



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE LETRAS - IL
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO - LET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO - POSTRAD

**UMA TRADUÇÃO COMENTADA DE “THE INVENTION OF WOMEN...”:
POR UMA TRADUÇÃO DIALÓGICA COM VISADA PEDAGÓGICA
A PARTIR DO PENSAMENTO
DE LÉLIA GONZALEZ E MARIA BEATRIZ NASCIMENTO**

Gardênia Nogueira Lima

Orientadora: Alice Maria de Araújo Ferreira

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Brasília, 2021.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE LETRAS - IL
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO - LET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO - POSTRAD

**UMA TRADUÇÃO COMENTADA DE “THE INVENTION OF WOMEN...”:
POR UMA TRADUÇÃO DIALÓGICA COM VISADA PEDAGÓGICA
A PARTIR DO PENSAMENTO DE
LÉLIA GONZALEZ E MARIA BEATRIZ NASCIMENTO**

Gardênia Nogueira Lima

Orientadora: Alice Maria de Araújo Ferreira

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Brasília
Setembro, 2021.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

NG218t Nogueira Lima, Gardênia
Uma Tradução Comentada De "the Invention Of Women...": por
uma tradução dialógica com visada pedagógica a partir do
pensamento de Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento /
Gardênia Nogueira Lima; orientador Alice Maria de Araújo
Ferreira. -- Brasília, 2021.
355 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Estudos de Tradução) -
Universidade de Brasília, 2021.

1. Estudos da Tradução. 2. Gênero. 3. Raça. 4. Tradução
comentada. 5. Racismo linguístico. I. de Araújo Ferreira,
Alice Maria, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE LETRAS - IL
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO - LET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO - POSTRAD

Gardênia Nogueira Lima

**UMA TRADUÇÃO COMENTADA DE “THE INVENTION OF WOMEN...”:
POR UMA TRADUÇÃO DIALÓGICA COM VISADA PEDAGÓGICA
A PARTIR DO PENSAMENTO
DE LÉLIA GONZALEZ E MARIA BEATRIZ NASCIMENTO**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre em Estudos da Tradução.

Brasília, 30 de setembro de 2021.

Banca Examinadora:

Professora Doutora Alice Maria de Araújo
Ferreira (POSTRAD/UnB)
(Orientadora)

Professora Doutora Ludmylla Mendes Lima
(UNILAB)
(Examinadora Externa)

Professor Doutor Júlio César Neves
Monteiro (POSTRAD/UnB)
(Examinador Interno)

Professora Doutora Alessandra Ramos de
Oliveira Harden (POSTRAD/UnB)
(Examinadora Suplente)

*À vida,
A cada dia mais.
(21 de julho, quase 546 mil mortos.)*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à sociedade brasileira que faz com que as universidades públicas e as agências de pesquisa e ciência no Brasil existam.

Agradeço à UnB, ao POSTRAD e à CAPES.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Alice Maria de Araújo Ferreira, pela confiança depositada em mim e pelo conhecimento compartilhado.

Agradeço ao meu esposo e companheiro por todo apoio durante mais esse ciclo que se completa.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.
(FANON, 2008, p. 39).

Sumário

1 Introdução	10
2 Raça em tradução no Brasil: por uma descolonização do saber via tradução	15
2.1 O Devir negro epistemológico do mundo	24
2.2 Vida e obra de Oyèronké Oyěwùmí e das autoras negras em diálogo	28
2.2.1 A obra e sua autora	29
2.2.2 Localização da mulher nas obras em diálogo com Oyěwùmí (1997): âmbito histórico, racial e político-social.	35
Maria Beatriz Nascimento	36
Lélia Gonzalez	38
2.2.3 A recepção da tradutora: comentadoras nigerianas, brasileira/latino-americanas e comentários dialéticos	40
2.2.3.1 Comentaristas nigerianas	41
Bibi Bakare-Yusuf	41
Ifi Amadiume	43
2.2.3.2 Os comentários de brasileira/latino-americanas.	46
Cláudia de Lima Costa	46
Yuderkys Espinosa Miñoso	48
2.2.3.3 Os comentários dialéticos	50
Judith Butler	50
Aline Matos da Rocha	51
2.3 Tradução como engajamento e resistência	53
3 O projeto de tradução: referenciais teóricos	59
3.1 Língua, cultura e poética, como ética do traduzir, em Oyěwùmí (1997)	59
3.2 Traduzindo no Atlântico Negro: A tradução de escritas negras	74
3.3 Língua, tradução e racismo linguístico	81
3.3.1 Feminismos, tradução e linguagem	88
3.3.2 A tradução e o feminismo negro	91
3.4 Projeto pedagógico de tradução comentada	94
4 A tradução comentada dialógica em Oyěwùmí (1997)	101
4.1 Notas em textos científicos e acadêmicos	107
4.1.1 Das notas explicativas, críticas, linguísticas e dialógicas	109
4.2 Por que tradução comentada	112
4.3 Metodologia	114
4.3.1 Métodos	120
4.3.1.1 Tipos de notas	123
4.3.1.1.1 Tipos de notas em contexto	124
N.T.1. Diálogo entre Oyěwùmí (1997) e as autoras Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento	124
N.T.2. Diálogo com autoras ocidentais - comentários dialéticos	133

N.T.3. Diálogo com comentadoras “ latino americanas”	141
N.T.4. Diálogo com comentadoras nigerianas	150
N.T.5. Marcas do pensamento linguístico da autora	160
5 Considerações finais	165
Referências	167
Anexo A - Palavras da tradutora	176
Anexo B - Texto traduzido	178

RESUMO

A tradução pode instigar o aprendizado de culturas por meio da pesquisa que a tradutora faz para traduzir e por meio da escolha do texto a ser traduzido. Assim, desfazer ideias racistas pode ser uma escolha política de trabalho e resistência engajada da tradutora. Dessa forma, no intuito de contribuir para uma ação antirracista de tradução, este trabalho é um projeto de tradução comentada pedagógica embasado na produção de notas para a tradução de “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, de Oyèronké Oyěwùmí. As notas produzidas a partir da reflexão do texto sociológico-filosófico de Oyěwùmí (1997) formam, junto com sua tradução, diálogos com Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, e com outras autoras que compõem os tipos de notas produzidos especificamente para esta tradução. A metodologia de tradução comentada tentou respeitar ao máximo as singularidades do sujeito escritor a fim de não apagar o registro de discurso da autora e produziu tipos de notas inspirados no trabalho do tradutor de Novalis e Fichte, Rubens Rodrigues Torres Filho (MESCHONNIC, 2010; SELIGMANN-SILVA, 2018). A socióloga, ao revelar sobre a não existência de gênero na sociedade pré-colonial iorubá, apresenta ao mundo a sua crítica ao feminismo ocidental e às interpretações da cultura iorubá que se dão fora do tempo e do espaço de vivência dessa população. Oyěwùmí (1997) nos revela a história e as relações sociais de uma sociedade, criando uma nova epistemologia e se contrapondo sempre às noções ocidentais de sociedade. Um dos resultados encontrados a partir da pesquisa para esta tradução comentada foi o de que é preciso que se reconheça a responsabilidade de tradutoras, e a tarefa da tradução, com textos de autoria negra, africana ou outra cultura não ocidental, no sentido de não perpetuar as visões ocidentais marginalizadoras e essencializadoras de culturas diversas. Nesse sentido, o trabalho tradutório se faz pedagógico, porque desmantela práticas racistas. Outro ponto é que as tradutoras podem construir comentários em notas que revelam uma rede de intertextualidade a partir da recepção do livro a ser traduzido, mas também a partir de autoras que podem formar diálogo com a tradução do texto a ser traduzido. Além disso, a tradução é um processo de aprendizagem tanto para a leitora quanto para a leitora-tradutora, que através do seu trabalho ajuda a construir narrativas individuais e coletivas que fortaleçam a ideia de que noções de identidades devem ser móveis e devem estar no devir.

Palavras-chave: Estudos da Tradução. Gênero e Raça. Tradução comentada.

ABSTRACT:

Translation can instigate the learning of cultures through the research that the translator does to translate and through the choice of the text to be translated. In this sense, dismantling racist ideas can be a political choice of work and an engaged resistance of the translator. Thus, in order to contribute to an anti-racist act of translation, this work is a pedagogical commented translation project based on the production of notes for the translation of “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, by Oyèronkẹ Oyěwùmí. The notes produced from the reflection of the Oyěwùmí (1997)’s sociological-philosophical text create, together with its translation, dialogues with Maria Beatriz Nascimento and Lélia Gonzalez and with other authors that compose the types of notes produced specifically for this translation. The commented translation methodology tries to respect as much as possible the singularities of the writer’s subject in order not to erase the author's speech record. A source of inspiration for the types of notes used in this work was the translator of Novalis and Fichte, Rubens Rodrigues Torres Filho (MESCHONNIC, 2010; SELIGMANN-SILVA, 2018). The sociologist, by revealing the non-existence of gender in pre-colonial Yoruba society, presents to the world her criticism of Western feminism and the interpretations of Yoruba culture that take place outside the time and living space of this population. Oyěwùmí (1997) reveals the history and social relations of a society, creating a new epistemology and always opposing western notions of society. One of the results that emerged from the research for this commented translation is that it is necessary to recognize the responsibility of translators, and the task of translation, with texts of black authors, African or other non-Western culture, in the sense of not perpetuating the marginalizing and essentializing western views of diverse cultures. In this sense, translation work becomes pedagogical, because it dismantles racist practices. Another important point is that translators can build comments in notes that reveal a network of intertextuality from the reception of the book to be translated, but also from other authors who can create dialogues with the translation of the text. In addition, translation is a learning process for both the reader and the reader-translator, who through their work helps to build individual and collective narratives that strengthen the idea that notions of identities must be mobile and must be in becoming.

Keywords: Translation Studies. Gender and Race. Commented Translation.

1 Introdução

Dandara era branca e tinha olhos claros, mas era de classe desfavorecida, o que faz com que muitas de suas histórias de infância, contadas por Holanda (2019), como o ter uma mãe depressiva, que provavelmente adquiriu a doença em um dos dez partos que teve, como o gostar muito de brincar o dia inteiro na casa da vizinha ou, de repente ainda muito criança, deparar-se com a experiência de ver um cadáver na vizinhança, sejam eventos que me aconteceram também. Holanda (2009) e eu temos em comum o nome de nossa mãe, que é Francisca, e o apelido delas, que é Dona Fran (apelido dado por Dandara à mãe de Holanda). Holanda, autora de Holanda (2009), Dandara e eu tínhamos um ponto em comum que é o adorar material escolar novo. Eu adorava o cheirinho dos materiais novos que meus pais me davam também, assim como elas duas. Além disso, somos três seres humanos, mulheres com suas demandas específicas querendo ser quem somos. Durante muito tempo, relutei para ler a história da vida de Dandara, porque a única coisa que sabia sobre ela, era que ela tinha morrido tragicamente. Sabia que havia um vídeo da morte dela também, mas nunca o vi, porque escolhi não o fazer até hoje.

Segundo Holanda (2009), amiga de Dandara desde a infância, Dandara foi uma transexual que nasceu Dandara, mas que resolveu sair de seu casulo e pagou muito caro por isso. Foi estuprada, violentada várias vezes, pegou AIDS e, quando já estava bem debilitada da doença, foi horrorosamente assassinada. Doze pessoas foram culpadas pelo assassinato de Dandara, que foi gravado por pessoas que também pagaram por assistir e incitar os outros bandidos. Pelo que me lembro do relato de Holanda (2009), todos eram homens e havia até menores de idade entre os assassinos de Dandara. Relutei para não ler a história de Dandara, porque sofria só de imaginar que ela acabaria sua jornada tragicamente. Até que li e sofri, porém agora sei que ela era uma amiga querida, brincalhona, que sabia ouvir as pessoas, e que só queria ser feliz. Tenho muito mais da Dandara hoje e não é apenas a violência sofrida por ela, seu assassinato brutal.

Holanda (2009) comparou Dandara à Dandara, esposa de Zumbi dos Palmares. Isso se dá porque, durante a violência que a matou, jogaram uma pedra na cabeça de Dandara e Dandara, esposa de Zumbi, jogou-se nas pedras para não ser pega pelos senhores de escravos; Dandara lutou na batalha do Quilombo de Palmares e Dandara morreu em um conjunto habitacional chamado “Conjunto Palmares”. O vídeo da morte de Dandara viralizou e, além disso, a reportagem sobre Dandara feita por Caco Barcellos ficou conhecida em vários países. Dandara ficou famosa, como sempre dizia que queria ser, virando símbolo da luta contra a

LGBTfobia (HOLANDA, 2019, p. 129). Dandara nunca faria mal a ninguém e acreditava que ninguém lhe faria mal. Ela foi amor e espalha amor até hoje.

Depois de Dandara, várias outras mulheres que têm nomes e histórias de amor, são filhas, são irmãs e amigas, viraram notícias nas páginas policiais. Isso mostra que essa luta está difícil de acabar. Em Boletim da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), a organização informa que, entre primeiro de janeiro e 28 de janeiro de 2020, o número de mortes de travestis e transexuais aumentou em 90%, comparado ao mesmo período de 2019. Sendo que todas as mortes, até maio de 2020, foram de travestis e de mulheres transexuais, ou seja, de pessoas do gênero feminino. Mesmo durante a crise da saúde, trazida pelo coronavírus ao mundo, o número de assassinatos de transexuais continuou aumentando em comparação ao ano anterior. Essa é uma realidade que choca e que define a situação da sociedade brasileira, que é de grande violência para quem não se inclui na normatização do gênero.

Dessa forma, foi pensando na mudança sobre a ideia que a sociedade brasileira faz do gênero que se fez a escolha de refletir sobre uma tradução para a obra “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, de Oyèwùmí (1997).¹ A tradução desta dissertação se apresenta no sentido de desfazer a normatização do gênero binário e a própria ideia de gênero, desconstrução essencial para uma sociedade que mata e violenta por ter em mente as noções fixas de gênero. Dessa forma, como afirmou Tymoczko (2010) ao se referir a uma fala de Sartre, toda e qualquer palavra escrita por uma autora é uma posição de quem escreve. Portanto, assim como a literatura é também uma posição tomada pela autora em relação ao mundo, a tradução também é uma tomada de posição da tradutora² frente ao mundo. Somado a isso, traduções, segundo Baker (2018, p. 2), fazem parte de um trabalho que pode ajudar a empreender uma mudança no mundo, porque elas ajudam na construção da identidade individual e coletiva das pessoas. Nesse sentido, Baker (2018) conta como várias tradutoras e intérpretes ativistas participam de projetos que desafiam o poder

¹ A tradução deste livro para o português foi realizada por wanderson flor do nascimento e publicada pela editora Bazar do Tempo em 2021. O livro entrou em venda no site da Amazon, do Brasil, no dia 31 de março de 2021 e, segundo informação dada no lançamento que aconteceu com a autora do livro no dia 02 de julho, ocorrido no canal de youtube do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ (Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=ZGOjZrIYRIA> Último acesso em: 6 de jul. 2021), o livro foi um sucesso de vendas e em poucas semanas ele já estava indo para a segunda impressão.

² A escrita da palavra tradutora no feminino, assim como autora e leitora, é uma ação tomada por mim diante da tarefa muito difícil da escrita sem marcação de gênero no português. A própria leitura de Oyèwùmí (1997) nos traz o exemplo da língua iorubá que não era genericada e também Butler (2014) nos conta sobre a multiplicidade de gênero e da possibilidade de nenhum gênero. Dessa forma, faço um exercício de trazer o termo genérico no feminino para a escrita, mas entendo que o gênero não é uma essência, podendo não ter sido aspecto de diferenciação social em uma sociedade.

estabelecido na sociedade.

Baker (2018) relata a história de grupos de tradutoras que se juntam para trabalhar pelo que acreditam e que, segundo informações em seus sites, agem politicamente ao darem um valor menor ao inglês a fim de diminuir o poder dessa língua. Também, de acordo com informação de seus sites, essas tradutoras podem trabalhar com muitas línguas, já que são tradutoras do mundo todo, mas a escolha por qual língua traduzir é política. Por isso, elas dão prioridade às línguas menos visibilizadas, às línguas de menor poderio político. Por meio de seus trabalhos, veicula-se todo tipo de mensagem contra as guerras pela disputa de poder global (BAKER, 2018, p. 346). Essas tradutoras formam grupos e, por intermédio desses grupos, participam de fóruns sociais, como o Fórum Social Mundial e o Fórum Europeu. Nesses eventos, elas são intérpretes também de línguas de menor status que o inglês.

O Babels, por exemplo, se intitula um grupo anticapitalista, que prega o debate como forma de engajamento na política (BAKER, 2018, p. 358). O grupo dos Tlaxcala são antimilitaristas, anti-imperialistas e se dizem contra a globalização neoliberal. Essas tradutoras escolhem, portanto, o que vão traduzir, e a mensagem que vão publicar em seus espaços de trabalho condiz com a mudança que elas querem empreender na comunidade global. A forma dessas profissionais se organizarem é também um indicativo do que acreditam. O grupo Babels, por exemplo, informa que o trabalho realizado entre as tradutoras é em rede, ou seja, não há um comando central entre elas e cada tradutora/intérprete do grupo é livre para escolher o tipo de material que vai trabalhar (BAKER, 2018, p. 366). Esses grupos agem para que os seus trabalhos de tradução possam ser um instrumento de mudança das mazelas sociais.

Outro grupo de tradutoras que segue uma lógica que lembra o Babels é o Coletivo Sycorax, nome inspirado em uma bruxa existente na obra de Shakespeare, “A tempestade”. Sycorax não era um personagem muito central na peça, isso é o que informa o Coletivo Sycorax em sua página. No entanto, as tradutoras desse Coletivo são muito autônomas em relação ao trabalho que fazem. Segundo o Sycorax, a sua tradução é uma ferramenta política, por isso as componentes do coletivo pensam em uma forma de traduzir que saia da lógica do capital de produção intelectual. O coletivo, quando vai traduzir uma obra, faz um acordo com a editora cliente, e as obras traduzidas por ele ficam disponíveis gratuitamente em seu site. No “Sobre nós” da página web do Sycorax, as tradutoras acreditam que dessa forma a produção delas tem mais chances de voar para o mundo, fortalecendo, assim, a força política a favor das suas lutas cotidianas. As tradutoras do Sycorax também produzem um podcast em que realizam debates sobre os livros que traduzem e também debatem outras temáticas

relacionadas.

O último grupo que evidencia a importância da ação de tradutoras é o Glefas (*Grupo Latinoamericano De Estudios, Formación Y Acción Feminista*), que é ativista na tradução e que foi fundado em 2007 em Bogotá, Colômbia. Em sua página na internet, o grupo informa que produz e divulga conhecimento de suas integrantes, mas também de outras intelectuais mestiças, afrodescendentes, indígenas e mulheres de cor a fim de estimular uma produção que dê base às lutas do grupo. O Glefas criou um editorial chamado “En la frontera”, que é dedicado à produção de traduções, compilações e outros materiais que podem ser utilizados na educação popular. Sendo que suas produções são vendidas, mas também disponibilizadas gratuitamente no site do coletivo.

Após ter noção de ações políticas de tradutoras, esta tradução de Oyěwùmí (1997) foi pensada para contribuir com uma visão necessária à sociedade brasileira, que é a de ter uma visão não essencial da mulher e também da raça. Sendo que, como tradutora, quero utilizar meus conhecimentos de língua, de questão racial, de mulher negra³ no Brasil e de tradução para auxiliar na mobilidade social da mulher negra brasileira. Isso se dá por conta da minha identidade, em formação, de uma mulher negra, que vem de um lugar não abastado da sociedade brasileira e que, atualmente, contra as estatísticas, conseguiu conquistar um lugar na academia branca brasileira. Como ser tradutora, tenho noção de que, ao entrar no mercado de trabalho, poucas serão as oportunidades de escolha do texto a ser traduzido, a não ser em grupos de trabalho como o Sycorax, o Babels e o Glefas, porém meu esforço em traduzir trabalhos que tirem a mulher negra do lugar essencializado, que foi designado a ela pela sociedade racista colonial, será permanente.

Outro ponto a ser considerado é que dependendo da escolha do texto para se traduzir, a tradutora age pela descolonização do saber, pois em uma sociedade racista o ensino-aprendizagem a partir de textos como o de Oyěwùmí (1997) é produtivo à luta antirracista. Essa descolonização deve acontecer quando o tema lido parte de uma realidade concreta. É essa realidade que bell hooks (2019b) afirma ser de interesse de suas alunas, sendo que a educação sempre foi uma questão política para a população negra. Além de ela ser necessária para a mudança material dos negros, é por meio da educação que se luta contra o racismo, segundo a autora. Nesse sentido, os comentários em notas desenvolvidos aqui

³ O termo negra ou negro é um termo que o Movimento Negro reivindicou e transformou. Antes disso, ele denominava algo que era ruim. Hoje em dia, o termo serve para designar uma identidade que deve ser afirmada, mas com o objetivo final de destruí-la, pois pessoas negras se definem pessoas pela raça, mas com o intuito de nomear para, então, desfazer a segregação social, econômica e cultural. Quando negros o tomam para si, o intuito é de desconstruí-lo. Aqui, nesta dissertação, muitas vezes a palavra é usada em letra minúscula, mas há autores que a utilizam com letra maiúscula, porque há uma complexidade no termo.

tentam ampliar a discussão sobre o assunto trazido em Oyěwùmí (1997), apresentando um caráter pedagógico sobre o tema. Sendo que, durante a tradução, a tradutora deve preservar as características pedagógicas do texto, segundo Appiah (1993), para que o seu valor para o ensino também seja preservado. Sendo que o pedagógico, no meu entendimento, como afirma Campos (2017), na página 78 desta dissertação, significa também aprender com as especificidades de uma cultura e se modificar a partir desse aprendizado. Para traduzir, ter conhecimento de outra língua é importante, mas também o das especificidades da cultura, e a tradução pode trazer uma conexão entre as várias lutas antirracistas pelo mundo. A luta por se tornar sujeitos de direitos, portanto, passa pela educação, algo que sempre foi reivindicado pelo Movimento Negro no Brasil, mais conhecido como “educador” (GOMES, 2017).

Outra ação que pode ser feita neste trabalho, além da escolha do texto da tradução, é a de escolher estratégias de tradução que dêem visibilidade ao discurso e à forma com que escreve Oyěwùmí, uma autora nigeriana que tem muito para acrescentar com seu trabalho de desconstrução do universal feminista. Para isso, esta tradução foi pensada a partir da produção de uma série de notas que colocam em diálogo algumas autoras escolhidas com a do texto fonte e que constituem a tradução dialógica de Oyěwùmí (1997). É esta tradução que é o objetivo deste trabalho de dissertação, que foi dividido da seguinte forma: na seção seguinte, é apresentada a importância do debate entre redistribuição e reconhecimento e o como trabalhar as representações simbólicas é importante para diminuir desigualdades de raça. Há um pequeno resumo de Oyěwùmí (1997) e também uma explanação sobre quem são as autoras em diálogo com Oyěwùmí (1997) e seus temas de trabalho indicados na tradução comentada. A seção termina no comentário sobre a importância do engajamento de tradutoras em problemáticas sociais; a terceira seção é um espaço para apontar a teoria da tradução que norteia este trabalho, algo que é muito importante, pois está ligada à ética na tradução, no não apagar a cultura, no respeito ao estrangeiro que modifica o ser da própria tradutora; na penúltima seção, relata-se a importância da tradução comentada e dos paratextos para traduzir culturas menos conhecidas pela recepção do texto. É neste espaço que se define os tipos de notas para a tradução dialógica e também é evidenciado os exemplos de cada tipo de nota. Por fim, a última seção é a de considerações finais, que observa que é possível produzir notas de rodapé a partir do pensamento de mulheres negras em uma tradução.

2 Raça em tradução no Brasil: por uma descolonização do saber via tradução

A tradução deste trabalho é a de um livro que foca na história do gênero na sociedade pré-colonial iorubá, porém, para tratar de gênero, é necessário reforçar que, nas teorias desconstrutivistas, o gênero é construído socialmente e o corpo sexual é histórico, social e cultural. Um exemplo desse tipo de teoria é a teoria queer, que tem como representantes os filósofos Judith Butler, que é norte-americana, e Paul B. Preciado, nascido na Espanha. Esses filósofos acreditam em uma multiplicidade de existência de gênero e também na fluidez do gênero. Uma pessoa poderia, então, não se definir como homem ou mulher ou poderia se definir como homem que possui o órgão sexual feminino, por exemplo. Para eles, e também de acordo com a francesa Barbara Stiegler, a natureza não cria as categorias homem e mulher, elas são criações culturais e servem para organizar a sociedade (STIEGLER, 2003). Segundo Stiegler (2003), o debate teórico de gênero contém três dimensões formativas de valor igual, que são o sexo, a sexualidade e o gênero. Assim, questões de gênero não podem ser exclusivas de mulheres, porque os homens também têm gênero.

O gênero determina os aspectos do sexo que são vistos como construções sociais. Assim, o gênero não se refere ao sexo que o indivíduo possui, mas indica os mecanismos culturais e sociais que fundamentam o indivíduo devido à sua categorização segundo o “sexo” (STIEGLER, 2003, p. 2).

Dessa forma, uma análise de gênero que seria apropriada para criticar e reconhecer papéis específicos destinados a homens e mulheres, segundo Stiegler (2003), necessita definir o conceito de gênero e também deve considerar que sexo não é um aspecto biológico. Sendo assim, gênero e sexo são noções sociais que constroem hierarquias na sociedade e, por isso, geram consequências políticas para o Brasil atual e na maioria das sociedades ocidentais.

Não há como lutar por igualdade deixando de lado as características que nos diferenciam, afirma a norte-americana Anne Phillips, em Phillips (2009). A observância sobre se o indivíduo é mulher ou homem, negro ou branco, hétero ou homossexual ou se apresenta outras características que especificam a sua realidade deve ser feita, pois, caso contrário, o resultado será o reforço da dominância de grupos que já estão no poder. Por isso, Phillips (2009) acredita que a ênfase deveria estar em cima de análises que reforcem a heterogeneidade e a diversidade. Ou seja, seria esse reconhecimento de que as pessoas são diferentes por conta de suas experiências, de sexo, gênero ou raça, por exemplo, que faria a sociedade ser muito mais igualitária. Pensando assim, a tradução no Brasil precisaria valorizar textos que trouxessem essas questões, pois é o engajamento nas várias áreas do saber com o

objetivo de desfazer as noções de raça que as estruturas racistas podem ser desmanteladas ou, pelo menos, começam a se esfacelar.

Ainda sobre o assunto, um exemplo de crítica ao modelo da igualdade, que está baseado na noção de que deve haver um tratamento igual para todos, é a tradição de democracia deliberativa que defende a ideia de diferença radical (PHILLIPS, 2009, p. 224). Essas diferenças são aquelas relacionadas às experiências, à cultura e a valores que atrapalham a nossa compreensão um do outro e não apenas as diferenças de classe ou de opinião, por exemplo. Quem acredita na democracia deliberativa, segundo Phillips (2009), afirma que seria por meio dela que se aumentaria a presença de visões das minorias no sistema de poder. Porém, esse raciocínio leva a um deslocamento do econômico para o cultural, das preocupações econômicas para as culturais, que foi uma ação considerada imprescindível para o alcance da democracia igualitária. Dessa forma, ter em mente que as noções de sexo, gênero e sexualidade são sociais pode fazer com que muitos estereótipos sejam deixados de lado.

Phillips (2009) afirma que havia uma primazia atribuída à classe, que atualmente não existe mais e, por isso, pode ser que as desigualdades econômicas tenham sido deixadas de lado, como constata em:

Atualmente, está bastante claro que a prática de uma política exclusivamente de classe desconsiderou diferenças de experiência cruciais associadas a gênero, etnicidade ou raça; fazendo-o, deixou a “classe” como uma categoria vazia, privada de significação histórica, ou então a abreviou simplisticamente com as experiências e interesses do sexo dominante ou do grupo étnico dominante. (PHILLIPS, p. 226, 2009).

A classe foi, para a pesquisadora Phillips, não somente um deslocamento, mas também uma reterorização. A epistemologia aponta agora para o pensar os interesses dentro dos discursos, pois muitas maneiras de dominar não podem ser entendidas apenas por meio da análise do econômico. Nenhum desses fenômenos estão desligados do econômico, assim, dessa forma, para Phillips,

[..] seria desarrazoado procurar explicar a violência contra as mulheres sem nenhuma referência ao posicionamento das mulheres na divisão social do trabalho; ou explicar o racismo nos Estados Unidos de hoje sem qualquer referência ao legado de uma economia escravista. (PHILLIPS, 2009, p. 227).

Os processos para se pensar uma sociedade mais democrática tiveram de tirar o econômico da primazia para que nos tornássemos mais capazes de verificar os resultados

negativos da submissão cultural e política na problemática das relações de exclusão. Phillips (2009) acredita que muitos atores se distanciaram do modo de pensar socialista em que o resolver das desigualdades se daria por meio de políticas de redistribuição e se aproximaram mais das ideias de que a justiça se daria por meio de políticas de reconhecimento. Mas pode haver reconhecimento sem participação da “divisão do bolo”? Não no caso das políticas antirracistas no Brasil, mas essa ideia ficará evidente mais adiante no texto de Phillips (2009). Para Phillips (2009), as norte-americanas Nancy Fraser e Iris Young acreditam que a sociedade contemporânea é caracterizada por injustiças culturais e econômicas, porém,

[...] enquanto Young enfatiza a continuidade e o mútuo reforço entre o que poderia ser considerado “econômico” e o que poderia ser considerado “cultural”, Fraser insiste em uma distinção analítica com vistas a evidenciar as tensões entre esses dois aspectos. (PHILLIPS, 2009, p. 229).

Assim, Young advoga pela ideia de que o deslocamento é constante em uma sociedade que é progressista e, por isso, sempre haverá estudiosos e/ou militantes que perderão o foco da desigualdade e os outros devem estar atentos para que não haja atraso social. Porém, Fraser acredita que se não houver distinções marcadas entre o econômico e o cultural, então o risco de deslocamento é muito grande. Esse risco de deslocamento é caracterizado pela preponderância de um tipo de política em relação a outra. É isso que acontece no Brasil com a discussão por cotas raciais nas Universidades. Em muitos debates, quem não têm noção da diferença entre o reconhecimento e a redistribuição, e o como os dois são importantes para alcançar justiça, pode acabar levando em consideração que a redistribuição é mais importante. Quem acredita que a redistribuição deve ser colocada em relevância e que políticas raciais são um erro comumente não entende o quanto o apagamento do simbólico de grupos populacionais específicos foi importante para a retirada de direitos durante toda a história do Brasil.

Esse debate entre reconhecimento e redistribuição é importante para tradutoras, pois o simbólico está na cultura, está no que as leitoras lêem. O racismo no Brasil estrutura a sociedade, de acordo com o intelectual brasileiro Silvio Almeida, em Almeida (2019), isso quer dizer que ele está imbricado nas várias áreas, principalmente nas do conhecimento. Fraser, nas palavras de Phillips (2009), afirma que as injustiças econômicas impedem que as pessoas tenham um padrão de vida adequado e a correção desse problema é feita pelo que seria a “redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, democratização das decisões de investimento, transformação das estruturas econômicas básicas”, (PHILLIPS,

2009, p. 229). Já as injustiças culturais têm origem no sistema simbólico ou cultural e a reparação para esse tipo de injustiça pode acontecer por meio da revalorização e do reconhecimento de identidades marginalizadas, uma forma que garanta respeito aos grupos populacionais mais desvalorizados. Para Anne Fraser, não adianta haver políticas de redistribuição sem que haja as de reconhecimento, pois fazer justiça é fazer política que avance nas duas áreas. Na tradução, uma forma de garantir esse reconhecimento aos grupos mais desvalorizados é a tradutora fazer escolhas por traduzir textualidades negras e ter muita atenção no momento de traduzir para não assimilar o texto fonte a sua própria cultura, deixar o seu projeto tradutório disponível e fazer escolhas por estratégias de tradução que tragam o estranhamento⁴. As escolhas por traduzir textos devem ser em torno da valorização do lúdico, mas também para resolução de problemas sociais, raciais e culturais do país.

Phillips (2009) acredita que é difícil não fazer uma diferenciação entre reconhecimento e redistribuição, já que existe a necessidade de falar sobre o econômico que sustenta o cultural e também da forma que o cultural vai permitir que as pessoas reivindiquem mudanças na sua realidade econômica. Essa é a resposta, da pergunta feita na página anterior, sobre se existe como reconhecer sem redistribuir (sobre se existe reconhecimento sem “divisão do bolo”), e a resposta é que o reconhecimento e a redistribuição estão comumente interligados. É isso o que acontece com políticas de ações afirmativas no Brasil, em que o reconhecimento é importante também, porque ele influi na redistribuição, ou seja, no alcance de pessoas negras aos lugares de mais status da sociedade. Da mesma forma, Phillips (2009) fornece o exemplo dos afroamericanos que reivindicam por escolas e universidades de base afroamericana, porque não querem apenas ter cultura e preservação de identidade, querem também atingir altos patamares econômicos e igualdade social.

