



OXUNALIDADE (OU EROTISMO AFRICANO)

de Nkiru Nzegwu¹

Aline Matos da Rocha²
Universidade de Brasília

¹ Filósofa, historiadora da arte, pintora e curadora nigeriana de origem igbo. Professora de Estudos Africanos na *Binghamton University* em Nova Iorque. Trabalha e publica nas áreas de estética, filosofia africana, filosofia feminista, estudos críticos sobre mulheres africanas, e arte africana e diásporica (N. da T).

² Tradução por Aline Matos da Rocha, de NZEGWU, Nkiru. 'Osunality' (or African eroticism). In: TAMALE, Sylvia (Editora). *African Sexualities: A Reader*. Oxford, Nairobi, Dakar, Cidade do Cabo: Pambazuka/Fahamu, 2011, pp. 253-270. Agradeço à professora Nkiru Nzegwu que, no dia 07 de fevereiro de 2025, generosamente autorizou a tradução do texto. Também agradeço à Bolsa Prêmio Capes de Tese (Edital n. 04/2024), da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que possibilitou esta tradução.

RESUMO: Qual é, então, a sensualidade-sexualidade africana, distinta do erotismo ocidental? O que ela representa antes do impacto das influências hegemônicas ocidentais? Este artigo aborda essas questões não apenas para fornecer uma linha de base para a análise das ideias e atitudes contemporâneas da África em relação ao sexo, e para compreender as diferentes maneiras de conceber a sexualidade dentro do universo espacial africano, mas também para revelar a lógica subjacente a essas práticas.

Palavras-chave: Erotismo africano. Sexualidade. Oxunalidade.

ABSTRACT: So what is African sensuality-sexuality as distinct from Western eroticism? What is it before the impact of Western hegemonic influences? This article addresses these questions not just to provide a baseline for analyzing Africa's contemporary ideas and attitudes towards sex, and for understanding the different ways of thinking about sexuality within the African spatial universe, but also for revealing the logic of those practices.

Keywords: African eroticism. Sexuality. Osunality.

[Tradução]

INTRODUÇÃO

Numa tendência para o cosmopolitismo, as elites e urbanidades africanas estão rapidamente adotando práticas eróticas divulgadas pela mídia e pelos conglomerados estadunidenses e europeus. Algumas teóricas³ argumentam que, à luz deste desenvolvimento e da modernidade, não faz sentido falar de erotismo africano como algo fundamentalmente diferente do que ocorre noutras partes do mundo. O que quer que o erotismo tenha sido no passado cultural de África, foi agora radicalmente remodelado pelas duas maiores religiões patriarcais do mundo – o cristianismo e islamismo – bem como pela modernidade colonial e ideologia capitalista. Deste ponto de vista, a ênfase na globalização – provocada pela aceleração da ocidentalização a partir da segunda metade do século XX e pelo ávido consumo de materiais românticos, eróticos e pornográficos por parte de habitantes das cidades – promoveu a adoção de um significado universal e uniforme de erotismo. Esta visão universal do erótico nega a racialização dos corpos e a estigmatização das mulheres negras inerentes ao esquema sexual.

Ao mesmo tempo que este argumento sobre a universalidade é apresentado, outras teóricas contestam a erosão de noções africanas de sexualidade e erotismo e mostram a robustez e a resiliência de práticas culturais profundamente enraizadas que prosperam em diversos locais da África e do mundo (Abdoulaye, 1999; Biaya; Rendall, 2000; Biaya, 2004; Diallo, 2004; Ikpe, 2004, 2006; Nyamnjoh, 2005; Nzegwu, 2005; Tamale, 2005; Arnfred, 2007; Undie et al. 2007). Tshikala Kayembe Biaya e Ly Abdoulaye revelam que, mesmo após 10 séculos de influência islâmica de lawbé/laobé e uolofe, as estruturas sociais pré-islâmicas da sexualidade e do erotismo continuam a definir padrões de sexualidade e erotismo no atual Senegal, um país predominantemente muçulmano (Abdoulaye, 1999; Biaya; Rendall, 2000, p. 712; Nyamnjoh, 2005). Signe Arnfred revela uma tendência semelhante no norte de Moçambique, onde estruturas sexuais macua respondem de forma subversiva às prescrições puritanas da Igreja da União Batista (Arnfred, 2007, p. 154-155). Em todos estes encontros, ocorrem

³ Estou pensando em teóricas – feministas africanas, não feministas, assim como não africanas, que operam sob uma ideologia imperialista de gênero e desenvolvimento, que veem tudo o que é africano, tradicional ou autóctone como retrógrado, antiquado e, em certos casos, reprovável. A construção de valores e práticas africanas como violando necessariamente os direitos, os corpos, a saúde e o bem-estar das mulheres utiliza imagens falsas e problemáticas para apoiar tudo o que deriva do esquema de valores ocidentais dos especialistas em desenvolvimento, dos doadores das fundações e dos financiadores. Neste vilipêndio do que é africano, não é feita qualquer tentativa de realçar as falhas dos valores e das práticas dos esquemas europeus ou euro-estadunidenses que estão sendo severamente criticados nos seus próprios contextos culturais.

deslizes e mudanças à medida que elementos de esquemas de valores opostos e colidentes se ajustam e se fundem. O que está em causa aqui não é o fato de a fusão retirar a autenticidade das práticas sexuais lawbé/laobé ou macua. Trata-se, antes, de saber se estamos ou não suficientemente fundamentados para reconhecer o caráter duradouro das normas e critérios sexuais lawbé/laobé e macua. Geralmente, existe uma crença profundamente enraizada na deficiência de África que mina o valor das práticas sexuais africanas. Este fato serve de combustível para comentários depreciativos que visam pôr fim a estas práticas, e, ao mesmo tempo, não consegue perceber de forma crítica como universos conceituais de sociedades ocidentais conduzem a uma confusão de forças de apagamento⁴. Um estudo cuidadoso deste universo revela uma profusão de ideias e práticas que mostram que a ontologia sexual africana não é a ontologia sexual ocidental numa face negra; que tem a sua própria história definida; que é, de fato, bastante progressista e um reduto resiliente do poder feminino. Nesta leitura, ideias e práticas que são fortemente informadas pelas atividades eróticas ocidentais não contam como erotismo africano neste trabalho.

Então, o que era o erotismo africano antes do impacto de influências hegemônicas ocidentais? Uma explicação é importante não só para fornecer uma base para analisar as ideias e atitudes contemporâneas de África em relação ao sexo, mas para compreender as diferentes formas de pensar a sexualidade no universo espacial africano e revelar a lógica dessas práticas. Em última análise, o objetivo é descobrir como culturas africanas estabeleceram seus esquemas sexuais de modo que o prazer e a realização sexual fossem igualmente esperados tanto por mulheres quanto por homens, e a sensualidade não fosse pornográfica nem a base da subjugação e dominação das mulheres, como acontecia na Europa (MacKinnon, 1989; Vuorela, 2003). O ponto a reter é que, apesar da noção ocidental de sexualidade ter ganho muito terreno em várias partes do mundo, isso não significa que sua visão do erótico seja correta (MacKinnon, 1989), ou que é a única forma adequada de pensar sobre o erótico (Lorde, 1984). Devo dizer que, neste capítulo, a utilização que faço da palavra “sexo” refere-se sobretudo à sexualidade.

⁴ Alguns poderão interpretar esta referência a um universo sexual africano e, posteriormente, a uma ontologia sexual africana como uma homogeneização grosseira de africanos(as), na melhor das hipóteses, e na pior, como um essencialismo. Devo dizer que estou perfeitamente ciente da diversidade de culturas e da heterogeneidade dos povos de África. No entanto, o reconhecimento das diferenças não exclui automaticamente a identificação das semelhanças. Um dos benefícios ao escrever este capítulo foi descobrir pontos comuns estruturais subjacentes nos padrões de crenças, nos sistemas familiares, no ethos social e na ideologia e nas práticas que precisam ser articulados. Apesar das diferenças linguísticas e dos sotaques culturais, estas áreas de profunda sobreposição ou unidade cultural exigem uma investigação pormenorizada. São estas áreas que este ensaio investiga.

MOVENDO A ESTRUTURA

Um ponto de vista amplamente difundido na tradição intelectual ocidental é que a filosofia sobre sexo começou na Grécia antiga (Soble, 2005a, p. xxiii). Erotismo deriva da palavra grega *eros*, que significa desejo sexual ou paixão libidinal. Eros, deus⁵ grego do amor e do desejo sexual, destronou sua mãe, Afrodite – deusa⁶ do amor, da beleza e do arrebatamento sexual – para se tornar a personificação do amor, do poder criativo e da harmonia⁷. Não é de estranhar que o filho tenha se tornado o portador da sensualidade, do desejo sexual e da fertilidade, e a força que impele os indivíduos a realizarem a sua plenitude (Gould, 2005, p. 800-811). Esta visão é coerente com a ideologia patriarcal dos mundos grego, romano, europeu pré-moderno e moderno, que estabelece uma estrutura moral para exercer controle sobre os corpos das mulheres, e no qual a força vital criativa é caracterizada como masculina.

