Como entramos em acordo com a multiplicidade de centros ligados por coerência e deciframento e não perpetuamente interrompidos por diferenças infinitas?

Em minha percepção das questões levantadas neste artigo sobre intervenção, cruzamento de fronteiras, *turfism*, interseccionalidade, compromisso e acomodação, concluirei com um conselho de meu tio-avô. Na véspera de minha partida para cursar a pós-graduação em *obodo oyibo* (a terra dos brancos), meu tio-avô me chamou em seu *obi* (quarto privado) e entoou essa nota de cautela: “Minha filha”, ele disse, “quando você for para *obodo oyibo*, ande como o camaleão”²². De acordo com meu tio-avô, o camaleão é um animal interessante para se observar. *As it walks, it keeps its head straight but looks in different directions*. Ele não se desvia de seu objetivo e fica mais sábio por meio do conhecimento recolhido das diferentes perspectivas que

²² É importante observar que ele não me aconselhou a ser como o camaleão, mas, ao invés disso, a caminhar como o camaleão. A indeterminação implicada em ser como um camaleão não está perdida para o meu povo (Igbo) que denuncia o comportamento de camaleão em humanos – *ifu ocha icha, ifu oji ijie* (quando você vê branco, você se torna branco; quando você vê preto, você se torna preto). Ao me aconselhar a caminhar como um camaleão, meu tio-avô leva a metáfora do camaleão a direções diferentes.

absorve ao longo do caminho. Se vir uma presa, ele não salta sobre ela imediatamente. Primeiro, ele lança sua língua. Se nada acontecer com sua língua, ele avança e agarra sua presa. O camaleão é cauteloso. Quando chega a um novo ambiente, toma a cor do ambiente sem dominá-la. O camaleão se adapta sem se impor. Do que quer que escolhamos chamar nosso feminismo é prerrogativa nossa. No entanto, nessa jornada que é o engajamento feminista, precisamos caminhar como o camaleão – orientadas pelo objetivo, cautelosas, obsequiosas, adaptáveis e abertas para visões diversas. *Negofeministas* dariam atenção ao conselho de meu tio-avô.

Estudos Femininos/Franceses
Universidade de Indiana, Indianápolis

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. (1991). "Writing against Culture." In: **Recapturing Anthropology: Working in the Present**, ed. Richard G. Fox, pp. 137–62. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

_____. (1993) **Writing Women's Worlds: Bedouin Stories**. Berkeley: University of California Press.

AKE, Claude. (1988). "Building on the Indigenous." In: **Recovery in Africa: A Challenge for Development Cooperation in the 1990s**, ed. Pierre Frühling, pp. 19–22. Stockholm: Swedish Ministry of Foreign Affairs.

ALCOFF, Linda Martín. (1988). "Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13(3): pp. 405–36.

_____. (1995). "The Problem of Speaking for Others." In: **Who Can Speak: Authority and Cultural Identity**, ed. Judith Roof and Robyn Wiegman, pp. 97–119. Urbana: University of Illinois Press.

ALLEN, Amy. (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder, Colo.: Westview.

APPADURAI, Arjun. (2000). "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture*, 12(1): pp.1–19

AUNG, San Suu Kyi. (1995). "Freedom, Development, and Human Worth." *Journal of Democracy*, 6(2): pp. 11–19.

- BA, Mariama. (1980). **Une si longue lettre**. Dakar: Nouvelles Editions Africaines.
- BEACH, Mark. (1995). "Individual Photograph Unthinkable for West African Woman." *Mennonite Central Committee News*, October 20, pp. 1-2.
- BEYALA, Calixthe. (1995). *Lettre d'une Africaine à ses surs occidentales*. Paris: Spengler.
- BREINES, Wini. (1996). "Sixties Stories' Silences: White Feminism, Black Feminism, Black Power." *National Women's Studies Association Journal*. 8(3): pp. 101-21.
- BUTLER, Judith. (1994). **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. London: Routledge, 1990.
- Center for Women's Global Leadership, ed. *Gender Violence and Women's Human Rights in Africa*. New Brunswick, N.J.: Center for Women's Global Leadership.
- CERTEAU, Michel de. (1984). **The Practice of Everyday Life**. Trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- CHRISTIAN, Barbara. (1995). "The Race for Theory." In: **The Post-colonial Studies Reader**, ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, pp. 457-60. London: Routledge.
- CLIFFORD, James. (1986). "Introduction: Partial Truths." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus, pp. 1-26. Los Angeles: University of California Press.
- COOK, Rebecca, ed. (1994). **Human Rights of Women: National and International Perspectives**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CRENSHAW, Kimberlé W. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review*. 43: pp. 1241-58.
- DERRIDA, Jacques. (1978). **Spurs: Nietzsche's Styles**. Trans. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press.
- EPSTEIN, Barbara. (1995). "Why Post-structuralism Is a Dead End for Progressive Thought." *Socialist Review*. 25(2): pp. 84-119.
- ETOUNGA-MANGUELLE, Daniel. (2000). "Does Africa Need a Cultural Adjustment Program?" In: **Culture Matters: How Values Shape Human Progress**, ed. Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, pp. 65-77. New York: Basic.

