

## **O ENSINO DE FILOSOFIA: A MULHER E A FILOSOFIA AFRICANA**

### **TEACHING PHILOSOPHY: WOMEN AND AFRICAN PHILOSOPHY**

*Elnora Gondim<sup>1</sup>*  
*Tiago Tendai Chingore<sup>2</sup>*

Recebido em: 07/2020  
Aprovado em: 08/2020

**Resumo:** o ensino de Filosofia é algo teórico que tem como objetivo ser um exercício da razão. No entanto, devido a sua amplitude, tem-se que delimitar o seu conteúdo e trabalhar um tema filosófico em específico. Em especial, no caso aqui, iremos mostrar a importância da Filosofia africana tanto para o empoderamento da mulher quanto para o ensino de Filosofia. O que vamos tratar aqui é sobre o ensino da Filosofia e a forma peculiar como a filosofia africana, por exemplo, analisa a questão sobre o empoderamento da mulher, apontando como amostragem o estudo de filósofas africanas sobre o termo gênero e como ele é equivocado quando relacionado frente a algumas organizações sociais.

**Palavras-chave:** ensino, Filosofia, filosofia africana, empoderamento, mulher

**Abstract:** teaching Philosophy is something theoretical that aims to be an exercise in reason. However, due to its breadth, it is necessary to delimit its content and work on a specific philosophical theme. In particular, in the case here, we will show the importance of African Philosophy both for the empowerment of women and for the teaching of Philosophy. What we are going to deal with here is the teaching of Philosophy and the peculiar way in which African philosophy, for example, analyzes the issue of women's empowerment, pointing out as a sample the study of African philosophers on the term gender and how it is mistaken when related to some social organizations.

**Keyword:** teaching, Philosophy, African philosophy, empowerment, woman

## **Introdução**

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela PUCSP, doutora em Filosofia pela PUCRS, professora da graduação e do mestrado profissional em Filosofia\UFPI e chefe do departamento de filosofia\Ufpi. Minhas linhas de pesquisa são: filosofia política, Ética, filosofia kantiana, Rawls e a justiça como equidade.

<sup>2</sup> Doutorado em Filosofia na Universidade Pedagógica. Leciona as disciplinas de Ética Política, Filosofia Política, Filosofia de Direito e TCC, no curso de Filosofia, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Faculdade de Letras e Humanidades, na Universidade Licungo, Extensão da Beira. Área de Concentração - Filosofia Prática, Linha de pesquisa: Ética, Política e Sociedade. Email. [tendaigamachingore@gmail.com](mailto:tendaigamachingore@gmail.com) e [tchingore@unilicungo.ac.mz](mailto:tchingore@unilicungo.ac.mz)

Para se ter uma biografia da Filosofia, tem-se que falar dos vários momentos históricos do saber filosófico, pois não se tem uma unidade universal sobre o que é a Filosofia. Atualmente, pode-se citar as filosofias, onde cada uma tem sua especificidade e abordagens. Vários foram os esforços ao longo da história da educação, nos diferentes quadrantes do mundo.

Mesmo com tanta ambiguidade relacionada ao termo, impor a raça humana uma civilização vazia de filosofia, vazia de sabedoria, de vida e de aspirações espirituais, constitui algo que vai de encontro a educação. Entretanto, embora não sabemos, com precisão, definir tal saber, mas a sua importância é inegável. Assim, em uma tentativa de amenizar a dificuldade de se definir o que é Filosofia, Kant afirma que só podemos aprender a filosofar, ou seja, exercitar a razão. Onde ao ser humano cabe:

(...) aprender o que lhe falta. Por este motivo, ele é passível de aperfeiçoamento pela educação. O grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde por detrás da educação. É dever do homem educar-se, tornar-se melhor, desenvolver todas as suas disposições e potencialidades, sobretudo, aquelas que dizem respeito à moralidade. Ao agir na formação do indivíduo, a educação porfia em desenvolver o ideal de humanidade que se conquista geração após geração. “É entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar aquela forma que é adequada à humanidade. Isto nos abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana (RAMOS, 2007, p, 700).

Pode-se compreender que a filosofia sendo um pensar crítico e transformador, constitui uma atividade que ameaça ao poder e à ordem vigentes, à medida que se propõe a formar consciências que refletem sobre os problemas reais e atuais da sociedade. Daí reside a importância da disciplina de Filosofia em sala de aula.

Com isso, quando se trata do ensino de Filosofia, sabe-se que é algo teórico e que tem como objetivo ser um exercício da razão. Com tal saber tem-se a opção de ou se estudar a história da filosofia ou se delimitar o conteúdo para se trabalhar um tema filosófico em específico. Em especial, no caso aqui, como amostragem para material a ser trabalhado em sala de aula, iremos mostrar a relação entre a Filosofia Africana, em uma crítica ao termo gênero, e o empoderamento da mulher. No entanto, a proposta aqui não é a de apontar recursos metodológicos para alcançar tal finalidade, mas a de lançar questões com o fito de promover discussões que possam, de alguma forma, aguçar o senso crítico das pessoas. Inicialmente, pode-se levantar as seguintes indagações:

O que dizer da elite política africana, largamente alienada, irresponsável e corrompida, mas protegida pelo Ocidente que organiza a pilhagem sistemática do continente? E a hipocrisia, o racismo e as violências terríveis que acompanham a dominação do Ocidente sobre o mundo? E a globalização, o outro nome desta inacreditável injustiça? Em quem então se ocupam a filosofia e o pensamento africanos, em geral, a ponto de deixar de lado esses temas tão graves sem questionamentos? *Finis philosophiae conservatio et perfectio humani generis*: o fim da filosofia é a conservação e a perfeição do gênero humano. Tal era o credo do filósofo africano Anthony William Amo (1703-1758), em pleno século XVIII. A filosofia africana do século XXI não ganharia mais seriedade e profundidade assumindo esse tão nobre objetivo? (SOMET, 2016, p 20)

Portanto, é partindo da resposta sobre a indagação anterior em relação à finalidade da filosofia e os rumos da filosofia africana atual que vamos tentar analisar o tema proposto, isto é, *O ensino de filosofia: a mulher e a filosofia africana*. Tal tema tem como objetivo o re-fletir, o re-pensar de conteúdos já existentes.

