

NÃO SE NASCE MULHER AFRICANA: CORPO, EXISTÊNCIA E DEVIR EM UMA FENOMENOLOGIA DO FEMININO

ONE IS NOT BORN AN AFRICAN WOMAN: BODY, EXISTENCE, AND BECOMING IN A PHENOMENOLOGY OF THE FEMININE

Everton Nery Carneiro¹

Ivana Libertadoira Borges Carneiro²

Resumo: Este artigo tem como objeto a existência feminina africana, compreendida a partir do corpo

1 Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Pós-doutor em Educação (UFC); Pós-doutor em Crítica Cultural (UNEB); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Filosofia Contemporânea (Faculdade São Bento); Ética, Educação e Teologia (EST); Graduação: Geografia (UEFS); Filosofia (UNIPLENA); Teologia (Faculdade Batista Brasileira) e Pedagogia (Centro Universitário Cidade Verde). Membro do GEPERCS (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Religião, Cultura e Saúde); Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e Representações da África. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Gestão e Tecnologias Aplicadas a Educação (UNEB – Campus I). Coordenador do CEPICR (Centro de Estudos e Pesquisas Internacional em Culturas e Religiões). Líder do GPEARA (Grupo de Pesquisa em Estudos Africanos e Representações da África). Autor dos livros: “Mitologia Grega e Bíblica - Narrativas de transgressão”; “Filosofia, Teologia e Poesia”; “Ética e Hermenêutica”; “Sobre, Entre e Para”; “Ensino religioso: política, diversidade, fenômeno religioso e práticas pedagógicas”; “Pílulas Freirianias”. Link lattes <http://lattes.cnpq.br/1209808259228932> Orcid <https://orcid.org/0000-0002-4240-1246> ecarneiro@uneb.br

2 Professora Plena da Universidade do Estado da Bahia. Pós-doutorado em Difusão do Conhecimento na linha Construção do Conhecimento: Cognição, Linguagens e Informação pela Universidade Federal da Bahia (2019). Doutorado em Educação na linha Filosofia e Educação pela Universidade Federal da Bahia (2009). Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia (2003). Especialização em Educação, Estética, Semiótica e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (2001), Especialização em Processos Criativos e Facilitação de Grupos pelo Instituto Junguiano da Bahia. Graduação em Filosofia (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal da Bahia (1997). Líder do Grupo de Estudos Filosofia, Educação, Ética e Psicologia Analítica. Experiência na Formação de professores na área de Filosofia, Educação, Metodologia, Psicologia Analítica, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia, Filosofia e Educação, Psicologia Analítica, Ética, Sartre, Jung. Autora do livro: “A Antropologia filosófica: A Educação como elemento fundante do Ser humano”.

vivido e das condições históricas que atravessam gênero, poder e subjetividade. Seu objetivo é analisar criticamente os determinismos biológicos, culturalistas e patriarcais presentes nos estudos sobre mulheres africanas, propondo uma leitura fenomenológica da experiência feminina como processo aberto e situado. A metodologia adotada é qualitativa, de caráter teórico-interpretativo, fundamentada na fenomenologia existencial e na análise crítica de discursos. O referencial teórico articula Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Bibi Bakare-Yusuf e Frantz Fanon, em diálogo com estudos feministas africanos contemporâneos. Como resultados, o artigo evidencia que a mulher africana não pode ser pensada como essência homogênea ou destino cultural, mas como subjetividade incorporada, marcada por pluralidade e devir histórico, evidenciando a fenomenologia existencial como horizonte ético-político fecundo para os estudos de gênero na África.

Palavras-chave: Fenomenologia existencial; Existência feminina africana; Corpo; Subjetividade.

Abstract: This article examines African female existence, understood from the perspective of the lived body and the historical conditions that permeate gender, power, and subjectivity. Its objective is to critically analyze the biological, culturalist, and patriarchal determinisms present in studies on African women, proposing a phenomenological reading of female experience as an open and situated process. The methodology adopted is qualitative, of a theoretical-interpretative nature, grounded in existential phenomenology and critical discourse analysis. The theoretical framework articulates Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Bibi Bakare-Yusuf, and Frantz Fanon, in dialogue with contemporary African feminist studies. As a result, the article shows that African women cannot be thought of as a homogeneous essence or cultural destiny, but as embodied subjectivity, marked by plurality and historical becoming, highlighting existential phenomenology as a fertile ethical-political horizon for gender studies in Africa.

Keywords: Existential phenomenology; African female existence; Body; Subjectivity.

Introdução

Pensar a existência feminina africana é enfrentar, simultaneamente, um desafio teórico, ético e político. Trata-se de interrogar as formas pelas quais os corpos das mulheres africanas foram historicamente narrados, classificados e capturados por discursos que oscilaram entre o determinismo biológico, a romantização cultural e a universalização de categorias forjadas em outros contextos históricos. Ao longo do século XX e início do XXI, grande parte da produção acadêmica sobre gênero na África foi marcada por leituras que, embora bem-intencionadas, acabaram por reduzir a complexidade da experiência feminina a esquemas explicativos rígidos, incapazes de acolher a densidade da vida vivida.

