

INTRODUÇÃO

Feminismo, sororidade e outras relações estrangeiras

Oyèrónké Oyěwùmí

Atualmente, o feminismo como ideologia – ou como um movimento social – é objeto de muitas qualificações. Assim, pesquisadores diferenciam entre feminismo branco, feminismo negro, feminismo ocidental, feminismo do Terceiro Mundo e feminismo africano. Essas distinções refletem os questionamentos que se tornaram parte da história e do desenvolvimento mundial das ideias feministas. Este livro enfoca a relação controversa entre o feminismo e as mulheres africanas. Como seu título indica, as mulheres africanas e o feminismo estão em desacordo, porque, apesar dos adjetivos utilizados para qualificar o feminismo, é o feminismo ocidental que inevitavelmente predomina, mesmo quando não se trata dele de maneira explícita. Esse feminismo geralmente circula sem nenhum adjetivo, mas leva consigo muita bagagem.

Este volume dialoga com o feminismo ocidental tal como ele foi articulado na Europa e na América do Norte e, posteriormente, transportado em uma marcha imperial por todo o mundo. É preciso fazer uma distinção entre o substantivo “feminismo” e o adjetivo “feminista”. De um modo geral, o termo “feminismo” se refere a um movimento social europeu e norte-americano historicamente recente, fundado para lutar pela igualdade feminina. Nessa designação, o “feminismo” se tornou um projeto político global. Mas

o adjetivo “feminista” tem um alcance mais amplo, na medida em que ele não precisa ser circunscrito pela história; com efeito, ele descreve uma série de comportamentos que implicam a agência e a autodeterminação femininas. Em muitas sociedades africanas tradicionais, certo grau de autodeterminação era considerado um valor, sendo exercido como algo natural e como um modo de vida para todos os adultos, homens e mulheres. Na década de 1980, Filomina Steady (1981) chamou a atenção para esse valor africano quando descreveu a África como o berço original dos princípios feministas. Nesse sentido, então, falar de feminismo africano é uma tautologia.

No entanto, essa mesma tradição de autodeterminação africana – individual, cultural e política – foi truncada por sucessivos processos históricos globais, em particular o tráfico transatlântico de escravos e a colonização europeia. Nos últimos cinco séculos, esses processos tornaram a África política, econômica e culturalmente dependente da Europa Ocidental e da América do Norte. Em consequência, a África se tornou receptáculo de ideias e mercadorias de valor duvidoso e, muitas vezes, nocivo. De modo a enfrentar os muitos tipos de degradação e de dependência que os povos africanos enfrentam hoje, devemos estar cientes dessa história complexa e de seus efeitos duradouros, bem como das múltiplas formas de opressão que os povos africanos continuam a sofrer.

O foco do feminismo é, essencialmente, a libertação das mulheres. Dados os processos históricos citados e o fato de que, em muitas sociedades africanas, não é possível isolar a categoria “mulher”, levanta-se a questão da relevância e do valor do feminismo ocidental. Em grande parte da África, a “condição da mulher”^{*} não constitui um papel, uma identidade, uma posição ou um lugar social. Isso se deve ao fato de que cada indivíduo ocupa uma multiplicidade de posições que se sobrepõem e se entrecruzam, com relações diversas de privilégio e desvantagem. Além disso, as

* No original, “*womanhood*” [N.T.].

próprias circunstâncias locais são inconstantes, dada a influência excessiva de agentes externos na vida africana. No contexto africano, seria contraproducente isolar o gênero, cuja elaboração, até o momento, se limita a uma categoria biologizante – uma identidade fundada no corpo – como a fonte primária e o foco da mobilização política. Como Oyèrónkẹ Oyěwùmí observou em seu livro *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, apesar das muitas alegações feministas de que o gênero é uma categoria socialmente construída, na realidade, “na conceituação ocidental, o gênero [a suposta categoria social] não pode existir sem o sexo [a categoria biológica], uma vez que o corpo está fundamentalmente na base de ambas as categorias” (Oyěwùmí, 1997, p. 8). Assim, no Ocidente, a distinção entre gênero e sexo não se sustenta. Não obstante, em muitas sociedades africanas, existem diversas categorias sociais que não se baseiam nas distinções corporais de gênero. Um bom exemplo é a “mulher marido” da cultura igbo (cf. Amadiume, 1987).

No entanto, não podemos ignorar a presença crescente da consciência de gênero e a reafirmação contínua da superioridade masculina desencadeadas pelo encontro da África com a Europa e com o mundo árabe, e pelas práticas atuais de gênero de instituições como o Banco Mundial, as Nações Unidas e diversas organizações governamentais e não governamentais que promovem os princípios do feminismo ocidental no restante do mundo. Em suas várias formas e disfarces, o feminismo continua a ser o produtor mais ávido da consciência de gênero e das categorias de gênero, inevitavelmente, em detrimento de categorias locais como etnia, senioridade, raça e geração que podem ser mais importantes localmente.