Nessa perspectiva, pode-se, plausivelmente, engendrar uma discussão sobre a utilização de alguns termos ocidentais implantadas na filosofia africana como, por exemplo, gênero e feminismo. Aqui é conveniente ressaltar que não trataremos desses temas, mas, somente, apontaremos as críticas tecidas aos termos por filósofas africanas atuais. Elas acreditam que a colonização na África, até nos tempos atuais, é impregnada de noções colonizadoras que não se relacionam com a cultura de seu país.

Assim, tomando como parâmetro o que é, legitimamente, africano, colocaremos, subjacentemente, a possibilidade da viabilidade, de alguma forma, de algo que proporciona um questionamento, em sala de aula, sobre outras formas de se viver em sociedade, onde homens e mulheres coabitem os mesmos espaços sem discriminação nem desigualdade nem imposição. Portanto, aproveitaremos o ensejo e mostraremos como a cultura africana ficou velada pela ocidental e a existência de outros tipos de sociedade diferente da ocidental.

Aqui é conveniente ressaltar, como explica Hountondji (2009, p. 14), que tem-se que estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia.

Como defende Hountondji (2009, p. 124), “estabelecer este tipo de demarcação tornou possível chamar atenção para a recepção africana das tradições de investigação ocidentais e levar os acadêmicos africanos a assumir as suas responsabilidades intelectuais próprias”. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que um estudo filosófico africano é algo profícuo, é um exemplo para uma nova ordem mundial em que o altruísmo toma espaço do egoísmo. Nesse sentido, deve-se ter em mente:

Em que medida são africanos os chamados Estudos Africanos? O estudo da África, tal como desenvolvido até hoje por uma longa tradição intelectual, faz parte de um projecto abrangente de acumulação do conhecimento iniciado e controlado pelo Ocidente. (...) as sociedades africanas devem elas próprias apropriar-se activa, lúcida e responsabilmente do conhecimento sobre elas capitalizado durante séculos. Defende, mais genericamente, o desenvolvimento em África de uma tradição autónoma, confiante em si própria, de investigação e conhecimento que responda a problemas e questões suscitados directa ou indirectamente por africanos. Convida os investigadores africanos da área dos Estudos Africanos e de todas as outras disciplinas a compreenderem que, até ao momento, têm vindo a levar a cabo um tipo de pesquisa maciçamente extravertido, isto é, orientado para fora, destinado em primeira linha a ir ao encontro das necessidades teóricas e práticas das sociedades do Norte. (HOUNTONDJI, 2008, p 124).

Portanto, tem-se que lembrar que, na África, inclusive por causa, também, das tradições de pensamentos não-africanos, não se pode falar em uma filosofia africana, porquanto existe uma diversidade de posturas. Há filosofias africanas, cada uma com o seu tipo de abordagem.

Assim, tem-se que fazer uma delimitação. Até mesmo na África, isso não é tranquilo. Um dos maiores desafios do ensino da filosofia, no contexto africano, é trazer ao debate a pertinência do conteúdo a ser lecionado nas escolas, tendo em conta o seu o carácter fundamental para os nossos estudantes e a sociedade em que estes estão inseridos. A necessidade do contato com a filosofia africana e sua história relaciona-se a muitos aspectos da vida cotidiana, a importância que esta tem para o cidadão em seu convívio social, afetivo e profissional e a habilidade teórica que este tem a considerar tendo em conta as implicações que podem advir no meio em que está inserido e até mesmo à sua vida de maneira particular ou colectiva na comunidade.

Para Ngoenha (2010, p.201), “o substrato filosófico do pensamento africano é, sem dúvida, a busca da liberdade, devido à situação categorial oprimido, escravo, colonizado, subdesenvolvido na qual os povos africanos se encontraram, depois do encontro-choque com o ocidente”. Estas buscas tornam formas diferentes segundo as épocas, os períodos históricos e os lugares geográficos. Assim, a África tem os seus conhecimentos, ditos tradicionais, os seus saberes que no passado certamente ajudaram os africanos a fazerem frente aos problemas com que estavam confrontados. Sendo assim, “A reflexão filosófica do ensino da filosofia tem que se situar na interseção do conflito de soberania entre a soberania externa dos estados europeus e a África; entre a nossa vontade de soberania e a nossa incapacidade de assumi-la; entre a nossa vontade de soberania e a incapacidade dos ocidentais de se libertarem dos seus élanos coloniais.” (NGOENHA, 2010, p. 210)

No entanto, em específico, o que vamos tratar aqui é sobre temas que podem ser

utilizados no ensino da Filosofia e, ao mesmo tempo, a forma peculiar como a filosofia africana trata da questão sobre o empoderamento da mulher, apontando como amostragem um estudo africano sobre os termos como gênero, feminismo e, em um segundo momento, o histórico da mulher de Moçambique, sua processualidade frente à transformação pertinente ao seu papel social.

### **Gênero como conceito fixo: um exemplo de conteúdo**

Como amostragem, pode-se ter como conteúdo de ensino, utilizado em sala de aula na disciplina Filosofia, a análise sobre o termo gênero e sua relação com a questão da dominação. Tal tema é algo gerador de discussão e de reflexão, portanto ele cumpre o real papel da Filosofia e, plausivelmente, pode ser utilizado nas disciplinas de cunho filosófico.

Nessa perspectiva, aqui cumpre fazer um certo tipo de trabalho teórico e apontar que a história da mulher africana vem aos poucos modificando. Surgem no cenário da África muitas pensadoras que estudam a questão da mulher dentre elas: Oyeronke Oyewumi e Nzegwu.

Primeiramente, vamos analisar a teoria de Nzegwu, autora do texto *How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy?*. Ela faz questionamentos semelhantes ao de Oyeronke Oyewumi, os quais são bem pertinentes, lúcidos e contextualizados como, por exemplo, a categoria chamada gênero apareceu em todas as sociedades o tempo todo? Caso contrário, como a comparação funcionaria metodologicamente? Se uma sociedade ou pessoas não tem a categoria de gênero antes da colonização europeia, por que impor isso a eles? Que justificativa existe para implantar o gênero como se fosse uma categoria ontológica que justifique a inserção em todo o tempo e espaço das sociedades? As experiências e epistemologias dessas sociedades devem ser eliminadas como se não importassem?