A concepção europeia/ocidental de erotismo que daí resulta sustenta narrativas teóricas, literárias e ficcionais de sexualidade a partir de uma posição falocêntrica que enfatiza e legitima o privilégio das necessidades, dos desejos e das fantasias dos homens (MacKinnon, 1989). Para expor a natureza exploradora desta noção de sexualidade, a investigação feminista ocidental sobre a agressão, a violação, o incesto e o abuso sexual de crianças, a prostituição e a pornografia demonstraram que as mulheres, dentro deste esquema sexual europeu derivado da Europa, são objetos de prazer e não sujeitos que devem ter prazer. A única exceção são as mulheres consideradas de virtude baixa ou fácil que são forçadas a viver a vida de exploração da prostituição. Às mulheres virtuosas, pelo contrário, exigem que sejam puras, castas e monogâmicas⁸.

Esta hierarquia sexualizada de gênero do Ocidente erotiza o domínio masculino e a subjugação feminina como sexual (MacKinnon, 1989, p. 127-129). Muito menos óbvio é o fato do direito sexual ser um direito político e que as mulheres não têm esse direito, que é da competência dos homens. A religião e o Estado reforçaram historicamente esta ideologia através de uma série de leis e preceitos que regulavam política e socialmente as atividades sexuais das mulheres, fazendo do erotismo e da sexualidade uma base para a angústia moral, o conflito e a queda das mulheres (Pateman, 1988, 1991, 2001). Com o sexo fora do casamento e a reprodução como tabu, a ideia de sexualidade e erotismo

⁵ Masculino (N. da T.).

⁶ Feminina (N. da T.).

⁷ Outras sugestões sobre a ascendência de Eros são abundantes (Leadbetter, 1997): Aristóфанes afirma que “ele nasceu de Érebo e Nix (Noite)”; outra mitologia faz dele o filho de Afrodite e Ares; Hesíodo discorda e torna-o assistente de Afrodite, não o seu filho; e outra mitologia faz dele o filho de Íris e Zéfiro.

⁸ Ou seja, exigem que sejam belas, recatadas e do lar. Essa é uma forma de trazer o texto para mais próximo e pensar no cenário brasileiro, que muitas vezes busca corroborar esse esquema sexual europeu de origem europeia (N. da T.).

feminino adquiriu conotações transgressoras e atraiu restrições morais da igreja e do Estado. Para as mulheres africanas, em particular, o cristianismo e a escravidão nas plantações das Américas projetaram a hipersexualidade e a lascívia nos corpos negros, racionalizaram a sujeição das mulheres negras a violações e à exploração sexual, e o linchamento de homens negros por imaginarem que tinham violado [sexualmente] as mulheres brancas (hooks, 1981; Collins, 1990; Brown, 1995; Harris, 1995; Giddings, 2009). O capitalismo reforçou ainda mais a subjugação e exploração sexual de todas as mulheres, regulando e controlando sua sexualidade e suas capacidades reprodutivas (Mackinnon, 1989). O imperialismo racializou a sexualidade em todo o mundo, e o colonialismo, o apartheid e a globalização corporativa reconstituíram apenas as mulheres brancas como modelos de pureza e beleza e merecedoras de amor e afeto, e fetichizaram os corpos não brancos como dispensáveis e sem valor.

Outras complicações conceituais ocorreram no entendimento universal e ocidental de erotismo. A estas se juntaram excursões ao perverso por teóricos, como o Marquês de Sade (1740-1814), Sigmund Freud (1856-1939) e Georges Bataille (1897-1962). A injeção de uma qualidade contranatural associava o erotismo a práticas sexuais, como a bestialidade, a pedofilia, a homossexualidade e o sadomasoquismo, consideradas perversas, tabus e transgressoras. A dissolução das fronteiras da normalidade também erotizou práticas aviltantes sobre as mulheres (em particular as prostitutas e as mulheres negras) e induziu atividades perturbadoras e desordenadas para a gratificação tardia dos homens. Com o tempo, o erotismo, na estrutura intelectual ocidental, passou a se distinguir como uma excitação sexual perversa, definida pelos homens, e foi fundido com a pornografia (MacKinnon, 1989; Lorde, 1984, p. 53-59). É preocupante que seja esta a noção universal, supostamente uniforme e cosmopolita de erotismo que está entrando na paisagem africana. A questão que esta noção coloca aos(as) africanos(as) cosmopolitas é a seguinte: qual é a justificação para abraçar uma noção de erotismo que está impregnada de uma ideologia de desigualdade de gênero, que promove a hierarquia sexual dos homens e a dominação das mulheres e que interpreta os corpos das mulheres negras africanas como indesejáveis?

Cheikh Anta Diop (1978, 1991), e seu trabalho pioneiro sobre a cultura material de África forneceu um meio teórico para dissolver ou resolver o dilema, para fazer recuar esta noção e para articular um modelo diferente do erótico. Seu trabalho sobre a unidade cultural de África alterou efetivamente a estrutura patriarcal europeia de Friedrich Engels (1820-1895) utilizada para teorizar as culturas africanas e destacou a ideologia matriarcal (centrada na mãe) das sociedades africanas. Diop contrariou a teoria evolutiva singular prevalecente da sociedade humana, utilizada para ancorar a hegemonia europeia, o racismo e a teoria da subordinação universal das mulheres. Ao invés disso, apresentou uma tese mais convincente de dois berços de civilização nos quais se desenvolveram dois grandes tipos de sociedades em função das suas condições geográficas e climáticas.

Diop argumentou que a civilização indo-europeia era patriarcal, um reflexo das incertezas existenciais do modo de vida nômade e do princípio de organização social que surgiram como resultado. Esta ideologia social patriarcal diferia fundamentalmente da ideologia matriarcal que emergiu no berço meridional da civilização, onde o modo de vida era sedentário. Diop salientou que esta vida sedentária colocava as mães como âncoras das famílias e das comunidades e fomentava uma ideologia social complementar que refletia o fato das mães valorizarem igualmente sua prole⁹. Avançando sobre o ponto de vista matriarcal, Ifi Amadiume (1987a) argumenta que esta ideologia e sua valorização das crianças, tanto femininas como masculinas, se refletem nas cosmogonias das sociedades. O objetivo desta linha de investigação é que, embora as mulheres e as mães existam em ambos os berços civilizacionais, os estatutos sociopolíticos e os significados ideológicos de mulher e maternidade são diferentes.

O valor das análises de Diop e Amadiume é triplo: destacam a lógica unificadora centrada na mãe das sociedades africanas, independentemente das suas diferenças culturais¹⁰; alertam-nos para o perigo de assumir ingenuamente uma equivalência conceitual entre as ontologias e as estruturas conceituais europeias e africanas; e salientam o erro de acreditar que termos como erótico e prazer sexual têm o mesmo significado no universo cultural africano centrado na mãe e no universo cultural europeu patriarcal. Em suma, fazemos violência epistemológica à África e aos esquemas conceituais de culturas situadas de forma semelhante quando integramos sua ideologia matrifocal subjacente e seus princípios de complementaridade na estrutura patriarcal da Europa. Dada a profunda diferença entre as ontologias dos dois modos de civilização, a definição ocidental convencional de erotismo, com sua visão masculina privilegiada do erótico (em que a emoção se situa numa estrutura de dominação masculina), não representa uma compreensão do prazer sexual no universo africano. As duas estruturas são fundamentalmente diferentes. Qual era então a concepção de erotismo nos universos sexuais africanos antes da imposição da hegemonia europeia? O que é que entendemos por prazer sexual? Abordo estas questões na seção seguinte, em primeiro lugar, deslocando-me para a estrutura intelectual de África e, em segundo lugar, analisando as instituições sexuais de algumas comunidades africanas.

⁹ Embora Ifi Amadiume e outras(os) acadêmicas(os) independentes estejam fazendo algum trabalho nesta área, é necessário que mais acadêmicas(os) africanas(os) façam investigação de base para melhor compreenderem sua análise teórica. Enquanto não o fizerem, seu trabalho é uma mistura de ideias desconexas que, por um lado, não explicam os fenômenos africanos e, por outro, distorcem totalmente a lógica da realidade africana.

¹⁰ O pressuposto rápido, mas pouco sólido, que muitas pessoas fazem quando ouvem falar de um universo cultural africano unificado é proceder com o argumento pós-moderno falho de que isso equivale a uma simplificação e essencialização excessivas.

