

# Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero\*

Helena Santos Assunção\*\*

## Resumo

O artigo pretende trazer à tona as contribuições do que se poderia chamar uma perspectiva africana para os estudos de gênero e estudos feministas, a partir das obras e provocações das autoras nigerianas Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí, matizando suas críticas com discussões dos estudos de gênero, baseadas, sobretudo, nos pensamentos de Judith Butler e Marilyn Strathern. Em seguida trago o caso particular da autora dinamarquesa Signe Arnfred e seu trabalho de campo no norte de Moçambique para pensar como tanto a etnografia quanto os deslocamentos teóricos possibilitados pela crítica africana ao feminismo infletiram em seu trabalho, especificamente no que concerne a análise dos ritos de iniciação femininos em contextos macuas.

**Palavras-chave:** Gênero, Feminismo, Estudos Africanos, Ritos de Iniciação, Moçambique.

---

\* Recebido em 14 de maio de 2019, aceito em 30 de janeiro de 2020.

\*\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.  
[helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com) / <https://orcid.org/0000-0003-3788-413X>

## Reflections on African Gender Perspectives

### **Abstract:**

The article presents contributions of what could be called an African perspective for gender and feminist studies, based on the works and provocations of the Nigerian authors Ifi Amadiume and Oyèrónké Oyěwùmí. Their discussions will be considered in relation to other theories of gender studies, mainly the work of Judith Butler and Marilyn Strathern. Then, the particular case of Danish author Signe Arnfred and her fieldwork in northern Mozambique will be used to consider how both ethnography and theoretical displacements - made possible by the African critique on feminism - have influenced her work, specifically with regard to the analysis of female initiation rites in Makhwua contexts.

**Keywords:** Gender, Feminism, African Studies, Initiation Rites, Mozambique.

### Perspectiva africana de gênero

A nigeriana Ifi Amadiume é uma das mais proeminentes intelectuais a discutir as conceitualizações dos estudos de gênero a partir das experiências africanas. Seu trabalho, juntamente com o de sua conterrânea Oyèrónké Oyèwùmí, têm sido referências importantes para as elaborações das teorias de interseccionalidade que permeiam os estudos de gênero e as produções político-teóricas feministas, sobretudo nos Estados Unidos.

Em *Male daughters, female husbands* (1987), Amadiume traz dados etnográficos da localidade de Nnobi, onde nasceu, entre as populações que vieram a se denominar Igbo. A autora desestabiliza a equação que relaciona sexo biológico com identidade de gênero e orientação sexual, mostrando como *posições sociais* (marido/esposa/filho/filha) que no Ocidente são genderificadas, não necessariamente o são em outros contextos. Assim, um homem sem filhos herdeiros poderia deixar sua terra para uma filha, que passaria a desempenhar um papel masculino na patrilinhagem Igbo e ser tratada socialmente como homem (*male daughters*). Uma mulher em tal posição poderia, para salvaguardar e aumentar seu patrimônio, se casar com outras mulheres: nesse caso, a *filha masculina* também se torna um *esposo feminino* – *female husband*, já que ocupa uma posição social masculina. Se suas esposas se casassem fora da patrilinhagem, esta mulher receberia o chamado "*bridewealth*", e se as esposas tivessem filhos com eventuais amantes esses entrariam para a patrilinhagem desta *female husband* (Amadiume, 1987:27-30).

Dentro do sistema patrilinear da sociedade Igbo, a autora descreve o papel preponderante das mulheres - sobretudo no período "pré-colonial", na primeira parte do livro<sup>1</sup> - na vida pública

---

<sup>1</sup> A autora opera uma periodização entre pré-colonial, colonial e pós-colonial, sendo o primeiro considerado o período "tradicional" (*the olden days*), até a década de 1960, e os dois últimos "modernos". Uma das críticas que o livro recebe é justamente de oferecer uma visão estática da sociedade pré-colonial, que só passaria a ter sofrido mudanças – as quais foram desfavoráveis

e política. As mulheres Igbo historicamente intrigaram os colonizadores e ocidentais por serem consideradas as mais militantes e guerreiras do território que veio a ser a Nigéria. O estranhamento do colonizador deixa mais nítido o papel subordinado e doméstico das mulheres na tradição ocidental, algo ainda mais acentuado se pensarmos a sociedade vitoriana que colonizava esta região. A autora explora os equívocos analíticos das primeiras etnografias sobre estes povos, e, sobretudo, sobre as mulheres igbo, que revelam como era inconcebível para o pensamento ocidental desvincular o sexo biológico do gênero social.

Se trinta anos depois já não parece tão estranho – ao menos aos olhos acadêmicos ocidentais – pensar em corpos femininos que performam papéis masculinos, a força do argumento de Amadiume ainda ecoa nas controvérsias inseridas nos feminismos acadêmicos e ativistas. A desconstrução da universalidade do conceito de "mulher" está imbricada na crítica à arrogância feminista (branca/ocidental) que pretende "salvar mulheres africanas", "ensiná-las a se organizarem", etc. (Amadiume, 1987:7). À particularização do conceito de "mulher" se segue a particularização do patriarcado, entendido como um sistema universal de opressão da mulher por uma parte considerável dos movimentos feministas. Nesse sentido, há um ponto semelhante ao colocado por Cheikh Anta Diop (1982), em *A unidade cultural da África Negra – esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica* [1982] (2014), quando este recusa a universalidade tanto do matriarcado quanto do patriarcado, pensando-os enquanto experiências histórico-culturais de dois pólos distintos, sendo o matriarcado africano e o patriarcado europeu. A autora não propõe uma unidade cultural matriarcal na África pré-colonial como fez Diop, mas argumenta que, mesmo em uma sociedade patrilinear como a Igbo era possível entrever

---

politicamente para as mulheres, sobretudo com a entrada do cristianismo – no período colonial e pós-colonial. Crítica que, de certa forma, acompanha o que a própria autora coloca em questão na obra de autores pan-africanistas como Cheikh Anta Diop (Amadiume, 1989).

um sistema "dual-sex", no qual a matrifocalidade e a orientação feminina contrabalançava o poder dos homens. Nesse sentido, a colonização (e o feminismo branco poderia ser visto como mais uma faceta neocolonial) degradou a condição das mulheres nessas sociedades.