Após isso, Phillips (2009) afirma que a representação política com igualdade só será realidade se houver igualdade também nas relações econômicas. Para ela, assim como para Fraser, decidir por redistribuição ou por reconhecimento, ou seja, deixar de lado um desses tipos de política não é aceitável. Phillips (2009) afirma que existe discurso que funciona melhor para um grupo que para outro. Um exemplo disso é o discurso da diferença, que não funcionará tão bem para as demandas de trabalhadores desempregados. A diferença, então,

⁴ Sem esgotar o assunto, o estranhamento é o que faz as pessoas notarem o universo a sua volta, como os objetos, gestos e as próprias atitudes. Segundo Chklovski, nas palavras de Esquivel (2017), o estranhamento também pode ser sentido quando alguém vê algo pela primeira vez, que passa a sensação de sensibilidade, de atenção (ESQUIVEL, 2017, p. 34). Para Chklovski, o estranhamento está relacionado com o familiar, já para Freud a estranheza tem relação com o não familiar, o assustador, desconforto, desconfiança (ESQUIVEL, 2017, p. 36). Conforme Esquivel (2017, p. 70), a sensação de desconforto, do assustador existe, porque ela está ligada com o familiar, com um elemento de intimidade.

não pode ser um discurso hegemônico que abarque todos os tipos de diversidade, pois isso pode levar ao deslocamento. Phillips (2009, p. 237), confirmando Fraser, afirma que há, na realidade, diferentes tipos de diferenças, e para cada uma delas há uma estratégia adequada a ser aplicada.

Phillips (2009) critica Fraser, porque acredita que Fraser, ao perguntar “sob que circunstâncias uma política de reconhecimento ajuda a sustentar uma política de redistribuição, e quando é mais provável que a prejudique”, está sugerindo que a importância da primeira forma de justiça, a de reconhecimento, se dá somente após se verificar a importância da segunda, a de redistribuição da economia (PHILLIPS, 2009, p. 238). O fato é que essa ideia pode prejudicar a aplicação real das políticas de reconhecimento, mas ainda assim, Phillips acredita que as ideias de Fraser para assegurar as políticas de reconhecimento sem que haja deslocamento das de redistribuição são muito válidas.

A interseccionalidade, que diz que a análise de uma identidade deve estar imbricada pela raça interceptada por outras estruturas sociais como o gênero e a classe (AKOTIRENE, 2019, p. 48), reforça que a análise de raça não saia simplesmente do plano de ação das instituições, já que a sociedade brasileira é racialmente estruturada. A interseccionalidade é uma análise que pode fazer parte das políticas de reconhecimento, é um conceito criado exatamente para inserir a análise da mulher negra em políticas e pesquisas sociais. Não há como fazer análise interseccional sem incluir nela a raça e a mulher negra. A socióloga norte-americana Patrícia Hill Collins, em Collins (2017a), faz um estudo interseccional colocando em relevância a posição das mulheres negras na sociedade segundo o seu gênero e raça e trazendo também a análise de violência que está imbricada nesses sistemas de poder. Para Collins (2017a), a violência fornece um ponto de início muito rico para o estudo dos contornos políticos e teóricos da interseccionalidade. Segundo a pesquisadora, a autora Kimberlé Crenshaw tem como base a análise da violência contra as mulheres de cor com o objetivo de colocar em evidência a importância da interseccionalidade para a ação feminista. Assim, para agir contra a violência vivida por mulheres de cor, é necessário primeiramente ter em mente os conceitos de raça, gênero, classe e situação de imigrante, por exemplo, como fenômenos que dependem um do outro.

A intelectual portuguesa Grada Kilomba acredita também que não se pode fazer análises da raça separada do gênero, porque a experiência informa as interrelações entre as construções de gênero e raça e vice-versa (KILOMBA, 2019, p. 96). Segundo a autora, as políticas para negras e negros foram construídas com base em um sujeito homem heterossexual negro e invisibilizou as mulheres e LGBTIs negras e negros. Mulheres

feministas brancas também não acertaram quando não perceberam que o gênero também resultava em opressões diferentes para mulheres negras (KILOMBA, 2019, p. 97). Pensando nisso, a norma da sociedade é haver discurso de gênero em que a mulher branca é o sujeito, e discursos de raça, em que o homem negro é o sujeito. Isso resulta que a mulher negra se torna um “terceiro espaço”, o de contradição e apagamento (KILOMBA, 2009). As narrativas que insistem em separar o gênero da raça, portanto, acabam por manter a mulher negra na invisibilização.

Collins (1998a) apresenta o argumento de que raça e gênero, como sistemas interseccionais de poder, acabam por moldar a violência. Dessa maneira, é necessário haver políticas transversais mais sofisticadas e que levem em consideração as relações de poder interseccionais para, assim, considerar a violência como um problema social. A realidade sobre a violência nas últimas décadas aumentou a presença das análises de interseccionalidade como uma forma de questionamento crítico e também como prática. Ao contrário dessa realidade,

[n]a tentativa de comparar o sexismo com o racismo, as feministas brancas esquecem de conceituar dois pontos cruciais. Primeiro, que elas são brancas e, portanto, têm privilégios brancos. Esse fator torna impossível a comparação de suas experiências às experiências de pessoas negras. E segundo, que as mulheres negras também são mulheres e, portanto, também experienciam o sexismo. Uma falha irônica, porém trágica, que teve como resultado a invisibilização e o silenciamento de mulheres negras dentro do projeto feminista global (KILOMBA, 2009, p. 100).

O que Kilomba revela é que continuar nessa comparação entre sexismo e racismo é agir para invisibilizar as reivindicações de mulheres negras e tornar as experiências de mulheres brancas como universais, como experiências espelho em que a situação de qualquer mulher se encaixa. Em outras palavras, isso é uma ilusão do feminismo branco. Analisar o patriarcado com relação aos homens negros também é um erro, porque fazer isso não considera que o homem negro não possui os privilégios do homem branco, não se beneficiando, portanto, do patriarcado exercido pelo homem branco (KILOMBA, 2009, p. 100).

O racismo, o sexismo, a exploração e a homofobia podem se tornar ações hegemônicas quando acontecem como resultado de leis e regras sociais, e frequentemente isso é feito sem que haja críticas. Um exemplo de algo assim é o encarceramento em massa que, presente também no Brasil, passou a ter essas proporções e características absurdas por meio de decisões de governos. Segundo Collins (2017a), não houve uma ditadura que decidiu por

uma nova política de encarcerar negros, latinos e pessoas pobres nos Estados Unidos. O que houve foi que governos fizeram várias ações que pareciam seguras, mas que se somaram na construção de uma indústria de prisões, de encarceramento de minorias que levará décadas para ser desfeita nos Estados Unidos, segundo Collins (2017a). O que deu certo no encarceramento em massa é que, como essa política não se refere abertamente ao encarceramento de negros e latinos, então ela não pode ser acusada de ser uma política racial discriminatória. Dessa forma, a violência acaba se tornando muito mais parte de um cotidiano por meio de um sistema que aparentemente seria construído de ideias e práticas não discriminatórias. Porém, não citar a raça não quer dizer, portanto, que a situação não seja racista.

No Brasil, a política de drogas e o dispositivo chamado “autos de resistência” encarceram e executam muitos negros jovens. De acordo com a escritora brasileira Juliana Borges, das mulheres encarceradas, 68% são mulheres negras, 50% são jovens e 62% estão presas acusadas de tráfico de drogas (BORGES, 2018). Esses dados mostram como a interseccionalidade de opressões está imbricada nas estruturas sociais brasileiras e como isso afeta mais quem é atingido interseccionalmente pelo racismo, sexismo e pelos problemas de classe. Tradutoras devem estar conscientes do que significa a interseccionalidade, já que é importante entender como as opressões estão interligadas, seja para se conscientizar de que a sociedade brasileira necessita de mais traduções de textos que envolvam o simbólico de grupos marginalizados socialmente, seja para entender o processo de interseccionalidade que pode estar na escrita de uma autora negra. Como foi ressaltado por Collins (2017a), a interseccionalidade é uma análise que pode ser feita quando se fala da violência sofrida por mulheres negras.

Para Collins (2017a), os sistemas de poder são diferentes e são baseados em diferentes formas de aplicar a violência. Essa violência é constituída por um lugar de saturação de interseccionalidade, onde está visível as relações de poder interseccionais. Nesses lugares, onde há uma saturação de relações de poder interseccionais, pode ser que a dominação política seja naturalizada e normalizada. Dessa forma, é a violência que liga esses diferentes sistemas interseccionais de poder.

Atores sociais que trabalham em organizações de base muitas vezes olham para a interseccionalidade com o objetivo de resolver problemas graves, como a questão de pessoas sem moradia, desigualdades na saúde, as diferenças educacionais e o encarceramento em massa, como acredita Collins (2017a). Pessoas que passam por essas dificuldades também vêem a interseccionalidade como ponto principal em seus projetos políticos, segundo o que

defende Collins (2017a). As relações caracterizadas por exploração de classe, racismo e sexismo são baseadas na dominação política e na violência como forma de organização. Nessas relações de poder onde a dominação política e a violência estão presentes, a resistência coexiste mesmo que invisível. Assim, nesses locais saturados de relações de poder interseccionais, há a resistência contra a dominação atravessada nesses diferentes sistemas de poder interconectados. Um exemplo de resistência é o caso das Mães Pretas no Brasil, que, para Lélia Gonzalez, são vistas pelo pensamento hegemônico branco brasileiro como exemplo de integração e harmonia racial. Ao contrário desse pensamento, Gonzalez atribui à Mãe Preta uma “resistência pacífica”, porque era ela quem passava aos brancos brasileiros as noções culturais africanas e também transmitia, consciente ou não, a africanização do português brasileiro, o “pretuguês” (GONZALEZ, 2018a, p. 40). O pretuguês, que é a afirmação da influência negra no português brasileiro, mas que não exclui as línguas indígenas, porque Lélia Gonzalez define a descendência dos africanos e indígenas como as “amefricanas/amefricanos”, que são aqueles em que a consciência da opressão acontece primeiramente pela raça (GONZALEZ, 2018a, p. 40).

Um ponto importante a ser destacado no texto de Collins (2017a) é o que ela afirma sobre a família e a comunidade. A autora acredita que os discursos dentro da família e da comunidade também organizam desigualdades de sexualidade, raça, gênero, religião, classe e outros, porque dentro dessas organizações sociais há a naturalização de processos sociais, como a própria desigualdade. Collins (2017a) afirma que a história do feminismo negro sugere que as mulheres negras respondem à violência racial ultrapassando as barreiras de solidariedade exclusivas da raça. A experiência com a violência guia as mulheres negras em direção a um pensamento que leva em consideração as interconexões entre dominação e resistência.

Segundo Collins (2017a, 2017b), as mulheres negras desenvolveram uma ideia de solidariedade que é mais sofisticada e estratégica e que é contra a ideia de solidariedade ideológica mais uniforme. Pois a uniformidade na solidariedade trouxe formas homofóbicas e patriarcais de agir para dentro das comunidades afro-americanas. A solidariedade flexível é aplicada criticamente em cada projeto político específico e tem fundamento no tipo de elasticidade de políticas transversais pensadas pela socióloga, de origem israelense, Nira Yuval-Davis. De acordo com Collins (2017b), Anna Julia Cooper e Ida B. Wells foram intelectuais que analisaram as causas das mulheres negras e que também foram agentes comunitárias, mantendo sempre laços bem próximos com a comunidade afro-americana. As duas intelectuais praticavam a solidariedade flexível, e isso está presente na história de suas

carreiras, já que muitas vezes elas entraram em coalizões com mulheres brancas, homens negros e afro-americanos de classe mais alta e também com outros grupos que pudessem ajudá-las a resolver os problemas que as afligiam.

Para Collins (2017a), Yuval-Davis descreve a ideia de coalizões como sendo “originadas (rooted)” com base em um contexto específico, mas também “mudando (shifting)” à medida que haja a necessidade de engajamento em uma política ou diálogo transversais. Essa mudança realizada nas políticas transversais se dá de maneira que não haja perda das raízes históricas pertencentes a uma comunidade, nem das sensibilidades políticas trazidas por pertencimento a essa comunidade. Esse processo que acontece enquanto há mudança deve ser realizado sem perder de vista as múltiplas experiências dentro do grupo e entre grupos. Como exemplo de ações de políticas transversais como as citadas, Collins (2017a) ressalta a importância do *Black Lives Matter* e a análise desse movimento no sentido de colocar em relevância as experiências de dominação racial experienciadas por vários de seus subgrupos. Como um movimento interseccional, o *Black Lives Matter* acredita em organizações mais fluidas e descentralizadas a fim de tomar maior proveito da flexibilidade das redes, segundo afirma Collins (2017a).

O *Black Lives Matter* pode ser um bom exemplo de movimento interseccional, mas um relato na página da Wikipédia do movimento *Say Her Name* reclama que as mulheres mortas, vítimas de abuso de poder e brutalidade policial, não eram visibilizadas pelo *Black Lives Matter*. Por isso, o foco na experiência dessas mulheres negras mortas e/ou violentadas foi base para a prática interseccional do *Say Her Name*. De acordo com Collins (2017a), o *Black Lives Matter* afirma a necessidade de análise interseccional e também pratica a solidariedade flexível, mas se pode concluir que sua prática tenha deixado de lado as mulheres negras, como afirma o movimento *Say Her Name*. Essa realidade deve ser repensada, portanto, pelo *Black Lives Matter*.

O debate trazido por essas autoras é, enfim, muito importante para entender o Brasil atual. Talvez, porque o sexo seja pensado, pela maioria das pessoas, como biológico é que haja tantos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil. O pensamento da raça deve ser prioridade de pesquisas e de políticas no Brasil, e traduções que valorizem o reconhecimento, o simbólico representativo da raça, deveriam ser prioridade de tradutoras, editoras e de todo um mercado de literatura no Brasil. Nas análises sociais é sempre perigoso o deslocamento ou o não reconhecimento das características simbólicas de um grupo, como indica a prática com relação à morte de mulheres negras do *Black Lives Matter*. O que isso sugere é que os

pesquisadores devem ter mais atenção com a prática e a teoria para não perderem o foco das várias camadas de representação que influenciam a vida das pessoas.

2.1 O Devir negro epistemológico do mundo

Assim como a língua se reinventa e o racismo também, o negro também precisa se reinventar para tirar a força do racismo e enterrar o passado colonial. Escrever é uma forma de reinventar esse passado e a tradução é uma forma dessa reescrita. É a tradução que pode trazer o novo e reinventar a linguagem contra o racismo. Para as sociedades europeias, o negro e a raça são a mesma coisa, conforme o filósofo camaronês Achille Mbembe, em Mbembe (2014, p. 10). Ou seja, o corpo e o ser do negro é reduzido à cor, à pele, à aparência, o que indica para o autor, uma loucura codificada por parte do mundo euro-americano. Mbembe (2014) informa que o neoliberalismo é formado a partir da visão de que todo e qualquer fato é precificado, ou seja, o mercado dá um valor a todo e qualquer acontecimento. Por isso, as pessoas codificam, produzem indiferença e, de forma paranoica, transformam a vida social em normas, categorias e números, racionalizando o mundo como se ele fosse uma grande empresa (MBEMBE, 2014, p. 11). Neste sentido,

este homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita — tornar-se outro (MBEMBE, 2014, p. 15, grifo do autor).

Como afirma Mbembe (2014), esse tornar-se outro⁵ é uma posição permanentemente atribuída e é uma interpretação da visão euro-americana em relação ao Negro. Segundo o autor, o momento atual é o momento em que o Negro está reagindo contra essa condição em que o europeu quer fixá-lo. É contra essa institucionalização da visão do Negro e de sua generalização em todo o mundo que nasce o devir-negro do mundo. O Negro acaba sendo, para Mbembe (2014, p. 19), o único ser que, no capitalismo, possui a carne transformada em coisa e a alma em mercadoria.

⁵A palavra “outro/outra/ Outro/Outra” pode indicar uma identidade. Há autores que a utilizam com letra maiúscula e outros com minúscula, há também aqueles que variam o uso de letra minúscula e maiúscula dentro de um mesmo texto e, por isso, aqui não há uma conformidade no uso, o que indica que a utilização desse termo é complexa.

Depois de 1492, a consciência negra nasce em parte de um processo de crioulização que acontece no mundo, que foi originado de um grande movimento de culturas, tecnologias e religiões. Ou seja, ela é um resultado de viagens, de deslocamentos e de uma noção de desnacionalizar o pensamento (MBEMBE, 2014, p. 33). Essa troca mundial, a globalização da condição negra é característica dos tempos modernos, sendo que foi no Atlântico que ela mais se desenvolveu. A Europa vai, então, aumentando o seu poderio pelo mundo, e, com isso, a ação de apreender o conhecimento passa a se desligar da noção de conhecer a fundo algum sujeito/objeto. Nesse momento, a violência vai sendo desenvolvida aos poucos até que ela acaba com a relação de servidão (MBEMBE, 2014, p. 41).

De acordo com Mbembe (2014), a produção do Negro termina por gerar também algumas inovações tecnológicas na área de transporte, no comércio, na produção. Já no século XIX, as ideias biologizantes da raça têm bastante força e as estratégias eugenistas se disseminam em vários países. E, assim, algumas partes do corpo humano começam a ser parte de sistemas de identificação para, depois, o sistema saber quem vigiar e reprimir. Mbembe (2014, p. 54), citando James Baldwin, afirma que não há evidências de que o Negro seja uma unidade, a não ser pela ancestralidade comum originada na África, mas essa herança não vai contra o direito pleno que o Negro tem, por nascimento, à cidadania em outros continentes e no país de nascimento. Dessa forma, o Negro necessita desfazer a sua invenção para afirmar a sua autonomia, a sua singularidade, a sua história.

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas «de origem africana» e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). Composta por múltiplos estratos, esta razão data da Antiguidade, pelo menos. As suas fontes gregas, árabes ou egípcias, até chinesas, originaram muitos trabalhos. Têm consistido, desde sempre, numa atividade primitiva de efabulação. Trata-se, no fundo, de salientar vestígios reais ou comprovados, urdir histórias e constituir imagens (MBEMBE, 2014, p. 57).

Essa razão é construída no seio de uma ciência colonial que produziu um discurso sobre um Negro selvagem, que foi transformado em sujeito da raça. Nesse sentido, esse sujeito foi criado e sua história foi repetida e inventada. Esse discurso forma a *consciência ocidental do Negro*, segundo Mbembe (2014, p. 58), que é também um *juízo de identidade* e que determina, para Mbembe (2014), os primeiros textos que ganharam formas de contradições e divergências, e que não cessaram com o tempo. Contra essa consciência,

surgem os segundos textos, que são os textos em que os Negros falam de si e constitui uma *declaração de identidade*, isto é, são textos que reparam a história dos Negros.

Os segundos textos são históricos, biográficos, políticos e literários e formam a *consciência negra do Negro*. Essa consciência negra acaba por circular internacionalmente por meio de várias línguas em que há o movimento de intelectuais negros por todo o mundo. Para Frantz Fanon, segundo Mbembe (2014, p. 84), o Negro existe tanto quanto o Branco, ou seja, ambos são invenções que o ocidente criou. Aqueles que foram obrigados a criar um mundo à parte construíram reflexões, músicas, línguas, literaturas, religiões, escolas, organizações políticas, a história oral e uma mídia.

Nesse sentido, para Mbembe (2014, p. 166), existe uma identidade em devir que se constrói por meio das diferenças entre os Negros. No entanto, de acordo com o autor, existem dois tipos de identidade: a negativa, que reduz, que fetichiza e que recusa tudo o que vem de fora; já a positiva faz com que o Negro se redescubra a partir da sua autonomia de criação, e encontre sentido em seu ser e no que faz (MBEMBE, 2014, p. 165). A identidade negra só pode ser problematizada a partir da noção de que ela está no devir, o que faz com que o mundo se torne uma gama variada de possibilidades de afeto. Para Fanon, segundo Mbembe (2014), a junção do homem por meio da matéria da morte e da necessidade é a constituição de um tempo anterior à vida, também considerado como a “grande noite” que o Negro deve sair. Mbembe diz ainda que “o sair da grande noite” significa “libertação”, “renascimento”, “encontrar outra coisa”, “encontrar um homem novo”, que sai intacto da “argamassa do sangue e da raiva” (MBEMBE, 2014, p. 284). Ainda em alusão a Fanon, Mbembe (2009) afirma que os novos condenados da terra são os que vivem em reclusão, os que são proibidos de pensar, aqueles que não têm direitos, os deportados, os expulsos, os “sem papéis” e os clandestinos, são os que são objeto de um resultado forte de controle e seleção de acordo com princípios de raça, já conhecidos.

Para Kilomba (2019), o sujeito consegue definir a própria realidade e dar nome a sua história, como acontece na declaração de identidade de Mbembe (2014), porém quem é caracterizado como objeto tem a realidade nomeada por outras pessoas, o que pode ser relacionado com o julgamento de identidade aludido por Mbembe (2014). A escrita dos segundos textos de Mbembe (2014) é a declaração de identidade que Kilomba (2019) acredita ser importante para o resgate de uma história. Para Kilomba (2019), “escrever é um ato político”, porque a população negra de hoje teve suas vozes torturadas, passou por imposição de idiomas e teve suas falas impedidas (KILOMBA, 2019, p. 27).

Escrever é, portanto, uma forma de ganhar voz, de recuperação de uma história que foi escondida, camuflada, distorcida, inventada. Kilomba (2019) escreve, então, para se opor à outridade e para poder se fazer de novo, reinventar-se. A autora afirma que o livro que ela escreveu é uma forma de se opor ao racismo, porque, no livro, ela fala do trauma psicológico que o racismo provoca (KILOMBA, 2019, p. 29). Na sua escrita, Kilomba resgata o passado para relacionar e entender o presente. Para ela, o nosso passado não foi enterrado de forma correta, então escrever é uma forma de desenterrá-lo e fazer esse enterro corretamente. Não fazer o enterro propriamente é continuar em trauma, é continuar colonizado (KILOMBA, 2009, p. 224).

Ainda de acordo com Kilomba (2019, p. 55), o indivíduo negro vive realidade diferente, então ele trabalha com metodologias, temas e paradigmas diferentes dos do ocidental para explicar a sua realidade. Por isso, segundo a autora, a academia deveria ter uma metodologia que incluísse o pessoal e o subjetivo em suas pesquisas. As acadêmicas negras se nomeiam, então, criando uma nova linguagem e também novos discursos que são, na verdade, mais novos ainda para a sociedade ocidental.

Sobre acadêmicas negras, a escritora norte-americana bell hooks afirma que muitas alunas negras desprezam o trabalho intelectual, porque não veem a ligação desse trabalho com a realidade delas ou com suas experiências de vida concreta (HOOKS, 1995, p. 467). Muitas vezes mulheres negras são também anti-intelectuais, porque sofreram algum tipo de desconfiança por parte de seus companheiros de trabalho. Dessa forma, se a mulher negra se mantém com mente colonizada, ela é mais aceita dentro da academia. Porém, é quando o trabalho acadêmico surge de uma necessidade concreta de um grupo social que a profissional entra numa lógica de grupo e sua vida se torna enaltecida, para hooks (1995). Em hooks (2019b, p. 208), a autora admite que muitos pais e mães negras incentivavam os filhos a estudarem, porque eles tinham consciência de que essa era a forma de mobilidade social que seus filhos poderiam ter, além de a educação ser o instrumento necessário à luta contra o racismo. Ou seja, a educação, para as pessoas negras, é uma questão política. Por outro lado, hooks também ouvia que a educação poderia alienar o povo negro da real situação que eles enfrentam e que estudar demais poderia levá-la, à hooks, à loucura. É assim, portanto, que o assunto da educação sempre carregou essa ambivalência para o negro.

Kilomba (2019) acredita que, para a sobrevivência da pessoa negra, os negros têm de ver a sociedade tanto da margem quanto do centro — temos de ter essas duas visões —, sendo que a margem não é resumida à privação, mas ela também é possibilidade e resistência. A opressão faz surgir a resistência, que é a oposição, mas somente a oposição não é solução

sozinha contra a opressão. O que tem de ser feito é também criar algo novo que vai contra a colonialidade, a ordem colonial. Dessa forma, segundo Kilomba (2019, p. 69), é a pesquisa sobre a marginalidade, a opressão que vai gerar a possibilidade de sair dessa ordem, é onde o negro tem a possibilidade de devir como sujeito, é onde as mulheres negras podem se afirmar como sujeitas. Nessa empreitada, a tradução tem um papel muito importante que é, segundo Augusto (2017), conectar intelectuais de várias línguas para verificar práticas racistas que se recriam através dos tempos. É uma conexão global que pode fazer com que intelectuais se conectem e possam lutar verdadeiramente contra a dominação (HOOKS, 2019a).

2.2 Vida e obra de Oyèronké Oyěwùmí e das autoras negras em diálogo

Em uma pesquisa da escritora brasileira Lilia Schwarcz, de 1988, citada por Figueiredo (2017), a autora informa que a maioria dos brasileiros estão cientes de que o racismo existe, mas que a sua existência não afeta a vida das pessoas negras brasileiras. Para a professora brasileira, Ângela Figueiredo, isso acontece, porque os brasileiros acreditam que o racismo é o mesmo que a proibição expressa para entrar em lugares, pois eles comparam a história do Brasil com a história dos Estados Unidos, onde houve segregação racial imposta em lei (FIGUEIREDO, 2017, p. 95). Para Figueiredo (2017, p. 96), isso é reflexo da “política do esquecimento”, que, inclusive, não demanda a leitura da contribuição dos autores negros nas universidades. Essa política dificulta o entendimento das práticas racistas e, quando um negro atinge lugares só frequentados por brancos, acaba por ser excluído como aconteceu com Guerreiros Ramos, que foi impossibilitado de ser professor universitário na antiga Universidade do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ (FIGUEIREDO, 2017, p. 99).

É preciso ser o Brasil de mais da metade de negros e descolonizar o conhecimento nas universidades. Cada vez mais há a criação de coletivos negros nas universidades para apoio aos estudantes, coletivos que são imprescindíveis para socializar e trabalhar em prol de uma saída coletiva (FIGUEIREDO, 2017, p. 101). Na tradução, por exemplo, uma saída coletiva para um grupo de tradutoras negras seria o grupo traduzir o máximo de autoras negras, já que, como afirma Souza (2017), quem consegue fazer um curso de inglês em caras escolas particulares é o aluno branco. Ou seja, o Brasil que é uma sociedade que traduz, assim o faz, porque não há muitos leitores com conhecimento de outra língua, a quantidade de pessoas que não conhecem a língua do estrangeiro aumenta quando esse leitor é negro.

Segundo Figueiredo (2017), para a filósofa estadunidense Donna Haraway, todo tipo de conhecimento é situado. Assim, Patrícia Hill Collins afirma que as feministas negras informam que seu conhecimento é um ponto de vista afrocentrado, sendo que o argelino Frantz Fanon e a estadunidense Gloria Anzaldúa acreditam que o conhecimento deveria ser denominado como “corpo-politizado” (FIGUEIREDO, 2017, 92). Isso vai ao desencontro do conhecimento europeu que se diz objetivo, neutro e universalista. Foi encobrindo a localização do conhecimento europeu que esse tipo de conhecimento, que também é localizado, tornou-se a norma nas universidades brasileiras. Dessa forma, esse encobrimento do lugar de quem está falando na produção do conhecimento acaba por esconder a raça, o gênero, a classe de quem fala nas estruturas de poder, produzindo um discurso universalista (FIGUEIREDO, 2017, p. 94).

A nigeriana Oyèwùmí, em Oyèwùmí (1997), portanto, apresenta para a sociedade brasileira um conhecimento que é muito bem localizado, que está relacionado com a história do Brasil, já que os iorubás, ou nagôs, vieram traficados em grande número para o território brasileiro na época da colonização. Além disso, a obra vem para descolonizar saberes arraigados, que obtemos automaticamente, que nem ao menos conseguimos questionar. Não questionamos, porque a informação é do tipo de saber que é passado de geração em geração, e somente conhecendo outra cultura é que a faísca para o questionamento surge. Traduzir “The Invention of Women...”, neste espaço, não está sendo feito por meio da conscientização de muitas tradutoras, como acontece no grupo Babel ou Sycorax, nem esse trabalho talvez atinja muitas tradutoras brancas e negras, mas ele pode ser uma faísca mínima que contribua com a descolonização do gênero e da raça, e é por onde eu começo a minha jornada.

A tradução da obra de Oyèwùmí (1997) apresentada aqui se dá por meio de uma tradução comentada. Os comentários são criados para formar diálogos entre a autora da obra e outras autoras importantes para pensar “The Invention of Women...”. As autoras em diálogo trazem uma reflexão sobre a obra de Oyèwùmí, mas não apenas, pois elas reforçam a tese e também criticam a construção de ideias defendidas pela autora do texto de origem. Além disso, o diálogo é realizado com autora que corrobora com os argumentos de Oyèwùmí, mas seu trabalho é sobre outra etnia nigeriana, nem ao menos menciona os iorubás.

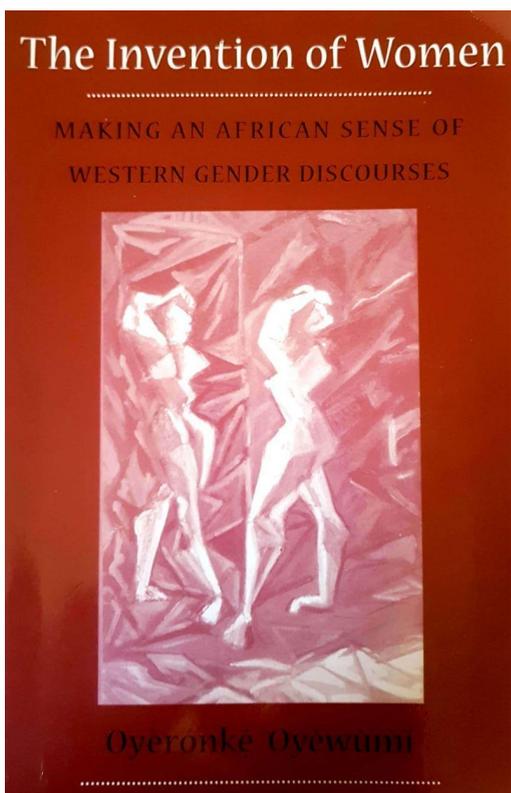
2.2.1 A obra e sua autora

Um aspecto do livro, “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, de Oyèwùmí (1997), que chama atenção no momento em que a leitora

pega o livro nas mãos é a capa dele, onde a forma de um corpo, que parece ser feminino, olha-se em, o que parece ser, um espelho e vê a si mesma (ver Figura 1). Nos agradecimentos do livro, a nigeriana Oyěwùmí (1997) agradece à pintora Nkiru Nzegwu, também nigeriana, por ter permitido a utilização de sua pintura na capa do livro. O título do quadro cedido para ser a capa do livro de Oyěwùmí se chama “Mirror on the wall”, referência à frase: “Espelho, espelho meu...”, pertencente ao conto da Branca de Neve, dos irmãos Grimm. Oyěwùmí conecta essa ideia com a explicação de que há um ditado muito presente no discurso das feministas ocidentais, que é o seguinte: “Espelho, espelho meu, existe alguém mais libertador do que eu?” (OYEWUMI, 1997, p. xix). Em outras palavras, a autora tece uma crítica ao feminismo ocidental, que, sem avaliar propriamente a cultura local, leva sua interpretação de sociedade para a sociedade pré-colonial iorubá.

Por meio da citação direta e também por meio da silhueta da mulher que se olha, e que está referenciada na pintura escolhida para a capa do livro, Oyěwùmí (1997) faz a crítica, e mostra o quão apropriada e reveladora de sua obra é a pintura. Pois, a autora Oyěwùmí, nascida na cidade nigeriana de *Ọ̀yó*, relata na obra citada que a sociedade iorubá não tinha, em sua base social, papéis específicos para homens e mulheres. O gênero é, para ela, uma categoria de análise associada aos iorubás, mas que é uma associação feita fora de contexto, espaço e tempo. A pintura da capa pode ser relacionada com a crítica à leitura do Ocidente quando ele faz análises de um sujeito “mulher” da sociedade pré-colonial iorubá que não existiu.

Figura 1 — Capa do livro



Fonte: Fotografia tirada pela autora

A pintura da capa pertence à autora Nkiru Nzegwu, e a obra é intitulada “Mirror on the wall”.

Em seu livro “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”, Oyèronké Oyěwùmí faz uma argumentação contra a noção ocidental de que o gênero é construído em todas as sociedades. Para ela, as noções de gênero são diferentes em cada espaço e tempo histórico e nas diversas sociedades. Oyěwùmí (1997) desnaturaliza o gênero ao afirmar que, se a visão do gênero não é a mesma para as diversas sociedades, em tempos diferentes, então ele — o gênero — é uma construção histórica, social e cultural, havendo sociedades em que ele nem mesmo existiu. Dessa forma, a noção do feminismo ocidental de que o gênero é socialmente construído não é verídica para toda e qualquer sociedade, sendo que, na ocidental, ele foi construído, porém foi a partir da ideia biológica de corpo e sexo. Se o gênero fosse, portanto, uma construção social para todas as sociedades em qualquer tempo e espaço, então ele seria, na verdade, um conceito biológico.