Este capítulo parte do reconhecimento de que a pergunta “o que é uma mulher africana?” não pode ser respondida por meio de definições essenciais ou categorias universais. Tal como sugere Simone de Beauvoir, a existência precede qualquer essência, e a mulher não é um dado natural, mas um processo histórico, corporal e simbólico em permanente construção. No contexto africano, essa construção é atravessada por múltiplas camadas de poder: colonialismo, racismo, patriarcado, capitalismo global, religiões e tradições locais. Compreender a existência feminina africana exige, portanto, uma abordagem capaz de articular corpo, história, cultura e subjetividade sem reduzir um desses elementos aos demais. É nesse horizonte que a fenomenologia existencial se apresenta como eixo teórico central deste pós-doutorado. Ao privilegiar a experiência vivida e o corpo incorporado, a fenomenologia permite deslocar o olhar das abstrações para a concretude da existência. Em diálogo com Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, e a partir da contribuição decisiva de Bibi Bakare-Yusuf, este trabalho sustenta que o corpo feminino africano não é apenas um lugar de inscrição do poder, mas também um espaço de agência, resistência e criação de sentidos. A fenomenologia existencial, ao recusar pressupostos metafísicos prévios, abre a possibilidade de pensar as mulheres africanas para além do determinismo e da vitimização.

Ao mesmo tempo, este estudo se inscreve em um campo crítico que questiona tanto as leituras

patriarcais totalizantes quanto os culturalismos essencializantes. As primeiras tendem a aprisionar as mulheres africanas na condição de vítimas estruturais; os segundos, a reduzi-las a símbolos de maternidade, tradição ou complementaridade sexual. Contra essas duas tendências, defende-se aqui uma abordagem situada, atenta às singularidades históricas e culturais, mas comprometida com a análise das relações de poder que atravessam a vida cotidiana das mulheres africanas.

A escolha metodológica por uma escrita de inspiração fenomenológica não é neutra. Ela implica uma ética da atenção, da escuta e da descrição densa, capaz de reconhecer a pluralidade das experiências femininas africanas sem dissolvê-las em relativismo. Trata-se de sustentar uma reflexão que não fala sobre as mulheres africanas como objeto distante, mas que busca pensar com elas, a partir de suas experiências corporais, simbólicas e históricas. Nesse sentido, este trabalho assume que a produção de conhecimento é também um ato político, implicado nas disputas por reconhecimento, visibilidade e emancipação.

Estruturado em cinco seções, o texto desenvolve progressivamente essa perspectiva, articulando fundamentos teóricos, críticas conceituais e horizontes ético-políticos. Cada seção contribui para a construção de uma compreensão não determinista da existência feminina africana, entendida como processo aberto, situado e historicamente constituído. A seção 1 apresenta os fundamentos teóricos da fenomenologia existencial, a partir de Beauvoir, Merleau-Ponty e Bakare-Yusuf, defendendo o corpo feminino africano como situação vivida, e não como essência ou destino biológico. A seção 2 analisa criticamente as leituras que absolutizam o patriarcado e aquelas que idealizam tradições culturais, evidenciando seus limites e propondo a fenomenologia como via alternativa para pensar poder e experiência. A seção 3 explora a noção de subjetividade incorporada, articulando corpo, agência e poder, e demonstrando como as mulheres africanas constroem resistências e sentidos no interior de condições históricas adversas. A seção 4 problematiza a categoria homogênea de “mulher africana”, destacando a diversidade étnica, cultural e histórica do continente e defendendo análises situadas e contextuais das experiências femininas. A seção 5 conclui o texto ao afirmar a fenomenologia existencial como projeto ético-político aberto, capaz de sustentar horizontes

emancipatórios e de reconhecer a existência feminina africana como travessia em permanente devir.

Fenomenologia Existencial e Corpo Incorporado: Fundamentos Teóricos para Pensar a Existência Feminina Africana

Pensar a existência feminina africana exige um gesto epistemológico inaugural: a recusa das explicações fáceis, totalizantes e deterministas que historicamente aprisionaram o corpo das mulheres em narrativas fechadas. Tais narrativas, sejam biológicas, culturais ou mesmo políticas, tendem a produzir identidades cristalizadas, ignorando a espessura da experiência vivida. É nesse terreno que a fenomenologia existencial se apresenta não como uma teoria explicativa no sentido clássico, mas como uma atitude filosófica que recoloca a existência no centro da reflexão. Como afirma Merleau-Ponty, a fenomenologia é, antes de tudo, um “retorno às coisas mesmas”, isto é, ao modo como o mundo se oferece à experiência antes de ser capturado por sistemas conceituais abstratos (Merleau-Ponty, 1962).

Esse retorno não significa um abandono da história ou das estruturas sociais, mas uma suspensão crítica (a epoché) das interpretações naturalizadas que antecedem o fenômeno. No caso das mulheres africanas, tal suspensão é fundamental, pois grande parte da produção acadêmica sobre gênero no continente oscilou entre dois polos igualmente redutores: a leitura que absolutiza o patriarcado como sistema total e a que idealiza tradições culturais como espaços originários de harmonia e complementaridade. A fenomenologia existencial permite escapar dessa polarização ao deslocar o foco para a experiência concreta, situada e incorporada.

Maurice Merleau-Ponty propõe uma ruptura decisiva com o dualismo cartesiano ao afirmar que o corpo não é um objeto possuído pelo sujeito, mas a própria condição de possibilidade da percepção e da ação. “Eu não tenho um corpo, eu sou meu corpo”, escreve o filósofo, sublinhando que toda consciência é, desde sempre, corporal (Merleau-Ponty, 1962, p. 203). O corpo, nesse sentido, não é apenas biologia, mas um entrelaçamento de carne, mundo e significado. Ele é o lugar onde

história, cultura e subjetividade se encontram. Essa concepção é particularmente fecunda para pensar a existência feminina africana, pois impede que o corpo da mulher seja reduzido a um dado natural ou a um símbolo cultural abstrato. O corpo feminino africano é vivido em contextos marcados por colonialismos passados e presentes, por desigualdades econômicas, por regimes simbólicos de gênero, raça e sexualidade. Ainda assim, ele não se esgota nessas determinações. A fenomenologia existencial insiste que o corpo é também potência, abertura e possibilidade.