Para tanto, Nzegwu fornece as justificativas para tais questões:

Notwithstanding feminist claims about the benefits of the political project of gender, the aforementioned preliminary questions are necessary, because they recall the colonial history and role of gender in creating male-privileging sociopolitical environments in numerous African and Native American societies that now call for the deployment of gender's political project; and second, because they go to three central assumptions of feminist theory that must be queried. These assumptions are: the supposition that the category gender' is universal; the supposition that it defines the categories 'man' and 'woman,' their identities, and their relations in all societies; and the presumption that women all over the world as a group are subordinated to men and similarly oppressed in the same way. If, indeed, these three pivotal

assumptions are true as is now globally assumed, then ‘gender’ is really not the social category it should be but an ontological category. The danger then in making gender an analytic category for comparative philosophy is that we risk inserting it into the conceptual schemes of cultures that were not gendered. The risk is extremely high because of the hegemonic power and dominance of the modern Western colonial ideology that prevails globally; and because that ideology continues to overwhelm the philosophical traditions, ideational forms, and cultural consciousness’s of less influential societies and less powerful cultures. (NZEKWU, 2016, p. 76)<sup>3</sup>

Portanto, devemos examinar a utilização da palavra gênero de forma crítica, constatando que existiam sociedades que não tinham tal noção. Como esse fato é verificado positivamente, a proposição que relaciona gênero com universalidade desmorona. Sendo assim, a suposição de que a categoria gênero é universal, é algo ontológico não se sustenta, porque não se pode explicar tal questão como algo essencialista nem a priori e nem abstrato. É inegável as grandes diferenças regionais, as peculiaridades de cada povo, de cada cultura. Em outras palavras, a universalidade da palavra gênero não é, somente, algo questionável, mas, além disso, não se mantém, porque tem-se que levar em consideração a pluralidade de visões que existem no mundo, inclusive aquelas que não reconhecem as identidades por meio biológico.

Segundo Nzewu, as ideias que muitos podem considerar universais advêm do fato de que as identidades de gênero são conceitos fixos e estáticos. Por causa disso, afirmações como, por exemplo, as que dizem que mulheres são inferiores e subordinadas aos homens, que o casamento é apenas entre um homem e uma mulher; que o casamento é estritamente conjugal e sexual, que os corpos femininos e a sexualidade pertencem a maridos, em particular, e homens, em geral; todas essas ideias tidas como universais, vem da seguinte aceitação:

All of these pseudo-universal ideas rest on the fundamental idea that there are just two human biological categories – “man” and “woman.” Though gender differentiated, these categories are nonetheless represented as simultaneously

---

<sup>3</sup> “Apesar das afirmações feministas sobre os benefícios do projeto político de gênero, as questões preliminares mencionadas são necessárias, porque elas lembram a história colonial e o papel do gênero na criação de ambientes sociopolíticos que privilegiam os homens em numerosas sociedades africanas e nativas americanas que agora exigem a implantação do projeto político de gênero; e, em segundo lugar, porque se direcionam a três pressupostos centrais da teoria feminista que devem ser questionados. Essas suposições são: a suposição de que a categoria gênero é universal; a suposição de que define as categorias 'homem' e 'mulher', suas identidades e suas relações em todas as sociedades; e a presunção de que as mulheres em todo o mundo como um grupo são subordinadas aos homens e da mesma forma oprimidas da mesma maneira. Se, de fato, essas três suposições fundamentais são verdadeiras, como agora é assumido globalmente, então "gênero" não é realmente a categoria social que deveria ser, mas uma categoria ontológica. O perigo, então, de fazer do gênero uma categoria analítica para a filosofia comparada, é que corremos o risco de inseri-lo nos esquemas conceituais de culturas que não tiveram gênero. O risco é extremamente alto devido ao poder hegemônico e ao domínio da ideologia colonial ocidental moderna que prevalece globalmente; e porque essa ideologia continua a oprimir as tradições filosóficas, formas ideacionais e consciência cultural de sociedades menos influentes e culturas menos poderosas.” (NZEKWU, 2016, p. 76)

universal (given that male and female are inherent in nature) and culturally constructed (given that all societies are presumed to have similar views about male and female). (NZEKWU, 2016, p. 76).<sup>4</sup>

Complementando a citação acima, Oyèrónké Oyèwùmí afirma:

Mas gênero é antes de tudo uma construção sociocultural. Como ponto de partida da investigação, não podemos tomar como dado o que de fato precisamos investigar. Se o gênero predomina tão largamente na vida das mulheres brancas com a exclusão de outros fatores, temos que perguntar: por que gênero? Por que não alguma outra categoria, como raça, por exemplo, que é vista como fundamental por afro-americanas. Porque gênero é socialmente construído, a categoria social "mulher" não é universal, e outras formas de opressão e igualdade estão presentes na sociedade, questões adicionais devem ser feitas: Por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? As situações de quais mulheres são bem teorizadas pelos estudos feministas? E de que grupos de mulheres em particular? Até que ponto isso facilita os desejos das mulheres, e seu desejo de entender-se mais claramente? (OYÈWÙMÍ, 2004, P. 2).

Com isso, é importante ressaltar que não se pode abstrair a questão de gênero do contexto social e histórico, porquanto, segundo Oyèrónké Oyèwùmí, ideias como, por exemplo, mulher e gênero são inteligíveis, apenas, para a família nuclear ocidental de onde tais conceitos emergiram.

A família nuclear, porém, é uma forma especificamente euro-americana; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros. A configuração espacial do agregado familiar nuclear como um espaço isolado é fundamental para a compreensão de categorias conceituais feministas. Não é de se surpreender que a noção de feminilidade que emerge do feminismo euro-americano, que está enraizada na família nuclear, é o conceito de esposa, uma vez que, como Miriam Johnson coloca, [Nas sociedades ocidentais] “a relação de matrimônio tende a ser a relação nuclear de solidariedade adulta e, como tal, faz com que a própria definição de mulher se torne a definição de esposa.” (19:40) Porque a categoria "esposa" está enraizada na família. (OYÈWÙMÍ, 2004, P. 2).