Oyèwùmí vai ao encontro dessas proposições, sugerindo que a própria noção de "mulher" é estrangeira e alienígena às sociedades Iorubá antes do contato com as sociedades ocidentais e da situação colonial (1997:9). Procedendo a um exame arqueológico desse conceito, tal qual Foucault em *As palavras e as coisas* [1966] (2009)<sup>2</sup>, a autora mostra como a "mulher" na *episteme* ocidental está intimamente atrelada à experiência social da família nuclear.

Apesar do fato de que o feminismo tornou-se global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram (Oyèwùmí, 2004: 3).

Na família nuclear, constituída pelo par homem-mulher (marido-esposa) e filhos ou filhas, o gênero opera como princípio organizador fundamental, e são as distinções baseadas no gênero que produzem hierarquias e opressões dentro desse núcleo. A

---

<sup>2</sup> Foucault fala de "morte do homem", ao entender que todo conceito tem uma história – o sujeito moderno tal qual pensado no Ocidente, como sujeito do conhecimento e como seu próprio objeto, veio a existir em um regime específico de saber-poder, portanto não é nem eterno, nem universal, nem inevitável. Caso o que ficou conhecido como "modernidade" se transforme em outro regime epistêmico e político-social, pode “se apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, 2009: 536). Oyèwùmí também opera em *The invention of Women: making na African sense of Western gender discourses* (1997) uma arqueologia do saber, ou uma sociologia do conhecimento, mas a partir de uma perspectiva africana. Nesse sentido, seu trabalho também lembra o de Mudimbe (2013), que pensa o próprio conceito de África na *episteme* ocidental.

experiência comum que substancia a identificação e princípio de sororidade é aquela da mulher em oposição ao homem, as filhas reproduzindo os comportamentos e se identificando com sua mãe e irmãs. A questão é que, como coloca a autora, a família nuclear não é universal; trata-se de uma forma especificamente euro-americana, o que fica muito evidente quando analisamos contextos africanos (podemos pensar, por exemplo, nas sociedades matrilineares nas quais o irmão da mãe exerceria funções que no modelo da "família nuclear" só poderiam estar atribuídas ao pai). Continuando a minuciosa análise dessa perspectiva epistemológica feminista euro-americana, ela coloca:

Em grande parte da teoria feminista branca, a sociedade é representada como uma família nuclear, composta por um casal e suas/seus filhas/os. Não há lugar para outros adultos. Para as mulheres, nesta configuração, a identidade esposa é totalmente uma definição; outros relacionamentos são, na melhor hipótese, secundários. Parece que a extensão do universo feminista é a família nuclear (Oyèwùmí, 2004:5).

Isso traz uma série de consequências. Em primeiro lugar, a miopia do feminismo branco para as variáveis de raça e classe, posto que essas categorias de distinção costumam operar em âmbitos mais amplos do que a família, e não são definidoras de seu funcionamento.<sup>3</sup>

Em segundo lugar, a necessária imbricação entre a maternidade e a figura da esposa (logo, da relação sexual com o homem). Não é de se espantar que a visão de Simone de Beauvoir (1949) sobre a maternidade seja tão negativa: entendida como aprisionamento da mulher à esfera doméstica, ao papel de mãe-esposa; como um confinamento ao seu destino biológico. É

---

<sup>3</sup> Tal crítica é bastante explorada pelas feministas negras estadunidenses (que propõem, portanto, pensar de forma *interseccional* nessas três variáveis) e pelas mulheres "do Terceiro Mundo", "periféricas", "subalternas", sendo um dos principais pontos de inflexão nos movimentos feministas desde os anos 1980/1990. Para discussões acadêmicas ver, por exemplo, os escritos de Angela Davis (1983), bell hooks (1990), Collins (2000).

dentro dessa lógica que pode surgir o paradoxo da "mãe solteira", que, em outros contextos, não faria sentido algum. Desde uma perspectiva africana, "a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem" (Oyèwùmí, 2004:5).

Diferentemente do que propõe a tendência universalizante do feminismo branco, as categorias de gênero como organizadoras das formas de pensar e viver o mundo não necessariamente estão presentes em todas as sociedades, a qualquer momento. A falta de entendimento dessas diferenças causou uma série de distorções, equívocos de tradução intercultural e problemas de análise nos estudos ocidentais que se debruçaram sobre sociedades africanas. Tanto Amadiume quanto Oyèwùmí fornecem uma série de exemplos em seus trabalhos, como, por exemplo, as traduções de conceitos não genderificados na língua iorubá: *alaafin* (líder) como *kings* (reis homens). Como consequência, a história que se constrói da sociedade Iorubá passa por um processo de gendrificação e de masculinização (Oyèwùmí, 1997:85).