Simone de Beauvoir aprofunda esse deslocamento ao afirmar, em *O Segundo Sexo*, que “não se nasce mulher: torna-se” (Beauvoir, 1997, p. 9). Tal afirmação não nega a materialidade do corpo feminino, mas recusa a ideia de que a biologia constitua um destino. Para Beauvoir, o corpo feminino é uma situação, isto é, um conjunto de condições que oferecem limites e possibilidades, mas que só adquirem sentido na relação com o mundo social e histórico. “Os fatos da biologia não são suficientes para definir o destino da mulher; eles adquirem valor segundo o sentido que o existente lhes confere” (Beauvoir, 1997, p. 68).

Essa noção de corpo como situação é central para a crítica de Bibi Bakare-Yusuf às abordagens dominantes sobre gênero na África. Em *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*, a autora argumenta que muitas análises sobre mulheres africanas recaem em formas sutis de determinismo, seja ao reduzir as mulheres à condição de vítimas passivas do patriarcado, seja ao exaltá-las como figuras simbólicas da maternidade e da tradição (Bakare-Yusuf, 2003). Em ambos os casos, perde-se de vista a complexidade da experiência vivida.

Bakare-Yusuf propõe a fenomenologia existencial como uma alternativa teórica capaz de pensar simultaneamente o poder como limitação (power over) e como capacidade de agir (power to). Essa dupla dimensão do poder permite compreender como as mulheres africanas vivem sob estruturas de dominação reais (patriarcais, coloniais e capitalistas) sem que isso implique negar sua agência, criatividade e capacidade de transformação. A existência feminina africana, nessa perspectiva, é marcada por ambivalências, contradições e negociações permanentes.

A centralidade do corpo incorporado também dialoga profundamente com a crítica

anticolonial de Frantz Fanon. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ele evidencia como o corpo negro é atravessado por discursos raciais que produzem alienação e violência simbólica, transformando o corpo em superfície de inscrição do olhar colonial (Fanon, 1986). Embora Fanon não desenvolva uma análise específica sobre gênero, sua fenomenologia do corpo racializado ilumina os modos pelos quais a mulher africana experiêcia uma dupla inscrição: como corpo feminino e como corpo negro. Essa dupla inscrição evidencia que a experiência feminina africana não pode ser compreendida por meio de categorias universais abstratas. A fenomenologia existencial permite articular gênero, raça e história sem hierarquizá-los ou reduzi-los a um único princípio explicativo. Como observa Toril Moi (1992), a opressão não é uma essência, mas uma situação histórica concreta que se manifesta de modos diversos na experiência cotidiana.

Outro aspecto fundamental dessa abordagem é a recusa da noção de uma “mulher africana” como identidade homogênea. Paulin Hountondji (1996) adverte que a África não constitui uma unidade cultural monolítica, mas um continente plural, atravessado por múltiplas tradições, línguas e formas de organização social. Assim, falar da existência feminina africana exige atenção às diferenças étnicas, regionais, religiosas e de classe que moldam as experiências das mulheres em contextos específicos.

A fenomenologia existencial, ao privilegiar a descrição da experiência vivida, permite justamente essa atenção às singularidades. Ela não começa com definições fechadas, mas com perguntas: como é viver em um corpo feminino em determinado contexto africano? Como esse corpo é percebido, regulado, valorizado ou desvalorizado? Quais possibilidades de ação se abrem e quais se fecham a partir dessa corporeidade situada?

Dessa forma, esta seção sustenta que a fenomenologia existencial, especialmente nas contribuições de Beauvoir, Merleau-Ponty e Bakare-Yusuf, oferece os fundamentos teóricos mais consistentes para pensar a existência feminina africana para além do determinismo. Ao deslocar o foco da essência para a existência, do corpo como objeto para o corpo como situação, essa abordagem inaugura um campo analítico capaz de reconhecer as mulheres africanas como sujeitos históricos, corporificados e em permanente devir. Trata-se, portanto, de uma escolha ética e epistemológica:

pensar a mulher africana não como destino, mas como travessia.

Patriarcado, Culturalismo e Reduccionismos Analíticos: Críticas às Leituras Dominantes sobre a Mulher Africana

A reflexão sobre a existência feminina africana tem sido marcada, historicamente, por disputas teóricas intensas em torno das categorias analíticas mobilizadas para compreender gênero, poder e identidade. Entre essas disputas, destacam-se duas grandes vertentes interpretativas que, embora partam de preocupações legítimas, tendem a produzir leituras redutoras da experiência vivida das mulheres africanas: de um lado, as abordagens que absolutizam o patriarcado como sistema totalizante de dominação masculina; de outro, aquelas que, em reação a essa leitura, exaltam tradições culturais africanas como espaços originários de complementaridade e equilíbrio entre os sexos.

Este capítulo propõe uma análise crítica dessas duas vertentes, evidenciando seus limites conceituais e epistemológicos, à luz da fenomenologia existencial e das contribuições de autoras africanas contemporâneas.

As leituras centradas no patriarcado partem, em geral, da identificação de estruturas sociais nas quais os homens detêm maior acesso a recursos econômicos, poder político e autoridade simbólica. Em muitos contextos africanos, tais estruturas se expressam na organização da família extensa, nos sistemas de herança, na divisão sexual do trabalho e na valorização diferenciada de papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. Autoras como Molará Ogundipe-Leslie (1985) argumentam que instituições como o casamento operam como mecanismos centrais de expropriação da autonomia feminina, uma vez que as mulheres, ao se integrarem às linhagens dos maridos, perdem direitos pessoais e identidades próprias.