Em outras palavras, não nos interessa discutir aqui os temas como gênero, por exemplo,

---

<sup>4</sup> “Todas essas ideias pseudo-universais baseiam-se na ideia fundamental de que existem apenas duas categorias biológicas humanas - "homem" e "mulher". Embora diferenciadas por gênero, essas categorias são representadas simultaneamente como universais (visto que masculino e feminino são inerentes à natureza) e culturalmente construídas (visto que se presume que todas as sociedades têm visões semelhantes sobre o homem e a mulher).” (NZEKWU, 2016, p.76).

pois são aspectos que foram impostos e ocidentalizam a cultura da África. Aqui o que importa é apontar e respeitar a diferença entre a cultura africana e a ocidental. Portanto, não cabe impor termos e concepções em um povo que tem outras formas de organização. Assim, segundo Oyěwùmí (1997), para o feminismo branco a prioridade é a família, por essa razão não vislumbra raça ou classe e o papel da mulher é delimitado como o da esposa. Em contrapartida, na cultura africana, a categoria mulher somente ocorreu no período colonial. O colonizador não admitia líderes femininas partindo do colonizado. O Estado do colonizador era autocrático diferentemente do Estado Iorubá. Então:

It is precisely at the time that the State was becoming omnipotent that women were excluded from its institutions. This omnipotence of the State was a new tradition in Yoruba society, as it was in many African societies. The omnipotence of the State has deep roots in European politics. (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 176)<sup>5</sup>

Dessa forma, os centros de poder não estão relacionados com gênero e o princípio organizador para a família é a antiguidade, isto é, classificação baseada em idade cronológica.

Dentro da família Iorubá, omo, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo oko fêmea são superiores a iyawo fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são. (OYĚWÙMÍ, 2004, p.6)

Nessa perspectiva, a sociedade iorubá não considera o corpo como base social de classificação. Pelo contrário, eles acreditam que a cultura ocidental enfatiza, de forma exagerada, o corpo. Em tal acepção é incluída a teoria feminista, porque ela tem como

---

<sup>5</sup> “É justamente na época em que o Estado se torna onipotente que as mulheres são excluídas de suas instituições. Essa onipotência do Estado era uma nova tradição na sociedade iorubá, assim como em muitas sociedades africanas. A onipotência do Estado tem raízes profundas na política europeia.” (OYĚWÙMÍ, 1997, p.176)



parâmetro o pensamento ocidental e, por essa razão, uma teoria feminista africana não pode conter os mesmos focos da ocidental, porquanto há diferenças fundamentais entre a teoria ocidental feminista e a cultura Iorubá, por exemplo, onde a masculinidade ou a feminilidade não eram categorias sociais. Nesse sentido, Oyewumi acredita que a ideia de gênero é socialmente construída e que a categoria mulher não é universal. Levando isso em consideração, ela faz questionamentos: por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? As situações de quais mulheres são bem teorizadas pelos estudos feministas? E de que grupos de mulheres em particular? Até que ponto isso facilita os desejos das mulheres, e seu desejo de entender-se mais claramente? Temas em que, plausivelmente, pode-se levantar em se tratando do ensino de filosofia. Assim, tais questões podem nortear a reflexão sobre o papel da mulher em sociedade.

Complementando o acima tratado, lembrando Oyëwù mí, no livro *The invention of women: making an African sense of western gender discourse*, que afirma que o problema de gênero nos estudos africanos, também, é epistemológico, porquanto o conceito de gênero tem sua origem na cultura ocidental, onde a lógica das categorias sociais ocidentais baseia-se em um determinismo biológico.

Assim sendo, é a biologia que fornece subsídios para a organização social. No entanto, isso não é uma forma universal, porquanto, vejamos isso por amostragem: na sociedade Iorubá, antes da colonização, não se pode fazer um estudo de gênero, por exemplo, a ideia de mãe transcende o significado de gênero. Além disso, os Iorubás não concebem o mundo como algo formado por algum paradigma. O mundo, para eles, é formado por um todo harmônico que consiste em elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos são divididos em dois planos de existência: ayé (terra) e òrun (céu).

### **Noções de empoderamento e a construção da personalidade da mulher africana**

Todo o acima discutido tem o fito de mostrar o empoderamento ou *empowerment*, em inglês, da mulher africana. Em outras palavras, isso significa que o empoderamento feminino traz uma nova concepção do poder, assumindo formas democráticas, construindo novos mecanismos de responsabilidades coletivas, de tomada de decisões e responsabilidades. O empoderamento feminino africano, em específico, é um desafio às relações patriarcais, em relação ao poder dominante do homem, ao poder do colonizador; é a mudança na dominação tradicional dos homens sobre as mulheres, garantindo-lhes a autonomia no que se refere ao

controle dos seus corpos, da sua sexualidade, do seu direito à participação política.

Nessa perspectiva, quando se fala em empoderamento africano é algo que tem como finalidade a emancipação política, cultural e social. Trata-se de inverter uma lógica que é corrente, onde, muitas vezes, nas sutilezas das narrativas constata-se as desigualdades e os preconceitos e por quê não falar em pré-conceitos. Pois bem, é nesse sentido que podemos, plausivelmente, relacionar a questão do empoderamento com a teoria de Paulo Freire quando tal autor diz:

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua “conivência” com o regime opressor. Se esta descoberta não pode ser feita em nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental, é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis. (FREIRE, 1987, p.29)

Aqui é plausível afirmar que a teoria do empoderamento é inspirada na teoria da conscientização de Paulo Freire (1987, p. 30) que diz “Precisamos estar convencidos de que o convencimento dos oprimidos de que devem lutar por sua libertação não é doação que lhes faça a liderança revolucionária, mas resultado de sua conscientização.” Assim, tal pensador reflete a partir da realidade concreta, onde sua teoria tem uma relação direta com povos oprimidos e sua libertação. Freire crê que os próprios grupos podem empoderar-se a si próprios por meio de uma consciência crítica e de uma prática transformadora.

Em contrapartida, para ele, a consciência ingênua imagina entender os fatos conforme os seus desejos. Ela tem como objetivo a dominação. Um outro tipo de consciência é a mágica. Essa se define pela docilidade. Ela é inerte diante dos fatos. Há, ainda, a consciência fanática, a qual seria uma patologia no sentido de ser a cólera da consciência ingênua.

No entanto, para Paulo Freire, as atitudes acima não geram uma transformação no mundo. Em contrapartida, a ação e a compreensão devem ficar, intimamente, relacionadas. Nesse sentido, para ele, a educação é crítica e é um ato político, onde as pessoas têm que tentar um desvelamento frente à realidade. No entanto, nem sempre as coisas acontecem assim, pois há pessoas que são intolerantes e não aceitam críticas em relação à situação de opressão. São pessoas sectárias.