Nas sociedades Iorubá, o gênero não seria a categoria mais fundamental para a organização social e categorização de parentesco, e sim a senioridade ou antiguidade, marcada pela idade relativa (mais velho/mais novo). Essa categoria seria fluida e dinâmica, diferente do gênero, segundo Oyèwùmí. A autora mostra através de uma série de palavras – que seriam, na língua portuguesa, como os substantivos sobrecomuns, possuindo a mesma forma para o masculino e o feminino – como as distinções e hierarquias, mesmo dentro da família, não implicam necessariamente gênero. Temos, por exemplo, as palavras *oko/aya*, traduzidos erroneamente como o par de oposição marido/esposa: ambos os nomes servem tanto para homens quanto para mulheres, marcando aquele/a que pertence à linhagem *oko* e aquele/a que entrou na família por casamento *aya* (ou *iyawo*). Todos os parentes (homens e mulheres da linhagem) de um marido, por exemplo, são igualmente *oko* para uma *aya*. Tratando-se de uma estrutura patrilinear e patrifocal, na maior

parte dos casos *aya* serão mulheres que saem de sua casa para se casar, mas a autora enfatiza que em diversos casos a mulher permanece no seio de sua linhagem (sobretudo se se tratar de uma família nobre), e que, mesmo passando a ser *aya*, ela nunca deixa de ser também *oko* (filha e irmã de seu próprio *agbo ilé*<sup>4</sup>), o que a autora chama de "dualidade da identidade feminina africana" (Oyěwùmí, 1997: 143). Vale apontar, também, que tanto homens quanto mulheres devotos/as são *ayas* ou *iyawos* dos orixás, já que o orixá seria o "dono da casa" dos quais se tornam membros.

Para evitar esse tipo de equívoco, Oyěwùmí propõe, como já faziam seus antecessores (Diop, Ki-Zerbo, e outros intelectuais africanos e pan-africanistas), que "análises e interpretações de África devem começar a partir de África" (2004:9). Se no caso dela e de Ifi Amadiume, seus entendimentos e críticas também foram possíveis pelo fato de elas próprias pertencerem às sociedades sobre as quais estavam escrevendo, isso não quer dizer que apenas africanos possam escrever sobre a África, ou mais especificamente que apenas uma pessoa iorubá possa escrever sobre a sociedade iorubá. Trata-se aqui, de *perspectivas*. O privilégio da perspectiva parcial (Haraway, 1995), do saber localizado, no caso dessas autoras, contribui para uma reflexão mais apurada e uma prática mais consciente dos próprios estudos de gênero e dos movimentos feministas. Uma *perspectiva africana de gênero*, nesse sentido, torna-se uma importante ferramenta metodológico-teórica, e também política, para evitar a reprodução de padrões coloniais de construção de conhecimento, como o "africanismo eurocentrista", para usar os termos de Théophile Obenga (2013).

---

<sup>4</sup> *Agbo ilé*: "compound housing the group of people who claimed a common descent from a founding ancestor" (Oyěwùmí, 1997:44).



### **Gênero: uma categoria colonial? dialogando com autoras ocidentais**

As provocações que permeiam as obras de Amadiume e Oyèwùmí têm sido fonte de inspiração para intelectuais que trabalham em contextos coloniais e têm se conectado com as críticas decoloniais ou pós-coloniais: há, especialmente no argumento de Oyèwùmí, uma tese sobre a colonialidade do gênero, para usar os termos de Marias Lugones (2008). Esta se refere, em primeiro lugar, à necessidade de compreensão das relações sociais de qualquer contexto através dos atributos de gênero designados para corpos femininos/ masculinos tais quais estes foram concebidos na cultura ocidental; em segundo lugar, ao fato histórico da introdução de uma visão genderificada do mundo através da situação colonial. A autora elenca uma série de pressupostos feministas que devem ser desafiados em sua argumentação: 1. categorias de gênero são universais, atemporais e estiveram presentes em todas as sociedades em todos os momentos: essa ideia é frequentemente expressa num tom bíblico, seguindo "no princípio era o gênero"; 2. gênero é um princípio organizacional fundamental, portanto está sempre saliente. Em qualquer sociedade gênero está em toda parte; 3. existe uma categoria essencial e universal "mulher" caracterizada pela uniformidade social de seus membros; 4. a subordinação da mulher é universal; 5. a categoria "mulher" é pré-cultural, fixa no tempo histórico em antítese à categoria fixa de "homem" (Oyèwùmí, 1997: XI – XII).

O argumento acerca da colonialidade do gênero se desdobra em duas ideias relacionadas, porém distintas. A primeira delas é que as relações entre pessoas concebidas como "mulheres" ou como "homens" não necessariamente implicam hierarquia e dominação. A segunda é que existem (ou podem existir) contextos nos quais as diferenças entre os corpos femininos e masculinos não são significadas como distinções socialmente relevantes, logo que gênero não seria uma gramática social.

O primeiro ponto já vinha sendo criticado dentro do pensamento feminista desde o final dos anos 1980, e poderíamos

citar Judith Butler e Marilyn Strathern como exemplos, apenas para nos atermos a autoras mais conhecidas no âmbito da antropologia. Strathern escrevia em 1988 sobre o feminismo e o "problema das mulheres": "as desigualdades entre os sexos têm sido interpretadas como um fenômeno universal. Na verdade, no interior da antropologia feminista, há um intenso debate sobre o *status* desse pressuposto. Feministas também antropólogas estão engajadas num duplo ajuste envolvendo as premissas antropológicas e feministas" (Strathern, 2009: 63). Butler, por sua vez, em *Gender Trouble* (1990) faz precisamente a crítica à categoria de "mulher" como sujeito do feminismo e como uma identidade que deve e pode ser representada (na linguagem e na política): essa fixação e universalização de um sujeito definido pela subordinação patriarcal faz com que se perca de vista outras formas de opressão (etnicidade, sexualidade, classe) que atravessam esse sujeito.

Como aponta Strathern, "a maneira como o saber feminista organiza o conhecimento desafia o modo pelo qual o faz grande parte da ciência social, inclusive a antropologia. Inevitavelmente, entre outras coisas, ele deixa de lado o conceito de 'sociedade' – não há, no pensamento feminista, tal entidade transcendental que não seja um artefato ideológico de uma categoria de pessoas que é muito menor do que a sociedade em cujo nome pretende falar" (2009:55). Se a perspectiva feminista desafia as totalizações, a crítica também teria que se voltar para o próprio sujeito e objeto do feminismo, "a mulher", enquanto um artefato ideológico baseado nas experiências de mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, ou mais genericamente de mulheres ocidentais. Não obstante, ao menos no contexto norte-americano, isso só ocorre de forma significativa a partir das críticas realizadas por feministas negras, chicanas (ver, por ex., hooks, 1981; Anzaldúa, 1999).