Essa leitura é reforçada por análises que associam a valorização da maternidade à intensificação da subordinação feminina. April Gordon (1996) observa que normas culturais e instituições políticas tendem a conceder maior autoridade e controle de recursos aos homens, relegando

às mulheres funções produtivas e reprodutivas socialmente desvalorizadas. Nesse quadro, a mulher africana aparece frequentemente como figura central para a reprodução social, mas estruturalmente subordinada, definida sobretudo por sua utilidade para sistemas patriarcais mais amplos.

Embora essas análises tenham o mérito de evidenciar relações concretas de desigualdade e dominação, Bibi Bakare-Yusuf (2003) chama atenção para os riscos epistemológicos de uma abordagem que equipara diferença sexual à dominação masculina de forma automática. Ao fazê-lo, corre-se o perigo de ontologizar o poder masculino, transformando o patriarcado em uma estrutura fixa, homogênea e onipresente. Tal ontologização obscurece as variações históricas e culturais das relações de gênero e apaga as formas pelas quais mulheres e homens, em interação, reproduzem, negociam ou contestam tais estruturas.

Iris Marion Young (1997) contribui para essa crítica ao distinguir diferença sexual, enquanto fenômeno cultural e experiencial, de dominação masculina, entendida como estrutura institucional de poder. Para a autora, embora a dominação masculina frequentemente mobilize a diferença sexual, uma não se reduz à outra. Confundir essas categorias implica ignorar os modos pelos quais mulheres podem exercer agência dentro de contextos opressivos, bem como as formas complexas de cumplicidade e resistência que atravessam as relações sociais.

Em contraposição às leituras patriarcais, emergem abordagens que enfatizam sistemas africanos de “papéis sexuais duais” como formas de organização social baseadas na complementaridade entre homens e mulheres. Autoras como Oyèrónké Oyěwùmí, Ifi Amadiume e Nkiru Nzegwu argumentam que, em muitas sociedades africanas pré-coloniais, o gênero não constituía o princípio organizador central da vida social. Em vez disso, categorias como antiguidade, linhagem e posição ritual seriam mais determinantes do status social do que a diferença sexual (Oyěwùmí, 1997).

Oyěwùmí sustenta que a própria categoria “mulher”, tal como formulada no pensamento ocidental moderno, não possui pertinência analítica universal. No contexto iorubá, por exemplo, a hierarquia social estaria baseada sobretudo na antiguidade, e não no sexo, o que colocaria em xeque a aplicação direta de categorias feministas ocidentais à realidade africana (Oyěwùmí, 1997). A ausência

de marcação linguística de gênero em línguas africanas é frequentemente mobilizada como evidência dessa tese.

Essas abordagens desempenham um papel importante ao denunciar o etnocentrismo de certas leituras feministas e ao reafirmar a especificidade histórica e cultural das sociedades africanas. No entanto, Bakare-Yusuf (2003) adverte que a celebração acrítica da complementaridade e da maternidade pode produzir novos essencialismos. Ao privilegiar a maternidade como identidade feminina paradigmática, corre-se o risco de reduzir as mulheres africanas a uma função biológica naturalizada, apagando as condições institucionais e políticas que moldam a experiência materna.

Adrienne Rich (1977), ao distinguir a maternidade como experiência da maternidade como instituição, oferece uma chave analítica decisiva para essa crítica. Para a autora, enquanto a capacidade reprodutiva pode ser vivida de maneiras diversas, a instituição da maternidade frequentemente opera como mecanismo de controle social sobre os corpos femininos. Ignorar essa distinção implica romantizar práticas que, em contextos patriarcais, podem restringir severamente a liberdade das mulheres. Patricia McFadden (1997) reforça essa preocupação ao alertar que a celebração da nutrição e do cuidado como essências femininas pode facilmente se transformar em armadilha ideológica, naturalizando desigualdades e silenciando experiências de sofrimento e exclusão. Desiree Lewis (2002) acrescenta que a incapacidade de interrogar os regimes de poder que moldam as escolhas reprodutivas das mulheres resulta em uma visão limitada da agência feminina.

Diante desses impasses, a fenomenologia existencial propõe um deslocamento analítico decisivo. Em vez de partir de categorias universais (patriarcado, maternidade, complementaridade), ela começa pela descrição da experiência vivida, reconhecendo que identidades de gênero são continuamente constituídas na interseção entre corpo, história, cultura e poder. Como enfatiza Bakare-Yusuf (2003), compreender a existência feminina africana exige pensar o poder simultaneamente como limitação e como capacidade de agir, evitando tanto a vitimização absoluta quanto a idealização culturalista.

Assim, esta seção sustenta que tanto as leituras patriarcais quanto as culturalistas, quando

absolutizadas, diminuem a compreensão da experiência feminina africana. A primeira tende a reduzir as mulheres à condição de vítimas estruturais; a segunda, a aprisioná-las em essências culturais romantizadas. A fenomenologia existencial emerge, nesse cenário, como uma via intermediária e crítica, capaz de apreender a complexidade, a ambivalência e a historicidade das experiências vividas. Pensar a mulher africana, portanto, não é escolher entre opressão ou harmonia, mas reconhecer a coexistência de limites e possibilidades que constituem a própria trama da existência.

Subjetividade Incorporada, Agência e Poder: A Experiência Viva como Espaço de Resistência e Criação

Após a crítica aos modelos patriarcais totalizantes e às leituras culturalistas essencializantes, impõe-se a necessidade de um deslocamento mais profundo: compreender como a subjetividade feminina africana se constitui no entrelaçamento entre corpo, mundo e poder. Esta seção sustenta que a noção de subjetividade incorporada, tal como elaborada pela fenomenologia existencial, oferece um caminho teórico privilegiado para pensar a agência das mulheres africanas sem negar as condições históricas de opressão que atravessam suas existências. Trata-se de compreender o sujeito não como entidade autônoma e abstrata, mas como corpo situado, atravessado por forças históricas, simbólicas e materiais.