Nessa mesma perspectiva, Joice Berth, em seu livro *O Que é o Empoderamento*, define a teoria do empoderamento como aquela que prioriza a coletividade e que isso faz gerar um grau elevado de consciência do eu coletivo visando uma mudança social.

Tal teoria é um instrumento fundamental nas questões emancipatórias, principalmente, relativas aos aspectos raciais e de gênero. Aqui é conveniente ressaltar que o empoderamento pessoal é importante no sentido de que vários pessoas, com tais posturas, formam um todo transformador. Sendo assim, o empoderamento pessoal e o coletivo fazem parte de um mesmo processo, onde tal fato ajuda a transgredir as fronteiras impostas pelo racismo, sexismo e opressão de classe.

Assim sendo, a questão da mulher africana, o seu papel no engajamento, emancipação e equidade foi palco e continua em aceso em todos as discussões nacionais e internacionais. No entanto, importa referir que, a situação da opressão e da discriminação senão marginalização em que sempre esteve a mulher africana em geral e a moçambicana em especial, esta temática é pensada, partindo de uma perspectiva e de modelos teóricos eurísticos que nada têm haver com a nossa realidade.

Em seu texto *Pode o Subalterno falar?*, a escritora indiana Gayatri Chakravorty Spivak, procura atribuir um sentido a palavra representação nos contextos político, económico e social tanto para quem representa como para os que são representados, bem como a questão da consciência e da conscientização da resistência da e na subalternidade (SPIVAK, 2010, p. 2). O sujeito subalterno na perspectiva de Spivak, é aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no contexto do estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12).

Nesse contexto, há uma constatação do poderio masculino no âmbito da produção colonial e a autora sinaliza que refletir sobre a mudez feminina não pode restringir-se a uma simples questão idealista, como também, configurar-se num exercício de fala e de reposicionamento da mulher no espaço social. Assim sendo, nesse cenário emancipatório da mulher, o silêncio é resistência. Nesse mesmo rumo, complementando o pensamento anterior, Casimiro (2014, p. 172) afirma que a nova sociedade criada após a independência de Moçambique encerra rupturas com a sociedade colonial, mas também dá continuidades ao produto do passado histórico misturando dimensões tradicionais e coloniais que se retroalimentam, numa fase de desordem social, em direcção a uma sociedade de tipo novo. Continuando com o mesmo raciocínio, Mondlane diz:

O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável, historicamente como uma unidade linguística, territorial, económica e cultural. Foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e

criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspetos da dominação colonial (MONDLANE, 1995, p. 87).

Assim, investir na emancipação das mulheres moçambicanas exigia um sistema educacional estruturado, pois isso implicava não somente em alfabetizá-las, mas conscientizá-las das novas concepções relativas à identidade da mulher revolucionária, uma vez que a maioria ainda se encontrava muito apegada à tradição (MACHEL, 1973, p. 16-18). Alguns, acreditavam ser necessário respeitar as práticas culturais locais, pois seu combate poderia ocasionar a perda de apoio das populações ao movimento de libertação nacional. Ainda consideravam que não havia necessidade de investir nessa tarefa porque as mulheres não estavam sensibilizadas para isso. Tratava-se de algo artificial, uma invenção de alguns líderes da Frelimo imposta às mulheres moçambicanas.

Assim, o princípio da emancipação da mulher esteve presente nos discursos dos governos socialistas em todo o mundo, mas, em Moçambique, por exemplo, ao invés de adiar o compromisso da emancipação da mulher moçambicana para uma fase posterior da revolução, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) considerou que ele deveria ser simultâneo ao da libertação nacional e estruturação do socialismo e, além disso, afirmou o envolvimento das mulheres moçambicanas como uma necessidade vital do processo revolucionário.

A exploração da Mulher é um aspecto do sistema geral de exploração do homem pelo homem. E esta exploração que cria condições de alienação da mulher, a reduz à passividade e a exclui da esfera da tomada de decisões da sociedade. Assim, as contradições antagônicas que existem são entre a mulher e a ordem social exploradora. Estas contradições são as mesmas que opõem a totalidade das massas exploradoras do nosso país e do mundo às classes exploradoras (...) Só a Revolução é capaz de resolver definitivamente esta contradição porque só ela encarna os interesses das massas exploradoras, mobiliza, organiza e une para o combate, só ela é capaz de destruir a ordem social antiga. É a Revolução que instala no poder as massas exploradas, as massas que viviam oprimidas e eram forçadas à passividade (MACHEL, 1979, p. 18).

Em *Notas sobre género e modernização em Moçambique*, Signe Arnfred, defende que do

Do ponto de vista específico da vida das mulheres, as políticas de emancipação e desenvolvimento económico e social, inicialmente socialistas e mais tarde, neoliberais, levadas a cabo pela FRELIMO não fizeram muita diferença”, e a “regularidade constante de uma perda de status por parte das

mulheres” permanece. Moçambique é dominado por um poder político, a FRELIMO, que desde 1969, com o início da luta armada contra o colonialismo português, até a aceitação das políticas de ajuste estrutural nos finais dos anos 80, sempre lutou para estruturar o desenvolvimento e moldes socialistas (ARNFRED, 2011, p. 183).

Todavia, não se verificou um repensar das tarefas reprodutivas das mulheres moçambicanas, ou seja, das tarefas invisíveis que já a ocupavam bastante, e que contribuíram para aumentar o seu tempo de trabalho, no âmbito da divisão sexual do trabalho. Portanto, se olharmos para “essas atividades realizadas pelas mulheres durante a luta, fez com que se repensasse o seu papel na sociedade, sobre as relações sociais com os homens e sobre o tipo de sociedade que se pretendia edificar” (CASIMIRO, 2014, p. 190). As políticas de emancipação, criaram contradições ao nível das políticas do partido e do Estado. estas políticas estão marcadas por uma perspectiva que ignora a opressão das mulheres moçambicanas pelos homens, e define o trabalho socialmente produzido, considerando o trabalho realizado ao nível da esfera pública da produção, como o mais importante palco de luta.

De acordo com Arnfred (1990) apud (Casimiro, 2014, p. 192), “essas políticas eram baseadas na ética e na moral protestante, que da dignidade do casamento, da família, do pai chefe da família e mãe dona de casa e duma vida organizada, rejeitando a vagabundice, o alcoolismo, a prostituição, a marginalidade”.