RAÍZES FILOSÓFICAS

As ideias filosóficas registradas em África sobre o erotismo remontam às antigas civilizações do vale do Nilo, especificamente à antiga filosofia egípcia (2780-2260 AEC¹¹)¹², aos Textos das Pirâmides, à Inscrição de Shabaka, às Instruções de Kagemni, às Máximas de Ptahhotep (Obenga, 2004, p. 6), as mais de 50 canções de amor seculares sobreviventes do Novo Reino (1567-1085 AEC) e as pinturas eróticas das câmaras funerárias do Novo Reino (Meskell, 2002; Graves-Brown; Cooney, 2008). Embora os Textos das Pirâmides (às vezes referido como o Livro de Partida do Dia¹³ ou Livro dos Mortos¹⁴) podem ser lidos como tratados filosóficos sobre o amor divino, a adoração divina e o amor eterno. As imagens de relações sexuais nas câmaras funerárias falam de forma eloquente e audível através das canções de amor seculares dos Papiros de Chester Beatty¹⁵ (P. I)¹⁶.

Especificamente, trata-se de Canções do Sublime Deleite do Coração. Canções de Alegria, ou Belos Filhos da Alegria para a Pessoa Amada. Amada do Seu Coração. Quando Ela Vem dos Campos sob a proteção de Hator¹⁷, o meu coração agita-se apressadamente, é o seu amor que me dá força, entre outros (Fox, 1996; Obenga, 2004, p. 599). As canções são declarações apaixonadas de amor e desejo sexual intenso. Falam em tons eróticos e ardentes sobre o amante masculino cujo “coração está em chamas de desejo pelo abraço [da sua amada]” (Obenga, 2004, p. 598); ou a amante feminina cujo “coração palpita apressadamente / Quando penso no meu amor por ti / ... / Não me permito pôr um vestido” (Chester Beatty. Papiro 1). Nitidamente libidinais, estas canções abordam também a totalidade do sujeito humano, falando francamente, aberta e publicamente sobre o amor romântico, as necessidades apaixonadas e os desejos íntimos. O tom e a natureza gráfica das canções são extraordinariamente contemporâneos, de fato, sugerem fortemente as canções poéticas de atuais artistas lawbé/laobé do Senegal (Abdoulaye, 1999)¹⁸ e as canções de dança macua de erotismo (Arnfred, 2007, p. 153). Nenhum sentimento de humilhação parece estar presente na sociedade que concebeu o desejo sexual e as relações sexuais como uma parte legítima da vida, tanto para os homens como para as mulheres (Meskell, 2002; Graves-Brown; Cooney, 2008).

¹¹ Antes da Era Comum (N. da T.).

¹² Este é o ponto de partida apenas porque os registros de Kush e Qustul na região da Núbia, que são anteriores ao Egito, ainda não foram decifrados.

¹³ *Book of Going Forth by Day*. A tradução contida no texto é livre (N. da T.).

¹⁴ *Book of the Dead*. A tradução contida no texto é livre (N. da T.).

¹⁵ Referência ao nome do negociante estadunidense-britânico Alfred Chester Beatty, que comprou os papiros gregos e egípcios (N. da T.).

¹⁶ Papiro 1 (N. da T.).

¹⁷ Divindade egípcia (N. da T.).

¹⁸ Cf. também a canção Laabaan de Maramé Gueye no capítulo 66 do presente volume.

Tanto a amante quanto o amante estão em pé de igualdade, sem ansiedades psicológicas sobre pureza e decência. Um homem canta a beleza de sua amada e declara seu desejo de se aproximar dela; uma mulher canta apaixonadamente o seu desejo pelo seu escolhido, que sua mãe pode não aprovar; outro homem desesperado de alcançar a mulher do seu afeto; uma mulher debate-se com os seus desejos pelo seu amado; um homem exalta-se ao ver a sua amada, mas irrita-se por estar separado dela; e após sete dias de separação, um homem declara publicamente que está doente e insiste que só ela o pode curar (Obenga, 2004, p. 598).

A abertura das canções, a vontade de expor sem pudor as profundezas do desejo e a franqueza entre amantes produzem uma concepção de desejo apaixonado que visa o prazer e a satisfação sexual. Os termos carinhosos “irmão” e “irmã” não fazem referência a uma relação incestuosa, mas a uma relação de igualdade e de pertença que se aproxima da de irmãos (Lichteim, 2006). Parece que na ideologia matricêntrica do antigo Egito, em que os filhos e as filhas eram igualmente valorizados, a sociedade considerava a relação de igualdade entre irmãos como um modelo para as relações amorosas íntimas.

A arte visual, as literaturas (orais e textuais), as instituições sociais e as ontologias são os repositórios vivos e os arquivos dos pontos de vista das comunidades sobre questões essenciais da realidade, da natureza e da humanidade. A utilização da *longue durée* e outros “métodos de linguística histórica baseados em técnicas comparativas e indutivas”. Os egiptólogos Théophile Obenga e Diop estabeleceram afinidades genéticas entre a cosmogonia, a língua, os conceitos e o pensamento egípcio antigo e outras línguas e cosmogonias africanas continentais (Obenga, 2004, p. 16, 20; Diop, 1991)¹⁹. Os seus trabalhos mapearam um universo conceitual africano mais antigo que não só permitiu uma melhor interpretação dos fenômenos culturais em diversas regiões de África, mas também, quando complementado com registros de arquivo em grego, ge’ez e árabe, um universo intelectual robusto de discurso com muitos milênios. Reforçam a articulação deste universo conceitual as novas descobertas arqueológicas, os artefatos arquitetônicos, os estudos de história da arte e as histórias de migrações ao longo da estrada do Vale do Nilo, que liga o sul e o norte de África, e das rotas transaarianas que ligam a África oriental e ocidental e o oeste do norte de África.

Embora a literatura e a ontologia egípcia antiga tenham milênios, partilham elementos importantes com a religião iorubá, que se desenvolveu na antiguidade remota. Um ponto de contiguidade, é a cosmogonia que sugere alguma forma de ligação ou sobreposição. Na cosmogonia egípcia, por exemplo, Hator – a divindade da alegria, do amor, da fertilidade, do parto e a protetora

¹⁹ Fizeram-no devido à agenda acadêmica europeia de representar o Egito como uma civilização europeia ou como uma civilização semítica asiática. Martin Bernal discutiu o papel do racismo/arianismo na investigação acadêmica em sua obra de dois volumes, *Black Athena* (1987). O fato de os africanos terem desenvolvido qualquer coisa parece inconcebível no quadro de referência europeu pós-século XVII.

das mulheres – é a filha divina nomeada como O Olho de Deus (Obenga, 2004, p. 176). Nos momentos de turbulência em que se manifesta como destruidora dos conspiradores do Deus Supremo, Rá, exerce um temível poder encarnado que a transforma em Sekhmet²⁰.

Esta dupla identidade criadora/destruidora de Hator pode ser encontrada na divindade iorubá Oxum²¹, cujos traços distintivos são preservados nos textos sagrados do antigo sistema de divinação Odú Ifá, que remonta à antiguidade remota. Orixá Oxum é a divindade da fertilidade, da riqueza, da alegria, da sensualidade e do parto, protetora das mulheres e doadora de prole às mulheres estéreis. Tal como Hator, ela possui uma relação especial com Olodumarê, a Força Criadora Suprema (Badejo, 1996; Ogungbile, 2001, p. 190) e um poder igualmente temido, conhecido como Ajé²², que ela utiliza para destruir os infratores (Badejo, 1996; Washington, 2005)²³.

Embora Oxum seja a única divindade feminina entre 16 divindades masculinas, foi ela que “a Divindade-Criadora colocou todas as coisas boas da terra a seu cargo, tornando-a ‘a fonte vital’ da vida” (Abimbola, 2001; Abiodun, 2001, p. 18). Conhecida como “a fonte”, este arquétipo feminino é o “canal através do qual flui toda a vida” e epítome da sensualidade e do prazer sexual (Badejo, 1996, p. 12). Fala do conhecimento sexual feminino e da agência. Na diáspora iorubá das Américas e no mundo global da religião iorubá, Isabel Castellanos proclama que Oxum “governa a componente erótica da natureza humana”, incluindo a sensualidade feminina latina (Castellanos, 2001, p. 39)²⁴.

Funcionando como um tratado filosófico sobre a sociedade e a natureza humana, os capítulos de Odú Ifá apresentam uma concepção de sexualidade humana e de sexualidade feminina que pode ser melhor descrita como Oxum-sexualidade. Ao simbolizar uma conduta sexual e maternal, Oxum representa uma energia pronatalista, centrada no feminino e transformadora da vida, que atravessa e anima a vida. O capítulo Oseetura de Odù Ifá apresenta essa força como altamente sensual e sexual. As mulheres que ostentam esta força de Oxum exibem abertamente sua sexualidade e de forma pouco

²⁰ Esta divindade também é conhecida como Nyabinghi nas seções superiores do Nilo, perto das fronteiras do sul do Sudão e da Uganda, no antigo Kush e na Núbia.