Maurice Merleau-Ponty concebe a subjetividade a partir do corpo vivido (*corps propre*), afirmando que toda consciência é, desde sempre, corporal e situada. A intencionalidade, nesse quadro, não é primariamente um “eu penso”, mas um “eu posso” (Merleau-Ponty, 1962, p. 137). Essa afirmação desloca a agência do plano puramente reflexivo para o plano da ação encarnada, do gesto, do hábito e da percepção. O corpo não é um objeto que a consciência governa, mas o próprio meio pelo qual o mundo se torna acessível e significativo. Essa concepção tem implicações decisivas para pensar a experiência feminina africana. O corpo da mulher não é apenas regulado por normas sociais ou discursos culturais; ele responde, negocia, resiste e cria sentidos. A subjetividade incorporada,

nesse sentido, não é um espaço de interioridade isolada, mas um campo de relações vividas. Como afirma Merleau-Ponty (1962, p.150), o corpo é “um nó de significações vivas”, onde o mundo social se inscreve e, simultaneamente, é transformado.

Simone de Beauvoir aprofunda essa noção ao afirmar que a mulher é constituída como sujeito na tensão permanente entre facticidade e transcendência. A facticidade refere-se às condições dadas, corpo, história, contexto social, enquanto a transcendência diz respeito à capacidade de projetar-se para além dessas condições. Para Beauvoir, a opressão feminina ocorre quando as possibilidades de transcendência são sistematicamente bloqueadas, confinando as mulheres à repetição de papéis socialmente prescritos (Beauvoir, 1997). Ainda assim, a autora insiste que nenhuma situação é absolutamente fechada: mesmo sob condições adversas, a mulher permanece um ser de projetos. Essa tensão é particularmente visível nas experiências das mulheres africanas, cujas subjetividades são moldadas por múltiplas camadas de poder: colonialismo, racismo, patriarcado, capitalismo global e tradições locais. Bibi Bakare-Yusuf argumenta que compreender essa complexidade exige abandonar tanto a imagem da mulher africana como vítima passiva quanto a idealização de sua força como essência cultural (Bakare-Yusuf, 2003). A subjetividade feminina africana emerge precisamente na negociação cotidiana entre restrição e possibilidade.

Nesse ponto, o diálogo com Frantz Fanon torna-se fundamental. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1986), ele descreve como o corpo negro é capturado por um regime de visibilidade racial que antecede qualquer gesto ou palavra do sujeito. O corpo é visto antes de ser vivido, interpretado antes de falar. Essa experiência de alienação corporal revela que a subjetividade não se constitui em um vazio, mas em um campo saturado de olhares, discursos e expectativas.

Embora Fanon concentre sua análise na racialização, suas reflexões iluminam também a experiência feminina africana, marcada por uma dupla objetificação: racial e sexual. O corpo da mulher africana é frequentemente hipervisibilizado, regulado e simbolizado, seja como corpo reprodutor, corpo exótico ou corpo moralmente vigiado. A fenomenologia existencial permite compreender como essa objetificação não elimina a agência, mas a reconfigura em formas frequentemente invisibilizadas

ou desvalorizadas.

A agência, nessa perspectiva, não deve ser entendida como autonomia plena ou soberania individual, mas como capacidade situada de agir dentro de um campo de possibilidades historicamente delimitado. Butler (1989), ao dialogar criticamente com a fenomenologia, observa que o poder não apenas restringe o sujeito, mas também o constitui, tornando possíveis certas formas de ação. Embora ela não se centre especificamente no contexto africano, sua concepção relacional de poder converge com a proposta de Bakare-Yusuf de pensar o poder como simultaneamente limitador e capacitador.

Essa compreensão relacional do poder permite reconhecer que práticas cotidianas (gestos, narrativas, usos do corpo, formas de cuidado, trabalho e espiritualidade) podem constituir espaços de resistência micropolítica. A fenomenologia existencial valoriza essas práticas ao descrevê-las a partir da experiência vivida, e não apenas de categorias macroestruturais. Como observa Toril Moi (1992), uma análise feminista atenta à subjetividade deve evitar tanto o voluntarismo quanto o determinismo, reconhecendo a complexidade das situações concretas.

Outro aspecto central da subjetividade incorporada é a temporalidade. Para Merleau-Ponty (1962), o corpo é temporal não apenas porque envelhece, mas porque carrega hábitos, memórias e expectativas que orientam a ação futura. No caso das mulheres africanas, essa temporalidade é atravessada por histórias coloniais, memórias coletivas de violência e resistência, bem como por projetos de futuro que se constroem em condições frequentemente precárias. A subjetividade, assim, não é apenas reação ao passado, mas abertura ao porvir.

Dessa forma, esta seção ancora que a subjetividade feminina africana deve ser compreendida como subjetividade incorporada e situada, constituída na interseção entre corpo, poder e história. A fenomenologia existencial permite reconhecer que, mesmo sob condições estruturais de opressão, as mulheres africanas não são apenas efeitos do poder, mas agentes que reinterpretam, negociam e transformam suas situações. Pensar a agência a partir da experiência vivida não significa negar a violência das estruturas, mas recusar que elas esgotem o sentido da existência.