Oyèwùmí reconhece o valor da crítica epistemológica feminista e seus desdobramentos, mas defende que uma perspectiva propriamente africana deveria atravessar os estudos de gênero sobre sociedades africanas: "feministas africanas podem aprender muito com os métodos da literatura feminista como

foram aplicados para o Ocidente, mas elas deveriam desprezar métodos de africanistas feministas ocidentais e imperialistas que impõem o feminismo nas 'colônias'" (Oyèwùmí, 1997:21, tradução minha).

Nesse sentido, em uma proposta mais radical, a própria noção de gênero como princípio de organização social deveria ser repensada. Este é o segundo ponto, mais controverso, sustentado pela autora: que o gênero não é uma relação de diferença significativa na vida social da Iorubalândia pré-colonial. A autora diz que a distinção anatômica entre *obínrin* (corpo feminino, ou *anatomic female*) e *okunrin* (corpo masculino, ou *anatomic male*) não acarreta diferença. Ambas seriam categorias ligadas à humanidade e à fase adulta, indicando apenas a distinção fisiológica necessária para a procriação e o ato sexual: "*obinrin* e *okunrin* são antes de tudo categorias anatômicas, que não sugerem nenhum tipo de pressuposto sobre personalidades ou psicologias que derivariam delas. Por não serem elaboradas em relação e oposição uma à outra, elas não apresentam um dimorfismo sexual e, portanto, não são genderificadas". (Oyèwùmí, 1997: 31-32, tradução minha).<sup>5</sup>

A escolha por se referir a *anatomic sex* está relacionada ao que a autora chama de *bio-lógica* do Ocidente, na qual, segundo ela, sexo e gênero se tornam a mesma coisa, já que ambos são construtos sociais: isso faz com que ela sinta a necessidade de adjetivar o sexo como anatômico para expressar que se trata de um corpo sem gênero. Ela cita Judith Butler para mostrar como sexo e gênero são inseparáveis no feminismo ocidental: "o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza, gênero é também o meio discursivo/cultural através do qual a 'natureza

---

<sup>5</sup> Esta tese da autora é criticada como "insustentável" por Rita Segato (2003), que questiona por que os orixás teriam então características anatômicas e comportamentais genderificadas se essa distinção não fazia sentido no plano das relações sociais. Bakare Yusuf (2003) também rechaça essa proposição de Oyèwùmí, criticando os exemplos sobre os quais ela baseia seus argumentos: tomar as exceções da norma (mulheres de famílias nobres, etc.) não implica que não haja norma; e os exemplos baseados em termos da língua Iorubá são tomados como uma "verdade cultural".

sexuada' ou o 'sexo natural' é produzido" (Butler, 1990: 7 *apud* Oyěwùmí, 1997:12).

Para complementar o argumento, a autora afirma que a *bio-lógica* ocidental se assenta especificamente sobre um sentido do corpo – a visão, e daí os termos "visão de mundo" ou "cosmovisão" – o que faz com que o corpo assuma um papel tão preponderante, e o olhar que se coloca sobre o corpo torne-o genderificado (*gendered gaze*). A proposição de pensar em "sentidos de mundo" (*worldsense*) que não privilegiem a visão pode ser rentável para se pensar sociedades africanas ou de outras regiões do mundo, porém, com relação à argumentação acerca da *bio-lógica de gênero* da sociedade ocidental, me parece curioso que a autora faça uso de teorias de gênero tão fortemente enraizadas no discurso ou na performance, como foram as propostas de Butler (1990; 1993). Dado que seus próprios argumentos acerca da não-genderificação do mundo iorubá pré-colonial partem fortemente da referência às palavras e aos discursos, acredito que as proposições de Butler poderiam ser conectadas de outras maneiras à sua análise, sendo interessantes inclusive para pensar as relações de senioridade, já que estas são "fluidas e dinâmicas" segundo a autora, assim como o gênero tem sido pensado pelas *teorias queer*. Por outro lado, o argumento de Oyěwùmí acerca dos mecanismos discursivos coloniais terem *criado gênero* na sociedade iorubá colonial vai ao encontro das análises de Butler acerca dos mecanismos discursivos através dos quais se constituem os corpos e o gênero (o discurso pensado não apenas como palavra, mas como repetição, *mimesis*, reprodução e performatividade) (Butler, 1993).

O termo *gênero*, nesse sentido, parece ser utilizado de formas muito variadas no seio das várias teorias feministas, bem como nos estudos antropológicos, mas esta variedade tende a aparecer de forma homogeneizada quando se fala em feminismo ocidental, tal como faz Oyěwùmí ao tecer suas críticas. Não obstante essa simplificação, em muitos casos o gênero é utilizado (por antropólogas feministas ocidentais) como um conceito para pensar relações de relações, ou mais especificamente, relações de

diferenciação e de separação que só podem ser compreendidas à luz das noções nativas do que seria uma pessoa. No caso melanesiano, por exemplo, esta não corresponderia ao indivíduo que possui um corpo e que é parte de uma sociedade, como é a "pessoa ocidental" (Strathern, 2009). Isto é bem diferente do tratamento universalizante das relações de gênero como apontado pela autora nigeriana. O que me parece mais interessante na proposta de Oyëwùmí, portanto, não é tanto o valor de verdade acerca da existência ou inexistência de relações de gênero na Iorubalândia pré-colonial - argumento que parece irritar particularmente algumas acadêmicas feministas, como Segato (2003) e Bakare-Yusuf (2003) – mas a *exigência epistêmica* de se utilizar os conceitos nativos, ou nos termos dela o *worldsense* iorubá, bem como levar em conta a especificidade da situação colonial ao analisar as sociedades africanas contemporâneas. Ainda que estes possam parecer pressupostos antropológicos já consolidados, acredito que a crítica de Oyëwùmí continue sendo pertinente, já que particularmente no que tange as acadêmicas feministas africanistas, a universalização do patriarcado e da subordinação feminina segue como uma ideia presente.