Outra crítica está relacionada com a divisão de trabalho ao nível do agregado familiar que é ignorado, o que significa que a elasticidade das mulheres moçambicanas para participarem no trabalho das fábricas e empresas estatais, teve sérios limites devido à necessidade de cuidar da *machamba*, dos filhos, dos trabalhos da comunidade. Por sua vez, o agregado familiar é considerado um campo imutável, tradicional e de práticas culturais e relações sociais retrógradas, o que originou o combate, desencadeado depois da independência de Moçambique, contra todas as formas de obscurantismo, características das estruturas tradicionais e que mais influenciam as mulheres, consideradas seres conservadores, imersas na ignorância e no obscurantismo (KRUKES & WISNER, 1989) apud (CASIMIRO & ISABEL, 2014, p. 193).

O debate feminista tem se confrontado com a permeabilidade desigual das democracias em relação à participação de indivíduos e grupos. Contudo, as configurações excludentes da esfera pública burguesa e suas hierarquias; as conexões entre as relações de poder na esfera privada (doméstica) e na esfera pública; a institucionalização e efetivação desigual do acesso a direitos de cidadania nas democracias contemporâneas; os critérios para a definição de

princípios de justiça; os limites e o escopo do Estado como garante e como violador de direitos; as condições para a vocação dos interesses de grupos subalternizados” (BIROLI, 2017, p. 178).

Nesse sentido, várias críticas feministas vêm demonstrando que a suspensão dessas desigualdades como problema e o silenciamento das mulheres na produção teórica (e na produção acadêmica de modo mais amplo) colaboram para a reposição de instituições e práticas políticas excludentes<sup>6</sup>. Assim sendo, permanece a crítica segundo a qual a teoria política se engaja ativamente na exclusão das mulheres numa normatividade masculinista, androcêntrica e bastante racista, ao apresentar-se como neutra.

De acordo com Biroli (2017, p. 191), é no âmbito doméstico e familiar que dinâmicas significativas de opressão têm incidido sobre a vida das mulheres, limitando suas possibilidades em outras esferas da vida, como a da política institucional (definido como público em relação ao doméstico e ao mercado) e a do trabalho remunerado no capitalismo, definido privado em relação ao Estado e como público relativamente a esfera privada.

Por outro lado, podemos perceber que no exercício do poder estatal é configurado em um mundo político predominantemente masculino. A configuração da vida privada é especialmente relevante para o entendimento dos limites à cidadania e à autonomia individual das mulheres.

Entretanto, a ambivalência do valor da privacidade se estabelece porque práticas quotidianas de submissão e violência incidem de forma específica sobre mais da metade da população. “O controle diferenciado do Estado sobre os corpos, a divisão sexual no trabalho, a exploração implicada no trabalho não remunerado das mulheres, são alguns dos vários problemas que podem ficar de fora nas análises quando a família é desconsiderada em sua dinâmica interna” (BIROLI, 2017, p. 193).

Numa outra perspectiva, Pateman (1989, p. 13), refere que o que é definido como público e o que é privado e ou doméstico é uma questão política central, ainda que nem sempre considerada. Com base em concepções duais que contrapõem o público, como esfera da justiça e da cidadania, ao privado, como esfera dos afetos e particularidades, as mulheres têm sido excluídas e marginalizadas. É também, segundo a autora, essa dualidade entre o público e o privado que bloqueia o entendimento de que as relações de gênero perpassam todas as esferas da vida, constituindo possibilidades e produzindo identidades.

---

<sup>6</sup> Para maiores esclarecimentos: BIROLI, Flávia. Teorias feministas da política, empiria e normatividade. *Lua Nova*, São Paulo, 102: 173-210, 2017.

Habermas, em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, registrou o impacto das teorias feministas na sua apreciação:

Não existe nenhuma dúvida sobre o carácter patriarcal da família conjugal que formava tanto o núcleo da esfera privada da sociedade burguesa como a fonte originária das novas experiências psicológicas de uma subjectividade voltada para si mesma. Contudo, nesse meio-tempo, a crescente literatura feminista aguçou a nossa percepção para o carácter patriarcal da própria esfera pública, uma esfera pública que logo se estendeu para além do público leitor, também constituído de mulheres, e assumiu funções políticas. é de se perguntar se as mulheres foram excluídas da esfera pública burguesa da mesma maneira que os trabalhadores, camponeses e a “plebe” isto é, os homens “dependentes” (HABERMAS, 2014, p. 45).

Contudo, a dinâmica que Habermas percebeu como fundamental nas transformações da esfera pública naquela época, que corresponde à formação de uma classe burguesa como classe universal, isto é, como capaz de definir seus valores e formas de vida como signos de diferenciação e normas de interação, implicou uma reconfiguração em se tratando das mulheres. A separação estrita entre a esfera pública e esfera privada funcionou juntamente com normas que firmavam a domesticidade feminina, para distinguir a burguesia de outros estratos sociais, como defende a filósofa Nancy Fraser (1992, p. 114-115).

Um século e meio mais tarde na obra que pode ser tomada como ponto inaugural do feminismo contemporâneo, Simone de Beauvoir (1949), se dedicaria aos mesmos assuntos em um contexto em que muito já havia mudado. Quando escreveu o *Segundo sexo*, o acesso das mulheres à educação e ao trabalho remunerado já havia se ampliado bastante no norte global.

Nesse sentido quando Simone de Beauvoir escreveu o *Segundo Sexo* muita coisa no mundo havia mudado, mas a noção de empoderamento para as mulheres ainda se fazia necessária, porque empoderar significa ter a capacidade e a autonomia de conduzir e moldar a sua vida. A falta de oportunidade e o poder de tomada de decisão é uma das principais barreiras que impedem as meninas e mulheres de realizarem os seus direitos e escaparem aos ciclos de pobreza. Isso pode ser superado por uma estratégia de capacitação, onde o fortalecimento das meninas perante as suas capacidades de fazer escolhas sobre o seu futuro, desenvolver a auto-estima e sua crença na sua própria capacidade de controlar suas vidas serão prováveis soluções para a questão das mulheres africanas..