²¹ Optei por fazer esta ligação com Oxum e não com outra divindade feminina africana devido à difusão global da religião iorubá. Ao contrário de outras religiões africanas, os(as) adeptos(as) da religião iorubá podem ser encontrados(as) em África, na América do Sul e Central, no Caribe, nos EUA, no Canadá e na Europa. Além disso, a análise filosófica da religião iorubá excede, sem dúvida, a de qualquer outra religião africana, fornecendo assim uma base sólida para argumentos.

²² Conhecida como Ìyá-Agbà (Mãe sênior e respeitável). Está relacionada ao poder do nascimento, da vida e da morte (N. da T.).

²³ Obenga, Diop e vários investigadores africanos identificaram um corpus de conceitos e palavras egípcios com o mesmo significado em numerosas línguas de toda a África, incluindo Uolof, Iorubá, Igbo, Fangue e Luganda, entre muitas outras. Existem outros paralelos culturais, mas não são o objeto do presente ensaio. A sua investigação vale a pena, embora ainda pouco desenvolvida.

²⁴ É importante salientar que esta noção de Oxum é mantida pelos(as) praticantes da religião de Orixá na América Latina e nos EUA, bem como no Brasil entre os(as) praticantes do Candomblé.

consciente²⁵. Como Odù Ifá não se baseia em uma simples teoria de correspondência da verdade entre Orixás e seres humanos, uma leitura filosófica dessa força de Oxum a interpreta como um conector dinâmico de energia criativa entre as fases intermediárias do paradigma sexualidade-fertilidade. Em termos explícitos, a força de Oxum delineia um fluxo de energia sequencial de desejo, excitação, cópula, prazer, realização, concepção, nascimento e crescimento. O fluxo não tem de resultar na concepção e no nascimento, mas implica no princípio do prazer que está no centro da cópula. Este princípio do prazer no coração da energia criativa é metaforicamente referido como o “mel”²⁶ de Oxum, a que chamo de ‘oxunalidade’. Oxunalidade afirma a normalidade do prazer sexual e do erótico. Quando ausente na vida, o resultado é animação suspensa ou estase, e como o capítulo Oseetura narra, a vida para de fato.

A ativação do “poder oculto” de Oxum, ou oxunalidade, revitaliza e renova a vida. Esta energia, que é partilhada com outras mulheres (Abimbola, 2001; Abiodun, 2001; Ogungbile, 2001; Washington, 2005), está localizada nos órgãos criativos femininos – reprodutivos e genitais – não apenas no clitóris, como Rowland Abiodun (2001, p. 24) postulou. O ato da cópula ativa espiritual e psicologicamente esta força de mudança, de transformação e de crescimento, e o sentimento de realização sexual que produz garante a harmonia e a estabilidade social.

Oxunalidade é uma força dinâmica e dialética que estabelece relações dualistas de atualidade e potencialidade no ciclo da vida e da morte, bem como dualidades ricas e complexas na identidade sexual das mulheres, aprofundando sua personalidade para incluir: figura materna e amante; construtora de casas e cortesã; confidente e fofoqueira; gaveta de crianças; e acendedor do fogo sexual ou oxúnico. O “mel” de Oxum e as “coisas boas” que ele pressagia são oferecidos aos parceiros para construir comunidades através do nascimento de crianças e para construir harmonia através da intimidade e dos laços.

A ontologia iorubá, à semelhança de outras ontologias africanas antigas, parece dar mais importância à fertilidade do que ao prazer e à satisfação sexual. O fato de a sexualidade parecer escondida, oculta ou encoberta deve-se ao fato de a gramática filosófica das ontologias estar se perdendo para os africanos modernos, que estão se desligando das cosmovisões autóctones. Essa perda de significado não ocorre nas diásporas das Américas, onde o culto aos Orixás é predominante.

²⁵ Oxum utilizou sua sensualidade para seduzir e casar com vários cônjuges – Orumilá, Ogum, Erinlé e Xangô. Este retrato de Oxum é uma imagem composta, recolhida de múltiplas fontes, incluindo Diedre Badejo (1996), Rowland Abiodun (2001), Wande Abimbola (2001) e Theresa N. Washington (2005).

²⁶ Wande Abimbola (2001, p. 149) e Castellanos (2001, p. 40) falam do “mel” de Oxum, mas não no sentido em que o discuto. No texto de Odù Ifá, o termo “mel” é um símbolo codificado, que optei por interpretar como uma alusão sexual.

Epistemologicamente, Oxum é constituída por dois princípios – a sexualidade e a fertilidade – e uma sequência elaborada de processos. O primeiro princípio produz prazer sexual e o segundo, crianças. Construído como uma divindade feminina para funcionar como um dispositivo mnemónico, Oxum, assim como outras divindades femininas da fertilidade em toda a África²⁷, autoriza e reforça a sexualidade feminina sem negar a sexualidade masculina. Estas forças não são apenas guardiãs da fertilidade, mas também articulações teóricas da sexualidade e dos processos de fertilidade. Assim, o deslocamento para um esquema ontológico africano e um exame das suas crenças fundamentais realçam a componente da sexualidade, bem como uma imagem diferente do desejo sexual e da paixão. Considerada um bem pessoal e social, a realização sexual é altamente valorizada pelas famílias e comunidades porque produz indivíduos bem ajustados.

Isto torna-se óbvio quando nos voltamos para o vasto número de escolas de formação em sexualidade em África, criadas para facilitar a transmissão desta ideologia valiosa. Embora na seção seguinte a ênfase seja colocada na Sande kpanguima (escola) dos Mende, Susu, Vai, Temne, Sherbro, Gola, Bassa e Kpelle da Guiné, Serra Leoa e Libéria, também me inspiro noutras escolas semelhantes, como a Lawbé/Laobé (Senegal); Dipo do Adangme (Gana); Isong dos Ibibio e Ekoi, Iria dos Kalabari e Ijaw, Mbobi dos Efik e Iru-mgbede/Ima Ogodo/Nkpu dos Igbo (Nigéria); Ssenga dos Baganda (Uganda); Nkang'a de Ndembu, Chisungu de Bemba e Tonga (Zâmbia); Unyago do Kizaramo (Tanzânia); Olaka dos Macua, Yao e Maconde (Moçambique); Efundula de Ovambo (Namíbia); e Musevhetho dos Tsongas (África do Sul).

Apesar da variação nos detalhes e na duração, as escolas criam espaços para as mulheres transmitirem ideias autóctones sobre a sexualidade e o prazer, para formarem uma identidade de grupo e depois emergirem com uma consciência identificada como feminina para trabalharem numa relação complementar com os homens com consciência identificada como masculina.

ENSINANDO 'OXUNALIDADE'

A prevalência das forças de fertilidade feminina em toda a África fala da ideologia social histórica que, antes da sobreposição de estruturas e crenças patriarcais, concedia autonomia às mulheres. O princípio da complementaridade, construído sobre antigas bases matricênticas, assegurava que homens e mulheres em diferentes culturas controlavam sua socialização sexual. Na

²⁷ Destacam-se Ani/Ala, Idemmili e Ogwugwu para os Igbo da Nigéria; Nagaddya, a divindade do casamento e da fertilidade em Buganda; Nyabingi em Ruanda; Isong, a divindade da face do amor dos Ibibio e Ekoi; e Eka Obasi, a divindade da sensualidade, da sexualidade e da fertilidade dos Efik do sudeste da Nigéria.

esfera feminina, as mulheres de várias comunidades aprenderam o significado de ser uma mulher adulta, do casamento, das relações sexuais, da concepção, do parto, da manutenção pessoal e da estética. Aprenderam que a força centrípeta destas atividades residia no coito, no qual se enrola uma poderosa força de prazer. As escolas pan-étnicas Sande e Bundu kpanguima, e todas as outras escolas de sexualidade semelhantes, ensinavam às jovens mulheres a força deste prazer, bem como o seu valor para domar e controlar os cônjuges.

O discurso sobre a sexualidade começa tipicamente do ponto de vista da compreensão, do domínio e da direção desta poderosa energia (Boone, 1986; Tamale, 2005). Trata a sexualidade como uma dimensão crítica não só da vida, mas uma sede do poder feminino. A força oxúnica é vital porque modula a propensão do homem à agressividade, atuando como um opiáceo para produzir a calma e equanimidade. Produz interdependência emocional, o que faz com que as pessoas evitem o conflito por considerarem que o risco não vale a pena.