Françoise Héritier (1991) poderia ilustrar esse "africanismo eurocentrado" quando define que a origem da dominação masculina (um dado universal, segundo ela, sustentado pela forte probabilidade estatística e pela literatura antropológica) se dá pelo controle/apropriação da fertilidade da mulher. Este argumento não faz sentido algum se seguirmos o que falam Amadiume (1987) sobre as sociedades Igbo e a matrifocalidade africana e Oyëwùmí (1997) sobre o gênero nas sociedades Iorubá pré-coloniais. Pensando no contexto etnográfico das sociedades matrilineares macuas, no norte de Moçambique, a partir dos dados do meu próprio trabalho de campo em Nampula (Assunção, 2018) e também das reflexões de Signe Arnfred (2011) e Christian Geffray (1991), isto também não se aplicaria. Segundo Arnfred, as mulheres é que "capturam", seduzem os homens para dentro das linhagens, e os filhos reproduzem a linhagem da mãe. Já Geffray, aponta que o trabalho dos homens é invisibilizado nas dinâmicas

sociais no contexto macua onde realizou sua pesquisa, e que eles seriam vistos como meros "fecundadores". O autor cita situações em que as mulheres impunham sua autoridade sobre o destino das crianças reivindicando o pertencimento dos filhos à sua matrilinearidade (Geffray, 1991:65-67).

Para pensar sobre o "africanismo eurocentrado", poderíamos mencionar também as produções de ONGs e instituições internacionais, e o que Signe Arnfred chama de discurso GAD (*gender-and-development discourses*): "Nas linhas de raciocínio GAD, "tradição" e "cultura africana" são prejudiciais às mulheres, sendo colocadas em oposição à equidade de gênero e modernidade (...) criando novas categorias, como HTP: *harmful traditional practices*" (Arnfred, 2004: 13, tradução minha). Os ritos de iniciação femininos, realizados em diversos contextos africanos são uma das práticas classificadas como "tradicionais e nocivas": desde 1997, o nome oficial para qualquer tipo de modificação da genitália feminina é *mutilação genital feminina* (FGM em inglês). As organizações internacionais WHO, UNICEF e UNFPA definem FGM como "todos os procedimentos envolvendo a retirada total ou parcial da genitália feminina externa ou outros ferimentos a órgãos genitais femininos por razões culturais ou não-terapêuticas" (WHO, 1998:5 *apud* Arnfred, 2004). Arnfred comenta:

So there you are: international authorities have spoken. Forget about details or local conditions and contexts, or that in some places – as for example in northern Mozambique – a repeated exercise, gradually producing an elongation of the small lips of the vagina (*labiae minora*) is reported, by women and men alike, to greatly enhance physical pleasure in the sexual encounter (Arnfred 1988, 1990, 2003). Everything, which happens to be different from the way in which we in the West treat our genitals, is classified as mutilation. This is basically what the concept of HTP is all about: if is different, no 'natural' – it is defined as harmful. (Arnfred, 2004: 13).

Estas práticas vaginais taxadas de "práticas tradicionais nocivas" pelo "discurso GAD" estão, por sua vez, ligadas a um

tema bastante controverso no contexto moçambicano, os ritos de iniciação, também conhecidos como *batuques* ou *mwali* (na língua *emakhuwa*).

### **Ritos de iniciação em Moçambique e suas controvérsias**

No que concerne os ritos de iniciação femininos em Moçambique, como aponta Osmundo Pinho (2012; 2015), há uma continuidade de leis e políticas que visam regular as práticas corporais femininas, e que se estende desde o Estado colonial português, as missões cristãs católicas e protestantes, o Estado socialista pós-independência, e atualmente continuam perceptíveis nos discursos "gender-and-development" reproduzidos tanto pelo atual governo moçambicano quanto por organizações internacionais. Evidentemente a cada período isso foi feito de formas mais ou menos violentas, por motivos distintos e com recurso a mecanismos discursivos e coercitivos diferenciados, mas pode-se dizer que os ritos de iniciação são práticas que foram resilientes a uma série de ataques ao longo da história colonial e pós-colonial moçambicana.

Os ritos de iniciação femininos são, ainda hoje, um tema polêmico no país: vistos como uma (se não a principal) causa dos "casamentos prematuros", gravidez na adolescência e da evasão escolar por parte das meninas. A mesma preocupação parece não ocorrer de forma tão intensa com os ritos de iniciação masculinos. A temática dos "casamentos prematuros" é muito mais associada aos ritos femininos, e a circuncisão, por exemplo, é considerada – desde que realizada por enfermeiros – como uma prática higiênica e benéfica para a saúde masculina. As "lulas", *ithuna* (pequenos lábios vaginais depois de "puxados"), por sua vez, entram muitas vezes no registro do exotismo para os homens e mulheres da região sul do país, que não conhecem tais práticas; por outro lado, são enquadradas na literatura internacional como *mutilações*

*genitais*<sup>6</sup>, portanto ferindo os direitos humanos das mulheres e meninas. Além disto, estas práticas são referidas como ações cujo único objetivo seria o do prazer masculino (Medeiros, 2007; Osório e Macuácu, 2013). No entanto, tanto em relatos recolhidos por Arnfred na década de 1980 (Arnfred, 2015:157) quanto em etnografias mais recentes sobre os ritos de iniciação femininos, isto aparece de outras formas nos discursos nativos. Segone Cossa (2014), que realizou pesquisa entre grupos macondes residentes em Maputo, traz o depoimento de uma mulher sobre os *othuna*: “os homens são egoístas durante o ato sexual, eles pensam neles, quando tu tens *othuna* não é o homem que dita o ritmo sexual, enquanto a mulher não está satisfeita o homem não tem como tirar o pênis da vagina”. (Cossa, 2014: 115).