Segundo Benhabib (1992, p. 63), a exclusão das mulheres e de seus pontos de vista não é só uma omissão política e um ponto cego moral, mas, também, constitui um forte *déficit* epistemológico em dois pontos: O primeiro, a associação entre a negligência por parte das

teorias universalistas para com interações morais quotidianas com os outros concretos e a divisão sexual do trabalho nas sociedades ocidentais desde a modernidade; segundo, visto que a esfera de actividades da mulher tem sido, tradicionalmente concentrada na esfera privada “na qual as crianças são criadas, as relações humanas não mantidas e as tradições humanas são transmitidas e continuadas”, a experiência das mulheres é mais consonante como ponto de vista do outro concreto.

### **Considerações finais**

O ensino de Filosofia tende a ser algo que impulsiona para uma transformação social, onde o homem ou mulher, por meio dessa aprendizagem, tende a ser um ser humano melhor, desenvolvendo as suas potencialidades e questionando o seu contexto sócio-histórico. Com isso, as aulas de Filosofia garantiriam um espaço em que se traria inovações, não seriam meros instrumentos de reprodução e estimulariam o exercício da razão. No entanto, devido ao seu amplo conteúdo, faz-se necessário exercer uma delimitação. Para tanto, propomos aqui um estudo reflexivo:

- 1) sobre as abordagens em se tratando das questões do termo gênero na filosofia africana;
- 2) Sobre o empoderamento processual da mulher africana citando o caso da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), quando ocorreu a independência de Moçambique, considerou que o processo de emancipação da mulher moçambicana deveria ser simultâneo ao da libertação nacional e estruturação do socialismo e, além disso, afirmou o envolvimento das mulheres moçambicanas deveria ser uma necessidade vital do processo revolucionário.

Conforme o acima elencado, em primeiro lugar, mostraremos a análise sobre o termo gênero e sua relação com a questão da dominação. Apontando que tal tema não é tão tranquilo assim, pois a própria definição de gênero é algo questionado por Oyěwùmí como, por exemplo, em seu livro *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. É nesse sentido que o termo em questão é algo gerador de discussão e de reflexão, portanto ele cumpre o real papel da Filosofia e, plausivelmente, pode ser utilizado nas disciplinas de cunho filosófico.



Aqui é conveniente ressaltar que, no livro *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender*, Oyèwùmí não deseja, simplesmente, apontar uma sociedade purista africana, mas, antes de tudo, provar a existência de uma multiplicidade de posturas e mostrar que a forma como as questões feministas ocidentais são tratadas não tem uma universalidade. Portanto, isso não é uma forma universal, porquanto vejamos um exemplo: na sociedade Iorubá não se pode fazer um estudo de gênero, por exemplo, a ideia de mãe transcende tal significado.

Um outro exemplo, na sociedade Iorubá, o termo gênero não é algo codificado na linguagem original africana. E acreditamos que com isso é inegável que falamos quando interagimos com o mundo. Mundo e discurso tem uma relação fenomenológica. Portanto, se não utilizo, no meu mundo, o termo mãe, como é visto no ocidente, isso não representa nada para mim, onde tal termo pode até existir, mas nada representa em meu mundo da vida.

Mas por que utilizar o termo gênero na África? Segundo Oyèrónké Oyèwùmí, ideias como, por exemplo, feminismo e gênero são inteligíveis, apenas, para a família nuclear ocidental de onde tais conceitos emergiram. Assim, aqui não vem ao caso esgotar tais concepções, mas só apontar como exemplo que elas são utilizadas no ocidente e foram impostas à cultura africana. Aspectos de uma relação entre colonizadores e colonizados.

Contrariamente a isso, juntamente com a formação de uma filosofia tipicamente africana, como vimos acima, a mulher moçambicana, depois do advento da independência de Moçambique, consegue alcançar um espaço cada vez maior, porém ela ainda vive em constante luta para alterar estereótipos, paradigmas e machismo de heranças dos colonizadores advindas de uma sociedade patriarcal, enfrentando desafios diários para conciliar tarefas de ordem pessoal, familiar e profissional. É nesse aspecto que encontramos o espaço para as investigações filosóficas quando abordamos a reconceituação do feminismo e, concomitantemente, descolonização intelectual africana como forma de alguma maneira, enfrentar as desigualdades vistas na humanidade.

No entanto, o contrato social formador do Estado moderno ou se quisermos do mundo político moderno, ao estabelecer uma esfera pública falsamente inclusiva, reduziu esses sujeitos a membros dotados de subcidadania<sup>7</sup> e desprovidos de reconhecimento. A nossa tese é de que a esfera pública idealizada como projecto emancipatório construiu-se para o exercício do poder

---

<sup>7</sup> Subcidadania-Condição de quem, em uma sociedade, não é considerado verdadeiramente cidadão. Lhe falta os direitos básicos assegurados a todos. ou por outra, refere-se à população periférica que vive em condições deploráveis, pessoas que não tem na prática direitos assegurados pelo Estado como educação de qualidade, saneamento básico, saúde, entre outras condições fundamentais para a sua sobrevivência.

masculino, enquanto que a esfera privada foi legada à mulher. A submissão da mulher ao espaço privado (vida doméstica) sob vários pretextos, é a base de sua invisibilidade na história e na política. Dai a necessidade de reivindicar a cidadania para as mulheres e de liberá-las do fechamento na esfera privada.

A nossa tese é de que a ideologia desenvolvida pelo projeto emancipatório da mulher é considerada não positiva em termos de integração social e garante os direitos de todas as pessoas; mas também negativa, por auxiliar na institucionalização das desigualdades e formação da subcidadania das mulheres. Por outro lado, a exclusão histórica e a inclusão desigual das mulheres na esfera pública tornam a crítica feminista crucial: como sujeitos da teorização, as mulheres se debruçam sobre práticas que as marginalizam e narrativas que as silenciam.

Uma das contribuições decisivas do pensamento filosófico feminista foi o questionamento da linha divisória entre a vida pública e privada, justamente para tornar públicas e, portanto, passíveis de serem refletidas e debatidas as relações de dominação e exploração que até então eram obscurecidas pela privacidade do mundo privado ou doméstico. A privacidade da esfera privada que sempre inclui as relações entre o chefe masculino da família e sua esposa e filhos, tem sido como um vidro opaco por meio do qual as mulheres e suas esferas tradicionais de atividade se tornam invisíveis e inaudíveis. Todas as feridas para ser curadas, exigem a intervenção corajosa da juventude (homens e mulheres), moçambicanos em particular e africanos em geral para libertar, preservar, consolidar e desenvolver as conquistas do povo africano. Seria inútil falarmos da emancipação dos povos quando África continua total ou parcialmente dependente das nações capitalistas cuja política visa essencialmente perpetuar a sua presença a partir da dominação económica e da temível arma de alienação cultural (MODIBO & NDIAYE, 2015, p. 396).