Uma vez que a teorização da sexualidade se insere no contexto da produção de uma boa sociedade e de uma vida social saudável, as professoras de Sande trabalham no sentido de moldar firmemente as meninas para que se tornem mulheres seguras de si mesmas. Introduzem-nas em associações de mulheres de toda a comunidade e transformam-nas em Sande nyaha ou mulheres adultas maduras, com uma estética pessoal e uma consciência identificada como feminina. Em seguida, desenvolvem as capacidades artísticas e estéticas das suas alunas em matéria de dança, canto, mímica, adorno, comportamento pessoal, higiene e contracepção. Consolidam a autoestima destas jovens mulheres através de uma série de exercícios de desenvolvimento pessoal que as transformam em seres artisticamente competentes e socialmente conscientes (Boone, 1986, p. 55).

O discurso sobre a sexualidade no currículo de kpanguima estabelece os limites de comportamento culturalmente aprovados, a cultura do corpo natural para a expressão sexual, e as condições em que os encontros sexuais podem ser efetuados e com quem. O coito é apresentado como uma parte normal da vida adulta e como algo que deve ser corretamente explorado em condições adequadas, e não de forma furtiva. Porque o prazer sexual é um bem social, o desejo sexual não está sujeito a leis punitivas, a não ser que se enverede por práticas consideradas culturalmente inaceitáveis. Para as comunidades que permitem alguma forma de atividade sexual juvenil antes da conclusão dos últimos ritos matrimoniais prolongados, as(os) alunas(os) são informadas(os) dos limites. Os ensinamentos sobre a fisionomia masculina, o desejo sexual e a sua relação com o prazer sexual são partes importantes do currículo, porque as comunidades enfatizam o direito das mulheres de desfrutar

do sexo. Estudantes aprendem sobre as fases críticas – pré-coital, coital e pós-coital – bem como uma série de técnicas²⁸ para as diferentes fases.

Como em qualquer tarefa especializada, as(os) artistas devem adquirir conhecimentos relevantes e proficiência na arte de dar prazer. Estudantes aprendem dicas sexuais, formas de fazer convites para o sexo, e o uso e valor dos estimulantes sexuais. Em primeiro lugar na lista dos estimulantes estão as contas de cintura feitas de vidro, pérolas ou argila, que funcionam como brinquedos sexuais. O som suave e silencioso destas contas atua como um poderoso estimulante sexual (Biaya; Rendall, 2000; Biaya, 2004; Diallo, 2005; Tamale, 2005; Arnfred, 2007). Aprendem também a arte de acender a paixão através de gestos, do olhar, do andar, de movimentos de dança, de configurações espaciais²⁹, de modos de vestir³⁰, de iniciadores alimentares (Ikpe, 2006; Arnfred, 2007, p. 152), conhecimento das zonas erógenas e dos movimentos pélvicos rítmicos. O conhecimento da farmacopeia sexual também é importante para a satisfação das relações sexuais. Estudantes aprendem sobre estimulantes à base de plantas e os efeitos que melhoram o humor, cascas de árvores que sustentam a ereção, e folhas que, quando adicionadas a bebidas ou consumidas, podem apertar as paredes vaginais e aumentar a lubrificação vaginal e manter o seu calor ou secá-la. Por último, aprendem também os estimulantes sonoros do coito ou “barulhos de fazer amor” (Tamale, 2005).

O discurso e a noção subjacente de oxunalidade encorajam o tratamento do prazer e do gozo sexual como de máxima importância. A instituição de conselheiras nupciais, por exemplo, surgiu para facilitar as experiências prazerosas e para instruir as jovens e os casais na arte de fazer amor. Estas conselheiras encontram-se em diferentes regiões da África e incluem Sande sowe (Boone, 1986) laobé no Senegal³¹; nwang abe de Ubang da Nigéria (Uchendu, 2003); magnonmaka do Mali (Diallo, 2005); ssenga de Buganda (Tamale, 2005); shwenkazi entre os Banyankore em Uganda; tete entre os xona do Zimbábue; alangizi de Yao do Malawi e chewa da Zâmbia; nacimbusa dos Bemba da Zâmbia (Richards, 1956); mayosenge em partes da Zâmbia e olaka dos Macua de Moçambique (Arnfred, 2007), entre outros.

²⁸ Tamale (2005) apresenta uma análise exaustiva das três fases. Biaya e Rendall (2000) e Nyamnjoh (2005) apresentam algumas das etapas pré-coito nas suas descrições das atividades de senegaleses *drinaké/dirianke* (matronas experientes e seguras de si mesmas) e *diskette/disquettes* (mulheres jovens, magras e relativamente inexperientes). Ikpe (2006) faz alusão a este fato na sua descrição de mbobi.

²⁹ Nas regiões islâmicas da África ocidental, o incenso, ou *thiuraye*, é utilizado para marcar o corpo e para transfigurar o espaço.

³⁰ Bordados ou rendados *bethio* – invólucros feitos à mão com buracos estrategicamente colocados que revelam mais do que cobrem, são estimulantes eróticos em espaços íntimos. Aumentam a imaginação do parceiro, estabelecendo uma dialética de disponibilidade e indisponibilidade, e criam *mokkeu pojje* ou “coxa macia” (Biaya; Rendall 2000).

³¹ Embora os Lawbé/Laobé sejam um subgrupo dos Toucouleur, neste caso a palavra funciona como um marcador de “conselheiras nupciais”. Agradeço a Babacar M’Bow, que forneceu esta informação numa comunicação pessoal em 25 de julho de 2010.

No Mali, por exemplo, a *magnonmaka*³² junta-se ao casal no quarto, na noite de núpcias, para lhes dar instruções sobre o procedimento necessário para uma experiência prazerosa (Diallo, 2004). Ela garante que a relação sexual decorra sem problemas, com ambas as partes executando corretamente os movimentos necessários. Existem práticas semelhantes entre os *Itsekiri* da Nigéria, que garantem que um familiar do sexo feminino com maturidade supervisione o primeiro encontro sexual de uma jovem. Ela literalmente a acompanha, e também ao seu parceiro masculino experiente, cuidadosamente escolhido através do ato. A conselheira não só assegura que a primeira experiência sexual da jovem seja prazerosa, mas também a tranquiliza e alivia sua ansiedade. A partir da prevalência destas práticas, é seguro inferir que as comunidades atribuem um elevado valor à experiência sexual positiva e à saúde psicológica das mulheres. De fato, a existência da instituição sugere fortemente a centralidade da sexualidade na promoção do bem-estar tanto do indivíduo quanto da sociedade.

Como em algumas culturas, a estética corporal estipula a produção de um determinado corpo feminino, abordarei brevemente na seção seguinte a questão da cirurgia genital e da modificação genital no centro da escultura do corpo sexual.

ESCULPINDO O CORPO ERÓTICO

A maioria das teorias de sexualidades africanas raramente trata o corpo natural – tanto feminino quanto masculino – como estando pronto para a experiência sexual, até a conclusão de determinadas modificações. A escultura do corpo ou dos órgãos genitais era essencial para criar um corpo sensual. Sobre a grelha estética das culturas africanas, os corpos naturais requeriam algumas modificações para os integrar no esquema sexual das comunidades. No passado, eram realizados vários graus de cirurgias genitais, desde cortes no clitóris até à excisão, embora estas práticas estejam desaparecendo rapidamente.

Entre os *Efik*, por exemplo, *mbobi* (circuncisão)³³ era importante para os ritos *nkugho* (rito de passagem de uma jovem) e, como explica *Ikpe* (2006), o seu objetivo era “realçar o erotismo através do ‘embelezamento’ dos órgãos genitais” e marcá-los como de cultura. O fato de *Diallo* (2004) e *Boone* (1986) oferecerem a mesma explicação para as cirurgias no Mali e na Serra Leoa, respetivamente, diz-nos que o procedimento era provavelmente utilizado para distinguir dois tipos de mulheres: as que tinham legitimidade cultural e pertenciam, e as que não tinham legitimidade e, por qualquer razão, não

³² Conselheira nupcial (N. da T.).

³³ A cirurgia resulta no corte da ponta do clitóris para esculpir os lábios numa forma erótica culturalmente aprovada.

pertenciam. Tal como as escarificações que muitas comunidades africanas efetuavam, a escultura dos órgãos genitais também marcava a identidade étnica, a hierarquia social e talvez os limites da legitimidade em questões de intimidade.

É perfeitamente concebível que as crianças de mães com corpos não-culturados possam ocupar uma categoria social inferior, obrigando as mães desta categoria a adotar a prática para suas filhas, de modo a eliminar para elas quaisquer barreiras estruturais. Embora a origem e a razão de ser das cirurgias genitais permaneçam obscuras, elas não parecem ter sido feitas para restringir a sexualidade das mulheres – a tão badalada explicação que muitas feministas propõem. Esta explicação não é convincente, levando em consideração os esforços feitos nas culturas africanas para reforçar a sexualidade feminina e a agência sexual e para tornar a falta de satisfação sexual de uma mulher um motivo legítimo para o divórcio.