Como contraponto ao que acredita o Ocidente, a sociedade iorubá não é estratificada com base no gênero, isto é, o gênero não indica posições sociais e de prestígio dentro da comunidade, de acordo com Oyěwùmí (1997). Os iorubás não têm o corpo como um definidor de posições sociais e o corpo não é categoria diferenciadora nas relações sociais. O

patriarcado, por exemplo, é um sistema de dominação do homem em relação à mulher que é organizado a partir das características visíveis do corpo, que é informado no biológico. Sendo assim, torna-se um erro de análise a suposição do patriarcado na sociedade iorubá, pois nela a fêmea anatômica não apresenta uma relação submissa em relação ao macho anatômico, segundo Oyěwùmí (1997).

Em todo o seu texto, Oyěwùmí (1997) evidencia, por meio de exemplo do funcionamento da estrutura social dos iorubás que, na cidade nigeriana de *Ọ̀yó*, da pré-colonização iorubá, as categorias ocidentais, como a de gênero, não podem ser transportadas sem uma análise mais detalhada do como funciona o social. A autora cita, por exemplo, que traduções de textos iorubás foram realizadas mais como uma atividade de assimilação à cultura ocidental do que como uma reprodução da realidade iorubá. Isso aconteceu com as traduções de nomes de reis, que foram equivocadas no sentido de que, muitos nomes de reis não tinham gênero na pré-colonização, porém a maioria desses nomes foram traduzidos para o masculino.

Outro ponto muito importante e que diferencia a sociedade iorubá do Ocidente é a não existência de pronomes seguindo a lógica do gênero. O que eles possuem são os pronomes “ó” (pronome informal) e “wón” (pronome formal), não diferenciados por gênero, mas por idade. O “wón” é pronome de tratamento utilizado para falar diretamente com uma pessoa mais velha e, ao utilizá-lo, quem se refere ao mais velho indica que há respeito nessa relação. Isso acontece, porque o sistema de relações para os iorubás é dado pelas regras de senioridade, que é o respeito e o status maior dado ao mais velho.

Além dos pronomes de tratamento, a língua iorubá não constrói gênero, e vários léxicos não possuem o seu feminino nem define masculino. As palavras *ọ̀kùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidas para “macho” e “fêmea” respectivamente, pois elas apenas definem pessoas adultas. Elas não são palavras para se referir às crianças ou aos animais. Essas palavras se referem à anatomia fisiológica, não têm relação com hierarquia entre os anamachos, machos anatômicos, e anafêmeas, fêmeas anatômicas, e não se referem a gênero ou sexualidade. A distinção entre *ọ̀kùnrin* e *obìnrin* está relacionada com a reprodução. *Obìnrin* é quem procria na sociedade iorubá, mas a sua humanidade é existente em relação a *obìnrin*. Outra informação interessante é sobre a palavra “*èniyàn*”, que, em iorubá, significa humanidade, mas ela não pode ser comparada com “man”, que também significa humanidade para os ocidentais. *Èniyàn* não dá privilégio a nenhum dos gêneros como acontece com “man”.

Para Oyèwùmí (1997), a linguagem não segue normas de gênero nem produz diferenças na sociedade iorubá, inclusive, os papéis sociais que as “fêmeas anatômicas” possuem na sociedade são bem diferentes dos da mulher ocidental. A “aya” pode denominar macho ou fêmea da relação, conforme Oyèwùmí (2017):

Os devotos dos *òrìsà* (deuses/deusas) eram chamados de *aya* do *orisa* em particular a quem eram devotos. Os devotos eram *aya* para *òrìsà* em particular, porque este último gozava do direito de propriedade/filiação, assim como os membros de uma linhagem gozavam do direito de filiação vis-à-vis o casamento a *aya* entrante-por-casamento (*in-marrying*). Os devotos eram estranhos ao santuário, que era o lar para os *òrìsà*. Na verdade, S. O. Babayemi, um historiador social *yorùbá*, observando os adoradores da divindade *Ṣàngó*, nota que fiéis machos, “como os membros fêmeas...”, são referidos como esposas de *Ṣàngó*”. (OYEWUMI, 1997, p. 47, tradução minha).

Na relação conjugal, o dote significava que o noivo teria direitos de paternidade, mas ele também precisava cumprir com seus deveres maritais para ter direito pleno à criança. Quando a *aya* tinha bebê, ela tinha um período em que ficava cuidando da criança e o marido não poderia ter relações íntimas com ela nesse período. A *aya* tinha o seu próprio quarto que era dividido com as crianças. Seu sócio conjugal, nas palavras de Oyèwùmí (1997), não dormia nesse quarto. Além disso, a *aya* tinha poder sobre suas próprias propriedades, que eram herdadas da família de origem dela. Para os iorubás da pré-colônia, não havia o sistema de herança transmitida por casamento. As anafêmeas iorubás poderiam ser caçadoras, por exemplo, porque sua profissão não dependia de sua anatomia, mas da linhagem a que ela pertencia. Dessa forma, era comum haver uma caçadora anafêmea quando a linhagem dela era formada por caçadores.

A obra de Oyèronké Oyèwùmí (1997) é um texto filosófico-sociológico, em prosa, que reflete filosoficamente sobre a situação da fêmea anatômica na sociedade iorubá pré-colonial, da cidade de *Òyó* na Nigéria, sendo que a autora repete essa especificação da localização várias vezes em seu texto. No Prefácio do livro “The Invention of Women...”, a autora Oyèronké Oyèwùmí se reconhece iorubá. Filha de um monarca que ascendeu ao trono em 1973 e, desde então, o lar da socióloga tem sido o *ààfìn Ṣòún* (o palácio) da comunidade de *Ògbómòsò*. Atualmente, Oyèronké Oyèwùmí é professora no Departamento de Sociologia da Stony Brook University, em Nova York, Estados Unidos. A autora nasceu na Nigéria e, lá, estudou na University of Ibadan, tendo estudado também na University of California, em Berkeley, Estados Unidos. “The Invention of Women...” é uma obra para pensar o gênero e a

raça fora da lógica da colonização, no entanto, ela também revela como se deu a formação da diferença de gênero e da raça nos domínios da colônia britânica.

Nesta exposição, à obra de Oyèwùmí (1997) é atribuído o valor que autores, como o poeta francês, Henri Meschonnic, em Meschonnic (2010, p. 211), e o tradutor brasileiro Márcio Seligmann-Silva, em Seligmann-Silva (2018), dão a textos prosaicos que é o de pertencer a uma literatura e o de possuírem uma poética. Além disso, é importante salientar que a nigeriana Oyèwùmí reverbera sentimentos de uma ancestralidade negra que veio escravizada para o Brasil. Porém, se a caracterização do ser “negra” é dada a ela, é mais provável que isso aconteça quando ela está no Brasil, como foi aludido pela escritora nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie⁶. O termo negro não é uma denominação natural, ele é construído pela branquitude brasileira (NASCIMENTO, 2019, p. 11). Mas como a autora escreve e vivencia um campo de sentido que faz parte da memória do povo negro brasileiro, sua escrita, portanto, possui traços que podem ser considerados como fazendo parte das escritas negras. Assim como existem outras autoras e autores que reverberam esses traços em sua escrita, o que também é o que acontece com o poeta negro norte-americano,

Langston Hughes, [que] enquanto sujeito da tradução cultural que fora exposto a todas as técnicas de intervenção disponíveis nos EUA, desde seu nascimento a sua morte, desenvolveu diversos meios e técnicas para se produzir (se traduzir) e produzir algo com reverberações coletivas. Através de sua literatura, suas traduções, seus textos não literários e seu próprio corpo, enquanto um intelectual orgânico, desenvolveu meios e abriu caminhos para que outros sujeitos pudessem se produzir, se traduzir e se tornarem agentes de si (CAMPOS, 2017, p. 141).

Hughes, para a tradutora brasileira, Paula Campos, é um intelectual negro que escreve com o seu corpo, memória, rastros e várias partes de suas histórias para serem refeitas. E, por isso, ele é inspiração para outros muitos negros (CAMPOS, 2017). O ser negro, assim como em trabalhos de Oyèwùmí, pode apresentar esse tipo de reverberação, seja por sua escrita, seja pela sua representação em si. Hughes pode ser interpretado como um escritor que escreve textos chamados, por Mbembe (2014), de segundos textos. Esses textos são os textos que, escritos pelo próprio negro, formam um contraponto aos primeiros textos que foram os escritos pela colônia, pelo pensamento ocidental. É o negro, com o seu devir negro constante, que marcará essas novas vozes e histórias a fim de construir a história dos negros. Essas contra-falas da população negra é, segundo Augusto (2017), uma possibilidade de dar novas

⁶ Veja em: ADICHIE, Chimamanda Ngozie. *Americanah*. 4 ed. London: 4th Estate, 2014.

formas a objetos do conhecimento hegemônico, que, para a autora, são seres ontológicos, o que torna essas textualidades um material muito rico para a tradução.

O livro “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses” é o texto escolhido para o exercício de tradução comentada desta dissertação. E na tradução comentada, os comentários críticos pedagógicos, resultado do trabalho desta pesquisa, também são produzidos por meio de diálogos com autoras negras brasileiras que atualizam o livro de Oyěwùmí a partir da situação da mulher negra no Brasil. A tradução para a análise apresentada nesta dissertação é a do prefácio, primeiro e segundo capítulo de Oyěwùmí (1997), já que o tempo do curso de Mestrado é curto para a tradução do livro inteiro. No primeiro capítulo do livro são apresentados os pressupostos teóricos e filosóficos da sociedade pré-colonial iorubá; já no segundo, a autora foca nas questões sociais dos iorubás, em como se deram as relações entre os iorubás ao colocar em relevância o gênero, evidenciando que as relações entre o “homem” e a “mulher” anatômicos não eram subordinadas como acontece na sociedade ocidental.

2.2.2 Localização da mulher nas obras em diálogo com Oyěwùmí (1997): âmbito histórico, racial e político-social.

As autoras negras brasileiras escolhidas para compor o diálogo trazido nas notas pela tradução comentada da obra de Oyěwùmí são Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento. Essas autoras, apesar da grande contribuição que dão para entender a história do Brasil, porque não há como entender o funcionamento do país se não se entende como foi excluído o estrato social dos negros na sociedade brasileira, foram apagadas da academia brasileira, e o pensamento delas foi negligenciado por leitoras e leitores, classe acadêmica, e por tomadores de decisão da classe política brasileira. As análises de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento partem da sociologia, da psicanálise, da história e da economia, evidenciando que o racismo acaba perpassando as várias estruturas sociais do país. As obras das autoras em diálogo apresentam uma conexão com o livro de Oyěwùmí (1997). No caso dessas mulheres negras, suas escritas revelam a situação da mulher negra brasileira, que teve sua vida vilipendiada pelo sistema social racista de nossa sociedade.

Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento são muito importantes para as lutas antirracistas, porque as autoras não poderiam conceber trabalho intelectual sem a prática diária de combate ao racismo e ao sexismo. Ambas as autoras foram participantes ativas do Movimento Negro Unificado e, apesar da denúncia que faziam, suas vozes foram

negligenciadas, tendo seus livros publicados apenas em 2018, mais ou menos 20 anos após morrerem. Sendo que essas publicações foram resultado da luta do Movimento Negro e não o trabalho desenvolvido por alguma editora brasileira. Além de terem sido atuantes do Movimento Negro Unificado na década de 70 e 80, elas são mulheres que nasceram em família grande e que ficaram conhecidas por se tornarem intelectuais, uma luta árdua para quem é mulher e negra, prova disso é que somente foram publicadas recentemente. Outro motivo de terem sido trazidas para o diálogo com a autora do texto traduzido aqui é o de que ambas tinham noção do valor da educação para o negro e ambas sabiam o preço a pagar pela escolha de ser uma intelectual negra. Suas escritas foram realizadas nas décadas de 70 e 80, mas o que elas reivindicam continua sendo válido para as mulheres negras de hoje.

Maria Beatriz Nascimento

Maria Beatriz Nascimento, autora posta em diálogo nesta tradução de Oyèwùmí (1997), nasceu em Aracajú, Sergipe, em 1942, tendo migrado para o Rio de Janeiro em 1949, de acordo com Ratts (2007, p. 27). Ainda conforme Ratts (2007), as publicações de Nascimento datam de 1968 a 1971, mesma época em que fez o curso de História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Após isso, Nascimento terminou sua pós-graduação em História do Brasil pela UFF em 1981 (BARRETO, 2018, p. 29), voltando a publicar nessa época. Nascimento, assim como Gonzalez, segundo UCPA (2018b), também foi participante do Movimento Negro Unificado (MNU). Seus escritos refletiam sobre o como a mulher negra brasileira foi fixada em lugares sociais subordinados, mas também sobre o como ela lutava para sair desses lugares. Além disso, a autora escreveu sobre os sistemas sociais alternativos organizados pelos negros, os quilombos.

Como pesquisadora, Nascimento criticou o eterno estudo sobre o “escravo”, como se o negro só tivesse história pela história da escravidão, de acordo com Barreto (2018, p.31). Beatriz Nascimento, assim como Lélia Gonzalez e Oyèronké Oyèwùmí, foi uma intelectual que lia em várias línguas e que também, assim como Lélia Gonzalez, buscou pensar o Brasil a partir da perspectiva social do negro, de epistemologias pensadas por homens e mulheres negras, conforme (UCPA, 2018a). Nascimento acreditava que o quilombo se dá em um continuum histórico e sobrevive até hoje na organização dos grupos de negros, mas também no corpo do indivíduo negro (BARRETO, 2018, p. 37).

Nascimento (2018a, p. 80), no texto “A mulher negra no mercado de trabalho”, de 1976, faz uma comparação entre mulher negra e mulher branca no momento da escravidão e

diz que esta última, como esposa e mãe, tinha uma função marcada pelo ócio. Já a mulher negra, como escrava, trabalhava não apenas para os senhores e senhoras da Casa grande, mas também para a escravaria, ajudava no campo e no engenho. Além disso, era provedora de mão de obra, porque era ela quem tinha filhos que se tornavam escravizados e, ao fornecer a força de trabalho de seus filhos, tornava-se concorrente do próprio tráfico provedor de escravos (NASCIMENTO, 2018a, p. 81). Isso é importante, porque a mulher negra, mesmo quando grávida, trabalhava em atividades pesadas, o que serve para entender muito o tratamento da sociedade brasileira direcionado à mulher negra atualmente, seja por perder seus filhos muito cedo para o genocídio negro, de acordo com Brito (2017), seja por ser a que menos recebe anestesia em partos, segundo Leal *et al.* (2017). Em outras palavras, é muito emblemático o fato de a mulher negra ser o grupo social menos socialmente favorecido no Brasil.

Nascimento cita também uma pesquisa baseada nos censos de 1940, 1950 e 1970, que diz que a mulher negra, comparada à branca, foi a que menos teve acesso ao nível superior (NASCIMENTO, 2018a, p. 83). Outro ponto destacado no texto, é o fato de a mulher negra ter tido a função de liberar o homem sexualmente, já que a mulher branca era a mãe, a procriadora. A partir dessa ideia, produziu-se os estereótipos, segundo a autora, de que a mulher menos abastada é menos reprimida sexualmente, então ela tem maior capacidade sexual e sua cor seria um atrativo sexual (NASCIMENTO, 2018a, p. 83). Esse estereótipo continua presente e, como todo estereótipo, reduz e danifica a humanidade do grupo atingido.

No texto “A mulher negra e o amor”, de 1990, Nascimento (2018b, p. 353) afirma que, quando a mulher negra consegue ultrapassar as barreiras que a impedem de ter mobilização social, por exemplo, ela é obrigada a se individualizar, porque os lugares de vivência de discriminação social e racial acabam fazendo com que ela rejeite a dominação de um companheiro. Além disso, por conta do lugar que ela atingiu, saindo do que lhe era normalizado, o homem acaba temendo uma relação com ela por causa de toda a potência que ela possui, que é resultado de ela ter saído do lugar a que lhe foi atribuído (NASCIMENTO, 2018b, p. 356). No artigo “O papel da mulher nos quilombos”, Nascimento afirma que a mulher é apagada historicamente como participante dos grupos atuantes em sociedades tradicionais agrárias, o que reduz também a visão do papel da mulher negra. Isso acontece também com a visão construída sobre as Ialodês, que como informa Oyěwùmí (1997), tiveram o seu papel diminuído durante a colonização e passaram a ser vistas como as que cuidam dos assuntos femininos na sociedade. Foi como se sua feminilidade anatômica passasse a ser o requisito para ser Ialodê, mas seu papel não era apenas esse, a Ialodê tinha posição de chefe

de grande responsabilidade e cuidava de vários assuntos políticos na sociedade pré-colonial iorubá.

Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez nasceu em Minas Gerais, em 1935, e escreveu no momento pós-ditadura militar do Brasil, momento em que os movimentos sociais começaram a sua retomada. Segundo UCPA (2018b), Lélia Gonzalez foi intérprete do Brasil, porque pensou socialmente, a partir da perspectiva negra, a formação da nação brasileira, além de ter refletido sobre a mulher negra brasileira, que é o foco de análise deste trabalho no espaço das notas relacionadas ao texto fonte para a tradução. Lélia Gonzalez publicou em espanhol e inglês e também foi tradutora de textos em francês. Alguns de seus textos foram traduzidos para o português pela primeira vez em Rios e Lima (2020). Sendo que suas publicações datam de 1970 e as últimas são da década de 90, segundo Gonzalez (2018o, p. 140). Em seus escritos, procurou sempre fazer um diálogo com o continente africano e, em sua vida, como participante do Movimento Negro Unificado (MNU), criticou os homens negros do Movimento e evidenciou o machismo que eles manifestavam contra as mulheres negras do MNU. Lélia Gonzalez se graduou em História e Geografia em 1958 e, depois, em filosofia em 1962 na Universidade Estadual do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Ela foi professora universitária da PUC do Rio de Janeiro.

Lélia Gonzalez, em UCPA (2018b), aborda um tema muito importante para as mulheres negras que é a questão da língua. O pretuguês, o português falado que marca a contribuição africana para a formação da língua no Brasil, foi transmitido para a sociedade por meio do aleitamento da criança branca pela Mãe Preta. Era o jeito de falar dela, o modo de pronúncia, as palavras de origem africana misturadas com o português, que gerou o pretuguês. Foi dessa forma que a mulher negra, a Mãe Preta, já citada nesta dissertação, influenciou a cultura brasileira (GONZALEZ, 2018b, p. 111). A mulher negra também influenciou os seus companheiros a se revoltarem e a formarem quilombos e, dentro dos quilombos, ela entrou em luta contra a destruição do quilombo dos Palmares (GONZALEZ, 2018c, p. 113). Na revolta dos Malês, a mulher negra estava presente lutando junto com os homens escravizados, em sua maioria muçulmanos. Mas essa atuação das mulheres negras nos quilombos foi apagada (GONZALEZ, 2018d, p. 224).

Outro ponto importante do pensamento de Lélia é a sua designação da população negra brasileira como amefricana. Para ela, a conscientização da opressão das amefricanas se

dá pela raça e pela classe. São as explorações de classe e raça que fazem as amefricanas serem de um grupo social oprimido (UCPA, 2018e, p. 316), por isso muitas amefricanas, e ameríndias, porque esse raciocínio também funciona para a população indígena e seus vários povos, participam de movimentos étnicos, sendo até mesmo protagonistas nos movimentos. A amefricanidade é um novo olhar sobre a formação histórica e cultural do Brasil, país que tem um inconsciente arraigado na cultura europeia.

Em outro texto, Gonzalez informa que a mulher é relegada ao ambiente doméstico, pois onde ela chega, mesmo que não seja, é vista como a empregada (GONZALEZ, 2018f, p. 199). Segundo a intelectual, os porteiros dos prédios obrigam as mulheres negras a entrarem pela entrada de serviço, seguindo recomendações dos síndicos brancos. Gonzalez (2018g, p. 261) afirma que, para as mulheres negras, a consciência racial despertou antes da consciência contra o sexismo. A sua luta dentro do Movimento Negro é ao lado dos homens negros, embora os criticasse por conta do sexismo, pois precisa lutar ao lado deles contra a opressão que lhes é comum. Dentro do Movimento Negro, as mulheres negras discutiam suas necessidades e, depois, juntavam-se aos homens negros para discutirem sobre a realidade sexista que as atingiam (GONZALEZ, 2018h, p. 276). Nesse sentido, é grande a participação da mulher negra nos movimentos dentro das favelas, que é a continuidade histórica dos quilombos (GONZALEZ, 2018h, p. 274).

Kilomba (2019) afirma que mulheres brancas não conseguem entender a problemática da raça, levantada pela mulher negra, por conta de seus privilégios, e Gonzalez conta que, no Movimento de Mulheres, quando as mulheres negras participavam denunciando a opressão das patroas, acabavam por criar uma consternação dentro do Movimento. Isso acontecia, porque elas diziam que era o seu trabalho doméstico na casa das mulheres brancas que deixavam a mulher branca livre para poder lutar contra o sexismo (GONZALEZ, 2018h, p. 277). Quando esta mesma mulher negra denunciava as agressões contra os homens negros, elas ouviam que o problema real estava na violência contra aqueles que lutaram contra a ditadura, sendo que o aparato policial utilizado para agredir os negros é o mesmo utilizado na repressão, segundo conta Gonzalez. Por isso, as mulheres negras não conseguiram formar uma frente de organização dentro do Movimento de Mulheres. Apesar disso, a participação dentro do Movimento de Mulheres não foi só de confronto, houve alianças e a solidariedade ampliou a partir dos anos oitenta, segundo conta Gonzalez (2018e, p. 318). Isso reflete a coalizão não ideológica, citada por Collins (2017b), que mulheres negras costumam realizar com mulheres brancas para atingir os seus objetivos de mudança social. Gonzalez (2018i, p. 332) também falava de um projeto internacional em que os negros teriam de afirmar a sua

particularidade em todas as Américas, o que pode estar relacionado com um devir negro do mundo, citado por Mbembe (2014).

Após o que foi apresentado, Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez são autoras que participaram do Movimento Negro Brasileiro (MNU) e não foram apenas militantes na academia, ambas utilizavam o seu discurso acadêmico, articulando-o com a prática (UCPA, 2018a, 2018b). Ambas viajaram para países da África e viveram mais ou menos na mesma época. Nascimento morreu em 1995 e Gonzalez em 1994. Oyěwù mí é a autora que está viva atualmente e é ativa na academia estadunidense. Essas três autoras pensaram a questão da mulher negra, por mais que Oyěwù mí (1997) não tenha foco explícito na raça, sua construção é sobre a fêmea anatômica nigeriana, a “mulher” iorubá que é ancestral da população brasileira. As três autoras também possuem em comum a questão da criação vocabular para indicar uma narrativa que é diferente da ocidental. Elas precisam falar dos seus próprios mundos e o fazem com uma riqueza de criação neológica.

2.2.3 A recepção da tradutora: comentadoras nigerianas, brasileira/latino-americanas e comentários dialéticos

Primeiramente, quero informar que separei as brasileiras desta seção das brasileiras na seção anterior, porque as brasileiras aqui comentam diretamente o livro de Oyěwù mí, “The Invention of Women...”, ou seja, elas formam a recepção da obra “original” do livro no Brasil. Já as brasileiras da seção anterior, Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento, são trazidas após leitura delas e de Oyěwù mí (1997), após verificada uma afinidade de assunto, e porque as brasileiras atualizam o tema da mulher negra no contexto brasileiro. Também não nomeio as brasileiras da seção anterior, nem a desta seção, como latino-americanas, porque Lélia Gonzalez questiona a latinidade do Brasil, dizendo que estamos mais para ladinos, com “d” e para Améfrica, com um “f” a mais, ou seja, estamos mais para uma améfrica ladina, que é muitíssimo marcada pela presença africana, que para América Latina (UCPA, 2018b). Em outras palavras, porque Gonzalez tira o centro da cultura ibérica de sua análise e, ao dar outro sentido para os termos “América” e “Latina”, ela devolve essa centralidade para a influência africana no Brasil (ALBORNOZ, 2020). E é isso que se tenta fazer aqui com as autoras negras brasileiras, que estão na seção anterior: tenta-se dar centralidade ao que é africano no Brasil. Fazendo isso, o que se consegue é dar importância maior para o elemento negro sempre no empreendimento da crítica antirracista. A localização no Brasil negro importa, assim como importa o gênero, a geração, e a classe econômica das pessoas em uma análise

social. Essa separação entre as brasileiras é mais visível nos tipos de notas detalhados na seção mais adiante, na seção 4.

As autoras em diálogo com Oyěwùmí (1997) são as nigerianas Ifi Amadiume, que é poeta e antropóloga e Bibi Bakare-Yusuf, que é editora e escritora. Essas autoras criticam diretamente o trabalho de Oyěwùmí (1997). As nigerianas Ifi Amadiume e Bibi Bakare-Yusuf são representantes de uma recepção do texto de Oyěwùmí na Nigéria. As comentadoras brasileira/latino-americanas são: a brasileira Cláudia de Lima Costa, que é professora titular de literatura da Universidade de Santa Catarina; e Yuderkys Espinosa Miñoso, que é filósofa dominicana, pesquisadora dos feminismos descoloniais e escreve sobre noções eurocentradas nos feminismos. Esta última foi organizadora da tradução do livro “The Invention of Women...” e escreveu a apresentação dessa tradução para o espanhol. Os comentários dialéticos são formados por: Judith Butler que é filósofa estadunidense e professora de literatura comparada na University of California, em Berkeley, Estados Unidos, sendo que Butler é mencionada por Oyěwùmí (1997); e por Aline Matos da Rocha, que é filósofa brasileira, formada pela Universidade de Brasília (UnB).

2.2.3.1 Comentaristas nigerianas

Bibi Bakare-Yusuf

Bibi Bakare-Yusuf (2003) afirma que alguns pesquisadores africanos vêm tentando estudar o gênero na África na tentativa de escapar de paradigmas europeus, chamados também de “universais duvidosos” (*dubious universals*) ou até mesmo de “discursos intransitivos” (*intransitive discourses*). “Quais são as vantagens e desvantagens de usar categorias explicativas desenvolvidas no Norte para compreender as diferentes realidades africanas?” Esta é uma das perguntas que a autora faz antes de começar a análise dos argumentos de Oyěwùmí (1997) (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 1). Oyěwùmí afirma ser a episteme ocidental formada a partir de uma categorização feita pelo visual e por diferenças binárias também definidas pelo biológico, resume Bakare-Yusuf (2003). Ou seja, para Oyěwùmí, o biológico é que informa o social na sociedade ocidental. Mas logo depois em seu texto, Oyěwùmí vai tratar da senioridade que é o que rege as diferenças sociais na sociedade pré-colonial iorubá. A senioridade é uma forma de respeito ao mais velho e que funciona de acordo com a ordem de nascimento da linhagem familiar. Porém, é na explicação da senioridade que está a primeira crítica de Bakare-Yusuf (2003) ao trabalho de Oyěwùmí

(1997), ao afirmar que a senioridade é patrilinear e não está teorizada o suficiente no trabalho de Oyěwù mí (1997).

Outro ponto problematizado por Bakare-Yusuf (2003, p. 2) é a importância que Oyěwù mí (1997) dá à linguagem. Segundo a autora, Oyěwù mí (1997) acredita que a linguagem é primordial para a formação da identidade social. A senioridade é marcada, portanto, linguisticamente. Há no iorubá a ausência de designação entre homem e mulher. O que os iorubás possuem é a diferença entre macho e fêmea que, para diferenciar da designação ocidental, Oyěwù mí (1997) chama de “anamacho” e “anafêmea”. Nomes no iorubá não são diferenciados pelo gênero e os pronomes de terceira pessoa também não possuem essa diferença, fazendo com que haja apenas a diferenciação para o pronome que designa a pessoa mais velha da relação. Dessa forma, a linguagem é um forte indício para Oyěwù mí (1997) de que as fêmeas anatômicas não tinham o mesmo tratamento desumanizante que tem a mulher na sociedade ocidental.

Para Bakare-Yusuf (2003, p. 3), a mulher iorubá não está inerentemente inferiorizada em relação ao homem. Apesar disso, Bakare-Yusuf (2003) cita uma passagem de Oyěwù mí (1997) para afirmar que a linguagem não trouxe tanta mudança nas práticas sociais quanto Oyěwù mí quer transmitir. Nesse sentido, Bakare-Yusuf cita a passagem em que Oyěwù mí afirma que a *aya*, quando entra em uma linhagem pelo casamento, ela acaba perdendo a sua idade cronológica, mas depois ela a tem de volta por conta dos novos membros que entram após sua entrada na linhagem do esposo. Para Bakare-Yusuf, o fato de a *aya* perder a linhagem da família de origem é uma desvantagem social que Oyěwù mí não considera em seu estudo. Outro fato é que o “anamacho”, por exemplo, até participa da preparação da comida, mas ele cozinha para ele mesmo, não para a família, outra informação que não está contemplada nos relatos de Oyěwù mí. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyěwù mí quer produzir um conhecimento indígena que não existe.

Bakare-Yusuf (2003) afirma que o gênero realmente não é uma categoria de diferença em todas as sociedades nos diversos tempos, concordando com Oyěwù mí. O que acontece para ambas as autoras é que, quando há uma categoria estrangeira sendo analisada para uma realidade específica, pode ser que haja distorções de compreensão da realidade local. Para as autoras, a maneira com que as pesquisadoras em geral entram no campo de estudo, e também a maneira com que fazem suas perguntas pode influenciar na resposta que elas conseguem obter. Conforme Bakare-Yusuf (2003), se a pesquisadora fizer uma pergunta sobre o gênero na cidade de *Ọ̀yó*, então a resposta obtida é sobre o gênero. Bakare-Yusuf (2003) afirma ainda que categorias e conceitos não são partes objetivas de uma pesquisa, eles são entendidos

sempre nas relações sociais da própria cultura. Nesse sentido, Bakare-Yusuf afirma que a contribuição do trabalho de Oyěwùmí é muito importante para entender a sociedade pré-colonial iorubá, porém no continuar da análise da obra, ela faz outras críticas sobre o trabalho de Oyěwùmí (1997). As críticas, ao serem trazidas no caminhar da leitura do capítulo traduzido nesta dissertação, aparecem na tradução como nota de rodapé.

Ifi Amadiume

Amadiume (2015) demonstra que para os igbos na cidade de Nnobi da pré-colônia, leste da Nigéria, o gênero não estava relacionado com o sexo biológico, assim como foi revelado em Oyěwùmí (1997). As relações de gênero nessa cidade da pré-colônia eram bem mais flexíveis do que as que se desenvolvem no Ocidente. Em Nnobi, as filhas poderiam se tornar filhos homens e poderiam também ter esposas e obter status de homens na vivência com suas esposas e com a sociedade. Porém, isso não resultava que essas filhas seriam vistas como homens. Para demonstrar a flexibilidade do gênero, a linguagem também era importante, outro ponto em comum com Oyěwùmí (1997). Na linguagem igbo, uma partícula neutra é usada tanto nos pronomes sujeitos como nos pronomes objeto, então não há diferenciação na escrita ou na fala quando a pessoa se referenciava a um homem ou a uma mulher. Os igbos eram regidos pela ideologia de gênero em que a mulher era a figura industriosa (*Idi uchu* -> industriousness) e perseverante, que tinha prosperidade (*ite uba*), de acordo com Amadiume (2015, p. 81). Essa cultura industriosa (industriousness) das mulheres igbos é uma cultura que vem da ligação dos igbos com a deusa religiosa Idemili. Foi a deusa quem passou essa cultura industriosa para os igbos.

Havia uma flexibilidade ideológica, entre os igbos, que regia relações entre ambos os sexos (AMADIUME, 2015, p. 26). Somente os chefes de rituais e de família machos repartiam o medicamento de inhame e faziam o ritual para comer o inhame. Porém, o homem tinha mínima participação na produção do inhame. O taro (*cocoyam*) também era uma produção feita pelas mãos das mulheres, e a mandioca, que também era cultivada por mulheres, entrou no território igbo como um produto inferior para se cultivar. A mandioca, que dá muito trabalho para colher, exige pouca especialização de conhecimento para o cultivo e, em áreas em que não havia muito inhame, ela era o produto principal de alimentação. Os homens eram os que cuidavam da colheita de inhame feita para pagamentos de rituais. A cidade de Nnobi era dependente da produção agrícola feita por mulheres. Ou seja, a produção desses produtos era um trabalho das mulheres, mas a colheita do inhame, que era o produto

mais importante, era função do homem. Sendo assim, a produção econômica é, portanto, regulada por noções de gênero para os igbos de Nnobi.