As práticas vaginais, assim como a maior parte dos ensinamentos ministrados nos *mwali* femininos, são consideradas na obra de referência da literatura moçambicana sobre o tema, *Os ritos de iniciação no contexto actual* (Osório e Macuácu, 2013) como saberes que legitimam e reforçam a dominação masculina e as opressões de gênero:

Relativamente à vida sexual constata-se que as cerimónias rituais das jovens concentram-se na aprendizagem de como “tratar” sexualmente os parceiros, porque são eles a garantia da sobrevivência cultural da comunidade em termos de reprodução das hierarquias e da conservação da coesão comunitária. Neste sentido, as matronas têm como função assegurar que o mandato masculino para a dominação se cumpra. Em nenhum momento da pesquisa foi observado, por parte das agentes que orientam os ritos femininos, uma intenção de transmitir a importância da escola e do trabalho no espaço público, vinculando, pelo

---

<sup>6</sup> Elas entrariam na categoria IV das mutilações genitais elaborada pela OMS (Organização Mundial de Saúde): “nesta categoria cabem todos os restantes procedimentos nocivos aos órgãos genitais femininos que não têm objetivos médicos, como, por exemplo, alongamento, perfuração, corte ou cauterização (queima).” (Osório e Macuácu, 2013: 118).



contrário, como nuclear a aprendizagem sobre o corpo sexuado. Ficou claro em todas as unidades espaciais que os ritos incitam e legitimam o início precoce da vida sexual. Isto conduz a que os “casamentos” prematuros sejam percebidos como normais, dentro de uma naturalidade que aparece aos olhos de quem os promove (as famílias e a comunidade) como legítimos, não apenas como estratégia de sobrevivência, mas como exercício de uma prática cultural considerada como estruturante da condição feminina. **O normativo que orienta a construção da identidade das meninas nos ritos é claramente uma forma de disciplinar e orientar para valores e comportamentos submissos. Isto não significa que, devido mais à modernidade do que ao conhecimento tradicional sobre o corpo, aprendido nos ritos, as jovens não possam resistir para desenvolver dispositivos que, agradando o parceiro, lhes confere algum poder. Mas esse poder é limitado e constrangido pelos atributos e pelos dispositivos que disciplinam o corpo. Isto significa que o poder das mulheres é um poder necessário para a construção das relações de dominação. As mulheres têm o poder dos que não têm poder, conformando-se, resistindo ou arranjando formas de contra poder, que mais das vezes têm como premissa a naturalização e reafirmação do poder masculino, nas quais se inserem algumas práticas ensinadas durante os ritos** (Osório e Macuácuá, 2013<sup>7</sup>, grifo meu)

A construção social do corpo sexuado e da identidade de gênero feminina estaria, nessa visão, necessariamente atrelada a um comportamento submisso, e o “conhecimento tradicional sobre o corpo aprendido nos ritos” seria menos importante do que a “modernidade” para o desenvolvimento de dispositivos que lhe confirmam algum poder e lhe permitam resistir à dominação masculina.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Versão resumida do relatório *Os Ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de gênero* (2013), disponível no site <http://www.wlsa.org.mz/ritos-de-iniciacao-resultados-da-pesquisa/>, último acesso 13/02/2019.

<sup>8</sup> Esta análise dos ritos de iniciação femininos, embora seja de interesse para aqueles e aquelas comprometidos com a transformação da “sociedade moçambicana”, ou das “tradições” – posto que se debruce sobre problemáticas e

Os autores fazem uso de um vocabulário foucaultiano para argumentar que o corpo é construído culturalmente, na medida em que é objeto de discursos e de dispositivos de saber-poder. Isso parece ficar ainda mais evidente em eventos como os ritos de iniciação. Mas Foucault (1975) está se referindo aos discursos e dispositivos jurídicos, médicos, psicanalíticos, que constroem um saber sobre a sexualidade dentro de campos “legítimos” da cultura ocidental. Osório e Macuácuá, por sua vez, estão pensando os “saberes tradicionais”, cuja legitimidade se baseia em outros fatores – ancestralidade, linhagem, idade – sob a mesma chave dos dispositivos de saber-poder ocidentais.

Não quero dizer com isso que as reivindicações e lutas sociais atuais em contextos africanos não possam se conectar de nenhuma maneira às lutas feministas euro-americanas. Os muitos movimentos de mulheres em Moçambique, bem como o feminismo acadêmico, já o fazem de maneiras múltiplas e inventivas, apropriando e inventando conceitos e estratégias de luta. Sugerir que as "acadêmicas africanas" apenas repetem de forma inconsciente um feminismo branco ocidental, seria uma forma igualmente arrogante de tratar a questão. Mas o que interessa aqui é que as diferenças das formas de pensar e viver o próprio corpo e a sexualidade (no caso dos ritos de iniciação) não sejam solapadas em uma única interpretação possível, previamente estipulada. Se as mulheres "desenvolvem dispositivos que, agradando ao parceiro, lhes confere algum poder" - como seria o caso da própria fabricação do corpo através das práticas vaginais de alongamento da labia minora (Bagnol e Mariano, 2009) - parece mais interessante entender o que elas querem dizer com isso do que já estipular que este poder só pode ser uma pequena (e inócua) resistência à dominação masculina.