No entanto, constatamos que as mulheres e homens jovens tem a missão de não apenas exigir e obter a reforma e a democratização do ensino nas escolas africanas para se adaptarem às necessidades básicas do nosso povo e das exigências do mundo contemporâneo. Basta de sermos apenas simples espectadores passivos da história, não devemos encontrar motivos de satisfação na mediocridade, caso contrário a história nos julgará severamente.

Para tanto, aqui devemos ressaltar que não devemos ser presa fácil das influências, das manipulações exteriores, pois não é imitando o comportamento de outras culturas ou aceitando um status menor que poderemos construir a nossa dignidade humana como africanos e de uma África de que sonhamos poder satisfazer, rapidamente, a esperança de nossos povos por uma

vida de liberdade, dignidade e bem-estar colectivo. Muito pelo contrário, é fazendo da Filosofia um instrumento de mudanças, por seu aspecto racional, questionador, transformador que, plausivelmente, podemos colocar a África no caminho da emancipação e, nesse caso, devemos priorizar a questão das mulheres em se tratando do ensino filosófico, porquanto elas sendo as pessoas mais oprimidas na sociedade africana, convém iniciar o desenvolvimento da criticidade filosófica por tal conteúdo.

Outro aspecto importante e que deve ser realçado em um ensino de Filosofia é apontar que existem formas de civilização diferentes da ocidental e mostrar como, seguindo os mais diversos parâmetros, os múltiplos temas são abordados de diferentes formas. Em outras palavras, como Oyèwùmí mostra em seus escritos que existem diferentes abordagens para se compreender a realidade e aponta a sociedade Iorubá como referência em se tratando da alteridade entre Filosofia africana e a ocidental.

Aqui nos faz lembrar a definição de não-ser no *Sofista* de Platão. O não-ser significa o que não é Ser; o que é diferente do Ser. Portanto, Oyèwùmí não deseja, simplesmente, apontar uma sociedade purista africana, mas, antes de tudo, provar a existência de uma multiplicidade e mostrar que a forma como as questões feministas são tratadas não tem uma universalidade. Quanto à questão da linguagem, gênero não é algo codificado na linguagem original africana. E acreditamos que com isso é inegável que falamos quando interagimos com o mundo. Mundo e discurso tem uma relação fenomenológica. Portanto, se não é utilizado, no mundo da pessoa, o termo mãe, como é visto no ocidente, tal termo não representa nada para essa pessoa. Portanto, a expressão pode até existir, mas nada representa em especial no mundo da vida da pessoa em questão.

Em suma, o que Oyewumi demonstra é a importância do resgate histórico, isto é, aquilo que remonta a antes do colonialismo tardio e como as influências europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas em um processo que, ainda, está em andamento. Isso é fundamental para o ensino de filosofia não, somente, na África, mas em todos os outros continentes: mostrar aos alunos as possibilidades de abordagens que se tem frente ao tema do feminismo.

### **Referências bibliográficas**

AMADIUNE, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society.** London/New Jersey: Zed Books, 1998.

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto. A controvérsia Kohlberg-Gilligan

e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla, Cornell, Drucilla (coord.). **Feminismo como crítica da modernidade**. RJ. Rosa dos Tempos, 1987, pp. 87-106.

\_\_\_\_\_. **Situating the Self: Gender, Community and post-modernism in contemporary ethics**. Cambridge, UK, Polity Press, 1992.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BIROLI, Flávia. *Divisão sexual do trabalho e democracia*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 59, no 3, 2016, pp. 719 a 681.

\_\_\_\_\_. Teorias feministas da política, empiria e normatividade. Lua Nova, São Paulo, 102: 173-210, 2017.

CASIMIRO, ISABEL. **Paz na Terra, Guerra em Casa**. Série Coleção Brasil e África. Editora UFPE, 2014.

ENI, Orlandi. **As reformas do Silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas, Ed. Unicamp, 2002.

FRAZER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: Calhon Craig (ed). **Habermas and the public sphere**. Cambridge, MIT Press, 1992, pp.109-142.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo, UNESP, 2014.

HOUTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS de Sousa Boaventura & MENESES, P. Maria. **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Almedina edições, 2009.

MODIBO, Sheik Dadiarra & NDIAYE, B. Moustafa Cheikh. **O menosprezo ocidental, Lágrimas de Sangue: Contos e contos da escravidão**. Senegal, CCM, Brasil, 2015.

NGOENHA, E. Severino & CASTIANO, J. Paulino. **Pensamento engajado: ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura política**. Maputo, Editora educar, 2010.

NZEGWU, N., Bockover, M., Femenias, M., & Chaudhuri, M. (2016). *How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy? Journal of World Philosophies, 1(1)*. Retrieved from <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/article/view/624>

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar: CODESRIA, 2004.

\_\_\_\_\_. **What Gender is Motherhood?** Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. Nova Iorque: Palgrave, 2016.

\_\_\_\_\_. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects, In: Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (ed.). **African Gender studies: a reader**, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2005.

\_\_\_\_\_. *Matripotency: Ìyá* in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

PATEMAN, Carole. **The disorder of Women: Democracy feminism and political theory**. Stanford, Stanford University Press, 1989

RAMOS, C. A. *Aprender a filosofar ou aprender a filosofia: Kant ou Hegel?* Trans/Form/Ação, São Paulo. v. 30. n. 2., p. 197-217, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a13v30n2.pdf>.

SOMET, Yoporeka. *A África e a filosofia*. Revista Sísifo – v. 1, nº 4, Novembro. 2016. Disponível em: [www.revistasisifo.com](http://www.revistasisifo.com).

VV.aa. **Samora M. Machel: História de uma vida dedicada ao povo moçambicano**. Maputo, ARPAC-IISC, 2014.

VV.aa. **Manual de Igualdade e Equidade de Género**. Bissão. UE-PAANE, 2015.