KRISTEVA, Julia. (1981). "Oscillation between Power and Denial." Trans. Marilyn A. August. In: **New French Feminisms: An Anthology**, ed. Elaine Marks; Isabelle de Courtivron, pp. 165–67. New York: Schocken.

LUGONES, María C.; SPELMAN, Elizabeth V. (1986). "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and Demand for the 'The Women's Voice.'" In: **Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy**, ed. Marilyn Pearsall, pp. 19–31. Belmont, Calif.: Wadsworth.

MBEMBE, Achille. (2000). "At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa." Trans. Steven Rendall. *Public Culture*. 12(1): pp. 259–84.

MILLER, Christopher. (1993). "Literary Studies and African Literature: The Challenge of Intercultural Literacy." In: **Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities**, ed. Robert H. Bates, Jean O'Barr, and V. Y. Mudimbe, pp. 213–31. Chicago: University of Chicago Press.

MWAKA, Victoria Miriam. (1996). "Women's Studies in Uganda." *Women's Studies Quarterly*. 24(1–2): pp. 449–64.

NNAEMEKA, Obioma. (1997). "Development, Cultural Forces, and Women's Achievement in Africa." *Law and Policy*. 18(3–4): pp. 251–79.

_____. (1998a). "Introduction: Reading the Rainbow." In: **Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora**, ed. Obioma Nnaemeka, pp. 1–35. Trenton, N.J.: Africa World Press.

_____. (1998b). "This Women's Studies Business: Beyond Politics and History (Thoughts on the First WAAD Conference)." In: **Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora**, ed. Obioma Nnaemeka, pp. 351–86. Trenton, N.J.: Africa World Press.

NUSSBAUM, Martha C. (2000). **Women and Human Development**. Cambridge: Cambridge University Press.

OKIN, Susan Moller. (1999). "Is Multiculturalism Bad for Women?" In: **Is Multiculturalism Bad for Women?** ed. Joshua Cohen, Matthew Howard; Martha C. Nussbaum, pp. 9–24. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

OLOKA-ONYANGO, J.; TAMALE, Sylvia. (1995). "'The Personal Is Political,' or Why Women's Rights Are Indeed Human Rights: An African Perspective on International Feminism." *Human Rights Quarterly*. 17(4): pp. 691–731.

PALA, Achola O. (1977). "Definitions of Women and Development: An African Perspective." *Signs*. 3(1): pp. 9-13.

PETERS, Julie; WOLPER, Andrea. eds. (1995). **Women's Rights: International Feminist Perspectives**. New York: Routledge.

SKLAR, Richard. (1995). "The New Modernization." *Issue: A Journal of Opinion*. 33(1): pp. 19-21.

SMITH, Valerie. (1989). "Black Feminist Theory and the Representation of the 'Other.'" In: **Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory, and Writing by Black Women**, ed. Cheryl A. Wall, pp. 38-57. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

SPIVAK, Gayatri C. (1990). **The Post-colonial Critic**. New York: Routledge.

STEADY, Filomina Chioma. (1987). "African Feminism: A Worldwide Perspective." In: **Women in Africa and the African Diaspora**, ed. Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley, and Andrea Benton Rushing, pp. 3-24. Washington, D.C.: Howard University Press.

TRIPP, Aili Mari. (2001). "The New Political Activism in Africa." *Journal of Democracy*. 12(3): pp. 141-55.

TUCKER, Vincent. (1999). "The Myth of Development: A Critique of Eurocentric Discourse." In: **Critical Development Theory**, ed. Ronaldo Munck and Denis O'Hearn, pp. 1-26. London: Zed Books.

YASH, Tandon. (1991). "Foreign NGOs, Uses and Abuses: An African Perspective." *International Foundation for Development Alternatives Dossier*. 81: pp. 67-78.