As noções de riqueza para o homem e para a mulher não eram muito diferentes, mas o que a mulher não possuía era a terra. A terra poderia ser de propriedade da comunidade ou de um indivíduo. No tipo de terra individual, se o dono dela morresse, ela passaria ao poder dos herdeiros (homens) diretos. Se não houvesse herdeiro (homem) direto, a terra, então, iria para os irmãos do morto. Se não houvesse nenhum irmão do morto, dono da terra, entrava, assim, a instituição da figura da “filha macho” (*male daughters*), de acordo com Amadiume (2015, p. 31). Para mostrar como funcionava o dispositivo “filha macho” na sociedade igbo, Amadiume conta a história de Nwajiuba, que perdeu o pai dela, que era chamado de Ojukwu Isi Ana. De acordo com a autora, quando Ojukwu Isi Ana ficou doente, Nwajiuba, que já estava casada, foi chamada pelo pai e ficou na casa dele como “homem”. Nwajiuba saiu da sua casa de casada e começou a ter o status de um filho, podendo, assim, herdar a terra do pai. O pai de Nwajiuba não anunciou a mudança do status de sua filha para o restante da família e o caso dela foi parar na corte, que resolveu permiti-la ser dona da terra. Segundo Amadiume, como não houve uma cerimônia tradicional por parte de seu pai ao transmitir a propriedade da terra, esse questionamento perante a lei foi feito, o que mostra que a ocupação de um lugar tradicionalmente destinado ao homem não acontecia tão tranquilamente para a mulher, mas era possível.

Na sociedade igbo, havia um título que era designado apenas para mulheres, o *Ekwe*, que era dado a mulheres que tinham uma potencialidade econômica (AMADIUME, 2015, p. 40). A mulher que conseguia o título controlava os serviços de outras pessoas, seja porque as pessoas trabalhavam para ela de forma voluntária, seja porque a mulher que ganhava o título praticava o chamado *igba ohu*, casamento de mulher com mulher (*woman-to-woman marriage*). Esse casamento funcionava assim: a “marido fêmea” (*female husband*) dava um marido (homem) à esposa, mas, em troca, a esposa da “marido fêmea” teria de prestar serviços a ela. Havia também esposas que moravam com a “marido fêmea” e geravam filhos para ela. Uma mulher que pode ter o título de *Ekwe* é uma mulher que é reconhecida pela comunidade como parcimoniosa, industriosa, líder e com talento para ganhar dinheiro. As pessoas viam essa qualidade nessa mulher e a indicariam para receber o título. Antes de aceitar o título, a futura *Ekwe* chamaria suas esposas de colinhagem, *inyom di*, para anunciar que ela pretendia aceitar o título. Suas esposas trabalhariam para ela durante seis meses, momento em que ela anunciaria à comunidade que ela poderia aceitar o título (AMADIUME, 2015, p. 43). Depois disso, membros de sua patrilineagem e a de suas esposas viriam na

véspera da cerimônia e cozinhariam até o dia da cerimônia, momento em que as coesposas aceitariam a autoridade e superioridade de sua *Ekwe*. Assim, quanto mais esposas a “marido fêmea” tivesse, mais rica ela seria, assim como os homens eram quanto mais esposas tinham. Além disso, a *Ekwe* tem os mesmos direitos sobre suas esposas, assim como teria um marido homem.

Para Amadiume (2015, p. 89), o fato de o igbo não diferenciar palavras segundo os dois gêneros fez com que a sociedade tivesse um sistema semântico de maior flexibilidade, em que homens e mulheres poderiam ter as mesmas funções sociais.

Esse sistema de poucas distinções lingüísticas entre os gêneros masculino e feminino também possibilita que homens e mulheres desempenhem alguns papéis sociais que, em outras culturas, especialmente as do mundo ocidental, carregam uma rígida associação de sexo e gênero. Há uma distinção biológica de gênero de macho e fêmea de qualquer espécie na terminologia dos igbo. *Oke* significa masculino e *nyi* significa feminino. Os termos para homem e mulher são *nwoke* e *nwanyi*. Essas são formas contraídas de duas palavras, *nwa*, criança, e as respectivas palavras de gênero, *oke*, macho e *nyi*, fêmea, daí a distinção, criança macho e criança fêmea. Mas em pronomes subjetivos, nenhuma distinção é feita entre masculino e feminino. A terceira pessoa do singular, *O*, é válida tanto para masculino como feminino, ao contrário da construção de gênero inglesa, que distingue masculino e feminino como “he” e “she”. Como resultado, muitos igbo, quando falam inglês, trocam “he” e “she”, “his” e “her”. Em igbo, a terceira pessoa do singular do pronome possessivo *ya* significa tanto *his* quanto *her*; portanto, não há nenhuma lembrança na fala para distinguir entre os sexos. (AMADIUME, 2015, p. 89, tradução minha).

Assim como em Oyèwùmí (1997), alguns aspectos da língua na pré-colônia representam uma grande diferença social no relacionamento entre homem e mulher, anafêmea e anamacho, comparado à realidade ocidental. Para Amadiume (2015 p. 84), os igbos não construíram adjetivos tão fixos quanto quem fala o inglês, pelo menos em certos “adjetivos, atributos e assuntos de gênero”. Assim como para os iorubás que possuem a palavra *èniyàn*, que não vem da palavra homem (*man, mankind*), e se refere a toda a humanidade, a palavra igbo para humanidade, *mmadu (humankind)*, também se refere aos dois sexos. Não há o uso da palavra “homem” para se referir aos dois sexos, nem “ele” ou “ela” para se referir aos sexos em separado. *O*, em igbo, se refere a ele, ela e ao neutro. Dessa forma, Amadiume (2015) também advoga por uma linguagem que transformou papéis sociais de gênero, tendo “filhas macho” (*male daughters*) ou “maridos fêmeas” (*female husbands*) desempenhado as funções de chefe de família, papéis tradicionalmente masculinos. Amadiume, confirma, portanto, a função que exerce a língua na sociedade igbo e que trouxe diferenças na vivência das mulheres dessa sociedade em relação às mulheres ocidentais.

2.2.3.2 Os comentários de brasileira/latino-americanas.

Cláudia de Lima Costa

Em seu texto, Cláudia de Lima Costa (2016, p. 48) ressalta a seguinte preocupação: “[c]omo as teorias feministas latino-americanas, articuladas por sujeitos subalternos, traduzem e subvertem a colonialidade de gênero?” A autora afirma que o mapeamento de algumas possibilidades de saída da “colonialidade do gênero” parte da noção de tradução para a teoria feminista decolonial do sul das Américas. Para começar sua análise, a autora firma o seu conceito de tradução a partir de uma noção de tradução cultural, que é inspirado no conceito em Niranjana. Para ela, a tradução parte da visão de que partilhamento de conhecimento no mundo, de descrição ou interpretação sempre é realizado com base na diferença de poder entre as línguas e desigualdades entre regiões e pessoas. Dessa forma, a tradução acontece sempre que há diferença radical e não incorporada do outro. A tradução é teoria politicamente necessária para a construção do feminismo, da justiça e do motivo de a América Latina precisar ser entendida como translocal, segundo Costa (2016).

A virada na tradução⁷ procura reproduzir o ato de enunciação como não mais apenas passagem linguística de uma língua para outra (COSTA, 2016). Para a autora, falar implica em tradução e tradução implica em se abrir para o outro. A tradução é, portanto, um movimento constante. Para ela, citando Lugones, a tradução é estar em trânsito (“*world*”-*travelling*), é estar na zona de contato, na borda, no exílio, no entrelugar. Costa (2016), citando Quijano, informa que a ideia da diferença de raça, e da própria raça, foi criada para justificar o domínio colonial e justificar o poder dominante. A ideia de raça depende de outra correlacionada, de sucesso e universal, que é a ideia de gênero. Segundo a autora, Quijano acredita que, no século XVI, a ideia do sistema de gênero é subordinada à de raça.

Ver o gênero como uma categoria colonial também nos permite historicizar o patriarcado, enfatizando as formas como a heteronormatividade, o capitalismo e as classificações raciais estão desde sempre entrelaçados. Para Lugones, o conceito de colonialidade do poder ainda se apoia em uma noção biológica (e binária) de sexo, bem como em uma visão heterossexual/patriarcal de poder, para explicar a forma que o gênero figura nas disputas de poder pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. (COSTA, 2016, p. 50, tradução minha).

⁷ Trata-se da virada cultural nos Estudos da Tradução, que aconteceu na década de 80 e que Bassnett acredita ser o momento em que os Estudos da Tradução se tornam uma disciplina independente dos Estudos Linguísticos e também da Literatura Comparada. As características culturais e esferas de poder começaram a ser investigadas na tradução como aspectos que interferem no processo de tradução (BASSNETT, 1998).

Para Lugones, Oyěwùmí e Gunn Allen, segundo Costa (2016), a raça e o gênero foram criados no período colonial para subalternizar sociedades inteiras. Oyěwùmí e Gunn Allen chegam ao resultado, em suas pesquisas sobre os iorubás e os nativos americanos respectivamente, de que o gênero não foi uma forma de organizar pessoas nas sociedades pré-coloniais, antes do “contato” (COSTA, 2016, p. 51, grifo da autora). Para a autora, a fêmea não colonizada foi inventada como raça e também como gênero a partir de códigos modernos ocidentais. Costa (2016, p. 52) afirma que Rita Segato não concorda com Oyěwùmí, porque, para ela, o gênero está presente nas relações e interações sociais e o que Oyěwùmí faz é procurar “uma autenticidade” pura de sua comunidade iorubá.

Para explicar a interpretação de Segato, Costa (2016) traz o exemplo da pesquisa de De La Cadena. De La Cadena apresenta em sua pesquisa sobre os nativos americanos, a relação entre manifestações políticas, as montanhas e os animais sagrados. Ou seja, ela reflete sobre a influência de outras criaturas no espaço humano. A esfera da política sempre foi analisada como diferente da esfera da natureza, o que fez com que o mundo mais pluriversal fosse desaparecendo. A reintrodução de outras criaturas da natureza no mundo da política foi chamada por De La Cadena de cosmopolitismo indígena (COSTA, 2016, p. 51). Para Costa (2016), é possível que a gente aprenda um modo de pensar que evite violências geradas a partir da ideia dual de natureza/cultura, fazendo com que se diminua o raciocínio (*slow down reasoning*) ocidental e verifique que haja diferentes entendimentos de diferentes mundos, e não diferentes entendimentos do mesmo mundo. Dessa forma,

Equívocação significa não apenas engano, equívoco, mas falha em entender que existem diferentes entendimentos de diferentes mundos. Por exemplo, classe, raça e etnia são categorias que pertencem à divisão colonial natureza/cultura. No entanto, quando utilizados pelos povos indígenas, não correspondem necessariamente aos significados que lhes foram atribuídos ao longo da história (ocidental). São, em outras palavras, equívocações ou categorias equívocas: embora pareçam ser a mesma, (ou seja, ter o mesmo significado), na verdade podem não ser quando significadas por outras comunidades. (COSTA, 2016, p. 53, tradução minha).

O gênero é um exemplo de equívocação, porque ele pertence ao mundo da colonialidade, mas como lente para ver o mundo pré-colonial africano, ou nativo, pode causar um equívoco de interpretação, porque a noção de gênero na sociedade pré-colonial é outra ou pode nem existir. Um bom exemplo de equívocação é o que fornece Oyěwùmí (1997, p. 117) quando afirma que interpretar a presença da homossexualidade no espaço dos iorubás da pré-colônia é importar um modelo estrangeiro, porque se não havia a noção de gênero, não

pode haver também a da homossexualidade nessa sociedade, já que a homossexualidade está ligada ao conceito de gênero.

Yuderkys Espinosa Miñoso

A autora Yuderkys Espinosa Miñoso escreve a apresentação da tradução para o espanhol do livro “The Invention of Women...”, e, em Oyěwùmí (2017), Miñoso (2017) conta a história de como o livro foi traduzido para o espanhol, informando que havia uns três anos que ela viu a necessidade de traduzir o livro para sua língua, já que isso permitiria que as leitoras interessadas pudessem saber mais sobre o feminismo africano. Miñoso (2017) fez uma chamada para conseguir tradutoras e tradutores para o projeto de tradução desse livro. O projeto inicial era traduzir “African Studies Reader” e “The Invention of Women”, que são obras de Oyěwùmí. Segundo Miñoso (2017), que foi a coordenadora do livro em espanhol, a resposta da chamada para tradutoras e tradutores foi imediata e entusiasmada. Ela conseguiu formar uma equipe de nove pessoas de diferentes países, que tinham diversos níveis de inglês, e que partilhavam do pensamento decolonial. Conforme Miñoso (2017), a maior parte do grupo ficou com a tradução das partes do *reader*, enquanto Alejandro Montelongo se prontificou para traduzir “The Invention of Women...”, livro que ele já vinha se dedicando há algum tempo para traduzir (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 7). Depois de haver um avanço nos trabalhos, o grupo de tradutoras e tradutores avaliaram o trabalho que fizeram e escolheram traduzir o livro “The Invention of Women...”, porque ele se adequou mais que o “African Studies Reader” ao propósito do grupo, que é o de trabalhar com a prática descolonial. De início, a intenção era publicar sem entrar nos grandes circuitos comerciais, mas depois da dedicação que tiveram, essa ideia mudou.

O que o grupo de tradutoras e tradutores queria era estabelecer uma ligação com pensadoras e pensadores da África, estudiosos de origem do sul global. Para Miñoso (2017), a tese de Oyěwùmí contribui para criticar a análise do feminismo ocidental baseada no sexo e no gênero, algo que Miñoso vem chamando de “razão eurocentrada do feminismo” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 11). O que importa é que, com o trabalho da nigeriana, a opressão das mulheres que era considerada como verdade universal, agora é uma interpretação. A filósofa Miñoso sugere que a obra de Oyěwùmí seja lida como uma interpretação do debate sobre a existência do patriarcado e do gênero em tempos pré-coloniais. Em seguida, Miñoso (2017) explica, citando Aura Cumes Simon, que há quatro perspectivas de leitura do patriarcado no momento (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 11). A primeira, cuja representante é Maria Lugones e alguns

estudiosos indígenas, é a que afirma que tanto o patriarcado quanto o gênero têm origem na colônia. A segunda interpretação é a que advoga pela noção de que em todos os mitos de origem houve subordinação da mulher, tese creditada por Rita Segato. A terceira posição é a de que existe um patriarcado do Ocidente e dos ancestrais, e esses patriarcados se misturam com a colonização. Essa ideia é chamada por Julieta Paredes de união de patriarcados (*entronque de patriarcados*). Por fim, a quarta é a ideia trazida por Silvia Federici de uma historicização do patriarcado.

Para Miñoso (2017), Oyěwùmí poderia estar na primeira perspectiva de leitura do patriarcado de Cumes, porém a proposta da nigeriana é diferente da de Maria Lugones, porque, para Oyěwùmí, o gênero é um conceito que nasce na colônia para subordinar os iorubás. Porém, para Lugones, pensar o humano seria necessário para verificar quem é considerado sujeito no sistema de gênero ou não. Com isso, Lugones enfatiza também que a divisão de gênero é importante para o branco e não pode ser lida sem uma relação à raça (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 12). Para Miñoso (2017),

Se usarmos a perspectiva historicista proposta por Silvia Federici e, antes dela, por autoras como Gerda Lerner para observar a criação e o surgimento do patriarcado na Europa, poderíamos rapidamente deixar de dar por certo que o patriarcado sempre existiu ou que todo passado é patriarcal. Essas autoras, e a própria Oyěwùmí, contribuem com suas pesquisas e análises para descartar teses a-históricas e mostrar como o patriarcado tem sido um longo processo de perda de poder pelas mulheres. (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 13, tradução minha).

Yuderkys Espinosa Miñoso acredita que o trabalho de Oyěwùmí em “The Invention of Women” seja importante para descartar noções totalizadoras do patriarcado. Se o patriarcado tem de ser historicizado, como sugere Silvia Federici e também Oyěwùmí (2017), então é porque ele não foi igual nos vários locais e momentos históricos. Como pesquisadoras e pesquisadores, temos de defender projetos que componham as experiências dos diversos povos e culturas da *Abya Yala*, de acordo com Miñoso em Oyěwùmí (2017). Assim, segundo a autora, o trabalho de Oyěwùmí (2017) se faz urgente para que possamos descolonizar ideias de uma teorização feminista branca que propagamos como verdade contribuindo com sua universalização.

2.2.3.3 Os comentários dialéticos

Judith Butler

O trabalho de Judith Butler (2014) no livro “Problemas de Gênero” é inovador, porque desfaz a noção de uma identidade de mulher fixa como sujeito do feminismo. Ela reconhece que o sistema jurídico e político necessitam de um sujeito para trabalhar o alvo de políticas públicas, por exemplo, e que esse sujeito foi construído pelo feminismo, porém essa construção se deu em cima de uma ideia de mulher que é unitária e que homogeniza as mulheres. Butler reconhece que a raça, a classe e a etnia são características que atingem a vida das mulheres e fazem com que tenham experiências diferentes, mas a escrita de seu livro não analisa as consequências de se viver atingido por essas opressões interseccionais. Isto é, o livro estuda apenas a opressão de gênero, porém, a autora afirma que a opressão é vivenciada diferentemente, porque ela depende da cultura experienciada por cada mulher.

Butler (2014) acredita que esse feminismo que se pretende universal, ao crer em uma luta comum para as mulheres, acaba colonizando culturas não ocidentais no sentido de que lê essas sociedades como exemplo de subordinação e opressão. Isso está ligado com a crítica que Oyěwùmí (2017) faz ao feminismo ocidental. O feminismo, para Butler (2014), é equivocadamente pensado, porque não considera as especificidades das vivências entre as “mulheres”. Com base nisso, deve-se tomar cuidado para não normatizar as identidades e fixar a ideia de gênero. Essa normatização ou essencialização pode excluir indivíduos que deveriam ser alvos de políticas públicas, por exemplo.

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. (BUTLER, 2014, p. 38).

Para a filósofa americana, identidades são afirmadas e negadas todos os dias. O gênero é entendido socialmente quando ele apresenta uma relação entre sexo, gênero, desejo e a prática sexual. Há uma continuidade no imaginário das pessoas entre prática sexual, desejo, gênero, construído na cultura e sexo biológico. Se essa noção de continuidade não existe, então, uma mulher transexual sai da relação comum entre essas variáveis e, por isso, não seria considerada mulher, estando fora da norma. A autora advoga pela ideia de que existe, então, uma quantidade enorme de identidade de gênero, sendo que uma pessoa pode não se identificar com nenhuma designação de gênero. Oyěwùmí (2017) discorda dessa premissa de

Butler (2014), pois para ela a ideia própria de gênero não existe em algumas sociedades. Porém, pode-se inferir que Oyěwùmí (2017) concorda com Butler (2014) sobre a ideia de que o gênero não prescreve o sexo ou vice-versa, ele está culturalmente designado a corpos que também são produções da cultura. Sexo e gênero, portanto, são sociais e as características sociais do gênero começam a ser estabelecidas após os pais informarem o gênero da filha, de acordo com a filósofa americana.

Butler (2014), portanto, explica que “sexo é gênero desde o começo”, pois é quando a criança nasce que um sexo é atribuído a ela e, logo após essa designação, as características sociais do gênero começam a ser reais (BUTLER, 2014, p.27). Se sexo fosse biológico, então o gênero também seria, porque ambos nascem juntos. Nesse sentido, sexo também é construção e, por isso, é que na vida real o que há são corpos sexuados que não obtêm uma ideia conformada com a de gênero binário. Há corpos ditos masculinos com o órgão feminino, a quem não lhes interessa a designação de homem nem a de mulher.

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura.(BUTLER, 2014, p . 25, grifo da autora).

A coerção exercida para oprimir um gênero existe, porque as noções culturais são limitadas, segundo a autora. Assim como as designações de zonas erógenas também o são, já que estamos no debate sobre a cultura. Para Butler (2014), um feminismo mais democrático seria aquele que considerasse que em todo debate pode haver um desequilíbrio de poder. Não é apenas garantindo a representatividade entre as vivências que vai haver equilíbrio de poder no debate, porque as vozes não têm o mesmo poder. O desequilíbrio deve ser sempre combatido, e o principal para isso acontecer é que as mulheres não devem ser pensadas como uma unidade, pois isso essencializa o sujeito e retira direitos.

Aline Matos da Rocha

Para a autora Aline Matos da Rocha (2018), Oyěwùmí (1997) usa dois métodos de Foucault que são a arqueologia e a genealogia. A arqueologia estuda os discursos locais e a

genealogia é por onde se intervém nos saberes sem sujeitos, que se desprendem da arqueologia. O trabalho de Oyèwùmí (1997) é arqueológico e genealógico, porque ela se preocupa em fazer transparecer pressupostos ocultos, implícitos do pensamento ocidental em relação aos iorubás. Segundo Rocha (2018), o conhecimento em relação aos iorubás está preso numa categorização ocidental, o que cria dependência do conhecimento iorubá. Nas palavras de Rocha (2018), é na epistemologia, área em que a filosofia polícia o conhecimento, que Oyèwùmí se move em sua pesquisa. Para Rocha (2018), Oyèwùmí (1997) evidencia que o que regia os iorubás era a senioridade e, fazendo isso, Oyèwùmí desafia o conhecimento ocidental ao produzir saber e discurso que desconstrói o poder do conhecimento europeu. O que Rocha acredita que Oyèwùmí faz é revelar que a colonização não somente subjuga, mas cria e exclui saberes.

Rocha (2018), já no início da sua análise, informa que o objetivo, com o seu trabalho, é o de tencionar dois pontos: a ausência de pensadoras e também de populações subalternizadas no conhecimento. Para a autora, há uma desigualdade entre os discursos produzidos e os que são ouvidos são comumente os que estão ligados a um corpo. Sendo que o seu significado de discurso vem de Foucault, e significa “teia, sistema e estrutura de (re)produção social intimamente vinculadas a regulações e poder” (ROCHA, 2018, p. 15). O que a autora pretende é captar e reportar as discussões realizadas por Oyèwùmí e Foucault sobre o corpo. Porém, o que a autora faz é se guiar pela filosofia africana em que tudo tem um ponto de ligação, o que ela quer pensar é a justaposição das relações. Sendo assim, a autora parte do conceito de lugar de fala, que:

[...] se refere à visão a partir de um local, e é um conceito muito utilizado em contraposição ao silenciamento mobilizado pelos discursos hegemônicos. Reconhecer o lugar de fala é essencial para compreendermos onde nossa fala se situa nas hierarquias, sendo aquele uma localização tática frente a uma fala universalizante da hegemonia, que funciona mais pelo exemplo: se eu me localizo, você é obrigado a se localizar (ROCHA, 2018, p. 17).

Rocha (2018) informa que é apenas reconhecendo o nosso lugar na estrutura que a gente combate a neutralidade nos discursos. Essa “fala” do “lugar de fala” não quer dizer apenas falar, mas também ouvir. Isto é, quem não é ouvido é o subordinado. Nesse sentido, o diálogo que o subalternizado tenta fazer na sociedade é aquele que não há uma verdadeira comunicação entre o falante e o receptor. Apoiando-se em “Pode o subalterno falar” de Spivak, Rocha (2018) acredita que o conceito de lugar de fala, que é o de lugar em que o subalternizado tem voz e escuta sem intermediário, produz uma ilusão, porque no fundo

apenas reafirma o local do subalternizado. Rocha (2018) quer dizer que não há necessidade de que só os subalternizados falem de seus lugares, a fala de quem pertence à hegemonia também precisa ser localizada. Pois o hegemônico tem de se pensar e não mais falar a partir do que a autora chama de “lugar nenhum” ou a partir do “ponto de vista do olho de Deus”, já que é partindo desses lugares que o hegemônico afirma seu poder e se universaliza (ROCHA, 2018, p. 20). Sendo que o que deve ser feito é tomar cuidado para não confundir *o falar sobre* com *o falar por*; observação feita por Angela Davis, de acordo com a filósofa brasileira.

Oyèwùmí (1997) caracteriza muito bem o seu lugar de fala, mostrando a classe social, o tempo e sua localização geográfica. Segundo Rocha (2018), Spivak revela que Foucault e Deleuze não se percebem como intelectuais ocidentais, e não criticam a posição que têm nas hierarquias de poder. Para Rocha (2018), os intelectuais são figuras que podem atender à existência do capital, ainda mais se não questionam a sua função no sistema. Segundo a intelectual negra, “em linhas gerais, o pensador francês, Michel Foucault, ocupa a posição do intelectual: lugar não neutro e sustentado pelos (outros) que não são intelectuais” (ROCHA, 2018, p. 25). Desse modo, afirmar o lugar de fala rompe com hierarquias, porém, segundo a autora, Foucault não o faz. É nesse sentido que Oyèwùmí (1997) está em oposição à Foucault e é nesse sentido também que relacionar os dois amplia o debate em Oyèwùmí (1997).

2.3 Tradução como engajamento e resistência

A aposta em promover a mudança do discurso racista por meio desta tradução passa por um diálogo entre África, Brasil e América Latina. Para o sociólogo brasileiro, Joaze Bernardino-Costa, e para o sociólogo de Porto Rico, Ramón Grosfoguel, o pós-colonialismo faz um novo exame da colonização e do tempo atual que passa por uma variedade de interpretações da diáspora descentralizada (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016). Ele surgiu depois da Segunda Guerra Mundial em discussões sobre descolonizar a África e a Ásia. O pós-colonialismo foi pensado em sua maioria por intelectuais, estudiosos dos estudos culturais, de língua inglesa do terceiro mundo que trabalhavam em universidades inglesas e estadunidenses (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p.15). Porém, apesar de eles quererem desmontar a colonização e o nacionalismo na Índia, não houve citação sobre a América Latina por parte desses intelectuais.

A coletânea de livros, estudos e publicações sob os auspícios de Guha se propunha a apreender a consciência subalterna silenciada no e pelo discurso colonial e nacionalista, buscando nas fissuras e contradições desses discursos as vozes obliteradas ou silenciadas dos

subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 16). A crítica feita ao pós-colonialismo, já que Spivak e Edward Said não citam a América Latina em seus trabalhos, é que há um risco de o pós-colonialismo ser mais do mesmo, já que nasceu nos Estados Unidos e Europa, o que aumenta a possibilidade de ele apenas acomodar as experiências de onde a teoria nasce. Contra essa possibilidade, formou-se um novo grupo de pesquisadores, os da decolonialidade, que reconhecem como alicerce de suas pesquisas a busca por localizar a Europa e também toda e qualquer narrativa que pretende ser universal.

Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), antes mesmo de Wallerstein cunhar o conceito de colonialidade, algumas autoras negras, como bell hooks e Angela Davis, já o tinham como noção em suas obras. A colonialidade depois surgiu como colonialidade do poder, em Aníbal Quijano, que significa que a raça e o racismo foram imprescindíveis para a construção do capitalismo atual e das relações de poder regidas pelo sistema-mundo (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 17). Ser contra a colonialidade é o intuito da tradução para esta dissertação, que envolve conhecimentos sobre a mulher em uma relação sul-sul, que quer descolonizar pensamentos sobre o negro a partir de uma perspectiva de mulheres negras, africanas e latino-americanas. Não é que todo conhecimento eurocentrado seja descartado, mas o que deve ser feito é aproveitar aquilo que serve para o reconhecimento da vida no espaço sul-sul e somar isso às perspectivas locais, como em um ato antropofágico, como indica Reis (2017). Porém, neste processo tradutório importa quem é absorvido na antropofagia, pois não se quer repetir ações de dominação.

O “mito da modernidade”, de acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 18), diz que as nações modernas são superiores e devem ajudar no desenvolvimento das que apresentam características primitivas, mesmo que estas não queiram o desenvolvimento que as nações modernas têm a oferecer. Porém, os sujeitos coloniais não são passivos e podem rejeitar o discurso que subalterniza e inventa um plano global das histórias locais, e é nesses espaços de recusa, espaços de fronteira, que emergem as condições para surgir o pensamento de fronteira caracterizador do projeto decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 18). Assim, na perspectiva decolonial, as fronteiras não são apenas um lugar em que se reinventa o conhecimento sobre o subalternizado, mas é também o local onde se produz epistemologias, cosmovisões e experiências. Dessa forma, o que é ponto crucial sobre o decolonial é que o intelectual da decolonialidade produz conhecimento, a partir de um compromisso ético-político, que deve ser contra-hegemônico (GROSFUGUEL; COSTA, 2016, p. 19).

Feministas negras afirmam que o conhecimento hegemônico, apesar de não ser explicitamente situado, para pretender ser universal, é branco e masculino. O pensamento das mulheres negras é visto como não privilegiado epistemologicamente e de fronteira, isto é, foi produzido a partir do local do subalterno. Ou seja, o pensamento de Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Oyèronké Oyèwùmí pode ser considerado como de fronteira, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016). Porém, a intenção aqui não é a de colocar Lélia Gonzalez, nem as outras autoras, em uma “caixa” do decolonial. Além disso, em publicação da tradução de seu livro “A invenção das mulheres...”, neste ano de 2021, no Brasil, a própria Oyèwùmí informa que não é feminista e que seu trabalho não é decolonial. O objetivo aqui, então, é afirmar que seu pensamento se adequa, reverbera o conceito utilizado pelos autores Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), mas o seu trabalho é anticolonial, feito por uma mulher iorubá nigeriana.

Nesse sentido, sobre a relação entre tradução e emancipação dos povos, a tradutora estadunidense Maria Tymoczko (2010) informa que Bastin, Echeverri e Campos enfatizam no texto “Translation and the Emancipation of Hispanic America” a importância que foi dada à tradução pelos movimentos emancipatórios das colônias espanholas. Antonia Carcelen-Estrada, ao dar evidência à tradução como identidade e resistência, pesquisa sobre a influência da tradução da Bíblia na “pacificação” dos indígenas ou Waorani (*Huaorani*) no Equador. Nesse sentido, Tymoczko (2010, p. 2) informa que há vários estudos que salientam a importante função de mudança provocada pelas traduções resistentes e ativistas. Na Segunda Guerra Mundial, as preocupações sobre o traduzir mudaram para entender o complexo código de língua e cultura dos adversários e também estava em traduzir produtos culturais que induzissem a opinião pública mundial (TYMOCZKO, 2010, p.4).

Na década de 70 e 80, o pensamento sobre tradução passou do prescritivo para o descritivo. As traduções de aporte descritivo são analisadas a partir de traduções reais em relação a suas abordagens políticas e culturais. Existe um grupo de pensadores dos Estudos da Tradução que analisam traduções relacionadas ao papel que elas apresentam dentro dos sistemas culturais e literários. Itamar Even-Zohar demonstrou que a literatura traduzida de um país faz parte de seu sistema literário, constituindo um subsistema de estudos de literatura (TYMOCZKO, 2010, p. 5). Dessa forma, segundo os estudos descritivos, a tradução pode demonstrar relações de poder, domínio e regras locais dentro dos vários sistemas literários. Como exemplo, Tymoczko cita os Estados Unidos, país em que a literatura traduzida ocupa menos espaço no sistema literário que em países como a Itália, segundo Tymoczko (2010). Porém Tymoczko (2010, p. 6) critica os primeiros pesquisadores descritivos ao afirmar que

eles ainda não compreendiam que as tradutoras também têm uma função na contestação ideológica existente em sociedade e entre as sociedades.

Tradutoras podem deixar suas marcas de mudança no texto ao modificar o conteúdo, a forma e os valores políticos. Para a tradução, o termo “resistência” tem origem em ações ativistas que respondiam contra opressões fascistas e militares que ocorreram durante a Segunda Guerra Mundial. Tymoczko acredita que a resistência e, em geral, o ativismo, é também um movimento metonímico. Na guerra mundial, havia um inimigo definido, mas na tradução não há um inimigo mundial que todos concordam em lutar contra ele. O que acontece na tradução é que a tradutora é quem faz escolhas e demonstra a quem ela dá amparo ou não, escolhe as estratégias para traduzir, escolhe o que manter do texto fonte e o que criar no texto de chegada. Isso é a prova de que traduzir é engajamento e comprometimento, seja a mudança explícita ou implícita e mesmo que a tradutora nem tenha a intenção de ser ativista (TYMOCZKO, 2010, p. 9).

Não há estratégias de tradução definidas que caracterizam um texto resistente. A estrangeirização, por exemplo, pode ser uma boa estratégia de tradução em culturas fechadas, como a francesa, ou em culturas de dominação, como a dos Estados Unidos, ainda segundo Tymoczko (2010). Porém, essa ação tradutória pode não ser muito recomendada em culturas onde há imposição muito grande de valores culturais e linguísticos estrangeiros. A estrangeirização também é criticada por ser uma prática mais indicada para uma cultura mais letrada, que tem educação formal alta, como a dos Estados Unidos e Europa (TYMOCZKO, 2010, p. 5). Para Tymoczko (2010), a resistência define mais uma ação de reação do que de proatividade das ativistas em seus trabalhos de tradução. Essa noção de resistência limita a tradutora a trabalhar em reação ao acontecimento, seu trabalho seria mais passível do que se deseja. Então, além da metáfora de que existe um inimigo na tradução a se resistir, há também a que acredita que a tradução pode ser frequentemente relacionada ao engajamento (TYMOCZKO, 2010). Esse conceito de engajamento dá uma ideia mais dinâmica à tradução. Um ativismo engajado é uma ideia mais ampla de poder, porque ele não relaciona uma ação de cima para baixo, mas em todos os sentidos, isto é, é mais horizontal.