Para além da cirurgia genital, outra prática prevalecente de escultura genital foi estigmatizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), embora não envolva cortes. Esta é a prática de alongar manualmente as pregas interiores dos pequenos lábios para criar a modificação do órgão culturalmente aprovada, que é considerada sensual e essencial para aumentar o prazer sexual³⁴. A prática é muito comum na África Oriental e Austral, incluindo Uganda, Ruanda, Malawi, Lesoto, Zimbabué, Tanzânia, Namíbia, Botsuana, Moçambique e África do Sul³⁵.

O alongamento dos lábios, para além de aculturar as genitálias, introduz as jovens nos seus órgãos genitais. Encoraja-as a explorar, massagear e familiarizar-se com eles; introduzindo-as, de fato, no ato da autoestimulação ou da masturbação e levando-as, assim, à descoberta de outras zonas erógenas. Como Tamale (2005, p. 40) esclarece, o alongamento dos lábios “melhora a experiência erótica tanto do homem como da mulher (quando tocados durante as preliminares ou a masturbação mútua, intensificam o prazer do casal); [serve] como um identificador cultural ou ‘selo de legitimidade’”. É o melhor brinquedo sexual.

Novamente, as razões para o alongamento dos lábios são obscuras, embora pareça ser também um marcador de identidade. A prática fornece um modelo de sexualidade feminina que convida as meninas pré-púberes a começarem a explorar seus corpos. Dentro do amplo universo sexual africano e dos seus muitos esquemas culturais, existe uma consciência da natureza complexa da sexualidade e uma compreensão de que o prazer feminino não está exclusivamente localizado no clitóris, por isso, o primeiro não é comprometido pela remoção de algumas partes do segundo. Parece haver uma consciência de outras zonas erógenas e um conhecimento de como alcançá-las durante a relação sexual.

³⁴ Cf. a discussão de Brigitte Bagnol e Esmerelda Mariano sobre esta prática em Moçambique no capítulo 26.

³⁵ Alguns relatos sugerem que algumas mulheres brancas sul-africanas estão participando da prática para evitar que seus homens ultrapassem as linhas raciais.

Há também uma apreciação do valor do prazer e da realização sexual para a saúde mental e estabilidade social de um indivíduo, porque as mesmas sociedades que praticavam a circuncisão feminina também tomaram medidas para mitigar os efeitos negativos das cirurgias genitais para a saúde sexual das mulheres. A eficácia desta mitigação é evidente na famosa reputação sexual de mulheres das sociedades que praticam a cirurgia genital feminina e que aplicam as lições das suas escolas de sexualidade. Existe uma consciência nos locais onde se efetua a modificação genital de que o prazer sexual e o orgasmo dependem de uma totalidade de estimulação sensorial, do envolvimento da imaginação e da estimulação de fantasias.

Isto não quer dizer que as cirurgias genitais sejam boas para as mulheres e que devam ser restauradas. É mais para afirmar que dispensar as escolas de sexualidade e a sua abordagem fundamentada da sexualidade só por causa das cirurgias genitais femininas é totalmente errado. As escolas de sexualidade têm muito a oferecer às jovens mulheres. As cirurgias genitais podem ser eliminadas sem dispensar o importante currículo das escolas. Embora a prática das cirurgias genitais possa parecer contrária à ideia do direito das mulheres ao prazer sexual, que está no centro deste ensaio (McFadden, 2003), a estranheza está no seguinte: a falta de conhecimento sobre o que as escolas de sexualidade fazem, e uma hostilidade em relação a práticas que são consideradas prejudiciais para as mulheres ou ditadas pelos homens para controlar as mulheres e negar-lhes o prazer sexual. Curiosamente, tais crenças baseiam-se numa substituição ilegítima dos valores sexuais europeus/cristãos/muçulmanos pelos valores africanos, resultando na demonização de África através de projeções errôneas e negativas.

Que a subestrutura matricêntrica das sociedades africanas ainda gera uma noção de sensualidade que difere qualitativamente da noção que circula no universo patriarcal (Arnfred, 2007, p. 150-152) não pode deixar de ser salientada. Depois de décadas de sobreposição de ideologias patriarcais, a corrente subjacente de ideologias matricêntricas e oxunalidade ainda é suficientemente forte para fazer valer os direitos sexuais das mulheres e para proteger o seu direito ao gozo sexual. Em diversas sociedades em África, a oxunalidade faz circular definições de sexualidade que envolvem tanto mulheres como homens e que privilegiam tanto a vulva quanto o pênis. Os desejos, as fantasias e os prazeres sexuais centram-se na totalidade do ser e tendem a evitar o complexo de dominação/subjugação da ideologia patriarcal, que infunde as compreensões atuais de erótico e de erotismo (MacKinnon, 1989, p. 130). A energia sexual criativa que está na base da noção africana de sexualidade autoriza o prazer mútuo.

A VAGINA DEVORADORA

Apesar de Oxum-sexualidade difundir uma ideologia que vê a sexualidade humana de uma forma positiva, é necessário estabelecer o que acontece quando as mulheres são afirmadas positivamente; como nossa compreensão de sexualidade difere quando a vagina é percebida como um órgão importante. No mínimo, as canções e danças culturais são ricas em alusões sexuais ao poder e à força deste órgão. Danças culturais e movimentos de dança contemporânea, tais como makossa, mapouka, ndombolo, soukous e ventilator, falam deste poder em movimentos fluidos e circulares dos quadris e em movimentos rápidos da pélvis para a frente e para trás. Estas danças podem ser enérgicas ou lentas, com movimentos oxúnicos ou sexualmente carregados que sugerem que o pênis vai ser devorado.

A imagem de uma vagina devoradora junta a comida, a sexualidade e a dança numa única experiência estética (Nzegwu, 2005). Os dançarinos – tanto homens como mulheres – apreciam o fato de o pênis ser comido porque é farto e saboroso. A assimilação aparentemente incongruente da cópula ao consumo não é neutra em termos de valor: atribui à vagina um poder de ação que não existe nas noções ocidentais de erótico e atribui uma passividade ao pênis, que é visto como o órgão de domínio no quadro ocidental.

A ideia da vagina como agente devorador vem da invisibilidade do pênis durante a cópula. O engolimento do pênis pela vagina inverte a sabedoria sexual ocidental normativa, posicionando o homem numa posição subordinada, embora ele possa estar em cima da mulher. Estar por cima não implica uma posição psicológica ou física superior, porque podem ser causados danos graves a partir da parte de baixo, como se pode verificar quando o pênis é envolvido, engolido e desaparece. Este conceito de relação sexual como um ato envolvente confere à vagina um grande poder. Afinal, devorar ou comer alguma coisa é afirmar o seu poder e vontade sobre ela, mas esse ato não nega poder àquilo que é comido, porque o que é comido fornece alimento a quem o come. De fato, a atividade frenética do pênis de se retirar, de ser puxado para dentro (re-engolido) e de se retirar novamente pode parecer uma resistência, mas o seu esforço é realmente inútil porque sua semente lhe é arrancada pela vagina exigente³⁶.

A cópula como consumo unidirecional deriva do fato de apenas os homens darem algo de si próprios. Após a extração do sêmen, o macho esgotado é física e emocionalmente drenado, enquanto as fêmeas são alimentadas para continuar. Normalmente, comer implica a morte de algo, mas não há

³⁶ No Ocidente, estas ideias apontam frequentemente para a “castração” do homem. Freud escreveu no seu livro *Fetishism* (1927, p. 154), “provavelmente nenhum ser humano do sexo masculino é poupado ao choque aterrador da ameaça de castração ao ver os órgãos genitais femininos”.

morte no ato devorador da vagina, exceto as sementes que são absorvidas e morrem. No calor do momento, o dono do pênis saboreia o consumo, alheio ao ciclo de vida e morte e à energia despendida em cada ato, que no final o deixa emocionalmente esgotado e complacente. A cópula obriga o homem a repor rapidamente sua força vital para poder funcionar como homem, mesmo quando a procriação não é o objetivo do ato sexual. O roteiro da extração e da expulsão, do desaparecimento (morte simbólica) e do reaparecimento (renascimento simbólico) do pênis narra o drama da vida e da morte.