Portanto o feminismo com o qual dialogamos de modo abrangente neste livro é o feminismo ocidental, um feminismo entrelaçado com a história e a prática do imperialismo europeu e norte-americano e com a colonização europeia da África, da Ásia e das Américas. Desde o século XV, as nações europeias se engajaram

em empreendimentos imperialistas que lançaram as bases da globalização. Assim, o feminismo global é parte da Europologia – a elaboração de um fenômeno distintamente europeu como um universal humano que é, então, imposto a todas as culturas. O gênero como ontologia essencializada é um desses pseudouniversais derivados da cultura ocidental e exportado para todo o mundo. Desse modo, o papel do feminismo na projeção da cultura e das formas culturais ocidentais na contemporaneidade não deve ser subestimado.

Este volume, portanto, também discute o imperialismo – definido como um conjunto de relações hierárquicas entre nações, povos, culturas e regiões. A coletânea aborda o imperialismo como um *metascript* de dominação e opressão, com manifestações diversas nos domínios da cultura, da nacionalidade, da raça, da etnia, do gênero e da classe. O imperialismo também se manifesta nas relações interpessoais. Ele incorpora, produz e se constitui em múltiplas dimensões das relações sociais, incluindo a raça e o gênero. Esta antologia também abarca, fundamentalmente, o imperialismo cultural. Para esta introdução, escrita de modo complementar ao livro, a pergunta seguinte é central: quais são as consequências, para as mulheres africanas, de adotar como suas, acriticamente, as categorias, as preocupações e as interpretações sociais da realidade vindas do Ocidente? O apagamento da história e a desconsideração de normas e instituições culturais estão em jogo aqui.

Com base no discurso da sororidade – um mantra que pressupõe uma vitimização comum a todas as mulheres –, examinamos os efeitos da adoção irrefletida da linguagem ocidental e sua terminologia cultural. Não obstante a igualdade e a homogeneização da posição das mulheres em todo o mundo que o conceito de sororidade busca transmitir, a realidade é que as mulheres estão conectadas por uma variedade de relações desiguais, ideia expressa de forma eloquente no poema de Nkiru Nzegwu (cf. p. 7). Nzegwu nos adverte que é um mito que “irmãs” sejam sempre iguais, porque a sororidade é, de fato, sempre uma “sororarquia”.

Irmãs no gueto global

A sororidade emergiu como o modelo dominante para as relações feministas intercomunitárias. Um termo de solidariedade política, “sororidade” designa o ativismo das mulheres. O significado que ele carrega para a feminista branca – que passou a utilizá-lo em mais uma onda do feminismo norte-americano – é o de opressão compartilhada, solidariedade, vitimização comum, comunidade de interesses e ativismo político. Quer se refira a relações inter-raciais, internacionais, transglobais ou interculturais, o ideal promovido se expressa na retórica do parentesco e dos laços familiares. No entanto muitas feministas criticam esse uso do termo. As feministas afro-americanas, por exemplo, apontam a hipocrisia e a desonestidade das feministas brancas ao defenderem o amor e a solidariedade incondicionais entre todas as mulheres, mesmo exercendo seus privilégios de raça e de classe à custa de mulheres não brancas. Face a essa crítica perspicaz da sororidade como um modelo para as relações inter-raciais, surpreende que o termo ainda seja utilizado em certos círculos feministas. Ao contrário da palavra “feminismo”, que motivou a elaboração de novos conceitos como mulherismo, por exemplo, a “sororidade” não suscitou termos alternativos para a solidariedade política.

Em particular, as feministas afro-americanas ressaltam as limitações do termo “sororidade”, buscando reformulá-lo de modo a incorporar o peso das experiências de outras mulheres, não apenas das mulheres brancas. Audre Lorde (1984) escreve sobre a “irmã *outsider*”, um oxímoro que sugere que o problema não é propriamente a noção de sororidade, mas a forma como ela é utilizada no movimento das mulheres. Outra feminista negra, bell hooks (1995), fala da “falsa sororidade”, apontando que os significados iniciais do termo não foram concretizados na vida das feministas contemporâneas. Ela escreve:

A sororidade se tornou mais um escudo contra a realidade, mais um sistema de apoio. Sua versão de Sororidade [das feministas brancas] se baseava em

pressupostos racistas e classistas sobre a condição da mulher branca, de que a “dama” branca (isto é, a mulher burguesa) deve ser protegida de tudo o que possa aborrecê-la ou incomodá-la, e poupada de realidades negativas que possam gerar conflitos (Hooks, 1995, p. 296).