O conceito de ativismo como engajamento — particularmente engajamento em formas textualizadas, como tradução — está associado no pensamento do pós-guerra ao conceito de *littérature engagée* (literatura engajada ou comprometida), amplamente promovido em meados do século XX por Jean-Paul Sartre e outros em seu círculo, mas também defendido por vários escritores marxistas, especialmente aqueles de fora do bloco soviético. (TYMOCZKO, 2010, p. 11, tradução minha).

Sartre, conforme Tymoczko (2010), afirma que “palavras são armas carregadas” e “falar é agir”. Para Sartre, a literatura é uma tomada de decisão, é uma forma de escolher a luta contra as injustiças do mundo, sendo que tanto a escrita quanto o silêncio da autora causam reverberações sobre um assunto na sociedade. Esse raciocínio pode ser levado para a tradução, por isso acredito que tanto a escolha do texto a ser traduzido como a escolha das estratégias de tradução de um texto causam efeitos sociais. Tymoczko (2010) acredita que a eficácia de uma obra que visa mudar ideias de um público é muito difícil de estabelecer e tem menos possibilidade de alcançar o objetivo de mudança na sociedade do que outras formas de ativismo. Assim, para ela, um ativismo como forma de engajamento na tradução possui mais poder do que pequenas atitudes de mudança (TYMOCZKO, 2010, p. 12).

Por trás do conceito de ativismo, está a ideia de que qualquer pessoa tem responsabilidade pelas mudanças, por lutar por injustiças, tanto em seu país quanto fora dele. Essa noção também leva ao empoderamento das pessoas frente aos movimentos de opressão, um sentimento tanto pessoal quanto coletivo. Esse empoderamento leva ao engajamento das pessoas em prol de lutas coletivas (TYMOCZKO, 2010; BERTH, 2019). Colonizadores utilizaram traduções para ajudar na expropriação e no imperialismo, “[a]inda que outros tenham mostrado que tradutores ativistas em nações colonizadas desenvolveram efetivamente o nacionalismo cultural, a autodeterminação dos povos e a independência nacional” (TYMOCZKO, 2010, p. 17, tradução minha). Enfim, não importa o momento, se de paz ou guerra, a tradução apresenta um poder de transformação, que é movido ideológica e eticamente, da sociedade de um país e do mundo. Segundo a autora, a tradução e o ativismo fazem enxergar outra possibilidade de mundo; eles mudam o mundo.

A produção das notas de rodapé desta tradução de Oyèwùmí (1997) nasceu de uma necessidade de leitura de mulheres negras. Eu desejava um trabalho em que me reconhecesse e por ele me engajasse. Eu não queria fazer algo somente para conseguir preencher os pré-requisitos para conseguir um certificado, queria mudança em mim. Essa mudança que precisava e que ainda preciso vem da leitura de mulheres negras e é para divulgar o pensamento delas que as notas nasceram. O diálogo nas notas pode ser resultado de um devir negra de meu ser/estar tradutora. Após ler e ter conhecimento, sinto-me empoderada a lutar em uma luta coletiva na tradução, mas como informa Berth (2019), o empoderamento se dá primeiramente no âmbito individual para que ele, enfim, mude o social, o comum. É quando se entra na luta comum contra as concepções deturpadas de mulher negra na sociedade que o empoderamento provoca mudança social. A tradução do texto fonte apresentado junto com o

diálogo pretendido é resultado de um engajamento social que pretende mudar a questão da raça no mundo.

3 O projeto de tradução: referenciais teóricos

3.1 Língua, cultura e poética, como ética do traduzir, em Oyěwùmí (1997)

O texto de Oyěwùmí (1997) é uma obra escrita em inglês, mas que faz uso do iorubá explicitamente, e, com certeza, mistura o iorubá e o inglês na escrita do inglês, podendo ambas as línguas, e até outras línguas que a autora por ventura tenha aprendido, estarem entrelaçadas. Dessa forma, essa dissertação tem como base a noção de língua de Makoni e Pennycook (2007), que é a de que as línguas são invenções. O professor, nascido no Zimbábue, Sinfre Makoni, e o professor da University of Technology de Sydney, Alastair Pennycook, informam que a maioria das línguas foram criadas para satisfazer os interesses dos projetos coloniais e nacionalistas pelo mundo todo (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 1). Todas as línguas, assim como a forma de contar o tempo, são construções sociais, convenções. Makoni e Pennycook (1997) acreditam que há diferentes processos sociais e semióticos que, ao interagirem de forma complexa, constroem as línguas a fim de que o nacionalismo gere iconização e recursos para gerar mais sentimento nacionalista como parte de uma homogeneização ideológica (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 2). A descrição dessas línguas em dicionários e gramáticas, a delimitação e a identificação dessas línguas foram realizadas a partir de bases raciais e nacionalistas. As línguas são vistas como unidades que podem ser contadas, visão que também tem força na existência de dicionários e gramáticas. Sendo que, elas não são verdadeiras entidades, elas são o resultado da criação cultural de movimentos políticos, segundo os autores.

Enquanto as entidades pelas quais regras linguísticas são escritas são invenções, os efeitos dessas entidades são muito reais. Segundo os autores Makoni e Pennycook (2007), a crença sobre a África foi modificando com o passar dos tempos e antes o termo “África” era compreendido como o norte da África, depois passou a ser a Líbia, depois foi interpretado como o continente todo e, enfim, em tempos mais recentes, ela passou a fazer referência ao território subsaariano. Esse entendimento mudou durante o tempo, mas a realidade é que o entendimento do que é África é uma noção vinda da Europa. Se a relação fosse feita com outro continente, que não o europeu, então essa interpretação seria diferente. A história, as línguas e as tradições africanas são construtos europeus, porém o que conta como tradição é sempre a imagem originada na colônia, conforme Makoni e Pennycook (2007). “A África como biologia, como imagem, como espaço, como memória. A invenção da África e da tradição africana, além disso, foi parte de um grande projeto de invenção do século XIX, com europeus inventando suas próprias histórias e as dos povos que colonizaram.” (MAKONI;

PENNYCOOK, 2007, p. 4, tradução minha). Da mesma forma que os europeus inventaram a África, e os britânicos inventaram a Índia, os europeus inventam a si mesmo. Eles inventam os colonizados a partir da imagem “idealizada” que eles têm dos colonizados.

O que os europeus fizeram foi também inventar tradições para justificar a colonização, a tradição é a construção de um passado a fim de inseri-lo no presente das pessoas, ou seja, o presente também é construído. Para os autores Makoni e Pennycook (2007), línguas e nações foram coconstruídas dialeticamente. Assim, as línguas dos colonizados e a dos colonizadores foram inventadas nesse processo. Os dialetos foram considerados língua oral. Dessa forma, “[a] vantagem do termo ‘invenção’ é que ele aponta para contextos específicos — bem como as agendas específicas e crenças conceituais — nos quais instituições, estruturas, linguagem e línguas são produzidas, reguladas e constituídas” (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 12, tradução minha). Depois de as línguas serem impostas na África, linguistas começaram a trabalhar e a escreverem gramáticas das línguas e de seus dialetos. Na verdade, eles transformaram o que os autores chamam de materiais tribalizados em objetos descritos. Essa conversão foi estudada em várias áreas do conhecimento (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 13). A partir desse momento, esses profissionais perceberam que havia línguas que necessitavam de identificação, codificação e controle, e foi quando perceberam que havia línguas que precisavam ser inventadas. Essas línguas, consideradas roteiros europeus, passaram na verdade a ser reconhecidas como língua e não como representações de línguas. Essas línguas sempre foram uma mistura de línguas locais com as dos estrangeiros (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 14).

Quando essas construções de línguas eram introduzidas, elas acabavam criando diferenças sociais entre quem conseguia aprendê-las e quem não conseguia. Para os autores, Makoni e Pennycook (2007), o discurso de diversidade das línguas, como o multilinguismo, é baseado em cima dessa ideia em que se conta línguas como unidades, o que é uma visão romântica. Em hooks (2013, p. 225), a autora desabafa ao dizer que ela lembra que demorou muito para que seu país reconhecesse as línguas indígenas, línguas que os colonizadores afirmaram ser grunhido. E quando ela lembra disso, sua consciência não consegue não ouvir, na língua inglesa padrão, o barulho da matança. Isso foi o que eles fizeram para construir o inglês padrão, mas as consequências dessa ação são inimagináveis na formação do sujeito.

Ou seja, embora reconheçamos que todos os humanos tenham língua, a forma como ambos os sentidos da linguagem são compreendidos é construída através de uma lente ideológica particular dependente, em grande medida, de regimes metadiscursivos específicos e do “lôcus de enunciação”

de análise cultural e histórica (Mignolo, 2000: 116). (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 16, tradução minha).

Esse construto sobre o que é língua unifica a visão que as pessoas têm do funcionamento da língua, sendo que essa noção nasce no domínio colonial europeu e no Iluminismo. Dessa forma, para entender o uso da linguagem, os pesquisadores precisam compreender o conhecimento do local. Makoni e Pennycook (2007) acreditam que o problema de línguas não consideradas como línguas, como as crioulas, os dialetos e as línguas de sinais, é que para serem consideradas línguas, elas devem passar por normas reguladoras da língua. Linguistas, para os autores, acabaram por criar o excepcionalismo crioulo que atribui a noção de que o crioulo tem características de exceção e de anormalidade de sincronia e diacronia (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 20). Degraff, segundo os autores, acredita que o excepcionalismo no crioulo foi construído para justificar a contradição que se formava por conta de os escravos serem falantes de línguas, mas não serem seres humanos completos, como afirmava o europeu. Logo, eles tinham de falar o crioulo e, por isso, deveria haver essa diferenciação entre o que é língua e o que é crioulo.

Makoni e Pennycook (2007) afirmam que a ideia deles não é a de constituir o crioulo como língua, mas de desestabilizar a própria noção de língua, o que os autores querem é desestabilizar a concepção de língua como foi definida em um momento da história. Para Makoni e Pennycook (2007), todas as línguas são crioulas, ou seja, é o que é considerado excepcional e é por meio da história das línguas crioulas na colônia que deve ser entendida a formação das línguas. Com a noção de língua que propõe esses autores, eles informam que o que é sabido sobre “direitos linguísticos, língua-materna, multilinguismo e mudança de código” também é conhecimento modificado pela noção de língua dos autores (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 22). A reivindicação por políticas de multilinguismo é válida para que o monolinguismo não seja a norma, mas não desinventar a língua faz com que tenhamos um multilinguismo formado por monolínguas, ou seja, o “multilinguismo pode se tornar o pluralismo do monolinguismo” (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 22).

A solução, à vista disso, não seria uma identificação com o ser pré-nacional nem ao ser colonial, mas desconstruir, desinventar a língua nacional e reconstruir um novo modo de pensar a língua. “As categorias analíticas extraídas de eras pré-coloniais não eram categorias de linguagem per se, mas categorias projetadas para lidar com a comunicação e outras atividades sociais.” (MAKONI; PENNYCOOK, 2007, p. 31, tradução minha). Para os autores, era conhecido que a pluralidade era a norma na comunicação pré-colonial e isso não

era problema. Então, para eles a resposta está numa ideia de se pensar numa lógica pré-colonial crioula para mudar o status de língua em linguística aplicada. A solução, pode estar, portanto, em pensar em uma formação de língua que é uma mistura de várias outras.

O texto de Oyěwùmí (1997) é uma obra de reflexão sociológica-filosófica que critica a forma com que uma cultura, a ocidental, lê as outras. Ela afirma que a cultura ocidental lê as outras culturas a partir de seus olhos, isso também foi afirmado, como vimos, em Makoni e Pennycook (2007) sobre a construção das línguas. Essa assimilação ocorre com a língua, mas também com a cultura, como é afirmado pelo antropólogo estadunidense, Roy Wagner, que diz que “[o] antropólogo usa a sua própria cultura para estudar outras e para estudar a cultura em geral” (WAGNER, 2018, p. 28). Pode-se usar o exemplo do antropólogo aqui, porque ele é um pesquisador, assim como uma tradutora deve ser, com toda a seriedade e profissionalismo que ambas as profissões exigem. Segundo Wagner (2018), a antropóloga deve estudar a cultura deixando de lado a objetividade absoluta, pois essa noção de objetividade pode fazer com que a pesquisadora tenha as suas ideias básicas também tidas como verdadeiras em outras culturas. É a objetividade relativa que indica que tudo o que ela estuda é baseado nas características de sua cultura. A antropóloga, assim como a tradutora, deve tomar muito cuidado com a racionalidade que vem da cultura da pesquisadora em si.

Estudar outra cultura a partir de uma objetividade absoluta seria o mesmo que tomar por verdade que a antropóloga não tem cultura (WAGNER, 2018, p. 28). Sendo que, a objetividade relativa é conseguida ao se entender como a nossa cultura percebe a outra e ao se verificar que há limitações nesse modo de percepção. Dessa forma, tanto o pesquisador como o “objeto” estudado por ele são pertencentes a uma cultura, que é uma manifestação específica do ser humano, sendo que todas as culturas são equivalentes. Em outras palavras, o que existe é uma relatividade cultural para ser estudada. “Um antropólogo experientia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo”, diz Wagner (2018, p. 29), por isso ele deve ultrapassar os limites de suas próprias convenções e investir na imaginação sobre a cultura estudada para que seu trabalho seja realmente ciência, e não ideologia. Para criar, a pesquisadora conhece a sua cultura e a que está sendo investigada concomitantemente, assim ela consegue verificar que sua cultura é relativa diante do conhecimento concreto da cultura estudada.

É durante o trabalho de campo que a pesquisadora se torna o elo entre sua própria cultura e a estudada, e isso acontece, porque ela possui uma vivência nas duas culturas (WAGNER, 2018, p. 30). Ao aprender sobre a outra cultura, a antropóloga se modifica e acaba por perceber a própria cultura, antes não “visível” para ela (WAGNER, 2018, p. 30,

grifo do autor). É pelo contraste com a cultura estudada que essa “visibilidade” acontece. Assim, durante o aprendizado sobre a cultura, a pesquisadora acaba objetificando a cultura estudada, verificando que ela tem normas, leis que podem ser apreendidas por quem a investiga. O que ela aprende passa a ser construído sobre e com aquilo que ela já tem de conhecimento adquirido em sua cultura. Se a pesquisadora já não tivesse noção de um mundo construído pela cultura que ela vivenciou, ao analisar uma cultura realmente diferente, tanto faria para uma criança, um estrangeiro ou um adulto, todos apreenderiam a outra cultura da mesma forma. Mas as predisposições da cultura, que indicam a objetividade relativa, fazem com que as apreensões sobre o que se estuda se tornem diferentes para cada indivíduo. É a relação entre as duas culturas, construída pela pesquisadora por meio de analogias, que faz com que ela crie a cultura estudada. A antropologia se torna real por meio da invenção inconsciente da cultura (WAGNER, 2018, p. 38-40) e também, porque essa invenção é efetiva. Assim,

Todo empreendimento antropológico situa-se portanto numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada por meio das “culturas” que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias concepções a outros povos. (WAGNER, 2018, p. 38-40).

O autor advoga pelo fato de que se nossa cultura é criativa, a cultura que o pesquisador cria também o é. Por isso, é no contato com o estrangeiro que essa invenção se dá, e é por meio desse contato que se dão as analogias e as relações entre as culturas que a pesquisadora deve tentar apreender de forma que modifiquem o seu próprio universo. Ou seja, a cultura geral é uma invenção criada a partir da invenção de várias culturas particulares e a pesquisadora deve se modificar como resultado de sua investigação. O objetivo principal, seja ele da antropóloga, da tradutora ou da pesquisadora em geral, é a reprodução do modo de como as culturas estudadas se inventam a si mesmas, porque se essa invenção de si não acontecesse, então, apenas estaríamos reduzindo o que estudamos a nossas crenças ideológicas. Essa noção é muito importante ao se traduzir Oyěwùmí (1997), porque a atenção da pesquisadora deve estar muito ativa a fim de que não se reproduza, ou se reproduza o mínimo possível, um trabalho colonizado. Isso se dá, porque o texto da autora apresenta toda uma poética a ser traduzida que se apresenta como o diferente para a sociedade brasileira.

Nesse sentido, os autores Meschonnic (2010, p. 211) e Seligmann-Silva (2018) acreditam que, em textos filosóficos, como o de Oyěwùmí (1997), pode ser encontrada uma poética que pode estar imbricada na construção de seus conceitos. O trabalho da tradutora

seria o de reconhecer a poética existente no texto a ser traduzido, o pensamento específico da escritora a partir dos valores de seu discurso, que também é único, pois possui suas singularidades próprias (MESCHONNIC, 2010, p. 179). Seligmann-Silva (2018), pesquisador da tradução, procura demonstrar que o texto filosófico faz parte do que é geralmente entendido como literatura e, assim, faz um apanhado histórico analisando o que os românticos alemães acreditavam que existia, que era a indeterminação dos gêneros. Para ele, quem defende que o texto filosófico apresenta um discurso objetivo acredita, na verdade, é que exista uma forma de eliminar a ambiguidade da linguagem. Esse discurso objetivo é o que seria realizado por uma linguagem representacionista, que defende que os signos representam objetos. Quem acredita no tipo de discurso objetivo também defende que existe a possibilidade de existência de uma tradução integral, segundo o autor. Para Seligmann-Silva (2018), a filosofia da tradução critica esse modelo de representação da linguagem.

O relativismo cultural, de acordo com Seligmann-Silva (2018), foi desenvolvido no final do século XVIII, e tem como representantes vários autores que desenvolveram o seu pensamento sobre tradução a partir da noção de que não há grande diferença entre o discurso que é conhecido como filosófico e o literário. Para Seligmann-Silva (2018, p. 180), a história das traduções de um país é indicada pela capacidade do país de “saída de si”, abertura para o estrangeiro, e de “volta a si”, que representa a construção do seu vocabulário e também do seu “ser da cultura”, o que pode fazer relação com a invenção inconsciente da própria cultura pela tradutora, conforme Wagner (2018). Para o autor, uma tradutora de texto filosófico deve levar em conta todo o jogo paranomástico, o “princípio de similaridades e de contraste” apresentado no texto. Para Schlegel, segundo Seligmann-Silva (2018, p. 168), todo texto em prosa apresenta a sua poética e não há separação rígida entre a poética e o texto prosaico. É a partir desse pensamento que o texto filosófico-sociológico de Oyèwùmí (1997) se apresenta para ser traduzido. Dessa forma, algumas características de poética do texto, como as citadas por Seligmann-Silva (2018) são observadas na tradução desta obra.

Para Meschonnic (2010), a literatura é o que melhor evidencia o que a linguagem dos autores constrói. Em Meschonnic (2010), a ação de traduzir é realizada com o intuito de tornar explícito o pensamento de cada escritora, seja esse pensamento da poética e/ou da própria linguagem. Pois, é na ação do traduzir que a poética e a relação do sujeito com a linguagem são reveladas. O sujeito, ao enunciar, mostra um contínuo disfarçado de descontínuo no seu discurso, segundo o tradutor francês. O contínuo que está no que a escritora faz com a linguagem. É na escrita, que é evidenciado o discurso, que é o que se deve traduzir. O que se traduz, segundo Meschonnic (2010), não é a língua, o descontínuo, mas a

escritura (texto), o discurso, o contínuo, de cada escritor. É por meio da tradução e da literatura que se descobre o que é feito da linguagem por um escritor em específico. Ou seja, para o tradutor francês, a tradução pode apagar a poética do pensamento de uma autora, mas também pode revelá-la. A poética do traduzir de Meschonnic (2010) busca verificar o exercício de traduzir por meio de seus produtos de tradução, isto é, por meio do texto traduzido. Sendo assim, é na escrita que os valores da língua se transformam em valores de discurso (MESCHONNIC, 2010, p. xx).

O traduzir, segundo o autor, é o melhor exame do que os escritores fazem com a linguagem e esse exame é feito ao analisar as várias traduções de um mesmo texto. A tradução é o colocar em funcionamento um pensamento de linguagem, além disso, para Meschonnic (2010), os maiores escritores são artistas do pensar, então a tradução também é arte. O trabalho artístico da tradução, então, deve evitar reduzir a rítmica ao sentido, a polissemia à monossemia e o discurso à língua, pois fazer isso seria apagar a própria historicidade da linguagem, historicidade da tradução, a poética do traduzir.

A tradução apaga, então, duplamente: apaga uma poética do pensamento, apaga seu próprio apagamento. A tradução é então uma amnésia coletiva, uma desistorização. A tradução que apaga manifesta a permanência do mito de Babel: o mal a apagar é sempre a diferença e a diversidade das línguas. (MESCHONNIC, 2010, p. xxvi).

Para o autor, a tradução pode apagar o pensamento da autora e é por isso que a tradutora deve estar muito atenta à poética manifestada na escrita de cada texto. Esse apagamento destrói a cultura manifestada no texto e acaba por apagar traços subjetivos da autora do texto de origem que, junto com traços de outras traduções do mesmo texto, poderiam compor uma teorização e historização da tradução. Esse apagamento destrói o diverso, destrói o que é específico de uma cultura. Ele homogeneiza algo que não é o mesmo, que é o pensamento de uma autora a ser traduzido com o da sociedade de chegada da tradução. Essa homogeneização é a manifestação do mito de Babel citado por (MESCHONNIC, 2010). Isso é o que Wagner (2018) critica sobre a objetividade absoluta, que seria impor os nossos valores de mundo a outros povos, lendo-os como se fossem nós mesmos. A pesquisadora deve tomar muito cuidado para não tornar outros povos submissos à sua própria cultura, sendo essa também a preocupação de Meschonnic (2010), que é o que aconteceria se uma tradutora apagasse as características específicas, como ritmo, oralidade, aliteração, prosódia como semântica de um texto. O objetivo da tradutora seria, portanto, construir na sua língua aquilo que o texto a ser traduzido construiu na língua dele.

Ainda segundo Meschonnic (2010), em toda tradução, existe o quem, o que, o como e o quando do “original” e da tradução. Segundo o autor, o signo fez com que as pessoas se tornassem surdas ao discurso, que reduz a linguagem às línguas. O poético não é o traduzir palavra por palavra, mas é traduzir o ritmo, que é o que evidencia a marca subjetiva da autora do texto fonte.

Entendo o ritmo como a organização e a própria operação do sentido no discurso. A organização (da prosódia à entonação) da subjetividade e da especificidade de um discurso: sua historicidade. Não mais um oposto do sentido, mas a significação generalizada de um discurso. O que se impõe imediatamente como objetivo da tradução. O objetivo da tradução não é mais o sentido, mas bem mais que o sentido: o modo de significar. (MESCHONNIC, 2010, p. 43).

Para Meschonnic (2010), o ritmo transforma a língua e isso acontece por meio do discurso. Traduzir palavra por palavra seria mais ser fiel ao signo. Deve-se traduzir o ritmo que é o modo de dizer, de significar, que é também diferente de traduzir o sentido das palavras, segundo Meschonnic (2010). A poética do traduzir se faz por meio do traduzir a oralidade que marca cada escrita, e que significa traduzir o modo de dizer de uma escritora. A poética, para o tradutor Meschonnic (2010), é evidenciada quando a oralidade, que não pode ser confundida com a fala, é traduzida. O signo não é mais binário a partir da ideia da poética, mas ele é falado, escrito e oral. A oralidade, então, acontece quando na literatura aparece o máximo da prosódia e do ritmo.

Nesse sentido, Meschonnic (2010) acaba saindo da dicotomia existente entre traduzir o sentido ou ser fiel à palavra do texto de origem e traz uma terceira dimensão para o debate sobre o traduzir. Ele sai do que foi a questão da tradução por durante muito tempo, que é o estar entre traduzir palavra por palavra e o sentido, e acaba apresentando uma terceira via, a do traduzir o ritmo do texto, a oralidade, a repetição apresentada, o que não está de acordo com a norma padrão da língua. Sendo que o ritmo é não apenas repetição, mas posição, distribuição, cortes, começos, ordem relativa de frases, a sintaxe, a prosódia, tempos, sistemas de predeterminantes (MESCHONNIC, 2010, p. 162). É nesse modo de traduzir que se verifica a forma de pensamento que existe na escrita de cada autor.

O pensamento poético é a maneira particular pela qual o sujeito transforma, inventando-se, os modos de significar, de sentir, de pensar, de compreender, de ler, de ver — de viver na linguagem. É um modo de ação sobre a linguagem. O pensamento poético é aquilo que transforma a poesia. Como o pensamento matemático transforma a matemática. É isto que fica para traduzir. É isto que constrói a modernidade de um pensamento, mesmo já

pensado de há muito. Pois ele continua a agir. A ser ativo no momento (MESCHONNIC, 2010, p. xxxvii).

Essa poética do traduzir deve reconhecer a historicidade das traduções e, por isso, ela é crítica. Para Meschonnic (2010), a tradutora deixa a sua marca na tradução, porque ela traduz o que as palavras constroem e não o que elas dizem. Dessa forma, além de apreender o que as palavras constroem, a tradutora ainda tem de recriar essa construção manifestada pela escritura da autora. Para Meschonnic (2010), uma tradução de sucesso revela o seu papel de teoria ao sair do ato da linguagem para o da literatura. Esse papel teórico significa também reconhecer a historicidade, a modernidade e a oralidade em toda tradução. Em vista disso, uma tradução ética observa a poética do texto e fonte e passa a ser uma tradução-literatura. Para Meschonnic (2010, p. xLii), “traduzir é histórico”, porque o modo de traduzir muda de acordo com o tempo e isso se verifica quando se analisa uma tradução de um mesmo texto em cada época. A poética do traduzir é, então, crítica e histórica, porque ela acaba por reconhecer que a tradução apresenta a sua historicidade. Segundo o autor, não se traduz as palavras, mas o que é construído por elas. Além disso, não basta apreender o que é literário, mas é preciso recriar esse literário. Tomar a linguagem como língua, palavra, sentido e signo é apagar a recriação do literário. É essa recriação que a poética do traduzir defende que deve ser feita em uma tradução (MESCHONNIC, 2010, p. Lxiii).

Meschonnic (2010, p. 31) também acredita que não se acessa a linguagem diretamente, porque também não se acessa o que o texto realmente diz, a tradutora consegue ter acesso somente a uma possível ideia do que o texto diz e isso também ocorre com a linguagem. A linguagem também é real apenas por meio de ideias que se tem dela e que dependem do tempo, do espaço, do sujeito que a utiliza. A tradutora também utiliza de suas ideias de linguagem e de texto para traduzir. Sendo que, para Meschonnic (2010, p. xxxiv), o fazer tradutório é um ato de linguagem e quanto mais a tradutora se inscreve no texto que ela traduz, mais ela consegue continuar o texto em outra época, ao ser responsável por uma poética pela poética. A poética do traduzir consegue alcançar uma literalidade, pois ela tenta mostrar que a tradução não é pensada a partir de conceitos de língua, mas de discurso. Essa tradução não é realizada por meio de uma interpretação, mas ela carrega uma interpretação, conforme Meschonnic (2010, p. 6). Para o autor, a poética do traduzir é crítica também porque ela reconhece estratégias, ela é “teoria de conjunto da linguagem, da história, do sujeito e da sociedade” e é historicidade da linguagem se tornando uma poética também de sociedade (MESCHONNIC, 2010, p. 5).

Para Berman, de acordo com a professora, nascida na França, Marie-Hélène Catherine Torres, a tradução literária cumpre a função de se mostrar como uma tradução, de apresentar marcas de tradução, de evidenciar o “Outro” no texto (TORRES, 2017, p. 32). Esse tipo de escrita tradutória, segundo a autora que concorda também com Meschonnic (2010), traduz o ritmo, as aliterações, as sonoridades apresentadas no texto-fonte, ela não seria uma tradução feita por meio do uso de um “equivalente”, mas sim uma tradução que é poética, que é o traduzir a letra. Uma literalidade que não é traduzir palavra por palavra, mas que traduz a poética do texto. Traduzir é o mesmo que traduzir a letra, para o filósofo francês Antoine Berman, em Berman (2013). Esse tipo de tradução não é apenas encontrar equivalentes, é traduzir o cumprimento, as aliterações. A tradução para Berman tem de ser, por isso, além de poética, ética e pensante (BERMAN, 2013, p. 23). A cópia, a imitação, o pastiche são hipertextuais e, portanto, representam uma tradução etnocêntrica, mais voltada para o não confronto com a sociedade leitora. Para Berman, não se pode perder a poética (ou o especial) da língua, por isso, se a tradutora quer popularizar o “original”, então, não precisa vulgarizá-lo ao não traduzir as estranhezas da obra. Pois as estranhezas são educativas e a sociedade precisa passar a ter uma *educação à estranheza* (BERMAN, 2013, p. 66).

Para Berman (2013, p. 68), “[o] ato ético consiste em reconhecer e em receber o Outro enquanto Outro”. Segundo o autor, no Ocidente, a tradução sempre foi uma repetição do mesmo, ou seja, a questão da ética na tradução sempre foi um problema, mas ele acredita que isso pode ser mudado. A tradução deve ser o espaço de língua do texto fonte, do estrangeiro, e também deve ser o “albergue do longínquo” (BERMAN, 2013, p. 69, grifo do autor). Ou seja, no Brasil, devemos recusar aportuguesar uma tradução, já para Berman, a recusa está em afrancesar a tradução, está em sair do que é tradição para os franceses. Pois traduzir um texto é o mesmo que traduzir a sua manifestação como “próprio espaço de língua” desse texto. Essa tradução preserva a novidade do texto a ser traduzido. A obra, segundo Berman (2013), é um ser carnal, com corporeidade, porque o estrangeiro também o é. Dessa forma, Berman faz a analogia para ilustrar essa corporeidade, ao dizer que “[s]er ‘fiel’ a um contrato significa respeitar suas cláusulas...”, então ser fiel ao texto, e ao público leitor, ao não “arrumar” ou descaracterizar a obra, é o mesmo que ser fiel à letra (BERMAN, 2013, p. 70). Em outras palavras, o que é importante para o autor é traduzir o que diz, o que sente, o que se passa como imagem do estrangeiro no texto de partida.

Em Berman (2013), o projeto de tradução é ético na medida em que a tradução preserva o estrangeiro nas suas características de novidade, de estranhamento, do que é próprio desse estrangeiro a ser traduzido, porque é o próprio do outro que transforma o ser da

tradutora, a cultura traduzida, a sociedade que traduz. Já no projeto político de tradução da professora da University of Manchester na Inglaterra, Mona Baker, citada na introdução deste trabalho, a tradução é um instrumento em que as tradutoras podem mudar o que acham que deve ser modificado no mundo (BAKER, 2018). Baker (2018) apresenta ações em que grupos de tradutoras agem coletivamente para transformar o espaço coletivo, porque, para a autora, a tradução tem esse poder de construção da identidade individual e coletiva das pessoas. Baker (2018) e Berman (2013) estão falando de ações como formas de mudar a sociedade ocidental. Um propõe um projeto de tradução mais inclusiva, o outro analisa ações que estão sendo realizadas por tradutoras. Aqui o que se quer é olhar menos para os ocidentais e mais para quem pode trazer mais humanidade à sociedade ocidental e para ações que trazem mais igualdade nas relações sociais comuns entre os países.

Em Campos (2017, p. 151), seguindo a mesma ideia de Homi Bhabha e Walter Benjamin, o estrangeiro é resistente e, por isso, não é traduzido em uma tradução. É nesta não tradução que a tradução cultural se manifesta e tem poder. Essa não tradução é feita não apenas por desejo de quem traduz, mas também por quem é traduzido. Se há a imposição de um idioma, então esse idioma vai ser traduzido com a força da influência de léxicos e regras gramaticais dos diversos idiomas da África, por exemplo. Assim como a religião católica, quando foi exercida como uma obrigação dos escravizados, eles a misturaram com suas crenças. Bhabha pensa o texto traduzido e acredita que, se um corpo não se deixa traduzir, então dá para criar em cima desse “original”. Sendo que, Campos (2017, p. 140) acredita que esse elemento estrangeiro, que não se deixa traduzir, nos Estados Unidos, por exemplo, possa ser o indivíduo afrodescendente, porque é ele quem resiste a todas as violências do sistema. Stuart Hall, segundo Campos (2017), acredita que o original africano foi perdido e, agora, só resta memórias, rastros, cacos que podem ser reconstruídos por meio da tradução. Essa é a tradução cultural, que começou com a diáspora forçada do primeiro africano e que é feita por meio de sujeitos que inscrevem, ou retiram, seus corpos das narrativas problemáticas do Estado.

Esse estrangeiro deveria se manifestar em um texto literário que é formado, para Tymoczko (1995), pela dependência e intertextualidade entre vários outros já existentes, assim como qualquer criação é uma nova criação do que já existe, uma recriação. Uma autora não cria simplesmente textos originais, surgidos do nada. Ela tem referências anteriores que são compostas de outros textos, que são os textos refratados. De acordo com Tymoczko (1995, p. 12), “[q]ualquer escrita é uma reescrita”, e uma tradução é dependente de um texto já existente. Uma tradução é uma reescrita do texto fonte, conceito lefeveriano de tradução.

Tymoczko (1995) acredita que são os textos refratados, representantes de uma ideologia, que estabelecem o cânone literário. Porém, existem textos que foram deixados de lado pelos cânones definidos pela perspectiva ocidental e a autora se refere a esses textos como literatura marginalizada. É sobre os obstáculos de como essa literatura marginalizada deve ser traduzida em sociedade que privilegia o cânone europeu que Tymoczko (1995) se atenta.