---

opressões que podem estar presentes nos ritos, e sobre questões de gênero e de saúde pública que perpassam os desafios do Estado nacional –, não ecoou muito com o que eu ouvi e vivi em campo em 2015 e 2017, nos bairros periféricos da cidade de Nampula e nos ambientes fora das organizações e associações que lidam com estas questões.

A obra de Signe Arnfred (2004; 2011; 2015), apontando em outra direção, inscreve as discussões acerca do “poder das mulheres”, os “segredos das mulheres”, a sexualidade, a sedução e a “captura dos homens”, em lógicas próprias à matrilinearidade e a aspectos das relações de gênero nas sociedades macuas. A autora preocupa-se em fornecer um quadro analítico que dê conta de levar a sério o que suas interlocutoras lhe diziam acerca dos ritos de iniciação, e a vontade que expressavam de continuar realizando-os. Arnfred, quando trabalhava para a Organização da Mulher Moçambicana, entre 1981 e 1984 – um período no qual os ritos de iniciação eram combatidos pelo governo socialista da Frelimo, para a “emancipação da mulher” – teve de lidar com a aparente contradição de mulheres “emancipadas” - que participaram da guerrilha e da luta pela independência, e que haviam adquirido alguma igualdade perante os homens com quem combateram - ainda insistirem em praticar os ritos, tidos pela OMM como “opressivos” e “humilhantes” para as mulheres.<sup>9</sup> Suas interlocutoras lhe diziam que **“os batuques são nossa única oportunidade de brincar.”** (Arnfred, 2011: 13, tradução e grifo meus).<sup>10</sup>

Essas mulheres de Cabo Delgado não cabiam no estereótipo da mulher explorada, dominada e sem consciência das instituições patriarcais que a “tradição” lhe impõe. Esse é o tipo de imbróglio que Amadiume e Oyèwùmí exploraram em suas críticas ao feminismo branco ocidental, e Arnfred reconhece que foi necessário reconsiderar profundamente suas ideias sobre a emancipação feminina (tanto enquanto uma luta política quanto

---

<sup>9</sup> A visão da OMM nesse caso se assemelhava à do New Womens's Movement e da própria Arnfred, que defendiam a teoria socialista da emancipação da mulher: “as mulheres em Moçambique eram oprimidas pelas antigas tradições patriarcais, mas desde a Independência elas tiveram a possibilidade singular de libertação, emancipação e desenvolvimento, guiadas pelas ideias socialistas da Frelimo” (Arnfred, 2011: 12, tradução minha).

<sup>10</sup> Trata-se da experiência narrada pela autora em Cabo Delgado com mulheres maconde, em 1982. Arnfred continuou seu trabalho no norte de Moçambique entre 1998-2005, enquanto pesquisadora independente, realizando trabalho de campo na Ilha de Moçambique e, sobretudo, em Ribáuè, no interior da província de Nampula, entre mulheres macuas.

uma base de pensamento) para que os discursos daquelas mulheres pudessem fazer sentido. Para tal, ela passou a fazer uma dupla busca, por sentidos e interpretações: em primeiro lugar, qual era o sentido para essas mulheres, como elas entendiam seus próprios ritos de iniciação; em segundo lugar, como esses ritos tinham sido interpretados pelos "outros", missionários cristãos, administradores coloniais, antropólogos e o Estado socialista. "A primeira linha de investigação concernia mulheres moçambicanas, enquanto a segunda era basicamente sobre mim mesma, e as linhas de pensamento desenvolvidas na cultura e história às quais eu pertencia" (Arnfred, 2011: 13, tradução minha).

A leitura das autoras africanas que trabalhavam com gênero, tais como as já mencionadas Oyěwùmí e Amadiume, e outras feministas africanas pós-coloniais, foram fontes de inspiração essenciais, posto que elas não apenas criticavam as noções ocidentais de gênero, mas também sugeriam formas alternativas para pensar questões relacionadas a homens e mulheres. Como indica Arnfred, nos anos 1970, "não nos dávamos conta que as relações de gênero poderiam ser diferentes em outras partes do mundo, e que poderíamos possivelmente aprender sobre relações de gênero mais balanceadas ao estudar outras culturas" (2011:10). Invertendo as posições, parece-me que a perspectiva africana foi fundamental para libertar o feminismo universalista (que pode atravessar tanto o pensamento de uma autora dinamarquesa, quanto as próprias produções africanas) das amarras da arrogância epistêmica ocidental.

A partir dessa mudança de perspectiva, a autora consegue então trabalhar analiticamente com o material etnográfico que levantou durante os anos 1980 e 1990 em Moçambique, e passa também a contribuir com os estudos de gênero africanos, com foco nos debates sobre sexualidade. Mantendo-se consciente de "suas próprias linhas de pensamento", sua análise teórica posterior, além de dialogar fortemente com intelectuais africanas, sempre oferece um contraponto com as concepções ocidentais, e a pergunta "o que podemos aprender com isso?" se mantém ao longo de sua obra.

Em escritos posteriores (Arnfred, 2015), a autora observa que a sexualidade é um assunto muito pouco tratado dentro das teorias feministas africanas, ao contrário dos estudos feministas ocidentais, nos quais a sexualidade aparece como um tema central. Em seus primeiros escritos sobre o tema, ela acreditava que isso se dava pelo histórico colonial de fascínio pela alegada promiscuidade africana. Ela propõe, então, uma nova hipótese: enquanto no Ocidente a sexualidade constituiu uma esfera de subjugação e objetificação feminina (como apontou Oyěwùmí), na África a sexualidade foi – e ainda é em certa medida – uma esfera de capacidade e poder femininos. Para embasar seu argumento, ela discute outras duas obras recentes de feministas africanas<sup>11</sup> e utiliza o próprio material de campo de sua experiência em Moçambique entre 1981-1984. Os ritos de iniciação femininos praticados no norte de Moçambique podem, assim, não ser necessariamente o produto e reprodução da opressão patriarcal sobre mulheres "sem consciência", e tornarem-se espaços de "manifestação e criação de um poderoso universo feminino" (Arnfred, 2011:19). Nessa nova interpretação, as palavras e práticas de suas interlocutoras em Cabo Delgado não aparecem mais como contradições e paradoxos, e a pesquisadora consegue ouvi-las sem apelar para noções como "falsa consciência".