A sororidade entre mulheres racial e culturalmente diversas é possível, conclui hooks, mas apenas com muita dedicação e trabalho incansável contra todos os tipos de divisões, principalmente a raça. Assim, para hooks, o problema com o conceito de sororidade é que ele supõe a solidariedade política como um dado, e não como uma meta a ser trabalhada e alcançada.

Desde as suas origens, uma crítica recorrente ao feminismo branco – expressa também no trecho de hooks citado anteriormente – é a de que as feministas brancas tomam a sua experiência da condição da mulher, em sua cultura, como a experiência feminina prototípica e se baseiam nela para definir o feminismo. Eu argumento que a articulação da sororidade como um marco para as relações feministas transfronteiriças está intimamente associada à adoção das experiências de mulheres brancas como base para a mobilização feminista. Se o perigo do “solipsismo branco” – isto é, a tendência a “pensar, imaginar e falar como se a branquitude descrevesse o mundo” (Rich, 1979, p. 299) – for levado a sério, então o próprio conceito de sororidade, criado por mulheres brancas, precisa ser questionado.

Estão em questão aqui a política da cultura, o significado cultural de sororidade e a necessidade de investigar a viabilidade dessa relação em face das experiências culturais diversas. Devemos questionar o próprio alicerce da sororidade, como um conceito e como uma relação almejável. Certamente, uma perspectiva cultural está expressa na escolha de “sororidade”, em detrimento de outros termos, para descrever as relações entre mulheres brancas e negras. A raça foi a primeira fronteira a ser cruzada antes da sororidade se tornar global. É preciso indagar: o que é sororidade e como ela se

tornou uma ideologia em função da qual as relações inter-raciais, transculturais e transnacionais devem ser negociadas? O termo é transcultural?

A razão para a escolha de “sororidade” em detrimento de outros termos de solidariedade – como “amiga”, “camarada” ou “compatriota” – não é óbvia. Mesmo se admitirmos que “sororidade” é melhor do que “camarada” e “amiga” – pois é um termo que remete ao parentesco, sugerindo laços familiares, amor incondicional e lealdade –, por que não utilizarmos um termo derivado de maternidade ou suas variantes? Digo isso porque há dois modelos imediatamente evidentes de solidariedade feminina derivados da família: um baseado na maternidade e o outro, no vínculo entre irmãs.

Leitoras ocidentais dirão prontamente que a maternidade introduz uma brecha entre gerações, o que, por si só, indica desigualdade, exatamente o que o feminismo foi fundado para combater. Sem dúvidas, essa reação está intimamente associada ao contexto social da maternidade nas culturas ocidentais contemporâneas, nas quais ela é uma experiência solitária, um papel social que se considera ocupado por uma única pessoa no interior da família nuclear. Para uma leitora africana (ou mesmo uma *chicana*), o modelo da maternidade é absolutamente natural, porque se há uma coisa que une as mulheres na experiência coletiva é a maternidade e a dedicação às crianças e, conseqüentemente, o cuidado da comunidade. Dada a tradição de múltiplas mães, as relações “de irmãs” entre mulheres africanas são mais prováveis de ocorrer na maternidade compartilhada. Mães estiveram presentes em todas as gerações dentro e fora do lar e da família, e a maternidade, em certo sentido, é um grande nivelador das mulheres, na medida em que é considerada uma experiência igualadora.

No entanto, para além da geografia cultural dicotômica implícita em uma comparação entre culturas africanas e ocidentais, a tradição da maternidade múltipla e não exclusiva também está presente nas culturas afro-americanas e *chicanas* nos Estados Uni-

dos e em diversas sociedades afro-caribenhas. Patricia Hill Collins (1990) escreve sobre a tradição das Outras Mães na prática social afro-americana. A socióloga Denise Segura destaca que o termo *comadre*, em espanhol – “comãe” –, é uma expressão de irmandade entre as *chicanas*. Em um artigo sobre a estrutura familiar *chicana*, Denise Segura e Jennifer Pierce chamam atenção para as múltiplas figuras maternais como uma característica da vida familiar, pois mãe e tias “trabalham juntas tanto para fazer as refeições quanto para cuidar da família e umas das outras” (Segura; Pierce, 1993, p. 62). Em diversas ilhas do Caribe, incluindo Trinidad, Santa Lúcia e Haiti, o termo *MaComère* é utilizado para expressar a amizade entre mulheres. Esse termo abarca, essencialmente, um tipo particular de relação entre as mulheres baseada na confiança e na expectativa de apoio mútuo – material ou de outra natureza –, particularmente no que diz respeito à criação da prole, a responsabilidade mais importante e duradoura das mulheres. Em Santa Lúcia, uma amiga íntima é uma *macoum*.