Segundo Tymoczko (1995, p. 12), há uma série de aspectos que uma tradutora deve se preocupar ao traduzir um texto marginalizado pelo cânone e que estão relacionados com a interpretação em si do texto, como o sistema social e econômico, a história e os valores manifestados, a forma e o gênero do texto, as alusões de literatura e também as questões entre os dois sistemas linguísticos envolvidos na tradução. Tudo isso é uma quantidade de informação muito grande para se traduzir, já que nem o conteúdo nem os intertextos que formam o texto são conhecidos pela tradutora. Com relação ao texto marginalizado, a tradutora está na posição de contar uma nova história, porque essa história é apenas uma história já conhecida pela cultura de origem do texto e não para a alvo. Quanto menos a sociedade que traduz conhece a sociedade a ser traduzida, mais diferente será o texto traduzido para a sociedade que traduz.

Em um texto totalmente diferente da cultura a ser traduzida, a linguagem não pode ser totalmente não familiar, porque a cultura que traduz não vai entender o texto. Além disso, para Tymoczko (1995, p. 13), existe o fato de que as pessoas ouvem histórias e as transformam no que elas já estão acostumadas a ouvir. Parece que a ciência cognitiva informa que os humanos tendem a assimilar histórias que não conhecem às normas já conhecidas por eles. Para uma comunidade que conhece a sua tradição, cada contar de uma história significa um recontar, ou seja, ativa metonimicamente as histórias já conhecidas pela comunidade. Isso acontece quando a gente ouve uma parábola, um mito, uma fábula, que é senso comum, e partes, ou o conto inteiro são evocados na memória (TYMOCZKO, 1995, p. 15).

Um texto pode ter a poética e a sua forma literária também evocadas metonimicamente (TYMOCZKO, 1995, p. 16). Quando há aspectos metonímicos do texto fonte facilmente reconhecidos pela sociedade que vai traduzi-lo, então esse texto pode compor mais facilmente o cânone. Quanto menos aspectos metonímicos para reconhecer, mais difícil é para se traduzir o texto. Dessa forma, quando acontece de a forma, os sinais, os símbolos e o gênero não serem reconhecidos pela sociedade da tradução, a tradutora deve escolher que aspectos do texto traduzir. Ela pode traduzir parte das informações da literatura a ser traduzida ou pode escolher uma maneira de passar a grande quantidade de informações para a cultura alvo e isso é feito por meio de comentários de tradução (TYMOCZKO, 1995, p. 17-18).

Sendo que, para a autora, esse tipo de tradução pode ser de dois tipos: popular ou acadêmica. Na popular, a tradutora escolhe poucos aspectos do texto de origem que são levados a um grupo leitor bem maior, representando bem pouco os aspectos metonímicos do texto. Já na acadêmica, há uma quantidade de instrumentos paratextuais que consegue representar muito bem as informações paratextuais, como notas de rodapé, posfácios, apêndices, notas da tradução, textos paralelos e introduções (TYMOCZKO, 1995, p. 18). Esses paratextos são importantes para passar ao leitor uma série de informações contextuais, de cultura e sobre as características linguísticas do texto a ser traduzido.

Para Tymoczko (1995), esses paratextos são ferramentas de metatradução, onde é possível repassar o máximo de informações possíveis do texto fonte, mas a tradutora sempre vai escolher quais informações focar na sua tradução. A tradutora vai escolher se vai traduzir aspectos metonímicos de cultura ou do sistema literário do texto a ser traduzido (TYMOCZKO, 1995, p. 19). Ainda segundo a autora, são os objetivos da tradutora que vão contar na escolha de quais aspectos traduzir, pois ela pode querer incitar o centro de seu sistema literário e incitar a poética desse sistema, então o foco é traduzir a poética do sistema literário do texto fonte em vez de traduzir informações do sistema linguístico, por exemplo. Para não assimilar informações do sistema literário de origem aos elementos do sistema literário receptor da tradução, a tradutora precisa dispor de atenção às normas que regem o sistema de partida. Essa é a mesma ação que deve ser feita durante a tradução do ritmo, de Henri Meschonnic (2010), das características pedagógicas do texto literário, de acordo com Appiah (2013), e também da tradução da letra, de Berman (2013).

O antropólogo francês François Laplantine afirma que a literatura, a tradução e a etnografia possuem um objeto em comum que é o Outro, o Outro do texto, da língua, da cultura e da sociedade (LAPLANTINE, 1995). Expressar-se na língua que não é a materna, é tornar-me o Outro, é ir para fora de si. Fazer isso é fazer com que as palavras se encontrem e criem o sentimento de estranheza na leitora, que pode gerar felicidade ou medo. Para Laplantine (1995), a tradução, a etnografia e a literatura têm a função de não cometer o erro do conhecimento europeu dominante, que transforma o particular em universal. Nesse sentido, há uma infinidade de possibilidades de traduções, pois não há mais centro e sim uma multiplicidade de interpretações que representam a vida vencendo da morte, e a memória vencendo o esquecimento.

A tradução, porque nos distancia da nossa linguagem do dia-a-dia e evidencia uma falta de um núcleo fixo pertencente à língua e ao conhecimento, revela que não existe uma linguagem fixa, uma “prosa pura”, defendida por alguns filósofos. A linguagem faz isso

exatamente por radicalizar o intercâmbio entre as palavras, característica comumente atribuída à prosa (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 186). O “eu”, segundo Seligmann-Silva (2018), é uma tradução de si a partir de si mesmo, que se demonstra como o resultado de um outro. Essa mesma definição do “eu” possui relação com a forma de traduzir, e da literatura, que é considerada um apanhado de textos, de leituras, de traduções e reescrituras (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 187). O abandono de si que encontra a si no encontro com o outro é infinito, porque nunca encontra o eu da origem, o “original”, que seria a sustentação de outras traduções ou outros “eu(s)”. A tradução, de acordo com Seligmann-Silva (2018, p. 192), envolve a tarefa do abandono, não só de elementos próprios da língua de origem do texto, mas da própria língua da tradutora. Busca do “eu” por meio do encontro com o outro, que é a concepção romântica da tradução. Essa concepção pensa a tradução como um conhecimento do outro. Assim, o “eu”, língua, existe só se o não eu, outra língua, também existe. Isso pode ser relacionado também com a ideia de Berman que acredita que a tradução é o local em que o estrangeiro deve estar presente, porque é o outro que vai trazer a novidade que modifica a cultura.

Faleiros (2019) afirma que o seu objetivo é achar um meio de elaborar uma poética do traduzir que parta de projetos de tradução complexos, que se preocupam em construir um enredo de comunicação intratextual com as diferentes vozes e os lugares de enunciação vindos do texto fonte. Para o autor, a utilização de “vozes estranhas” ao texto de origem se tornaria um desequilíbrio e também um afastamento dos atributos semânticos, retóricos e da forma do texto fonte. Para o tradutor e poeta, nascido no Chile, Álvaro Silveira Faleiros, tradutoras atualizam e adequam o texto ao seu mundo particular (FALEIROS, 2019). Faleiros (2019) relê a antropofagia de Haroldo de Campos sob a base do perspectivismo ameríndio entendido por Eduardo Viveiros de Castro. Faleiros revela que ele tenta relacionar a tradução com o pensamento indígena a fim de que se chegue em um mundo menos colonizado por meio do que ele chama de “ação xamânica tradutória” (FALEIROS, 2019, p. 21). Xamãs, conforme Faleiros (2019), são profetas, tradutores, viajantes no espaço e no tempo.

Para Faleiros (2019), com o conceito de antropofagia de Oswald de Andrade, aumentou-se a necessidade de pensar o local em relacionamento dialógico e dialético com o global, o que quer dizer que há uma necessidade de se devorar criticamente o que se entende por legado cultural global (FALEIROS, 2019, p. 28). Pode-se pensar, nesse sentido, na luta por uma práxis negra de tradução, aludida por Augusto (2017, p. 34), em que se consegue articular as lutas globais contra o racismo a fim de que haja crítica à dominação. Continuando com o relato de Faleiros (2019), Haroldo de Campos apresenta um paradoxo da antropofagia

que é o duplo abandono, o do “eu” e o do “outro”, que estão sujeitos o tempo todo a abandonar o “eu” (a identidade) e não “voltar a si”, que é o que alarga e até ultrapassa a condição humana. Porém, Faleiros avisa que o luto, por conta da perda, acaba se tornando uma brincadeira de perde-ganha. Entender o que pode resultar do perder e do ganhar pode fazer com que haja um entendimento distinto dos atributos do sujeito e do próprio sujeito. É a existência da troca, a afinidade relacional, e não a identidade que é o importante na relação, o valor importante a ser garantido. Segundo Faleiros (2019, p. 36), a identidade é uma problemática dos europeus que leva ao paradoxo e à melancolia e, afirmar uma identidade nacional, não quer dizer que tenha havido troca; essa afirmação de identidade pode ter ocorrido por assimilação.

Para Faleiros (2019), os ameríndios almejavam devorar os inimigos, porque era por meio desse processo, de absorção, que eles se alteravam. O outro, então, seria uma resposta e não um problema como foram os europeus para os indígenas, para os negros. A vingança para os ameríndios era entendida como necessária, se acontecia de preferência em mãos inimigas, pois, era por meio dela, que se garantia o futuro. Então, para eles, devorar e ser devorado fazia com que eles garantissem um contato com o inimigo, o Outrem, sendo que esse Outrem é a possibilidade que o Eu e o Outro tenham pontos de vista. É nesse contato com o Outro que eles garantiam a sua sobrevivência. A compreensão da tradução que evoca o xamanismo é a de que ela é um discurso que coloca em relação os universos do simbólico e as formas de sentido de quem difere. Esse novo mundo é compreendido por meio da percepção de relações. A tradução remaneja, dá consistência, a essas relações. O uso de epítetos, por exemplo, para Faleiros (2019), abre uma sequência de relações, ou seja,

[a] tradução, assim compreendida é como o discurso xamanístico, “um jogo teatral de citações, reflexos de reflexos, ecos de ecos — interminável polifonia onde quem fala é sempre o outro, fala do que fala o Outro. A palavra alheia só pode ser apreendida em seus reflexos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 570). (FALEIROS, 2019, p. 68).

Faleiros (2019) acredita que a produção de um novo poema é o um e o outro em um terceiro, que divide e que confunde, tornando a divisão entre original e tradução infértil. O leitor acaba entrando em um espaço subjetivo ocupado por vários locutores, situados nas diversas camadas de leitura do autor do texto fonte, que estão em quebra e em junção. Sendo que, para Faleiros, a multiplicidade dos locutores aparece em John Donne, que, por exemplo, torna-se erudito por meio do projeto de Ezra Pound, mas há também o John Donne existente na Inglaterra por conta de sua consciência moderna de dispersão, e há o Donne do Brasil de

1980, formado por cortes e composições que é mais uma imitação que “pura tradução” (FALEIROS, 2019, p. 89). Enfim, o que importa mesmo é o que Donne irradia, que têm origem nas leituras realizadas por Donne e também nas da tradutora do autor. Em outras palavras, o discurso xamanístico permite a reflexão de uma poética da tradução que põe em relevância a presença de várias posições de enunciação, porque ele mesmo é um complexo discurso de enunciação (FALEIROS, 2019, p. 100).

O xamanismo envolve muito mais que o poder de manifestar a palavra do outro, mas envolve também o implicar-se, o envolver-se singularmente com essa palavra. A partir desse rearranjo, segundo Faleiros, a enunciação é compreendida como uma “construção dialógica complexa”, onde quem fala é quem enuncia junto com seus ecos, “um dentro do outro”. (FALEIROS, 2019, p. 114-115, grifo do autor). O xamã, segundo Faleiros, consegue negociar e traduzir o mundo dos espíritos. Faleiros (2009) cita Cesarino que, como os xamãs, escreve replicando diversos lugares de fala e os encadeia em “tempos sobrepostos no fluxo dos surgimentos e das transformações”. Xamanismo e tradução são lugares onde os diversos mundos se cruzam. Cesarino, conforme Faleiros (2019), acredita também que

[...] os cantos xamânicos marubo se parecem “mais a um mapeamento, sempre em forma de trajeto, de processos de diferenciação e alteração de múltiplas referências, do que à constituição de um mundo pronto, acabado”. E traduzir é também processo de múltiplas referências, o que não se faz sem conflitos e tensões. (FALEIROS, 2019, p. 153).

A ação xamânica faz com que a gente compreenda o funcionamento de algumas poéticas do traduzir e isso acontece, porque uma ontologia é formada por pressupostos criados por conexões e transformações sobre o que existe, e que não são fechados em si. Esses pressupostos são compreendidos apenas após um exercício de conexão, por meio de encontros. A poética do traduzir de Faleiros (2019) se apresenta, portanto, por meio do encontro entre xamanismo, antropofagia e tradução. Esse encontro necessita de um ajuste das categorias que vêm de diversas origens, sendo que a poética não supera essa diferença, mas funciona dentro dela.

3.2 Traduzindo no Atlântico Negro⁸: A tradução de escritas negras

Escritas de pessoas negras possuem especificidades que podem ser interpretadas como poética, segundo Meschonnic (2010), que é o que deve ser traduzido no texto. Segundo

⁸ Título inspirado em Carrascosa (2017).

Augusto (2017, p. 39), as escritas negras são um instrumento epistemológico, que podem permitir a construção de uma ontologia. Para ela, a leitura de “Becos da Memória”, da escritora brasileira Conceição Evaristo, provocou-lhe a percepção de imagens que são sonoras e visuais e de palavras que passam a sensação do que foi descrito. Para a autora, não apenas o significado deve ser traduzido, mas toda a corporalidade envolvida no texto, que diz respeito às características de sons, de imagens que devem ser visualizadas pela leitora, de música, de oralidade das religiões de matriz africana, de modo de falar e andar das comunidades afro-brasileiras.

Para Raquel de Souza, as subjetividades negras estão falando de dor, de resistência aos poderes institucionalizados e de pedidos por justiça (SOUZA, 2017, p. 193). É nesse sentido que a tradução dessas subjetividades deve ser pensada. Uma tradução desses textos que é feita por quem se beneficia da branquitude deve ser no mínimo lida com preocupação por parte da leitora, é o que afirma a tradutora brasileira Raquel de Souza (SOUZA, 2017). Pois, há um problema se a tradução é pensada por tradutora que possui somente o conhecimento linguístico, de vocabulário e de cultura geral da sociedade, já que essas textualidades negras trazem toda uma corporeidade, uma manifestação de desejo, de angústia e de violência, características que podem ser vistas nas imagens construídas pelas autoras negras e que não podem ser apagadas no ato de traduzir (AUGUSTO, 2017; SOUZA, 2017).

As traduções de culturas diferentes da ocidental são mais do que necessárias para que a sociedade brasileira se abra culturalmente, porém tradutoras devem ter a noção de que esse “outro” a ser traduzido possui uma identidade não fixa que deve ser respeitada (Butler, 2014). Grada Kilomba (2019, p. 75) acredita que a diferença é criada pela norma, que é a do branco. O branco é quem se define como norma, porque tem poder para isso, por isso é o branco que diz quem é o diferente. A autora afirma que quem é diferente se tornou assim devido a um processo discriminatório. Essa produção da diferença é feita baseada numa ideia de hierarquia, de acordo com Kilomba (2019, p. 76), que projeta o outro como a parte inferior da relação. Mas não apenas isso. Hooks (2019, p. 51) afirma que fingir que a diferença não existe pode fazer com que o poder do branco se perpetue. Em toda a história do Brasil, o país se silenciou para essa diferença, apesar de ela existir na vida concreta das pessoas, e disseminou a ideia de que no território se vivia a tão aclamada democracia racial. A diferença, segundo Mbembe, é apenas um momento de algo que ainda é bem maior e que está por vir, de um passado, no qual o mundo está liberto do peso da raça e também do sentimento de vingança que qualquer gesto racista provoque (MBEMBE, 2014, p. 306).

Por outro lado, a autora informa, ainda, que o reconhecimento da “diferença” e a ideia

de que ela é positiva ajuda a desconstruir ideias supremacistas. Essa diferença positiva é produto de venda e é muito rentável para o mercado. Um exemplo é o comercial da Natura que usou a imagem do Tammy Miranda, um transexual brasileiro, em um comercial de dia dos pais. Esse comercial provocou protestos dos mais conservadores no Brasil, mas fez com que as ações da empresa Natura disparassem. Ou seja, esse comercial mudou pouca coisa na prática de dominação que indivíduos apresentam com relação aos transexuais e, se não houver um debate sério contra mortes de transexuais nem leis que punam quem mata essas pessoas, o sistema de dominação nem ao menos é abalado (HOOKS, 2019, p. 65). A questão é que as ideias sobre o outro começam a ser passadas, em um determinado momento, não mais com base nas premissas da branquitude. Começa, então, a haver um desejo pelo outro, porém o problema dessa nova visão é a não abdicação da posição dominante da norma por quem anseia esse “outro”. Essa busca pelo “outro” acontece, porque existe a ideia de que ele trará novas possibilidades de vida para quem o deseja, mas essa noção não vem conectada a um questionamento das relações de poder (HOOKS, 2019, p. 73). Nesse sentido, tradutoras precisam questionar a sua forma de traduzir e pesquisar mais profundamente sobre a cultura a ser traduzida a fim de aumentar o equilíbrio de poder entre a sociedade ocidental e as sociedades africanas.

Kilomba (2019) acredita que a combinação da diferença com a hierarquia, porque os valores que a branquitude carrega são hierárquicos, forma o que é conhecido por preconceito. É por meio do preconceito e do poder existente nessa relação, que a norma branca cria com o “outro”, que é construído o racismo. O negro, por exemplo, não pode ser considerado racista, pois ele não tem poder social para limitar o branco. Ou seja, o racismo é uma relação de poder, no caso dessa dissertação, do poder que o branco possui em relação ao negro (KILOMBA, 2019, p. 76). Ter consciência de que o “outro”, ou a ideia construída do “outro”, está sendo traduzido como o ser exótico, segundo Anchieta e Pereira (2015), é importante para não aumentar injustiças contra culturas complexas. Porém, desconstruir a branquitude que o criou é imprescindível para desaprender essas ideias hierárquicas brancas (HOOKS, 2019, p. 50). Essa noção é importante também para os agentes da tradução, pois tradutoras não são isentas de preconceitos, julgamentos e ideologia. Tradutoras negras, por exemplo, possuem uma vivência que vai influenciar na sua prática de tradução, conforme Souza (2017). Por isso, tradutoras são pesquisadoras que precisam estar atentas para não cometer injustiças com a cultura que estão traduzindo. Fazer isso é ter em vista também a questão do não apagamento da cultura, da poética do texto, aludida por Meschonnic (2010).

Para Campos (2017, p. 118), é muito importante que, como tradutora branca, ela pense

em seu local de fala, já que ela traduz escritores negros, mesmo possuindo uma vivência alheia à vivência dos negros no Brasil e no país de origem dos autores que ela traduz. Dessa forma, Campos (2017) reconhece que sua subjetividade, assim como a de qualquer outra tradutora, está muito ligada a problemas de linguagem. Ou seja, a tradutora, não apenas Campos, está sujeita a mencionar palavras em seu texto escrito que carregam uma carga semântica de racismo. Por conta disso, Campos (2017) afirma que ela deve ter uma atenção redobrada para não cometer erros com o texto em processo de tradução. Além disso, porque Campos (2017) se preocupa com o seu trabalho, é que ela pensa no conceito de Agente Ético, que é o sujeito que age com respeito em relação à cultura, os sujeitos do texto a ser traduzido. Para ela, deve haver uma preocupação com a ética na tradução, porque as violências simbólicas sempre existirão e na tradução sempre vai haver algum tipo de violência contra a cultura traduzida em menor ou maior grau, porém a tradutora deve escolher um caminho ético para evitar esse tipo de violência (2017, p. 120). O caminho escolhido por Paula Campos (2017) foi o do desconforto, que a faz ter mais atenção no momento de traduzir, fazendo com que sua pesquisa sobre a cultura do autor seja mais responsável; e é esse trabalho de pesquisa mais acurada que a leva ao amor pelo autor a ser traduzido e por seus escritos.

Sendo assim, a problemática racial é política. Dito isso, quando uma tradutora, como Campos (2017), acaba por se preocupar com essas questões de sociedade, o racismo, o preconceito, a discriminação, é que ela está envolta a uma questão política. Ou seja, sua tradução não é neutra, porque ela escolheu respeitar a subjetividade do autor, assim como é afirmado em Meschonnic (2010). Para Campos (2017), a sua tradução é ética, porque “[u]ma tradução ética se faz política pelo exercício de observação e cuidado com as diferenças e com a alteridade, para que não sejam cometidas violências” (CAMPOS, 2017, p. 122). Segundo a tradutora, há várias questões que devem ser levantadas antes de traduzir um autor como Langston Hughes. Hughes escreve em *Black English*, que apresenta algumas características não comuns ao inglês padrão. Assim, no processo tradutório de traduzir o seu discurso, há que se pensar em como agir de forma responsável e ética para respeitar a subjetividade do autor. Pois existem aspectos políticos, sociais, ideológicos e de identidade que estão imbricados no *Black English* que devem ser muito bem pensados antes de se traduzir a fim de que a tradução de Hughes não seja um produto totalmente diferente dos trabalhos do autor, a tal ponto de o leitor nem poder reconhecê-lo na tradução. Se a tradutora, seja branca ou negra, não dedica atenção no momento de sua tradução, ela pode traduzir conforme suas visões raciais e reproduzir o racismo e o preconceito no texto traduzido.

Para Campos (2017, p. 136), no momento em que a tradutora vai pesquisar os

processos sociais, políticos e raciais, para depois traduzir, ela acaba passando por um processo que é pedagógico. Esse processo pedagógico fez com que a tradutora branca construísse uma consciência maior sobre a negritude que ajudou a tradutora com o seu processo de empoderamento em relação às questões sociais e de gênero e também em relação ao afeto em sua vida privada. Conforme Campos (2017), Langston Hughes e Nicolás Guillén foram poetas que traduziram um ao outro e que pensaram a tradução como uma libertação para o povo afrodescendente. Essa libertação se daria por meio da linguagem e de uma tradução revolucionária. Se a tradução densa, que é a com comentários, pode ser um tipo de tradução que empodera a tradutora branca, então essa tradução revolucionária tem muitas chances de partir da tradução densa e do processo pedagógico que ela provoca.

Para Souza (2017), é muito importante que se pense a subjetividade da pessoa branca que traduz textos do Atlântico negro, porque, para ela, a exigência para traduzir esses textos não é apenas a de consulta a um dicionário ou a regras gramaticais. É muito mais que isso, porque as subjetividades negras são subjetividades que experienciam a dor, clamam por justiça e apresentam toda uma corporeidade. Então, para Souza (2017), há a necessidade de pensar esse projeto de tradução, já que quem consegue, em sua maioria, conquistar uma graduação em tradução é o branco, o herdeiro da Casa Grande. Para a tradutora negra, como Souza, a teorização da sua tradução parte de sua própria experiência e também do feminismo negro (SOUZA, 2017, p. 194).

Pesquisadores brancos, inclusive a academia branca, pensam na lógica positivista que é baseada em critérios objetivos, mas como que uma tradutora negra que é intérprete de uma reunião entre negros, por exemplo, vai traduzir por meio de uma pretensa objetividade? Sendo que, segundo a experiência de Souza (2017), essas reuniões manifestam dor, indignação e são cheias de denúncias. Essa não objetividade ou o teorizar a partir de nossa própria experiência não é uma questão para a mulher negra, pois o feminismo negro deixa-a tranquila para isso. O feminismo negro dá bases para que a mulher negra faça uso de sua subjetividade e esteja tranquila com o seu teorizar a partir de sua vivência, porque o subjetivo está em todo e qualquer conhecimento. O que o feminismo negro faz é deixar isso mais evidente, pois é lendo mulheres negras diversas, como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, que se verifica o como elas utilizam de suas práticas, vivências, em suas escritas, sempre situando o seu conhecimento. Querer objetividade em traduções como a de textualidades negras é epistemicídio (SOUZA, 2017, p. 205).

A tradução de escritas negras é conhecimento específico. Isso acontece, porque há uma linguagem que é específica do conhecimento, para Souza (2017, p. 196), seja em textos

que levantam questões sociais, seja com textos de literatura negra e com manifestação de diversas culturas. Para a intérprete e tradutora Souza (2017), o trabalho de tradução acredita ser específica a tradução de textos jurídicos, de textos técnicos com os seus diferentes jargões, mas não considera que textos de literatura negra apresentem especificidades para traduzir. Acreditar que uma cultura, apagada e inventada, não apresenta campo semântico específico da linguagem, do cultural e do social, para se traduzir é um problema que está na base do ato de traduzir. E são os profissionais que acreditam nisso, que mais traduzem textualidades negras hoje em dia, porque são eles que obtêm o conhecimento de uma segunda língua.

Obter o conhecimento em uma língua serve para ler em outra língua e evitar a imposição cultural, segundo Souza (2017). A resistência negra na diáspora pode ser feita com ajuda da aquisição de línguas, para que as várias nações negras se comuniquem para conseguir dialogar contra a dominação. Sendo que, segundo a intérprete negra, a maioria dos textos de pessoas negras traduzidos no Brasil, são traduzidos por pessoas não negras e essa mediação cultural é, como já foi apontado por Souza (2017), um problema epistemológico. Considerando também que no Brasil quem consegue aprender uma língua são aqueles que possuem o privilégio branco, ou seja, são os que viram negros entrarem nas universidades e serem artistas de novelas e já se sentiram ameaçados pela perda de seus privilégios (SOUZA, 2017, p. 210).

A luta dos negros na tradução deve refletir sobre uma prática global de tradução, acredita a professora da Universidade de Brown, Geri Augusto, em que a tradução de textualidades negra deve ter como base os seguintes pontos: 1) a tradução é um ato ontológico; 2) para traduzir textualidades negras, a tradutora deve ter um sentimento com relação às questões da diáspora, como as múltiplas manifestações de racismo, a opressão social em relação às mulheres negras e as várias outras questões que são muito caras às diversas autoras e autores negros; 3) a visualidade, a oralidade da escrita, a fala e as várias expressões do povo negro devem ser instrumentos de pesquisa para a área da tradução e interpretação; e, por fim, 4) a tradução é uma atividade que pode ser transgressiva para os negros (AUGUSTO, 2017, p. 36). Refletindo sobre as afirmações de Augusto (2017), a tradução é ontológica, porque ela modifica o ser da tradutora-pesquisadora, como afirmou Campos (2017), e produz empoderamento que acontece como resultado do seu trabalho tradutório que a faz se informar sobre as questões raciais que envolvem o ser negro no Brasil e em vários outros países.

Essa prática de tradução global, citada por Augusto (2017), seria muito importante na articulação dos vários territórios habitados por negros, porque essas histórias são comuns em

muitos aspectos, mas há várias nuances diferentes, já que a história de cada país é diferente. Talvez seja nesses pontos diferentes que o racismo seja essa potência que consegue sempre se reinventar e a tradução pode ser um lugar em que essa reinvenção pode começar a ter fim. Sobre o terceiro ponto de Augusto (2017), se a leitora e a tradutora podem ter a tradução como processo pedagógico, seja no texto principal como nas notas de rodapé, então o que, e o como traduzir, é muito importante na luta contra o racismo. Sendo que são as características linguísticas de cada texto, junto com a poética do texto e o contato com o estrangeiro que fará com que tradutora e leitora possam também modificar o ser na direção de um bom encontro com o não ocidental. Portanto, segundo Augusto (2017, p. 39), as narrativas negras são uma ferramenta epistemológica e ontológica potente para reconfigurar e reconstruir seres e o saber em geral, podendo constituir também uma ação revolucionária e transgressiva da tradução.

Nesse sentido, uma tradutora negra traduz como um “exercício de uma performance de si, a partir da qual emergem subjetividades transformadas e transformadoras, coisas de uma construção identitária ética em relação a si e sua abertura amorosa para a alteridade” (CARRASCOSA, 2017, p. 73). Essa performance de si evidencia uma percepção de respeito e de desejo de aprendizado com o modo de escrever e com o que escreve autores negros. Para Augusto (2017), quando ela traduz, ela entra em transe, pois é o que ela sente quando a escrita é realmente necessária para a sociedade, quando é uma questão de vida ou morte, quando ela precisa dar movimento com cuidado a um conceito. Por isso que, para a tradutora brasileira, Luciana Reis, a tradução pode ser vista como uma ação antropofágica, já que o texto traduzido acaba tendo as marcas subjetivas da tradutora com características psicológicas, linguísticas e de identidade trazidas por meio de uma rede textual variada (REIS, 2017, p. 87). Então, essa tradutora possui um corpo marcado por experiências que vão influenciar nas decisões sobre o processo tradutório. Ou seja, esse processo não é neutro nem imparcial, e para uma tradutora negra, pode haver a inscrição racial e social em seu texto traduzido, isto é, também caracteriza, para Reis (2017, p. 88), uma tradução que representa um trabalho de tradução escrevente.

A tradução como ato de escrevivência, conceito de Conceição Evaristo, é mais uma maneira de mostrar que a tradução não é neutra, porque a tradutora não é neutra e a escolha por traduzir um texto, e não outro, também não é. Para Augusto (2017, p. 44), a tradução não pode desconsiderar que houve o apartheid, as teorias racistas de aprendizado, o conhecimento que existe sobre a área de tradução, como teoria e prática, e também tem de ser discutido o que é escolhido para se traduzir. Informar quem é a tradutora é importante para que a leitora saiba quais são as influências e reconheça as marcas de quem traduziu. A tradução é mais um

processo que é realizado como dependente de quem o realiza. Nesse sentido, pensar no processo tradutório como dependente de quem traduz ou de quem fez a demanda por esta ou aquela tradução é considerar os aspectos ideológicos e sociais que envolvem a área de tradução (BERMAN, 2009).

3.3 Língua, tradução e racismo linguístico

A linguagem é instrumento de trabalho da tradutora e, por isso, a descolonização do saber se faz necessária para esse tipo de profissional. A tradução pode fazer diferença no tornar-se sujeito negro, já que Kilomba (2019) afirma que o racismo é discursivo e Meshonnic (2010) define a tradução como não tradução da língua, mas do discurso de um indivíduo, das regras que regem o pensamento de um ser. Sobre a linguagem e o uso que a sociedade faz dela, Collins (1998b) afirma que depois do fim da segregação nos Estados Unidos, estudantes negros e brancos começaram a dividir o mesmo espaço. Isso fez com que palavras começassem a ser usadas para humilhar, causar dor, aterrorizar estudantes negros, mas até mesmo nas Universidades essas ocorrências eram chamadas de “incidente racial” (COLLINS, 1998b, p. 80, grifo da autora). Esse contato gerou uma intolerância muito grande, porque antes pessoas brancas poderiam se expressar da forma que queriam sem haver uma resposta contra a atitude delas.

Após esse contato, conforme Collins (1998b, p. 80), Robert E. Park criou o termo “etiqueta racial” para descrever padrões de comportamento entre brancos e negros na região sul dos Estados Unidos. Um tipo de lei que havia, e que constituía a etiqueta racial no Sul, era o fato de aos brancos ser permitido que eles fizessem referência aos negros por “garoto, garota” (*boy, girl*) e também pelo primeiro nome da pessoa negra. No filme “Get on up” que é uma biografia de James Brown, protagonizada pelo ator Chadwick Boseman, James Brown se dirige firmemente a um branco e exige que ele seja chamado pelo sobrenome. James Brown, cantor de Soul, dançarino, compositor e produtor musical, sabia muito bem como funcionava o racismo nos Estados Unidos e logo reagiu à ação de uma pessoa branca que se sentiu em casa, sem estar em casa, ao se referir ao cantor.

A etiqueta racial, segundo Collins (1998b, p. 81), era um instrumento discursivo que funcionava de forma que mantinha negros e brancos distantes, em um momento que estavam fisicamente próximos. Para a autora, o poder é exercido por quem é permitido nomear e julgar. Essas leis de etiqueta percebiam o negro intelectual como uma anormalidade da academia. Nesse desenrolar dos acontecimentos, começou a haver segregação dentro das

universidades, escolas, locais de trabalho, espaços habitacionais, enfim, a segregação não estava mais em lei mas sua prática estava nas relações entre as pessoas. Havia uma regra não escrita, não dita, surgindo, assim, toda uma ambientação em que as pessoas não falavam mais em raça. Esses são efeitos reais que o discurso traz. A aproximação entre as raças fez com que a inferioridade dos negros fosse, então, atribuída a sua diferença cultural em relação aos brancos.

Além disso, a presença de poucos negros em espaços de maioria branca fez com que os brancos se sentissem espionados e tudo o que eles falavam poderia ser tachado de “racismo”. Aumentando, assim, segundo o que sentiam, a censura contra eles. Dessa forma, surgiu o que Collins (1998b, p. 82) chama de *color-blindness*. No Brasil, o *color-blindness* poderia ser traduzido como “aquele que não vê cor”, ou seja, que não é racista, o que significava que quem falasse na diferença de raça era racista. Dessa forma, o *color-blindness* foi uma retórica em que se pregava a raça não explícita na linguagem, porém a linguagem estava impregnada de sentidos da raça (COLLINS, 1998b, p. 82). Em outras palavras, a questão é que a existência do racismo não mudou, o que mudou foi as regras sociais de expressão do racismo.