É mérito das culturas africanas criarem um papel positivo para a vagina sem castrar a libido masculina. Os homens continuam desempenhando um papel importante nas questões sexuais, mas a ênfase é diferente. A concepção positiva da vagina deriva do seu papel vital como um canal através do qual todas as pessoas chegam, independentemente do sexo, classe e estatuto social. Devido à sua importância na continuação do nascimento e na expansão das famílias, a vagina torna-se a sede do poder das mulheres. É uma câmara cavernosa que trabalha com o útero para incubar a vida e, mais tarde, para a trazer ao mundo.

A capacidade e a funcionalidade da vagina fazem dela um órgão simultaneamente desejável e temido. A sua câmara úmida (ou seca) e quente atrai e excita os homens e leva-os a procurar a cópula. As suas paredes musculares agarram e puxam ritmicamente o pênis para dentro dos seus recônditos e impelem o macho para um pico emocional. Também é temida, porque suas profundezas ocultas são o receptáculo da origem da vida. Como donas desta passagem, as mulheres ditam os termos de entrada. Podem tornar a entrada uma experiência prazerosa através de contrações musculares rítmicas ou podem frustrar essa experiência por falta de cooperação.

A cópula implica noções de reciprocidade e de reconhecimento do prazer por meio de presentes. A concepção positiva da vagina e o reconhecimento da autonomia sexual das mulheres produzem uma descrição mais rica da vagina como “madura e experiente”, “provocadora” (referindo-se a movimentos pélvicos hábeis durante a relação sexual), “assertiva”, “firme”, “apertada”, “úmida”, “quente”, “rítmica”, “texturizada” e “pulsante”. Um corolário destes desenvolvimentos linguísticos é que o pênis é igualmente objeto de revisão. É suficientemente longo e grande? Tem experiência e é adequado? Quanto tempo consegue manter a turgidez? As mulheres decidem os critérios de avaliação dos pênis e suas avaliações são necessárias para que os homens possam melhorar seu desempenho e garantir a sua própria realização e satisfação. Estas avaliações acomodam, sem dúvida, os interesses de ambos os sexos em conseguir uma relação sexual satisfatória.

Ao contrário, no quadro normativo ocidental, o ser sexual dominante é (ou, em grande parte, tem sido) o homem, e o discurso sexual privilegia a anatomia masculina. O pênis é representado como o órgão copulador central e dominante; a vagina é apenas um revestimento para o pênis penetrante, um receptáculo passivo que recebe o pênis invasor que penetra profundamente na mulher. Não se

questiona a razão pela qual um pequeno órgão é comparado a uma espada; por que é que procura um revestimento; ou por que é que gasta energia. Em vez disso, o pequeno órgão ereto é retratado tanto como uma arma que pode ferir como um objeto que pode dar prazer.

Seja qual for a descrição preferida, glosando Protágoras (c. 480-410 a.C.)³⁷, é sempre o homem que é a medida. Neste quadro, não havia imagens análogas da vagina. Mesmo numa relação amorosa, o pênis era principalmente um instrumento de prazer para os homens. As mulheres não eram retratadas como objetos de desejo que a cópula pudesse estimular; não se esperava que as mulheres boas gostassem de sexo; e “pensava-se que as mulheres decaídas (ninfomaníacas, prostitutas) ansiavam por sexo e eram rotuladas de ‘patológicas’”. Foi só depois de uma liberalização desta perspectiva nos anos 60 que alguns sexólogos começaram a explorar a sexualidade feminina e o orgasmo clitoriano.

CONCLUSÃO: SEXO PÓS-COLONIAL E IMPLICAÇÕES

Uma história verídica: Um professor universitário africano de renome foi a uma das aldeias vizinhas para encontrar uma “verdadeira” jovem da aldeia para o sexo pós-colonial (uma mistura de técnicas aprendidas em escolas secundárias masculinas e casas de banho dos campus universitários, temperadas com movimentos colhidos em revistas de sexo e vídeos pornográficos). O seu objetivo era o deslumbramento. A jovem procurava apanhar um “homem grande”. Mas o plano não deu certo. O senhor concentrou-se nos seus movimentos, na sua habilidade e no seu prazer, acreditando que ele estava fazendo o melhor sexo de todos os tempos. A moça ficou espantada, perguntando-se como é que alguém com tanto conhecimento de livros e um título de “doutor” podia ser tão inepto. Ele estava a apalpar, a agitar e a bater sem qualquer sentido de compromisso, como um principiante. Os segundos passaram. Olhando com uma irritação mal disfarçada, ela assumiu o comando e emitiu uma série de ordens: “Põe o pé na parede, é³⁸. Põe o pé na parede e empurra. É, é. Empurra, bom. Empurra, o tambor que o Criador fabricou não vai se quebrar.”

É tentador ler a jovem da aldeia como uma representação simbólica das práticas sexuais autóctones de África e o senhor como um significante do conhecimento sexual cosmopolita. Outros poderão deduzir que as mulheres instruídas também devem ser ineptas; que se trata de um comentário sobre a vida urbana e rural. Para além de sugerir que o conhecimento não é necessariamente o monopólio dos(as) formalmente instruídos(as), essa leitura é demasiado simplista e limitada. A

³⁷ Não há unanimidade sobre as datas de nascimento e morte de Protágoras (N. da T.).

³⁸ Em filosofia africana, a oralidade não está separada da escrita. Nesse sentido, ao lermos um texto de filosofia africana, podemos escutar a palavra escrita (N. da T.).

narrativa não tem por objetivo simbolizar as dicotomias urbano/rural ou velho/novo, nem afirmar que só as(os) habitantes das zonas rurais são sexualmente informadas(os). É antes um convite para iniciar uma reavaliação dos valores sexuais positivos e considerar o modo de preservação desses elementos.

Embora sexualmente competente, a educação mínima da jovem da aldeia é um inconveniente na nossa realidade atual. O conhecimento de oxunalidade deve ser coerente com o nosso nível de progresso e deve envolver uma análise astuta das práticas tradicionais para assegurar a eliminação dos mitos do privilégio masculino que se baseiam em ideologias patriarcais religiosas e militares, nos valores do capitalismo e da globalização empresarial, na vida em dormitórios masculinos nas minas de ouro e cobre e noutros contextos semelhantes. Na rearticulação dos valores de oxunalidade para a vida contemporânea, as representações acríticas da tradição e das práticas tradicionais são inaceitáveis. Os ensinamentos sobre sexualidade têm de ocorrer num modelo que proteja os direitos sexuais das mulheres, bem como o direito daquelas(es) cujas preferências sexuais não são heterossexuais. A sexualidade é uma área demasiado importante da vida humana para ser deixada no domínio da ignorância, das forças patriarcais e da economia de mercado.

Recebido em: 25/02/2025

Aceito em: 27/02/2025

Publicado em: 28/02/2025

REFERÊNCIAS

- ABDOULAYE, Ly. Brief notes on eroticism among the Lawbé. *Boletim*, n. 3-4, Dakar, CODESRIA, 1999.
- ABIMBOLA, Wande. The bag of wisdom: Òsun and the origins of Ifá divination. In: MURPHY, J. M.; SANFORD, M. (Org.). *Òsun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- ABIODUN, Rowland. Hidden power: Òsun, the 17th Odù. In: MURPHY, J. M.; SANFORD, M. (Org.). *Òsun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- AMADIUME, Ifi. Sexuality, African religio-cultural traditions and modernity: expanding the lens. *Africa Regional Sexuality Resource Centre (ARSRC)*, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2010.
- AMADIUME, Ifi. *Afrikan Matriarchal Foundations: The Igbo Case*. London: Karnak House, 1987a.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 1987b.
- ANTELME, Ruth; ROSSINI, S. *Sacred Sexuality in Ancient Egypt: The Erotic Secrets of the Forbidden Papyri*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2001.
- ARNFRED, Signe. Introduction. In: ARNFRED, S. (Org.). *Rethinking Sexualities in Africa*. Uppsala: The Nordic Africa Institute, 2004 [2005].
- ARNFRED, Signe. Sex, food and female power: discussion of data material from northern Mozambique. *Sexualities*, v. 10, n. 2, p. 141-158, 2007.
- BADEJO, Diedre. *Òsun Seegesi: The Elegant Deity of Wealth, Power, and Femininity*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996.
- BATAILLE, Georges. *Eroticism: Death and Sexuality*. San Francisco, CA: City Lights, 1957 [1986].
- BAUMEISTER, R. F.; MANER, Jon K.; DEWALL, C. Nathan. Theories of human sexuality. In: MCANULTY, Richard D.; BURNETTE, Michele M. (Eds.). *Sex and Sexuality*, v. 1. Westport, CT: Praeger Publishers, 2006.
- BECKER, Heike. Efundula: women's initiation, gender and sexual identities in colonial and post-colonial northern Namibia. In: ARNFRED, S. (Ed.). *Rethinking Sexualities in Africa*. Uppsala: The Nordic Africa Institute, 2004 [2005].
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.
- BIAYA, Tshikala Kayembe. The arts of being beautiful in Addis Ababa and Dakar. *West Africa Review*, v. 5, 2004.
- BIAYA, T. K.; RENDALL, Steven. "Crushing the pistachio": eroticism in Senegal and the art of Ousmane Ndiaye Dago. *Public Culture*, v. 12, n. 3, p. 707-720, 2000.
- BOONE, Sylvia Ardyn. *Radiance From the Waters*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- BROWN, Elsa Barkley. "What has happened here?": The politics of difference in women's history and feminist politics. In: HINE, D. C.; KING, W.; REED, L. (Eds.). *"We Specialise in the Wholly Impossible": A Reader in Black Women's History*. Brooklyn, NY: Carlson Publishing Inc., 1995.
- CASTELLANOS, Isabel. A river of many turns: the polysemy of Ochún in Afro-Cuban tradition. In: MURPHY, J. M.; SANFORD, M. (Eds.). *Òsun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