Segundo o prefácio da primeira edição do *MaComère* (*The Journal of the Association of Caribbean Women Writers and Scholars*), *MaComère* é um termo

amplamente utilizado por mulheres no Caribe para designar “a minha melhor amiga e confidente íntima”, “minha dama de honra ou outra integrante de uma festa de casamento da qual fui dama de honra”, “a madrinha da criança de quem também sou madrinha”, “a mulher que, em virtude da profundidade de sua amizade, tem direitos e privilégios sobre minha prole e a quem considero como sua segunda mãe” (Brice-Finch, 1998, p. ix).

Nesse contexto, devemos indagar novamente: por que a “sororidade” foi escolhida como a base das alianças feministas? Por que não “comadre”? A questão é que não há nada inerente ao conceito de sororidade que descreva as relações inter-raciais, interculturais ou qualquer relação social. O privilégio da ideologia da sororidade em detrimento de uma ideologia do cuidado

compartilhado simbolizado na instituição da maternidade, por exemplo, deve ser buscado na cultura e na história específicas das mulheres euro-americanas. Meu objetivo, neste artigo, é analisar a base cultural da sororidade como um termo que remete ao parentesco, como uma metonímia para família, uma ideologia da solidariedade e um modelo político usado como ponte entre comunidades. Em síntese, se a sororidade é associada ao parentesco e deriva da lógica da família nuclear – um formato de família especificamente euro-americano –, é necessário se perguntar por que mulheres africanas e de outros lugares – cujos sistemas familiares podem ter uma lógica diferente e, assim, articular e privilegiar um outro conjunto de relações entre parentes e não parentes – deveriam adotar esse termo.

O conceito de sororidade, assim como o termo “feminismo”, precisam ser reexaminados à luz do fato de que, embora suas origens estejam intimamente ligadas a uma cultura específica, seu uso pretende ser, em última análise, transglobal. Que significado o termo carrega ao cruzar fronteiras, se é que de fato as cruza? Ele deveria ter o mesmo significado? É possível que tenha o mesmo significado, dado que seu conceito se baseia em premissas e histórias culturais específicas? Quais são exatamente as implicações do uso transcultural de sororidade se o seu significado muda por uma série de fatores? Também cabe questionar se a relação almejada na adoção da sororidade pelas mulheres brancas corresponde ao desejo de outras mulheres de se relacionarem com elas e com outras dessa maneira.

Sororidade: um legado da família nuclear branca norte-americana

Coube às mulheres brancas, norte-americanas e de classe média o privilégio de nomear o modelo para uma pretensa relação transfronteiriça entre mulheres, independentemente de raça, cor, cultura e geografia. Seu primeiro convite foi estendido às mulheres afro-americanas. De que tipo de irmandade as mulheres negras

estavam sendo convidadas a participar? O que, na experiência familiar das mulheres brancas norte-americanas, fez com que elas privilegiassem a sororidade em vez de outros termos de solidariedade política? A filósofa feminista María Lugones (1995) indaga por que as feministas brancas norte-americanas recorreriam à instituição da família nuclear patriarcal para eleger um modelo de solidariedade feminina. A autora pondera esse comportamento estranho e questiona se há realmente algo a ser resgatado dessa instituição opressora. Lugones (1995, p. 136) então sugere que, talvez, o modelo de sororidade proposto pelas feministas brancas norte-americanas não derivava de sua situação familiar, mas havia sido tomado de outro lugar.

Eu argumentaria, no entanto, que não há nada de estranho no uso feminista branco da sororidade como um modelo para a solidariedade feminina. Com efeito, um dos lugares em que o modelo de sororidade faz sentido é na organização social da família nuclear branca norte-americana e nas ideologias que derivam dela. As distinções de gênero são fundamentais para as instituições da cultura ocidental nas quais a família branca norte-americana se baseia, e a família como instituição está na linha de frente da atribuição e da construção de gênero. Com o desenvolvimento de uma forma distinta de família nuclear nos Estados Unidos, no século XIX, o gênero se tornou ainda mais importante como a linha de fratura no interior da família, visto que a família se tornou menor e mais isolada, e a diferença geracional que era a marca registrada da família estirpe de tipo europeu não foi transposta para os Estados Unidos. Assim, o gênero constituía o princípio organizador fundamental da família nuclear, e as distinções de gênero eram a fonte básica da hierarquia e da opressão no seu interior. Da mesma forma, a semelhança de gênero é vista como a principal fonte de identificação e solidariedade nesse tipo de família. Assim, as filhas se identificam como mulheres com a mãe e as irmãs (cf. Chodorow, 1978).