Na história da tradução, houve um momento em que se construiu as línguas nacionais. As línguas se estabeleceram como línguas nacionais a partir do contato com traduções, pelo menos no Ocidente. Dessa forma, segundo Seligmann-Silva (2018), as línguas conseguem se estabelecer e constroem um mundo que faz o sujeito se sentir pertencido a esse mundo. Um mundo que estaria mais relacionado com uma comunidade nacional. De acordo com o autor, o que faz a linguagem ser viva é a ação do sujeito que toma a estrutura da linguagem, a gramática e o léxico, e a transforma, a modifica. A busca pelo sentido é realizada no ato de linguagem, expresso por um sujeito que fala. Assim, não são somente as regras da gramática e do léxico que fazem com que a linguagem exista, que faz com que o sujeito se sinta pertencido a algo muito maior que apenas a sua nação. O trabalho da tradutora vem, nesse sentido, mostrar como as diversas línguas se influenciam e se mesclam. Dessa forma, a língua é revelada, então, como um elemento vivo que permanece em criação por meio da tradução (SELIGMANN-SILVA, 2018). Por isso, conhecer as especificidades das línguas é importante no momento de traduzi-las, e isso acontece durante o processo pedagógico que a tradutora vivencia quando está traduzindo (CAMPOS, 2017, p. 136).

A língua iorubá é a língua foco do trabalho de Oyěwùmí (1997) e também é uma das línguas que formam o português do Brasil, um português que é africanizado. De acordo com Oyěwùmí (1997), o iorubá não constrói gênero e, por exemplo, vocábulos como filho, filha,

irmão e irmã não têm uma palavra específica para cada gênero em iorubá. “Okò” e “aya” são traduzidas para o inglês como esposo e esposa mas, de fato, não têm gênero. A palavra “okò” é designada na cultura iorubá para machos e fêmeas, assim como “òdùduwà” significa marido, senhor e mãe. Essa classificação, segundo o gênero é baseada no corpo anatômico e na biologia, lógica chamada por Oyěwùmí (1997) de “corpo-raciocínio” e “bio-lógica” relacionada ao mundo ocidental. A tradução de “obìnrin” e “okùnrin” para mulher/fêmea e homem/macho não é correta, porque *obìnrin* não surge da palavra *okùnrin* e não é o seu oposto, como “woman” surge de “man” e passa a ser seu oposto. O prefixo “rin” significa humanidade e “obìn” e “okùn” são referências às diferenças anatômicas. *Okùnrin* e *obìnrin* têm relação apenas com os papéis que cada um tem na reprodução. Além disso, em iorubá, a palavra “èniyàn”, que significa humanidade, não privilegia nenhum corpo anatômico, como beneficia a palavra “man”, que também significa humanidade em inglês.

Esses são apenas alguns exemplos, dados por Oyěwùmí (1997), das palavras em iorubá que não fazem distinção de relação de poder entre machos anatômicos e fêmeas anatômicas. Essa é uma das críticas que a autora Oyěwùmí (1997) faz, inclusive contra autores africanos que traduziram o iorubá atribuindo gênero à língua. Para a autora, essa ideia é muito cara, porque a língua é uma das características cruciais que indicam que a sociedade pré-colonial iorubá, da cidade nigeriana de Òyó, não funcionava segundo diferenças de gênero. Para os iorubás do período pré-colonial, da cidade nigeriana de Òyó, a diferença existente na sociedade é realizada com base na idade. A senioridade, segundo Oyěwùmí (1997), é a base de diferenciação entre as pessoas dessa sociedade, mas que não indica privilégio para o mais velho, mas sim responsabilidades.

No Brasil, não se pode falar em português dos negros, mas há diferença entre o português da classe social mais abastada e letrada e o da não letrada e menos abastada. O que acontece é que surgiu, segundo o professor da Universidade de Brasília, Marcos Bagno, um vernáculo brasileiro com uma gramática diferente da gramática utilizada nos espaços urbanos com maior privilégio social (BAGNO, 2016). Segundo o mesmo autor, 71% da formação léxica dos africanos no português do Brasil vem das línguas de origem banta, majoritariamente o quimbundo, o umbundo e o quicongo. Essa noção informa que a realidade do português do Brasil é a de uma língua totalmente africanizada. O problema é que as pessoas falam o português, conceito de Lélia Gonzalez (UCPA, 2018b), porém não têm consciência de que estão falando léxicos de línguas africanas, porque o linguicídio realizado contra as línguas africanas, segundo Gabriel Nascimento (2019), foi eficaz. Para Bagno (2016, p.25), “diversos autores postulam a hipótese de que as pronúncias palatalizadas de /d/ e

/t/ diante de /i/, amplamente difundidas no território brasileiro — [ˈdʒia] (dia), [ˈʃia] (tia)”, são de influência das línguas africanas.

Outro ponto importante relatado por Bagno (2016) é que o quimbundo forma a estrutura da sílaba em consoante-vogal-consoante-vogal, isso pode justificar a eliminação da consoante por alguns falantes no final da palavra, como por exemplo “fazê, cantá, amô, sinhô” “e a romper os encontros consonantais pela inserção de uma vogal: fulô (> flor), terém (> trem), saravá (> salvar), parantá (> plantar)” (Bagno, 2016, p.26). O autor também informa que o quimbundo não tem uma consoante no final das palavras para marcar o plural, mas sim um prefixo, então, talvez seja por isso que alguns falantes usem dizer “as casa, os menino, meus amigo, minhas terra, essas coisa” (Bagno, 2016, p. 26). Bagno passa por vários outros exemplos indicando para muitos que o lê, pelo menos para quem vive em algumas partes do nordeste brasileiro, mas não somente, um reconhecimento linguístico automático e que passa a ser justificado. A explicação de Bagno (2016) não reproduz a ideia comum de um “falar errado” das classes mais baixas, mas sim o resultado de um aprendizado da língua, que como diz o próprio Bagno, não foi guiado. Logo, há um reconhecimento, reproduzido na fala de brasileiros, da gramática sintática das línguas bantos.

Diante disso, é importante que a tradutora tenha noção das singularidades das diversas línguas que têm relação com as várias etnias raptadas para o mundo ocidental para que, no momento de traduzir, haja um trabalho mais consciente que evite perdas e epistemicídio na tradução de um contexto cultural para outro. Nesse momento, fazer uso de notas é uma opção importante a fim de que, na tradução, o público leitor possa se reconhecer no texto traduzido e possa querer conhecer o “outro” apresentado pelo texto de origem. Após perceber as especificidades das línguas citadas, nota-se que os estudos de raça são uma ação importante que pode ser tomada pela tradutora antes de traduzir textualidades negras. Na tradução de uma autora de origem africana, como é o caso da nigeriana Oyèronké Oyèwùmí (1997), a escrita também apresenta suas nuances da língua que devem ser observadas. Além da própria atenção que deve estar ativa na tradução do texto da autora, pois seu texto possui significações de uma sociedade que não é a ocidental, como é o caso da brasileira.

Para o professor brasileiro, Gabriel Nascimento, o negro foi obrigado a usar a língua do colonizador, mas ele gerou transformações nessa língua, como revelado anteriormente com o pretuguês aludido por Lélia Gonzalez, utilizando-a inclusive para resistir ao próprio colonizador (NASCIMENTO, 2019, p.12). O colonizado foi obrigado a apagar a sua forma de falar, a apagar suas próprias marcas na língua, porém ele conseguiu com sua resistência pacífica, passar as marcas dos diversos falares africanos no Brasil às crianças brancas por

intermédio da Mãe Preta (UCPA, 2018b). Segundo o autor Nascimento (2019), o conceito de língua é criado pelos europeus a partir da imaginação que tinham sobre eles mesmos na modernidade, como já indicado por Makoni e Pennycook (2007). Dessa forma, os europeus também conceituam o que não é língua, produzem a diferença e conseguem impor uma noção do que é língua e também impõem a sua própria língua aos colonizados (NASCIMENTO, 2019, p. 13). Com isso, os negros acabam sofrendo um linguicídio que é definido pelo mesmo autor como um epistemicídio linguístico, que pode ser realizado no momento de conceituar, nomear ou discriminar diretamente a língua de um povo. Esse epistemicídio linguístico pode ser reproduzido pela pesquisadora, que pode manifestar o racismo por meio da linguagem no momento da escrita (NASCIMENTO, 2019, p. 28).

A língua cria o sujeito, que também a cria, e, à medida que o sujeito cria a língua, ele enuncia o seu mundo e também se enuncia. Para Nascimento (2019), há autores que realizaram pesquisas em material didático para o ensino de inglês no Brasil e concluíram que o negro está sub-representado nesses materiais. Isso se dá, porque, segundo o escritor, esse tipo de material é criado para ser utilizado em cursos particulares, onde os alunos são, em sua maioria, brancos de classe média (NASCIMENTO, 2019, p. 20). Dessa forma, as línguas são como os sujeitos, ou seja, são formadas por meio de processos de poder. É nesse sentido que as línguas também escondem todo um processo de dor, porque para se eleger uma língua como a oficial de um país, muitas outras têm de ser ignoradas, como as indígenas no Brasil, citadas por Nascimento (2019, p. 21).

Ainda segundo Gabriel Nascimento (2019, p. 24), é quando as línguas são politizadas que elas passam a ter cor, etnia e gênero. As línguas passam a funcionar como lugares em que projetos de poder, como o colonialismo e a colonialidade, foram planejados. É por isso que, segundo o autor, o racismo não é considerado como sendo apenas um discurso, mas ele é um dos instrumentos que constrói a própria colonialidade (NASCIMENTO, 2019, p. 31). Construindo a colonialidade, o racismo constrói as diferenças de poder que fixam o negro em lugares subalternizados da sociedade. O linguicídio é uma evidência de que a língua faz parte de um projeto de nação, um projeto de poder. Sendo a língua mesma um projeto de poder, segundo Nascimento (2019, p. 23), ela acaba por produzir dicotomias que podem tornar possível também a possibilidade de lutas. Assim, para que haja emancipação do povo negro, é necessário que haja um devir negro do mundo, que deve ter passagem pela linguagem (MBEMBE, 2014). A escrita que segue regras gramaticais é exigida e representa o pensamento de um grupo de poder na sociedade. Assim, para a área da tradução, pode-se

concluir, de acordo com Nascimento (2019, p. 51), que o forçar uma ação de normatizar a escrita no momento de traduzir é agir racializando por meio da língua.

Outra autora que observa a importância da língua e do seu poder de transformação é hooks (2013). Hooks (2013) relata nunca ter esquecido o poema “The Burning of Paper Instead of Children” de Adrienne Rich, que fala sobre dominação, racismo e classe opressora, porque o seguinte verso a comoveu muito: “Esta é a língua do opressor, mesmo assim preciso dela para falar com você. (RICH, [1997?], p. 2, tradução nossa)”. Esse é o verso que fez hooks pensar e nunca esquecer dessa mensagem. Ele a fez refletir sobre a função do inglês padrão, que é o inglês do dominador, que esconde muitos idiomas. Para ela, o inglês padrão “é a máscara que oculta a perda de muitos idiomas, de todos os sons das diversas comunidades nativas que jamais ouviremos” (HOOKS, 2013, p. 224). A autora, que é mulher negra norte-americana, afirma que há pouco conhecimento sobre o como foi a experiência da perda da própria língua para os africanos raptados ao mesmo tempo em que eram obrigados a aprender o inglês nos Estados Unidos.

Quando a autora pensa em como foi demorado para que os norte-americanos brancos reconhecessem as diversas línguas indígenas, ela revela que é difícil para ela não ouvir o ruído da mortandade do conquistador no inglês padrão. É nesse momento que, para ela, os oprimidos percebem que devem pegar essa língua, dominá-la e torná-la um meio de resistência. Ao utilizarem a língua do dominador, os escravizados teriam de formar laços e começar a resistir às investidas do colonizador e, dessa forma, por meio dela, começarem a ganhar autonomia individual para sair dessas amarras. É por isso que, em um país como os Estados Unidos, em que os negros conseguiram desenvolver o seu vernáculo, essa população não perdeu o poder revolucionário que pode modificar os limites do inglês padrão, segundo hooks (2013).

Na cultura popular negra contemporânea, o rap se tornou um dos espaços onde o vernáculo negro é usado de maneira a convidar a cultura dominante a ouvir — a escutar — e, em certa medida a ser transformada. Entretanto, um dos riscos dessa tentativa de tradução cultural é que ela venha a banalizar o vernáculo negro. Quando jovens brancos imitam essa fala dando a entender que ela é característica dos ignorantes ou daqueles que só se interessam por divertir os outros ou parecer engraçados, o poder subversivo da fala é ameaçado (HOOKS, 2013, p. 228).

Quando o sujeito branco utiliza o vernáculo negro e o transforma conforme suas noções problemáticas de raça e classe, ele acaba por distorcer uma realidade a partir de suas próprias noções deturpadas da história de uma língua, tornando sua ação um problema grave

que também pode ocorrer no processo tradutório. Segundo Campos (2017, p. 126), na grande maioria das vezes, na tradução do *Black English* para o português do Brasil, a escolha que a tradutora, ou o tradutor, fez foi a de traduzir para um português não culto ou “incorreto”. Isso indica que a tradutora, ou o tradutor, pode passar suas visões deturpadas de raça para o texto traduzido.

Para fortalecer o *Black English*, hooks, como escritora e professora, tenta integrar o vernáculo negro específico do Sul dos Estados Unidos em diversas situações, mas, para ela, a mais difícil tarefa de se fazer é a de incluí-lo na escrita acadêmica (HOOKS, 2013). Isso se dá, porque, segundo a autora, quando começou a escrever seus textos em vernáculo negro para a publicação em revistas, por exemplo, os editores devolviam seu texto corrigido para o inglês padrão. Outra atitude da autora na tentativa de diminuir o poderio do inglês padrão é a de incentivar seus alunos a escreverem primeiro na primeira língua que aprenderam e, depois, traduzir seus textos para o inglês padrão. Na sala de aula, em seu curso de Escritoras Negras, quando alguns alunos de hooks começam a falar, particularmente, em vernáculo negro, os alunos brancos reclamam por não compreenderem o vernáculo. Em outras palavras, hooks dá a entender que seus alunos brancos são resistentes a ouvir outra língua que não o inglês padrão.

De acordo com hooks (2013, p. 231), a necessidade dos falares diversos rompe com a predileção pelo inglês padrão. Nos últimos tempos, com a publicação de textos feministas cada vez mais diversificados, e o público desses textos cada vez mais diverso, o pensamento sobre língua tem de ser mudado. Para hooks (2013), as diferentes vozes devem usar palavras antes não usadas no inglês e também não usadas no vernáculo negro. Esses fragmentos de fala, que podem ser usados em palestra ou na escrita, podem não ser compreendidos por todos os indivíduos que escutam. Hooks (2013, p. 233) acredita que não deve haver a obrigatoriedade de conhecer tudo o que se escuta e que as pessoas podem conhecer uma narrativa em vários fragmentos e não dominá-la como um todo. Para a autora, é o capitalismo que faz com que as pessoas pensem que todos os seus desejos devam ser satisfeitos de imediato, porém o imperialismo cultural deve ser alterado para que se possa aprender não somente com a fala, mas também com o silêncio. Dessa forma, quando se escolhe dizer outras palavras, que um grupo de pessoas não está acostumado a ouvir, o negro está se libertando por meio da língua, segundo hooks (2013). E nesse momento, obriga-se o inglês padrão, por exemplo, a reproduzir falas contra-hegemônicas e resgata-se a si mesmo e a sua história por meio da língua. O vernáculo negro que, para a autora, é uma fala fragmentária, sem regras e em pedaços é um dos meios de libertar os negros norte-americanos, ideia que também é

compartilhada pela escritora negra brasileira Lélia Gonzalez, que relata a importância do pretuguês nas suas escritas (UCPA, 2018). Embora o pretuguês seja um nome dado pela autora para marcar a participação dos africanos na língua portuguesa, aqui a comparação entre pretuguês e *Black English* serve apenas para estabelecer que o reconhecimento da participação do negro na formação da língua é libertador tanto para negros americanos quanto para negros brasileiros.

3.3.1 Feminismos, tradução e linguagem

A intenção da tradução feminista era, e continua sendo, reescrever a história, a política e as ciências sociais, entre outras, a partir da perspectiva da mulher. Algumas pesquisas trouxeram análises positivas sobre as mulheres, mas algumas visões foram criticadas, porque elas passavam a noção de que todas as mulheres seriam iguais. Foi por isso que, em 1980, de acordo com Flotow (1997), alguns movimentos de mulheres tentaram trazer a experiência de outras mulheres à discussão do gênero, o que acabou especificando mais ainda o feminismo. A posição social das mulheres foi, portanto, estudada em outras áreas em que houve invisibilização, como, por exemplo, na literatura. Havia a necessidade de dar atenção à história das mulheres escritoras, e os trabalhos delas foram revelados, pesquisados e traduzidos. Dessa forma,

“Embora as ciências sociais tenham sido as primeiras a serem afetadas por questões de gênero, o termo [gênero], logo, entrou para as áreas da linguagem e da literatura. A atenção foi direcionada para o fato de que a linguagem não é somente um instrumento para a comunicação, mas também um instrumento manipulativo.” (FLOTOW, 1997, p. 8, tradução minha).

Logo após o aumento da percepção das mulheres sobre suas posições sociais em relação aos homens, o gênero começa a ser relacionado aos estudos da linguagem. A linguagem se torna muito importante tanto para a tradução quanto para os estudos de gênero. Foi a partir da necessidade de entender a mulher na sociedade que algumas perguntas sobre as mulheres e a linguagem surgiram.

Como as mulheres usam a linguagem? O uso que elas fazem da linguagem é diferente do uso que o homem faz da linguagem? As mulheres apresentam diferentes funções comunicativas das apresentadas pelo homem? Outras questões focam em como o gênero reflete na linguagem: Como as mulheres e os homens são representados na linguagem convencional? Como a consciência das mulheres e a dos homens são moldadas pela linguagem? Como a diferença de gênero é construída e reforçada na linguagem? Outro grupo de questões teve a preocupação com a influência da linguagem: Como

o poder é aumentado ou diminuído pela linguagem? Como indivíduos ou grupos são manipulados pela linguagem? A diferença de gênero na linguagem também significa diferentes tipos de acesso e de influência na vida pública? (FLOTOW, 1997, p. 8, tradução minha).

A pesquisa sobre a linguagem e sua utilização pela sociedade é imprescindível para os estudos feministas no sentido de trazer um entendimento sobre o lugar social subordinado e de opressão que a mulher ocupa na sociedade. Esse estudo da linguagem também tem o objetivo de detalhar uma utilização não sexista da linguagem e sua inovação no intuito de mudar práticas sociais sexistas. O que se verifica é que a linguagem registrada em livros serviu apenas para trazer uma referência sobre o mundo a partir de uma visão masculina, enquanto que a percepção feminina ficou, na maioria das vezes, invisibilizada ou foi trazida por meio de um viés de linguagem patriarcal. Segundo a tradutora, nascida no Canadá, Luise von Flotow, na década de 1970, a linguagem patriarcal foi a mais trabalhada em obras de mulheres (FLOTOW, 1997). Um exemplo dado pela autora é quando Flotow cita que Louky Bersianik, analisando o dicionário “Petit Robert”, percebe que a palavra viril é descrita apenas com palavras pertencentes a um campo semântico pensado para homens.

O fato é que durante todo esse processo de estudo da linguagem, algumas conclusões produzidas em pesquisas feministas é que o gênero é fabricado pela sociedade patriarcal e a linguagem é o meio em que essa sociedade entrega o poder ao homem. Para combater essa realidade, Flotow (1997) afirma que novos dicionários foram criados para ajudar as mulheres em sua identificação com a realidade e a linguagem patriarcal foi desconstruída a fim de incluir sentidos realmente relacionados ao universo do feminismo. A troca de informações entre feministas de vários países tornou esse campo de estudos muito mais colaborativo e aberto cultural e linguisticamente. É nesse contato que surge uma maior necessidade de interação entre as mulheres e que a tradução cumpre sua função. A escrita das mulheres tornou-se uma descoberta delas mesmas, e essa escrita é comparada a uma nova forma de comunicação, inspirando novos trabalhos que modificam a prática de tradução que acaba por provocar mudanças na teoria da tradução.

Como esses textos, feministas fizeram muita experimentação com a linguagem, e a tradução desses textos também teve muitos desafios a serem enfrentados. Dessa forma, a era do feminismo traz também inovação, criatividade e intervenção na tradução. As perguntas que surgem para a tradutora, segundo Flotow (1997, p. 14), podem ser: “Quando e como tradutoras politizadas corrigem um texto? Até que ponto o papel da tradutora se torna abertamente político?”. Dessa forma, a produção da tradução se modifica e a crítica e as anotações são incorporadas a ela. O processo tradutório consciente do gênero e de suas

questões políticas deve estar cada vez mais amparado pelo contexto social e cultural, pela diferença linguística das várias comunidades e deve ser guiado por uma ética tradutória cada vez mais ciente das especificidades das narrativas de mulheres.

Flotow (1997) afirma que um feminismo radical acredita que a mudança social da mulher deve vir após uma reforma da linguagem e até por uma linguagem totalmente nova, uma linguagem que seja criada para representar a vida das mulheres. Esse pensamento vai de encontro à mudança experienciada por Oyèwùmí (1997) com a realidade da não designação de gênero em pronomes e léxicos no iorubá. Mary Daly é uma escritora feminista radical que inventa novas palavras informando que essa é uma tarefa necessária. Outro ponto da linguagem a ser discutido é sobre os léxicos existentes em torno do conteúdo semântico do sexo, pois Flotow (1997) afirma que muitas palavras desse campo semântico em francês quando traduzidas para o inglês acabam apresentando o campo semântico limitado na tradução, embora haja um leque de possibilidades de significação para elas.

A pesquisadora Flotow cita o exemplo dado por Susanne de Lotbiniere-Harwood que diz que “cyprine” significa em francês “secreções sexuais femininas”, mas esse termo esteve disponível na língua por algum tempo e depois desapareceu porque havia o interesse de que a mulher não tivesse acesso a esse léxico. Isso seria um problema para a tradução, mas a própria Lotbiniere-Harwood informou que o tradutor desse termo resolveu criar um neologismo. Para tradutoras, como Lotbiniere-Harwood, a tradução é um ato político, e criar neologismos que descoloniza o corpo e as ideias que se tem sobre a mulher é imprescindível, mesmo que ao texto seja acrescentado um ar agressivo. Embora o sentimento de agressividade também seja cultural. Outro exemplo que Flotow (1997) cita na tradução do francês para o inglês é o da palavra “jouissance”, que pode significar prazer sexual ou qualquer outro tipo de prazer. O fato é que, quando o termo é traduzido apenas para “prazer sexual”, ele enfatiza a ousadia no texto, quando ele é deixado em francês, e deixado com anotações, ele pode ter o sentido do que é exótico.

Outro desafio para a tradução, posto em relevância por Flotow (1997), é quando o escritor acrescenta o “e”, no francês, no fim das palavras para dar um novo sentido à palavra ou quando ele acrescenta uma paráfrase para desfazer o sentido não desejado na frase, como por exemplo em “O ou a culpada deve ser punida” (*Le ou la coupable doit être punie*) (FLOTOW, 1997, p. 22, tradução minha) — para “A pessoa culpada deve ser punida, seja ela homem ou mulher” (*The guilty one must be punished, whether she is a man or a woman*) (FLOTOW, 1997, p. 22, tradução minha). Esses tipos de mudança no texto são um ato político, porque existe um projeto tradutório de intervenção no texto. Apesar de importantes,

essas decisões não são as estratégias escolhidas para o tipo de texto em Oyěwùmí (1997), onde o que se quer é sentir e aprender com o estrangeiro.

Se estudarmos a história do feminismo, veremos que primeiro nasce um feminismo apenas preocupado nas diferenças sociais baseadas no sexo, em se diferenciar do homem e conseguir um status social e econômico igual ao do homem. A ideia era combater o patriarcado, o machismo e o sexismo. A história não pode ser apagada e aprendemos com as feministas que mudam a linguagem para fazer dela um instrumento de transformação. Flotow (1997) afirma que o feminismo foi se especificando e que a linguagem deve ser construída de uma forma que represente a vida das mulheres. Porém, ela não cita as consequências que podem causar a raça, a geração, a diferença de classe existente na vida das mulheres. A história contada por Flotow (1997) é importante para a história das mulheres, mas ela conta apenas a história da luta antissexista. A forma com que a autora escreve, a sonoridade, uma ou outra ocorrência de seu pensamento, os neologismos que ela cria, tudo isso tem caráter pedagógico importante para a cultura receptora e não pode ser modificado. Esta dissertação não é um tipo de projeto em que tradutoras fazem correções de linguagem, pois corrigem em prol da mensagem feminista que querem/precisam passar. A mensagem que se quer passar nesta tradução é a da letra, da poética, do estrangeiro, do pensamento político transmitido pela escrita de Oyěwùmí (1997). O que faz Flotow (1997) é afirmar uma luta de mulheres brancas ocidentais contra homens brancos ocidentais. O que se quer com a tradução de Oyěwùmí (1997) é que a linguagem represente a vida das mulheres negras, mas que as represente afirmando a sua diversidade. O texto de Oyěwùmí (1997) é um que queremos tirar o máximo de aprendizado, já os textos a serem modificados, referidos por Flotow (1997), são textos injustos com o legado das mulheres tidas como um grupo coeso.

3.3.2 A tradução e o feminismo negro

Com o passar do tempo, outras narrativas foram levadas ao movimento feminista e uma delas foi a narrativa das mulheres negras. Com a especificidade das narrativas de mulheres sendo cada vez mais inserida no feminismo global, a linguagem e suas várias funções passou a ser fundamental para a desconstrução dos diferentes tipos de violências. A reflexão que pode ser realizada até o momento é que os estudos ficam cada vez mais especializados e focados em um grupo dentro de uma sociedade específica. O contexto social é cada vez mais intrínseco ao projeto tradutório e aumenta os desafios. Ao feminismo é inserido outro ponto bastante relevante em suas discussões e nas discussões da tradução, que é o estudo da raça.

Houve um momento em que as mulheres negras não se viram representadas pelo feminismo universal, pois quando essas feministas estavam lutando por emprego para as mulheres, as mulheres negras já trabalhavam nas casas das mulheres brancas. Ou seja, as demandas das mulheres negras eram bem diferentes das demandas do feminismo existente. É nesse sentido que as mulheres negras cunharam o conceito de interseccionalidade, um conceito que informa que há vidas que estão à mercê de vários sistemas de opressão, como o de classe, raça, gênero e idade, por exemplo.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado — produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classes, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2018, p.14).

Dessa forma, a sociedade não deve apenas ser analisada a partir do espelho do gênero, como acontece no trabalho realizado por Flotow (1997), já que o gênero é apenas um entre os vários outros sistemas de opressão a que a mulher negra está sujeita. É óbvio que outras mulheres latino-americanas, como as indígenas, também apresentam suas especificidades e devem ter suas narrativas levadas em consideração no momento de traduzir, por exemplo. Atualmente, a população negra, que é a soma de pessoas de cor preta e parda segundo o IBGE, é de 56,10 % da população no Brasil, segundo Afonso (2019). Além disso, as mulheres negras são o grupo populacional mais vulnerável do país, segundo o informativo “Estatísticas de Gênero: Indicadores sociais das mulheres no Brasil”, também do IBGE (2018). Logo, é ético tornar visível a escrita de mulheres negras na tradução.

Assim como os sistemas linguísticos se desenvolveram de forma diferente, os feminismos, tanto o branco quanto o negro, se desenvolvem a partir de premissas diferentes. Evaristo (2018), em entrevista fornecida à Revista Estudos Feministas, afirma que o feminismo branco nasceu de uma teoria, o negro nasceu da prática. O homem negro é machista também, porém o primeiro inimigo da mulher negra não é o homem negro, mas o Estado racista burguês e patriarcal. Por isso que o feminismo branco não pode ser parâmetro para pensar as práticas e as subjetividades das mulheres negras, porque a mulher negra não precisou rasgar sutiã para reivindicar seu trabalho. Elas já trabalhavam em casas de família, onde a mulher branca exercia sem dificuldades o seu papel de patroa.

Segundo a filósofa estadunidense, Ângela Davis, em seu livro “Mulheres, raça e classe” as mulheres negras escravizadas nos Estados Unidos trabalhavam como os homens e na lavoura não havia essa diferença de gênero. As mulheres, mesmo grávidas, iam trabalhar

no serviço pesado. Evaristo (2018) conta que sua tia, na década de 30 em Minas Gerais, narra a história de que os fazendeiros da época não queriam empregar mulheres e que ela e outras mulheres se juntaram em mutirão para trabalhar, e o trabalho delas rendeu mais que o dos homens. Foi assim que elas conseguiram ser contratadas. Enfim, mesmo a mulher negra estando no enfrentamento do machismo exercido pelo homem negro, ela ainda exerce seu poder com relação ao trabalho.

Conceição Evaristo (2018) fornece uma entrevista que foi publicada na Revista Estudos Feministas e fala sobre a tradução de seu livro *Ponciá Vicêncio*. Para a escritora, que tem consciência de que não existe uma língua dos negros no Brasil, e que acompanhou de perto a tradução de seu livro, os processos diaspóricos foram acontecendo paralelamente, mas seus resultados foram diferentes. Por isso, Evaristo (2018) conta que a tradutora de seu livro para o inglês viu algumas expressões bantas sendo usadas no texto e acreditava que essas expressões faziam parte do português específico da população negra no Brasil, porém esse português não existe e a tradutora tem de ter consciência disso.

Outro ponto importante é o que a professora do Estado do Rio de Janeiro, Maria Aparecida Salgueiro, afirma sobre a autora Zora Neale Hurston (SALGUEIRO, 2014). Hurston tinha uma tradição oral muito forte, assim como é apresentado nas obras de Carolina Maria de Jesus, e escrevia os diálogos como eles aconteciam na realidade. Salgueiro (2014) e seu orientando analisaram a tradução da obra “*Their eyes were watching god*” para o português. Eles notaram que o tradutor traduziu o texto para uma variante regional do português, falado por uma classe menos favorecida no Brasil, mas escolheu não escrever notas e não fornecer dados sobre a autora e sua escrita. Enfim, o tradutor tomou decisões que não transmitiram a riqueza do texto de Hurston e, ainda, traduziu utilizando uma variante regional que não tem correspondência com a escrita da autora.

Augusto (2017) cita John Edgard Wideman, grande romancista afro-americano, que acredita que a oratura afro-americana tem o que ele chama de “imagem sonora” ou “palavras que soam como coisas que elas descrevem”. Essas frases onomatopaicas podem ser faladas ou executadas. Os objetos podem ser personificados nessas narrativas — eles fazem, falam, veem, ouvem, mudam de posição” (AUGUSTO, 2017, p. 46). Para Geri Augusto, esta definição de Wideman está presente em “*Becos da Memória*” de Conceição Evaristo. Por isso, no momento da tradução da obra, é bom que essa noção esteja também na obra traduzida. Augusto (2017) confessa que está procurando verificar como os pesquisadores da tradução têm encarado a visualidade e a oralidade em textos literários, como os comumente escritos por descendentes africanos. Dessa forma, no momento da tradução de textos criativos como o de

Evaristo, a tradutora tem de criar uma forma para traduzir a corporalidade do texto e não apenas o significado.

Para a tradutora Souza (2017), as suas experiências vividas são essenciais no momento da tradução. Dessa forma, o conceito de escrevivência de Conceição Evaristo seria essencial para explicar o que acontece na tradução realizada por uma mulher negra, porque o ato de traduzir é parcial, a decisão por fazê-lo não é neutra e o resultado do processo tradutório é dependente de cada narrativa da tradutora. A tradutora aqui seria considerada autora do texto traduzido, porque ela é vista como a criadora de seu texto, tendo para isso muito mais liberdade nessa ação e também sendo muito mais criativa. A prática tradutória tendo como conceito a escrevivência, segundo Reis (2018), deve ser consciente do gênero e da raça e deve ter como relevante a situação de profunda desigualdade existente em nosso país baseada em um racismo estrutural que alicerça a sociedade brasileira.

3.4 Projeto pedagógico de tradução comentada

Campos (2017) informa, como já foi mencionado anteriormente nesta dissertação, o quanto o seu aprendizado durante a sua pesquisa para a tradução de Langston Hughes a fez modificar a sua identidade, a sua relação com seus entes familiares e o seu próprio modo de ver a sociedade brasileira. Para ela, traduzir um autor como esse poeta negro norte-americano é uma responsabilidade ainda maior para uma mulher branca como ela. Para essa tradutora, quando ela entra nesse empreendimento de traduzir textos afrodiaspóricos, a única certeza que ela tem é o risco de cometer algum tipo de violência simbólica durante o seu traduzir (CAMPOS, 2017, p. 122). Após pesquisar e ler muito sobre o autor e os seus trabalhos, o seu aprendizado com o autor construiu afeto por ele, um afeto que vive junto ao seu desconforto no momento da tradução pelo seu lugar de fala. Mas esse desconforto e afeto pelo autor, que a faz ter maior atenção no momento de traduzir, são um momento de aprendizado produzido por sua pesquisa sobre o texto do autor. Sendo que, para a tradutora, um profissional responsável se utiliza de notas de tradução para que se cumpra o objetivo da pedagogia intercultural, e possa deixar o público mais ciente do contexto de partida (CAMPOS, 2017, p. 134).