Ao recolocar o corpo no centro da análise, este capítulo afirma que a resistência feminina

africana não se manifesta apenas em grandes movimentos políticos, mas também nos modos cotidianos de habitar o mundo. A subjetividade incorporada torna-se, assim, um espaço ético e político de criação de sentidos, onde a existência não se reduz ao que foi imposto, mas se abre ao que ainda pode vir a ser.

Pluralidade Africana, Historicidade e Contexto: Contra a Generalização da “Mulher Africana”

A reflexão sobre a existência feminina africana atinge, neste ponto, uma exigência metodológica decisiva: a crítica às generalizações que transformam “a mulher africana” em uma categoria homogênea, abstrata e descontextualizada. Se os capítulos anteriores demonstraram os limites dos modelos patriarcais totalizantes, dos culturalismos essencializantes e das concepções abstratas de agência, torna-se agora necessário enfrentar o problema da pluralidade africana como condição epistemológica incontornável. Pensar a mulher africana exige reconhecer que “África” não é um dado unitário, mas um campo múltiplo de histórias, etnias, cosmologias, línguas e experiências vividas.

Paulin Hountondji (1996) já advertia que a filosofia africana só pode existir como reflexão crítica situada, e não como projeção de uma identidade cultural essencializada. Para o autor, a tendência a falar de “África” como se fosse uma entidade cultural homogênea reproduz uma lógica colonial, ainda que animada por intenções anticoloniais. Tal crítica aplica-se diretamente aos estudos de gênero: ao falar da “mulher africana” em termos genéricos, corre-se o risco de apagar diferenças internas fundamentais e de transformar experiências históricas singulares em arquétipos teóricos.

Bibi Bakare-Yusuf (2003) insiste nesse ponto ao afirmar que a experiência feminina africana só pode ser compreendida a partir de horizontes histórico-culturais específicos, nos quais se entrelaçam fatores como etnia, classe, religião, localização geográfica e trajetória colonial particular. A fenomenologia existencial, ao privilegiar a descrição da experiência vivida, fornece os instrumentos conceituais necessários para lidar com essa pluralidade sem dissolvê-la em relativismo absoluto. Essa pluralidade manifesta-se, de modo particularmente intenso, na centralidade da etnia como categoria

estruturante da vida social em muitos contextos africanos. Herbert Ekwe-Ekwe (1993) observa que, apesar da imposição dos Estados-nação modernos, grande parte dos africanos continua a viver suas experiências cotidianas a partir de pertencimentos étnicos específicos (yorùbá, igbo, bakongo, asante, kikuyu, entre outros) e não primordialmente a partir de identidades nacionais abstratas. Essas pertenças moldam profundamente as relações de gênero, os direitos de herança, as práticas matrimoniais e as formas de participação política e religiosa.

Nesse sentido, Oyèrónké Oyěwùmí (1997) argumenta que categorias como “mulher” e “homem”, tal como formuladas no pensamento ocidental moderno, não podem ser automaticamente aplicadas a sociedades africanas sem mediações críticas. Em seu estudo sobre a sociedade yorùbá, a autora sustenta que a antiguidade, e não o sexo, constituía o princípio organizador central das hierarquias sociais, o que colocaria em questão a centralidade analítica do gênero nesses contextos. Ainda que essa tese tenha sido amplamente debatida e criticada, ela contribui para desestabilizar universalismos analíticos e reforçar a necessidade de atenção ao contexto.

Contudo, como já indicado nas seções anteriores, a crítica à generalização não pode conduzir a uma negação da experiência corporal ou das desigualdades vividas pelas mulheres. A fenomenologia existencial oferece uma via intermediária ao afirmar que toda experiência é situada, mas nunca completamente determinada. O corpo feminino africano é vivido em contextos específicos, mas permanece aberto a múltiplas interpretações e projetos. Como afirma Merleau-Ponty (1962), o sentido emerge sempre na relação entre corpo e mundo, e não de um polo isolado.

A historicidade constitui outro eixo fundamental dessa análise. A experiência contemporânea das mulheres africanas é atravessada por pelo menos dois grandes encontros históricos: de um lado, as cosmologias e estruturas sociais pré-coloniais; de outro, os impactos duradouros do colonialismo, do cristianismo, do islamismo e do capitalismo global. Bakare-Yusuf (2003) observa que esses processos não simplesmente substituíram formas anteriores de organização social, mas se imbricaram de maneira complexa, produzindo configurações híbridas e frequentemente contraditórias de gênero. Nesse contexto, Clifford Geertz (1973) oferece uma contribuição metodológica importante ao propor a noção

de “descrição densa”. Para Geertz, compreender uma prática cultural exige situá-la em seu contexto simbólico específico, evitando tanto generalizações superficiais quanto particularismos estéreis. Aplicada aos estudos sobre mulheres africanas, essa abordagem implica descrever as experiências femininas em sua espessura histórica e simbólica, reconhecendo contradições, ambiguidades e transformações.

A fenomenologia existencial converge com essa proposta ao insistir que a identidade não é uma essência fixa, mas um processo em constante construção. A mulher africana não é um tipo ideal, mas uma existência em devir, moldada por encontros históricos específicos e por escolhas situadas. Como observa Simone de Beauvoir (1997, p.69), “a humanidade fez da fêmea humana o que ela é”, mas esse processo permanece aberto e inacabado.

Desse modo, esta seção afirma que a crítica à generalização da “mulher africana” não implica a dissolução do sujeito feminino em um relativismo radical. Ao contrário, trata-se de reconhecer que a experiência feminina africana é plural, histórica e situada, sem perder de vista os elementos comuns que emergem da corporeidade e da condição feminina. A fenomenologia existencial permite articular unidade e diversidade, corpo e contexto, história e agência, sem reduzir a complexidade da existência. Ao afirmar a pluralidade como princípio analítico, este capítulo reafirma a necessidade de um diálogo intercultural cuidadoso, que comece pelo reconhecimento das diferenças internas ao continente africano. Pensar a existência feminina africana, portanto, não é buscar uma definição final, mas sustentar uma escuta atenta às múltiplas vozes, corpos e histórias que compõem esse vasto e heterogêneo campo de experiências.