- DIALLO, Assitan. Paradoxes of female sexuality in Mali. On the practices of Magnonmaka and Bolokoli-kela. In: ARNFRED, S. (Ed.). *Rethinking Sexualities in Africa*. Uppsala: The Nordic Africa Institute, 2004 [2005].
- DIOP, Cheikh Anta. *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and Matriarchy in Classical Antiquity*. Chicago: Third World Press, 1987.
- DIOP, Cheikh Anta. *Civilisation or Barbarism: An Authentic Anthropology*. Brooklyn, NY: Lawrence Hill Books, 1991.
- DIORIO, Joseph A. Sex education. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.
- FOX, Michael V. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985.
- FREUD, Sigmund. *Future of Illusion*. Traduzido por James Strachey. New York: Norton and Company, 1927 [1961].
- GIDDINGS, Paula J. *Ida: A Sword Among Lions: Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*. New York: Amistad, 2009 [2008].
- GOLDMAN, A. Plain sex. In: SOBLE, A. (Ed.). *Philosophy of Sex*. Lanham, MD: Rowan and Littlefield, 1991.
- GOULD, Carol Steinberg. Plato. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.
- GRAVES-BROWN, Carolyn; COONEY, Kathlyn M. *Sex and Gender in Ancient Egypt*. Cardiff: Classical Press of Wales, 2008.
- HARRIS, Cheryl I. Whiteness as property. In: CRENSHAW, K.; GOTANDA, N.; PELLER, G.; THOMAS, K. (Eds.). *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*. New York: The New Press, 1995.
- HOOKS, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End, 1981.
- IKPE, Eno Blankson. Culture and pleasurable sexuality in southeastern Nigeria, Sexuality. *Africa Magazine*, v. 3, n. 3, p. 4-5, 8, 2006. Disponível em: <http://www.arsrc.org/publications/sia/sep06/feature.htm>. Acesso em: jun. de 2010.
- IKPE, Eno Blankson. Human sexuality in Nigeria: a historical perspective. *Understanding Human Sexuality Seminar Series, ARSRC*, 29 jul. 2004.
- LEADBETTER, Ron. Eros. In: *Encyclopedia Mythica*, 1997. Disponível em: <http://www.pantheon.org/articles/e/eros.html>, modified 2 mar. 2006. Acesso em: 5 jul. 2010.
- LEMONCHECK, Linda. Introduction. In: *Loose Women, Lecherous Men: A Feminist Philosophy of Sex*. New York: Oxford University Press, 1997.
- LICHTEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature - A Book of Readings, Volume II: The New Kingdom*. Berkeley, CA: University of California Press, 2006 [1976].
- LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA: The Crossing Press, 1984.
- MACKINNON, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Boston: Harvard University Press, 1989.
- MCFADDEN, Patricia. Sexual pleasure as feminist choice. *Feminist Africa*, v. 2, p. 50-60, 2003. Disponível em: <http://www.feministafrica.org/index.php/sexual-pleasure-as-feminist-choice>. Acesso em: 11 jul. 2010.
- MERRIAM-WEBSTER ONLINE DICTIONARY. Eroticism. *Merriam-Webster Online*. Disponível em: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/eroticism>. Acesso em: 5 jul. 2010.
- MERRIAM-WEBSTER ONLINE DICTIONARY. Pornography. *Merriam-Webster Online*. Disponível em: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/pornography>. Acesso em: 5 jul. 2010.
- MESKELL, Lynn. *Private Life in New Kingdom Egypt*. New Haven: Princeton University Press, 2002.
- MYSLIWIEC, Karol. *Eros on the Nile*. Tradução de Geoffrey L. Packer. Ithica: Cornell University Press, 2004.
- NYAMNJOH, Francis. Fishing in troubled waters: disquettes and thiofs in Dakar. *Africa*, v. 75, n. 3, p. 295-324, 2005.

- NZEGWU, Nkiru. African philosophy. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.
- NZEGWU, Nkiru. *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany: SUNY Press, 2006.
- OBENGA, T. *African Philosophy: The Pharaonic Period: 2780-330 BC*. Dakar: Per Ankh, 2004.
- OGUNGBILE, David O. Eérindínlógún: the seeing eyes of sacred shells and stories. In: MURPHY, J. M.; SANFORD, M. (Eds.). *Òsun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- PATEMAN, Carole. *Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- PATEMAN, Carole. "God hath ordained to man a helper": Hobbes, patriarchy and conjugal right. In: SHANLEY, Mary Lyndon; PATEMAN, C. (Eds.). *Feminist Interpretations and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- PATEMAN, Carole. Genesis, fathers and the political theory of sons. In: EVANS, M. (Ed.). *Feminism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, v. 1: *Feminism and the Enlightenment*. London: Routledge, 2001.
- PEREIRA, Charmaine. "Where angels fear to tread?" Some thoughts on Patricia McFadden's *Sexual pleasure as feminist choice*. *Feminist Africa*, v. 2, p. 61-65, 2003. Disponível em: <http://www.feministafrica.org/index.php/where-angels-fear-to-tread>. Acesso em: 16 jul. 2010.
- PLUTH, Ed. Sigmund Freud. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.
- PRITCHETT, James Anthony. *The Lunda-Ndembu: Style, Change, and Social Transformation in South Central Africa*. Madison: Wisconsin University Press, 2001.
- QUINN, Carol V. Objectification, sexual. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.
- RICHARDS, Audrey I. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Faber and Faber, 1956.
- SAMUELS, Herbert. Race, sex and myths: images of African-American men and women. In: BULLOUGH, Vern L.; BULLOUGH, Bonnie (Eds.). *Human Sexuality: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, 1994.
- SOBLE, Alan. Introduction. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005a.
- SOBLE, Alan. Overview of philosophy of sex. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005b.
- SOBLE, Alan. Personification, sexual. In: SOBLE, A. (Ed.). *Sex from Plato to Paglia: A Philosophical Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2005c.
- SOBLE, Alan. The analytic categories of the philosophy of sex. In: SOBLE, A.; POWER, N. *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Lanham, MD: Rowan and Littlefield, 2008.
- SPRONK, Rachel. Female sexuality in Nairobi: flawed or favoured? *Culture, Health and Sexuality*, v. 7, n. 3, p. 267-277, 2005.
- TAMALE, Sylvia. Out of the closet: unveiling sexuality discourses in Uganda. *Feminist Africa*, v. 2, p. 42-9, 2003. Disponível em: <http://www.feministafrica.org/index.php/out-of-the-closet>. Acesso em: 11 jul. 2010.
- TAMALE, Sylvia. Eroticism, sensuality and "women's secrets" among the Baganda: a critical analysis. *Feminist Africa*, v. 5, p. 9-36, 2005. Disponível em: http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue%205/FA5_feature_article_1.pdf. Acesso em: 16 jul. 2010.
- UCHENDU, Chinturu. *Equal encounters: gender, language and power in an African society - the case of Ubang-Obudu, Nigeria*. PhD dissertation, Bethesda: University of Maryland, 2003.
- UNDIE, Chi-Chi; BENAYA, Kenaya. The state of knowledge on sexuality in sub-Saharan Africa: a synthesis of literature. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, v. 8, p. 1-33, 2006.

- UNDIE, C.; CRICHTON, J.; ZULU, E. Metaphors we love by: conceptualisations of sex among young people in Malawi. *African Journal of Reproductive Health*, v. 11, n. 3, p. 221-235, 2007.
- VUORELA, Ulla. Motherhood in the naming: mothers and wives in the Finnish/Karelian cultural region. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, v. 4, p. 1-16, 2003.
- WASHINGTON, Teresa N. *Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestation of Àjé in Africana Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- WEEKS, Jeffrey. *Making Sexual History*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.
- WORLD HEALTH ORGANISATION (WHO). Female genital mutilation. Disponível em: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>. Acesso em: 8 ago. 2010.