### **Reflexões finais**

O esforço teórico empreendido neste trabalho visa não somente relacionar diversas autoras que trataram de gênero em contextos variados, mas pensar as potencialidades dessas contribuições, especialmente no que concerne as autoras que pleiteiam abordagens de gênero a partir de perspectivas africanas. Essas abordagens (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 1997), assim como aquelas que decorrem de etnografias consistentes e dos diálogos entre teorias nativas e teorias antropológicas (Strathern, 2009

---

<sup>11</sup> O ensaio de Nkiru Nzegwu “‘Osunality’ (or African Eroticism)” (2011) e o livro de Bibi Bakare-Yusuf’s “Thinking with Pleasure: Gender, Sexuality and Agency” (2013).

[1988]), ou de teorias que pensam a norma a partir das margens (Butler, 1990), dão a ver as próprias matrizes de pensamento que fundamentam as percepções e construções acerca de gênero na sociedade ocidental.

Mas não se trata apenas de olhar de volta para o Ocidente e fazer a crítica à construção da *mulher* ou da *mulher africana* ou de qualquer *mulher outra* dentro do imaginário feminista. A questão é aprender com os equívocos, evitar as falsas perguntas e as imposições epistêmicas. Para a construção do conhecimento, torna-se essencial o reconhecimento das perspectivas através das quais olhamos o mundo. No caso dos estudos em contextos marcados pela situação colonial, torna-se ainda mais imperativo, para não prolongar a histórica arrogância epistêmica eurocentrista, que os/as estudiosos/as e intelectuais aprendam com as produções e reflexões africanas (sejam elas acadêmicas ou não), e sejam capazes de dialogar com elas.

Acredito que o caso das controvérsias acerca dos ritos de iniciação femininos em Moçambique serve para pensar como as visões universalizantes acerca da dominação masculina ainda se fazem presentes tanto em discussões acadêmicas quanto na elaboração de políticas públicas e de organizações nacionais e internacionais. Em contrapartida, a leitura de teorias que assumem o desafio epistemológico de construir perspectivas êmicas pode contribuir para tornar inteligíveis os discursos nativos sem que tenhamos que recorrer a ideias como "contradições" e "falsa consciência". Podemos, inclusive, em uma postura epistêmica menos arrogante, tentar aprender alguma coisa com as mulheres que os enunciam, como também sugerem Amadiume, Oyèwùmí e Arnfred.

### Referências bibliográficas

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

- AMADIUME, Ifi. 'Cheikh Anta Diop's theory of matriarchal values as the basis for African cultural unity', Introduction to Cheikh Anta Diop, *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity*, London: Karnak House, 1989.
- ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- ARNFRED, S. (ed.) *Re-thinking Sexualities in Africa*. Uppsala, The Nordic Africa Institute, 2004.
- ARNFRED, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.
- ARNFRED, Signe. "Female Sexuality as Capacity and Power?: Reconceptualizing Sexualities in Africa". *African Studies Review*, Vol. 58, N.3, 2015, pp.149-170.
- ASSUNÇÃO, Helena. Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula (Moçambique). Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2018.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Yorubas Don't Do Gender: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. In: *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 61-81.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Thinking with Pleasure: Gender, Sexuality and Agency. In *Women, Sexuality and the Political Power of Pleasure*. Eds. Susie Jolly et al. London: Zed Books, 2013.
- BAGNOL, Brigitte e MARIANO, Esmeralda. Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na Província de Tete, Moçambique. *Physis*, Rio de Janeiro, vol.19, n.2, 2009, pp.387-404.
- BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 2006 (1990).
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

- COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2ª ed. Nova York: Routledge, 2000.
- COSSA, Segone. *Corpos Ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, UFRGS, 2014.
- DAVIS, Angela. *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.
- DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra – esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luanda: Ed. Mulemba, 2014 (1982).
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2009 (1966).
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1975.
- GEFFRAY, Christian. *Ni père, ni mère - critique de la parenté: le cas makhuwa*. Paris: Seuil, 1991.
- HARAWAY, Dona. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu (5)*, Campinas, 1995: pp. 07-41.
- HÉRITIER-AUGÉ, Françoise. La sangre de los guerreiros y la sangre de las mujeres in *Alteridades*, v.1, n.2, 1991, pp.92-102.
- HOOKS, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- HOOKS, bell. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, n.9, Bogotá, 2008, pp.73-101.
- MEDEIROS, Eduardo. *Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuês*. Coleção Estudos Africanos. Porto: Campo das Letras, 2007.
- MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção da África. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Lisboa; Luanda: Edições Pedagogo, Editora Mulemba, 2013.



- NZEGWU, Nkiru. 'Osunality' (or African Eroticism). In *African Sexualities: a reader*, ed. Sylvia Tamale, 253-270. Cape Town: Pambakuza Press, 1998.
- OBENGA, Téphile. *O Sentido da Luta Contra o Africanismo Eurocentrista*. Luanda: ed. Mulembra, 2013.
- OSORIO, Conceição e MACUACUA, Ernesto. *Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos*. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. 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.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016 (1997).
- PINHO, Osmundo. Descolonizando o feminismo em Moçambique. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, 2012, pp.955-972.
- PINHO, Osmundo. O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. *Cadernos pagu*, Campinas, v. 45, 2015, pp.157-179.
- SEGATO, Rita. "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba". *Estudios afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, 2003, pp. 333-363.
- STRATHERN, Marilyn. *O Género da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2009 (1988).