Existência, Ética e Horizontes Emancipatórios: A Fenomenologia como Projeto Aberto para as Mulheres Africanas

Chega-se, neste capítulo conclusivo, ao ponto em que a fenomenologia existencial deixa de ser apenas um instrumental analítico e se afirma como projeto ético-político aberto, comprometido

com a transformação das condições concretas de existência das mulheres africanas. Se, ao longo deste trabalho, buscou-se desmontar determinismos (patriarcais, culturalistas ou universalistas), é porque pensar a existência feminina africana implica, necessariamente, pensar também as possibilidades de liberdade, criação e reinvenção do mundo vivido.

A fenomenologia existencial, desde Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, nunca foi uma filosofia neutra. Ao insistir que a existência precede a essência, ela afirma que os sujeitos são sempre mais do que as determinações que os atravessam. Essa afirmação possui uma dimensão ética fundamental: se não há destino ontológico fixo, então toda ordem social que se apresenta como natural é, em alguma medida, contingente e passível de transformação. Como escreve Beauvoir (1997, p.73), “a humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica”. Aplicada à experiência feminina africana, essa perspectiva implica uma recusa radical das narrativas que naturalizam a subordinação das mulheres, seja em nome da tradição, da cultura ou da biologia. Bibi Bakare-Yusuf (2003) demonstra que o apelo à cultura e à maternidade, quando desprovido de uma análise crítica das estruturas institucionais de poder, pode funcionar como dispositivo de contenção da liberdade feminina. A fenomenologia existencial permite deslocar esse debate ao mostrar que a cultura não é um bloco imóvel, mas um projeto inacabado, continuamente refeito por agentes incorporados.

Esse deslocamento possui implicações éticas profundas. Pensar a mulher africana como existência situada significa reconhecê-la como sujeito de escolhas, sempre condicionadas, mas nunca totalmente anuladas. A ética fenomenológica não se funda em normas universais abstratas, mas na responsabilidade que emerge da situação concreta. Como sublinha Merleau-Ponty (1962), agir é sempre agir em um mundo já habitado por outros, onde cada gesto participa da tessitura comum do sentido. Nesse ponto, a fenomenologia existencial converge com a crítica política anticolonial. Frantz Fanon (1986) insistia que a libertação não é apenas a remoção de estruturas externas de dominação, mas a reconstrução do sujeito, do corpo e da linguagem. Embora esse autor não tenha desenvolvido uma teoria feminista, sua concepção de libertação como processo existencial ilumina a luta das mulheres africanas para se pensarem para além das categorias herdadas do colonialismo e do patriarcado.

A emancipação, nesse horizonte, não pode ser entendida como um modelo único ou como um destino final. Trata-se, antes, de um movimento contínuo, que se dá nas práticas cotidianas, nos modos de habitar o corpo, nas formas de trabalho, cuidado, espiritualidade e participação política. A fenomenologia existencial valoriza essas práticas ao reconhecê-las como lugares legítimos de produção de sentido e de resistência. Como observa Patricia McFadden (1997), a transformação social começa quando as mulheres passam a interrogar criticamente as normas que organizam suas vidas e seus corpos.

Ao mesmo tempo, este texto, sustenta que a recusa do universalismo abstrato não implica o abandono de horizontes comuns. Há, sim, elementos compartilhados na experiência das mulheres africanas, a corporeidade feminina, a exposição diferencial à violência, a sobrecarga do trabalho reprodutivo mas tais elementos só ganham sentido quando situados historicamente. A fenomenologia existencial permite articular o comum e o singular sem reduzir um ao outro. Do ponto de vista epistemológico, isso exige uma postura de escuta e abertura. Como propõe Clifford Geertz (1973), compreender experiências humanas complexas requer descrições densas, sensíveis às nuances e contradições da vida social. Aplicada aos estudos feministas africanos, essa postura implica abandonar a pretensão de falar sobre as mulheres africanas e assumir o desafio de pensar com elas, a partir de suas experiências vividas.

Assim, a contribuição central deste texto reside na defesa da fenomenologia existencial como um campo de possibilidade teórica, ética e política para os estudos sobre mulheres africanas. Longe de oferecer respostas definitivas, essa abordagem sustenta perguntas fundamentais: como as mulheres africanas experienciam seus corpos em contextos específicos? Como negociam poder, tradição e mudança? Como constroem sentidos e projetos em meio a condições adversas? Responder a essas perguntas não é tarefa que se encerra neste trabalho. Pelo contrário, trata-se de um convite à continuidade da investigação, ao diálogo intercultural e à produção de saberes comprometidos com a vida. Pensar a existência feminina africana é reconhecer que ela não é um dado, mas uma travessia (histórica, corporal e simbólica) na qual o futuro permanece aberto. E é precisamente nessa abertura

que reside a potência emancipatória da fenomenologia existencial.

Considerações finais

Chegar ao final deste percurso não significa encerrar uma discussão, mas reconhecer que pensar a existência feminina africana é, por natureza, um exercício inacabado. Tal como a própria fenomenologia existencial sustenta, a existência não se deixa capturar por definições finais, pois ela se realiza no movimento, na travessia e na abertura ao porvir. Esta conclusão, portanto, não pretende sintetizar de modo redutor os capítulos anteriores, mas reinscrevê-los em um horizonte mais amplo, no qual teoria, ética e política permanecem indissociáveis.

Ao longo deste capítulo buscou-se sustentar uma ruptura com os determinismos que historicamente moldaram os discursos sobre as mulheres africanas. Determinismos biológicos, que transformaram o corpo feminino em destino; determinismos culturais, que romantizaram tradições e maternidades; e determinismos políticos, que reduziram a experiência feminina à condição de vítima estrutural. Contra essas leituras, defendeu-se que a mulher africana não é uma essência, mas uma existência situada, corporificada e historicamente constituída. Uma existência atravessada por limites reais, mas também por possibilidades concretas de ação e criação.

A fenomenologia existencial revelou-se, nesse sentido, não apenas como um método de análise, mas como uma postura ética diante da vida. Ao privilegiar a experiência vivida e o corpo incorporado, essa abordagem permitiu deslocar o foco das abstrações universais para a densidade do cotidiano. O corpo feminino africano apareceu, ao longo dos capítulos, como lugar de inscrição do poder, mas também como espaço de resistência, negociação e reinvenção. Não se trata de negar a violência das estruturas que atravessam esses corpos, mas de recusar que tais estruturas esgotem o sentido da existência.

A crítica às leituras patriarcais totalizantes mostrou que a dominação masculina, embora real e persistente, não pode ser pensada como um sistema monolítico e absoluto. Ao ontologizar o

patriarcado, corre-se o risco de silenciar as formas sutis e cotidianas de agência feminina, bem como de obscurecer as dinâmicas históricas de transformação. Por outro lado, a crítica aos culturalismos essencializantes evidenciou que a celebração acrítica da tradição e da maternidade pode operar como um novo dispositivo de contenção da liberdade feminina, ao naturalizar papéis e expectativas socialmente construídos.

Nesse ponto, a noção de subjetividade incorporada foi central para compreender como as mulheres africanas se constituem como sujeitos em contextos marcados por múltiplas camadas de poder. A subjetividade, longe de ser um espaço interior isolado, revelou-se como um campo relacional, onde corpo, história e mundo se entrelaçam. A agência feminina, assim, não foi concebida como autonomia plena, mas como capacidade situada de agir, resistir e criar sentidos no interior de condições frequentemente adversas. A atenção à pluralidade africana reforçou a necessidade de abandonar qualquer pretensão de falar da “mulher africana” como categoria homogênea. As experiências femininas no continente são atravessadas por diferenças étnicas, regionais, religiosas, econômicas e históricas que exigem análises contextualizadas e sensíveis às especificidades locais. Reconhecer essa pluralidade não implica dissolver o sujeito feminino em um relativismo absoluto, mas afirmar que o comum só pode emergir a partir do respeito às singularidades.

Ao articular esses elementos, este trabalho sustentou que a fenomenologia existencial oferece um horizonte teórico capaz de manter em tensão aquilo que frequentemente foi separado: corpo e cultura, opressão e agência, singularidade e historicidade. Mais do que fornecer respostas definitivas, essa abordagem abre perguntas fundamentais sobre o modo como as mulheres africanas experienciam seus corpos, constroem sentidos e projetam futuros em contextos marcados por desigualdades persistentes.

Do ponto de vista ético-político, a principal contribuição deste pós-doutoramento reside na afirmação de que pensar a existência feminina africana é, inevitavelmente, um gesto de responsabilidade. Responsabilidade com as vidas concretas que escapam às categorias teóricas rígidas; responsabilidade com a produção de saberes que não reproduzam violências simbólicas;

responsabilidade com a abertura de espaços de escuta, diálogo e transformação. A fenomenologia existencial, ao recusar essências e destinos, afirma a liberdade como tarefa, e não como dado.

Terminar este capítulo é, portanto, reafirmar que a existência feminina africana não se encerra em definições, mas se afirma como processo, como devir e como travessia. Uma travessia marcada por dores e conflitos, mas também por invenções, resistências e possibilidades. Pensar essa existência é reconhecer que o futuro não está escrito, e que, precisamente por isso, permanece aberto à ação, à criação e à esperança.

Referências

BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond determinism: the phenomenology of African female existence. *Feminist Africa*, n. 2, 2003.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. (Original publicado em 1949).

BUTLER, Judith. Sexual ideology and phenomenological description: a feminist critique of Merleau-Ponty's phenomenology of perception. In: ALLEN, Jeff; YOUNG, Iris Marion (orgs.). *The thinking muse*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

EKWE-EKWE, Herbert. *African 2001: the state, human rights and the people*. London: International Institute for Black Research, 1993.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 1986. (Original publicado em 1967).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. (Original publicado em 1973).

GORDON, April. *Transforming capitalism and patriarchy: gender and development in Africa*. London; Colorado: Lynne Rienner, 1996.

HOUNTONDI, Paulin J. Filosofia africana: mito e realidade. Tradução de Henrique Lima Vaz. Bloomington: Indiana University Press, 1996. (Original publicado em 1976).

LEWIS, Desiree. African women's studies: 1980–2002. Review Essay for the African Gender Institute, 2002.

MCFADDEN, Patricia. The challenges and prospects for the African women's movement in the 21st century. *Women in Action*, n. 1, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Original publicado em 1962).

MOI, Toril. What is a woman? Oxford: Oxford University Press, 1992.

OGUNDIPE-LESLIE, Molar. Women in Nigeria. London: Zed Books, 1985.

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

RICH, Adrienne. Of woman born: motherhood as experience and institution. London: Virago Press, 1977.

YOUNG, Iris Marion. Is male gender identity the cause of male domination? In: MEYERS, Diana T. (org.). *Feminist social thought*. New York; London: Routledge, 1997.