Em um projeto de descolonização da mente na sociedade, as ideias coloniais devem ser desfeitas a fim de que haja uma vivência mais igualitária dos negros na sociedade. Essas ideias coloniais são, segundo Mbembe (2014), invenções sobre o negro. Como tradutora e intérprete negra, Souza (2017) afirma que o feminismo negro lhe informa e lhe ajuda a ter

elementos para teorizar baseada em sua própria experiência. Por isso, ela acredita que questões diaspóricas apresentam suas especificidades que vão influir em um texto e, por consequência, na tradução desse texto. Por isso, para a tradutora negra Raquel de Souza, em Souza (2017), deve haver um ensino em cursos de tradução que também tratem esses textos como uma área específica da tradução. Pois não há como um herdeiro da casa branca, aquele que acredita, consciente ou não, que o negro deve continuar subordinado, traduzir textos que roguem por justiça e, que entre outros, revelem traumas provocados pela noção social da divisão por raça.

Esse raciocínio da necessidade de preparação para traduzir textos sobre a questão da raça pode ser relacionado com a necessidade do Ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas, garantidas pelo dispositivo normativo 11.645 de 10 de março de 2008. Pois é o conhecimento sobre as culturas negra e indígenas que faz com que a tradutora se modifique e transforme seu conhecimento em amor pelo outro, no sentido de ter respeito, solidariedade, de dar valor ao outro. Já que o Brasil é multicultural, um ensino que abranja a contribuição de todos os povos, não somente os europeus, é indispensável para fazer com que o discriminador se torne mais humano e que o discriminado possa se sentir como se fizesse parte da sociedade. Assim,

[p]rincípios como do auto-reconhecimento, da alta auto-estima identitária, do reconhecimento pelo outro, do respeito e da valorização das diferentes sociedades e culturas só se tornam possíveis com os aprendizados/conhecimentos que temos sobre essas sociedades e culturas. Princípios como do auto-reconhecimento, da alta auto-estima identitária, do reconhecimento pelo outro, do respeito e da valorização das diferentes sociedades e culturas só se tornam possíveis com os aprendizados/conhecimentos que temos sobre essas sociedades e culturas. Competindo com a comunicação social, a televisão, a internet e o cinema, a Escola transforma-se em um espaço também de fabricação de imaginários e de conhecimentos sobre o Eu e os Outros. Portanto, o estudo da história e das culturas indígenas, africanas, asiáticas, europeias e afro-brasileiras não é importante apenas para aqueles que se identificam como membros dessas identidades, mas para TODOS. (OLIVA; FILICE, 2012, p. 207-208).

É por meio desse processo de pesquisa sobre o outro que a pesquisadora se conhece também, porque é nesse contato que a sua própria cultura se torna visível, segundo Oliva e Filici (2012) e também Wagner (2018). A valorização do outro é algo ensinado e aprendido, sendo que isso transforma o ser de quem aprende (OLIVIA, FILICE, 2012). Percebe-se, assim, que o racismo, que é discursivo, pode ser modificado por meio de um processo educativo. A escola, podemos inferir, e aqui a escola pode ter sinônimo de qualquer grau do

conhecimento, pode fazer com que aconteça essa transformação de sociedade, porque ela pode instigar esse conhecimento pelo outro. Nesse sentido, a Lei 11.645 de 10 de março de 2008, antiga lei 10.639, “modificou o artigo 26-A [da Lei de diretrizes e bases da educação nacional] e informa que ‘Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.’”(OLIVA; FILICE, p. 220). Nesse sentido, traduzir textos de escritas negras ajudam a combater o racismo, porque eles são textos que contam as histórias não contadas dos negros, são os que fazem parte dos segundos textos, de Mbembe (2014), que são os que formam a “Identidade do negro”.

Ainda segundo os professores da Universidade de Brasília Anderson Ribeiro Oliva e Renisia Cristina Garcia Filice (2012), “O papel do cientista social e do educador é produzir reflexões polifônicas e plurais acerca da questão [construção das identidades], permitindo aos seus interlocutores um diálogo produtivo” (OLIVA; FILICE, 2012, p. 208). Esse diálogo que é feito com base na confiança entre os dialogadores e com a premissa de que não há uma hierarquia entre os falantes, segundo Freire (2020). Se esse diálogo com as várias vozes é o que tem a intenção de desfazer identidades, mas também imaginar que antes elas precisam ser criadas ou recriadas, essa também foi a tentativa apresentada aqui por meio da construção de comentários na tradução comentada. Pois a questão da raça, que foi inventada para a dominação dos povos, porém que o pesquisador a “des-cobre” nas relações sociais e institucionais, é posta a fim de poder desfazê-la e, um dia, haver realmente uma sociedade mais igualitária.

Para a professora brasileira Patrícia Cardinale Dalarosa, o poder da diferença deve ser o objetivo de uma pedagogia de tradução (DALAROSA, 2012). E traduzir uma obra não conhecida deve gerar visibilidades já conhecidas e deve ser uma textualização junto com o autor, como em processo de coautoria. Sendo que a tradução, no processo de invenção, envolve uma sensibilidade aos signos, às imagens, aos conceitos que movimentam os sentidos (DALAROSA, 2012, p. 7). Além disso, uma tradução produtiva evita ao máximo os estereótipos, os reducionismos, os clichês e procura variar os signos, segundo a autora. O que pode ser concluído de Dalarosa (2012) é que uma pedagogia de tradução leva em consideração a ética do respeito ao sujeito, pois é por meio da diferença entre os sujeitos que se produz uma tradução que é útil para o aprendizado e o ensino sobre a cultura do texto.

Segundo Appiah (1993), ensinar estudantes estadunidenses a traduzir por meio dos provérbios africanos, por exemplo, instigaria um maior respeito às culturas pré-coloniais e evidenciaria que a comunicação dessas culturas orais é sutil e complexa. Em seu texto, o autor

está pensando sobre o ensino de literatura africana na sociedade ocidental, mais precisamente a americana, mas ele também menciona sobre o ensino dessa literatura nas universidades ocidentais na África, pontuando que essas instituições devem evidenciar que tanto as produções pré-coloniais quanto as contemporâneas são legítimas e devem confrontar a ideia de que a literatura do ocidente seja superior.

Para Appiah (1993), uma boa tradução é uma tradução que preserva o valor pedagógico do texto literário. Sendo que o conceito de texto literário, para ele, é o de ser um texto que se ensina, um texto que é utilizado para ensinar, que é possível de ser ensinado. Por isso, a tradução desse texto também deve preservar esse valor de ser um novo texto, que é bom para o ensino. Dessa forma, o objetivo da tradução é produzir um novo texto que importe para uma nova leitora, sendo que as várias leitoras terão novos olhares sobre o texto, que terá pontos importantes e diferentes para elas no texto. Porém, o motivo do texto traduzido ser importante à nova leitora não faz parte de convenção literária (APPIAH, 1993, p. 816).

Para Berman (2013, p. 93), o que a sociedade francesa, objeto de sua crítica, necessita é de uma educação à estranheza, de um respeito com o que é novo. Essa educação à estranheza é empreendida quando a tradução respeita o Outro e sua carga de novidade trazida para a sociedade que traduz. “O ato ético consiste em reconhecer e em receber o Outro enquanto Outro” (Berman, 2013, p. 68). Ou seja, entende-se que a intenção em Berman (2013) é fugir da dominação, do querer conhecer o Outro por completo, e, para isso, traduzi-lo mantendo suas estranhezas. A ética está em práticas de tradução que não domesticam, não localizam, não adaptam o texto, modificando-o segundo a vontade da cultura de chegada.

Negligenciar a diferença em prol de uma corrida reconfortante e autojustificadora de identificação com personagens ou experiências textualizadas nega a especificidade, sua autonomia relativa. A vontade de compreender o outro é, portanto, a violência final. É uma apropriação disfarçada de abraço. Desejo de conhecimento também é desejo de poder, um conluio que ocupou a teoria crítica desde, pelo menos, o aparecimento do “Negative Dialectics” de Teodoro Adorno, de 1983. (SOMMER, 1994, p. 543, tradução minha).

Como afirma Sommer (1994) e hooks (2013), as narrativas podem ser compreendidas por pedaços e compreender tudo de um texto é um desejo do capital, que quer dominar, pois essa tentativa de compreensão total do outro é também uma tentativa de poder de uma cultura sobre a outra. A professora da Harvard University, Doris Sommer acredita que há textos que são construídos para serem resistentes e que nem o leitor competente, como intelectuais e antropólogos, consegue desvendar tudo do texto (SOMMER, 1994). Os textos resistentes,

para Sommer, focam no que não se deve saber. Sendo que, para a autora, as diferenças sociais, por exemplo, não podem ser compreendidas completamente, porque os leitores e autores são constituídos diferentemente. Por isso, é que para ela, mesmo um leitor competente, deve estar feliz por compreender um texto resistente parcialmente, já que é a experiência que forma os sujeitos constituídos por diferentes estímulos que tiveram na vida.

Voltando um pouco ao Appiah (1993), a tradução deve se concentrar no respeito ao Outro, na diversidade do ser humano. Para o autor, o valor do texto está no que o estrangeiro tem para contar que é próprio dele, como característica de cultura, de língua. Nesse sentido, o Outro, em hooks (2019a), passa a ser desejado sem que a dominação sobre ele seja desfeita. É o que ocorre ao se comercializar a diferença em propagandas de produtos, o que faz com que uma empresa vendedora do produto tenha ações valorizadas e ganhe mais dinheiro com isso, embora não faça com que a dominação sobre o outro seja desfeita (HOOKS, 2019a). O grande problema social que a sociedade enfrenta ainda continua intocado, que é a grande quantidade de assassinatos de transexuais e travestis, que, segundo relatório da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) divulgado recentemente, já matou 80 travestis e transexuais somente no primeiro semestre deste ano de 2021 no Brasil (OLIVEIRA, 2021).

Para Seligmann-Silva (2020), o outrizar sempre foi uma forma de o ser humano conviver no mundo, haja vista a criação de narrativas e epistemologias repletas de binarismos que evidenciam a questão do eu e do outro. O conhecimento do outro, que é desconhecido, gera um encontro repleto de medo, terror e angústia. Esses sentimentos geram um processo de conhecimento que é propiciado pela expansão da razão iluminista que acaba gerando outro processo: o de dominação desse outro. O outro é explorado, é negado e a colonização provoca o genocídio, o etnocídio e o ecocídio. No Brasil, segundo o autor, existe também o memoricídio, que é a forma de apagar as histórias e as narrativas da violência do Estado contra grupos, a grande representação da violência física e simbólica. Para o autor, existe uma máquina que constrói narrativas que reforçam o abismo entre o eu e o outro. Por isso, é o racismo que gera a diferença social, que é geradora da raça.

Seligmann-Silva (2020) afirma, então, que a des-outrização é o processo de resposta à busca pela supremacia de um pensamento, que é o pensamento neoliberal, iluminista, do Esclarecimento, do eurocentrismo.

“O método de des-outrização, no entanto, não é inocente e sabe que, alguém ou além de binarismos, nossas narrativas necessitam de um solo, mínimo que seja, de identidade para instituir a linguagem. Trata-se de pensar as diferenças como devires e não como mônadas sólidas, como a lógica haurida

na base do medo da razão do Esclarecimento o faz.” (SELIGMANN-SILVA, 2020).

A dualidade, que gera a outrização, então, não deveria ser pensada como algo estanque, como algo que objetifica, que domina. Dessa forma, apoiado em Saussure e em Novalis, o autor acredita que as diferenças que sustentam a linguagem deveriam ser abertas e móveis. Um exemplo do como poderia ser essa des-outrização, trazido por Seligmann-Silva (2020), é o das comunidades tradicionais que trabalham formas de inclusão segundo uma identidade não essencial do ser. Para Seligmann-Silva (2020), que se apoia em Benjamin, a humanidade deveria, através das artes, construir novas subjetividades e provar diferentes formas de convívio com a natureza, que sejam lúdicas e fora das amarras do capital, e com humanos para experimentar, mesmo que ludicamente, um treino do futuro.

No espaço do Brasil, que é onde a proposta desta tradução acontece, um dos “Outros” é o negro. O negro que, para lutar contra o memoricídio e contra a essencialização de sua identidade, citados por Seligmann-Silva (2020), aposta na educação. Para hooks (2019b, p. 207), a educação é um compromisso político para os negros que são um povo explorado, pois sem ela o oprimido pode ficar preso para sempre na relação de dominação com o opressor. Apesar da reverência à educação, há um sentimento contrário a ela que é o da desconfiança por parte da população negra. Desconfia-se da educação, porque ela pode servir à assimilação, ela pode fazer com que pessoas negras sejam mais aceitas nos lugares, mas às custas de sua desumanização, pois o negro pode aprender com o opressor os seus valores negativos e passar a praticá-los (HOOKS, 2019b, p. 148). Pessoas negras, por isso, achavam que o negro letrado poderia perder o contato com a experiência e a prática diária do negro e se alienar da vida coletiva de sua comunidade. Segundo hooks (2019b, p. 208), em sua família havia a crença de que muito aprendizado poderia levar a pessoa à loucura, sendo que a falta da comunicação efetiva dentro de sua comunidade também era considerada loucura.

Dessa forma, combater o memoricídio na universidade e promover a descolonização em relação à história e os feitos dos negros pode ser um passo em direção a diminuir a desconfiança do negro em relação à academia. Talvez o que conte como pedagogia da tradução neste momento é uma tradução que, primeiro, escolha textos de escritas de pessoas negras que contem suas histórias, seus cotidianos, e que as práticas de tradução e os projetos de tradução sejam elaborados no sentido de respeito à escrita da autora negra, da cultura estrangeira. Como foi levantado por Souza (2017), existe a necessidade de se preparar o aluno de tradução para a tradução de textos sobre a questão racial, porque esses textos trazem sensibilidades que não são habituais a quem não as vive. Então, trazer essa conscientização

por meio de práticas de tradução que respeitem as imagens produzidas pelo texto, as vozes, os pedidos por justiça, a tentativa de recordar a sua história é imprescindível para uma prática de tradução que se pretenda ser ética com textualidades negras.

Para Kilomba (2009), o racismo é discursivo, por isso a descolonização do pensamento é necessária. Em seu livro, a autora analisa entrevistas que ela fez com mulheres que sofreram racismo em suas relações mais íntimas. São as contrafalas dos negros, que contrapõem as histórias falaciosas criadas sobre eles, que podem dar novos contornos ao conhecimento estabelecido pelo Ocidente. Sendo que essas contrafalas são, para Augusto (2017), seres ontológicos formados por uma riqueza de informações para se trabalhar traduções. Para Kilomba (2009), o negro vive uma realidade que é diferente, por isso ele desenvolve metodologias, temas e paradigmas diferentes dos do Ocidente. As metodologias são diferentes, porque como afirma Souza (2017), a escrita de pessoas negras é algo que não está englobado pelo conhecimento hegemônico, sendo teorizadas pelo feminismo negro e pela vivência de mulheres negras (SOUZA, 2017, p. 195). É nesse sentido que a tradução também vai ser produzida por paradigmas diferentes, onde uma pesquisa sobre a cultura e a linguagem da escritora vai ser instrumento de aprendizado tanto para a leitora quanto para a tradutora-leitora.

Para hooks (1995), frequentemente, suas alunas negras não dão valor ao trabalho intelectual, porque, para elas, esse trabalho não está relacionado com suas realidades concretas. Além disso, muitas delas sofreram desconfiança em seu local de trabalho e, por isso, são anti-intelectuais. Mas o que a autora advoga é que quando se trabalha, porque há uma necessidade concreta da atuação intelectual, como é o caso das intelectuais negras, que recebem como se fosse um chamado para o combate ao racismo, a vida da intelectual se torna plena. Nesse sentido, traduções para tradutoras negras, como conta Souza (2017), são teorizações que partem do feminismo negro e da própria experiência da tradutora negra. Para Reis (2017), “A tradutora/autora imprime em seu novo texto — o texto traduzido — a sua subjetividade e com ela uma gama de atributos linguísticos, culturais, psicológicos e identitários que variam em cada produção”. (REIS, 2017, p. 87). Essa tradução, também pode ser chamada de escrevente, pois, como foi citado por Souza (2017), é a própria vivência da tradutora que vai direcionar o seu modo de traduzir, gerando um aprendizado novo a cada tradução.

4 A tradução comentada dialógica em Oyèwùmí (1997)

Essa tradução comentada se estabelece em movimento crítico-criativo por meio de diálogo estabelecido por mim em notas de rodapé. O tipo de tradução desenvolvido neste espaço é influenciado pelo conceito de tradução impresso por mim no texto, pelo projeto de tradução que eu defino, assim como pelas noções de língua e de literatura que carrego. Essas são as informações que devem ser analisadas, segundo Berman (2009), antes de realizar uma análise da tradução em si. Berman (2009, p. 28) trabalha um projeto de crítica produtiva da tradução que, para ele, é uma tradução que gera uma crítica de si mesma, um texto que é crítica de si. Para Berman (2009, p. 57), é necessário saber quem é a tradutora, se ela trabalha em outra atividade que não a de tradução, se tem outros trabalhos importantes de tradução, as leituras que realizou, qual a sua nacionalidade, quais línguas traduz, se ela é especialista em traduzir apenas um autor e se escreveu artigos sobre a sua prática de tradução para saber como a tradução de seus textos funciona.

Toda tradutora tem uma relação específica com seu trabalho e ela é guiada pelo seu conceito de tradução, que é muito marcado pela ideologia, discursos de tradução que ela acredita. Logo, “[a] posição de tradução é, por assim dizer, o compromisso entre a maneira como a tradutora, como sujeito capturado pela pulsão de tradução, percebe a tarefa de tradução e a maneira como internalizou o discurso em torno da tradução (normas)” (BERMAN, 2009, p. 58). Segundo o autor, é difícil expressar essa posição de tradução, mas ela pode ser articulada e ser informada por representações, embora essas representações possam não expressar a real posição de tradução da tradutora, a não ser quando essa posição é realmente dita pela tradutora em uma nota de tradução, por exemplo. Para Berman (2009), toda tradutora tem uma posição de tradução, sendo que a quantidade de tradutoras existentes é a mesma da existência de posições de tradução.

A posição de tradução depende da relação que a tradutora tem com a língua/as línguas que ela traduz, o que Berman (2009, p. 58) chama de “estar-em-línguas”, e também depende da relação que as tradutoras desenvolvem com a escrita e os textos literários. Para Berman (2009), uma tradução responsável, coerente, é apresentada junto de seu projeto tradutório (BERMAN, 2009, p. 58). Esse projeto ou plano de tradução é informado e é caracterizado pela posição de tradução e por demandas envolvidas em cada tradução. O projeto serve para informar a maneira com que a tradutora vai fazer a tradução, o modo de traduzir e suas demandas de tradução. Assim, um crítico de tradução vai ler a tradução a partir das informações que ele já possui e que foram apresentadas pela tradutora no projeto de tradução.

A tradução é espelhada no projeto, ou seja, é o resultado do projeto, então se algo estiver errado com a tradução, o problema é, na verdade, com alguma parte ou o todo do projeto (BERMAN, 2009). Apresentar o projeto de tradução junto com a tradução é algo responsável com a tradução e a autora do texto a ser traduzido. O projeto é importante, porque ele é uma maneira de a tradutora ser responsável também com a leitora do texto. Já a posição de tradução e o projeto tradutório são influenciados pelo horizonte da tradução. Segundo Berman (2009, p. 63), o horizonte de tradução é formado por princípios linguísticos, históricos e culturais que influenciam o pensar e o agir da tradutora.

A análise do horizonte, da posição e do projeto é feita por duas fases: uma é a análise das traduções em si e a outra é a comparação lado a lado da tradução e do seu texto fonte. É o resultado delas que vai indicar se o projeto tem validade ou não. Nesse sentido, mesmo que haja acréscimos ou supressões da tradução, algo que Berman não aconselharia, porque isso caracteriza a tradução etnocêntrica, eles devem ser indicados no projeto de tradução. Se as supressões e acréscimos são indicados no projeto, então, o projeto é válido. Isso se dá, porque a exposição das ações da tradutora no projeto junto com o horizonte e a posição de tradução vão ser a prova de que o trabalho dessa tradutora é ético. É possível que ela esteja adaptando com o objetivo de contaminar a sua tradução com termos ocidentais (RODRIGUES, 2009). O projeto de tradução não diz tudo sobre a tradução, é necessário considerar a posição e o horizonte de tradução da tradutora para verificar que seu trabalho é influenciado por outras questões que podem não estar explicitadas em projeto tradutório (RODRIGUES, 2009, p. 13). O projeto pode ser considerado um paratexto, assim como as notas de tradução de uma tradução comentada. Nos comentários de tradução, há a explanação das ações de tradução, do pensamento da tradutora e há também a indicação das leituras que ela fez. Dessa forma, os comentários também são uma ferramenta de indicação do projeto tradutório.

A tradução comentada também é objeto de estudo de Appiah (1993). Para o anglo-ganês, Kwame Anthony Appiah, há um tipo de tradução que é mais apropriada para o ensino de literatura, que é a tradução densa (*thick translation*) (APPIAH, 1993). Para ele, essa tradução é uma tradução “acadêmica” que contém suas anotações e glosas a fim de evidenciar o rico contexto linguístico e cultural do texto traduzido. Uma tradução que constrói a compreensão sobre o contexto da obra literária por meio de uma descrição densa provoca na professora e na aluna uma necessidade de se desafiar e de possuir o objetivo mais complexo de respeito ilustrado pelo Outro. Ainda segundo Appiah (1993, p. 818), uma tradução de textos de escritores africanos necessita ser orientada pela necessidade de repúdio ao racismo, abrir a mente para além das noções restritas dos norte-americanos e produzir imagens pelo

mundo que respeitem de verdade o Outro, sendo que essas imagens devem ser produzidas a partir das demandas locais das diversas diásporas do povo negro. Appiah (1993, p. 818) advoga que a tradução literária deve evidenciar a diversidade humana, que a tradutora deve buscar traduzir mais que enunciados, deve traduzir as razões desses enunciados, o que o sujeito diz por meio desses enunciados. Para ele, o foco é o sujeito, o Outro na tradução. Portanto, Appiah (1993) afirma que o texto que é válido para ensinar é o texto que estrangeiriza, que coloca em relevância a manifestação do autor do “original”, a sua cultura, a sua língua, e também, pode ser dito, o ritmo, segundo Meschonnic (2010), manifestado no texto, ou a letra, segundo Berman (2013).

Para a professora da Universidade de São Paulo (USP), Adriana Zavaglia, a tradutora, Carla Renard, e a professora, Christine Janczur, há uma valorização de revistas acadêmicas da pesquisa realizada pela tradutora e que é imprescindível para o processo tradutório (ZAVAGLIA; RENARD; JANCZUR, 2015, p. 335). Para a academia, os comentários de tradução podem ser independentes, mas não são acessórios a ela, eles englobam a tradução até mesmo, porque eles não são possíveis sem a tradução, pois um não existe sem o outro. Assim, para as autoras, os comentários podem ser um tipo de tradução, já que eles podem traduzir a própria tradução. No caso das autoras negras em diálogo com Oyèwùmí (1997), os comentários a traduzem, já que Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez trazem uma noção da situação da mulher negra brasileira no Brasil, evidenciando com isso uma localização da tradução nos comentários, que também atualizam o leitor sobre a história social do próprio país deles.

Os comentários de uma tradução fazem parte do que é conhecido como tradução comentada. Para Zavaglia, Renard e Janczur (2015, p. 335), a tradução comentada é mais comum em trabalhos acadêmicos e ela se apresenta de forma diversa. De maneira que, as autoras analisam o trabalho de Mestrado de Janczur, que faz uma tradução comentada do clássico “Introduction à l’étude de la médecine expérimentale”, do francês Claude Bernard, e evidenciam pelo menos quatro tipos de notas de tradução: 1) a histórica, em que a autora contextualiza sobre momentos históricos da biologia e também eventos de desenvolvimento da ciência; 2) as explicativas, que explanavam termos da biologia para o leitor; 3) as atualizadoras, que traziam o conceito e a terminologia científica para o tempo moderno; 4) e, por fim, as notas de tradução, que traziam apontamentos sobre as escolhas linguísticas da tradução e que se justificavam pelo contexto e pela modo de tradução estrangeirizante. As autoras lembram que não houve dificuldades para tipificar as notas, mas que os tipos de notas

não são classificações puras. Ou seja, há notas em que há mais de um tipo de nota que se misturam (ZAVAGLIA; RENARD; JANCZUR, 2015, p. 340).

Já o outro trabalho de Mestrado analisado por Zavaglia, Renard e Janczur (2015) foi o de Renard, que fez uma tradução comentada de “L’enfant multiple”, de Andrée Chedid. Essa foi uma tradução comentada que apresentou cada trecho original e suas 4 traduções. Os comentários de tradução, de início, foram menos elaborados e dizia: “não gostei”, “alterar”, “campo semântico”, já os últimos comentários são mais específicos e foram sobre a acentuação, sobre a fonética em determinado trecho (ZAVAGLIA; RENARD; JANCZUR, 2015, p. 343). Zavaglia, Renard e Janczur (2015, p. 335) acreditam que os comentários de Renard eram mais inspirados e isso fica manifesto na tradução do ritmo do texto. Dessa forma, segundo concluem as autoras Zavaglia, Renard e Janczur (2015, p. 348), a natureza do texto fonte é que vai direcionar a configuração do texto traduzido. É por isso que, no romance traduzido por Renard, a tradução foi mais voltada para a sua própria criação desenvolvida durante a tradução, já no texto científico e histórico traduzido por Janczur, os comentários são, em sua maioria, históricos. Dessa forma,

[...] tanto a tradução comentada de um clássico da medicina, ou mais especificamente, da fisiologia, quanto a de uma obra literária contemporânea seriam a integração, no contexto acadêmico, de toda a pesquisa realizada sobre a vida e a obra do autor, sobre questões teóricas terminológicas ou estilísticas e de tradução, que resultariam no texto traduzido acompanhado de glosas específicas, seja na forma de notas ou apontamentos. (ZAVAGLIA; RENARD; JANCZUR, 2015, p. 348).

Na tradução de textos como o de Langston Hughes há uma problemática em torno de se pensar o modo de traduzir uma língua, diferente do inglês padrão, que se transforma em dúvidas sobre como seria uma tradução ética, responsável e política desse idioma. O que acontece é que, para Campos (2017, p. 125), pouco ou quase nada é dito sobre esses cuidados e dificuldades que a tradutora deve ter ao traduzir qualquer que seja a cultura não ocidental, ou menos ocidental, em notas de rodapé. E traduções do *Black English*, de acordo com Campos (2017), comumente são realizadas sem as marcas da língua do Outro, que no caso da pesquisa de Campos (2017) é o *Black English*, idioma de Langston Hughes. Isso é um problema grande ainda mais quando se pensa que a maioria das leitoras no Brasil são de pessoas brancas, possuidoras de maior poder aquisitivo.

Para Torres (2017), o gênero tradução comentada foi adquirindo características de texto acadêmico nos últimos 15 anos e são geralmente comentários de teoria de tradução, de escolhas realizadas pela tradutora e os efeitos dessas escolhas na tradução que aparecem como

nota de rodapé do texto traduzido. Sendo que o comentário, para Torres (2017, p. 15), explicita o processo de tradução e as escolhas tradutórias realizadas durante o processo tradutório. Para a autora, traduzir e comentar são intercambiáveis e possuem a função comparatista e historicista, pois algumas traduções podem ser consideradas comentários do texto-fonte (TORRES, 2017, p. 16). Ainda para a autora, traduzir e comentar são atividades em que a tradutora pode trabalhar diferença e similaridade, sendo que o comentário pode vir antes ou depois da tradução.

Torres (2017), assim como Berman (1986), acredita que tradução e comentário apresentam uma característica de secundariedade, isto é, eles vêm após outra atividade. Além disso, para traduzir e para comentar, a tradutora deve fazer um exercício de interpretação que é anterior. Torres (2017, p. 17) acredita que há uma grande possibilidade de comentários de um mesmo texto, porque os leitores de um mesmo texto são diversos. Em vista disso, se há uma variedade de leitura para o mesmo texto, a tradução desse texto é diferente, porque as tradutoras dele são diferentes devido à vivência e aos estímulos que tiveram durante a vida. Se o comentário e a tradução são intercambiáveis, a nota de tradução é, portanto, um texto dentro de outro texto, que faz parte do texto traduzido. Para Genette (2009), a nota é um acessório, um paratexto, já para Torres (2017, p. 17), a nota de tradução é um metatexto, uma leitura hipertextual que é feita em paralelo a outro texto.

Assim como uma tese ou um artigo, um comentário é, para Torres (2017, p. 18), um gênero acadêmico-literário. Segundo a autora, o gênero tradução literária apresenta algumas características, como o caráter histórico-crítico, o autoral, o metatextual, o discursivo-crítico e o descritivo. Segundo Torres (2017, p. 17), o tipo de informação a ser analisada nos comentários vai depender do tipo de texto, como foi citado em Zavaglia, Renard e Janczur (2015), e também da “tradutora-comentarista-pesquisadora”. O comentário das tradutoras vai teorizar o processo tradutório, as escolhas de tradução e também a própria tradução em si, como área de estudo. Porém, lembrando Meschonnic (2010), é na retradução de um mesmo texto, realizada em épocas diferentes, que essa teorização da tradução é possível.

Para Seligmann-Silva (2018, p. 183), a linguagem não existe apenas na forma da gramática, pois é preciso que as pessoas façam uso dela para que ela tenha vida. Nesse sentido, a tradução é uma forma de a linguagem estar em permanente criação. Esse raciocínio é válido também para um texto traduzido e a sua recepção, pois é só na recepção do texto que ele obtém vida, construindo e reconstruindo o “original”. Segundo o autor, a tradutora não apenas evidencia que uma língua contamina a outra pela tradução e, nesse sentido, a tradução se apresentaria como uma retradução, mas também deixa transparente a *paronomásia*

filosófica. Essa paronomásia é o trabalho de espelhamento e ecos que está caracterizado nos conceitos utilizados pelos filósofos. Esse jogo de espelhamento e ecos acontece porque um conceito de um filósofo não está apenas em um livro dele, mas em toda a sua obra, assim como o conceito de tradução à letra está em vários textos de Berman. Além disso, compõe o jogo o fato de um conceito de um filósofo reverberar, ser aludido ou trabalhado, em obra de outro filósofo e a tradução é um trabalho em que transparece a irradiação de um conceito. No jogo, é importante também a semelhança entre os sons e também o parentesco etimológico entre as palavras.

Seligmann-Silva (2018) classificou as notas criadas e desenvolvidas por Rubens Rodrigues Torres Filho nas traduções de Novalis e Fichte realizadas por ele. Antes de tudo, é bom lembrar que Seligmann-Silva (2018, p. 184) realizou esse trabalho, mas que as notas, assim como afirmou Zavaglia, Renard e Janczur (2015), podem não ser, na verdade, tipos puros, elas se misturam e raramente aparecem como sendo de um tipo apenas. Assim, a classificação das notas de Torres Filho feita por Seligmann-Silva (2018) ficou assim:

1) notas, ou, em alguns casos na tradução de Fichte, parênteses — que indicam o termo ou a frase no original; 2) notas que visam esclarecer determinados conceitos. Estas se subdividem, por sua vez, em quatro subgrupos: 2.1) nas que retraçam a relação vertical do conceito com a tradição filosófica anterior à obra; 2.2) as que indicam elemento da história da recepção e transformação desse conceito; 2.3) as que analisam a relação vertical do conceito dentro da obra do autor como um todo; e 2.4) as que estudam a relação do conceito dentro do seu contexto mais restrito, ou seja, dentro do próprio texto traduzido. Além disso, encontramos ainda: 3) notas que procuram destacar as relações de assonância e eufonia do termo original; 4) notas que indicam detalhes, correções, adendos ou rasuras do manuscrito, ou que apontam para erros ou variantes das diferentes reedições; 5) notas que ressaltam o uso de estrangeirismos no original; 6) notas que esclarecem quem são as pessoas, autores e obras mencionados; 7) notas que indicam que o texto já aparecia no original em determinada língua estrangeira; 8) notas que fornecem variantes de tradução e/ou de interpretação; e finalmente 9) notas simplesmente irônicas (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 184).

Torres Filho escreve uma nota, onde explica um termo que, para ele, é intraduzível porque o conceito é muito dependente do contexto da época em que Novalis o utilizou. O resultado disso é que Torres Filho acaba demonstrando que a intraduzibilidade não é característica apenas da poesia. Na mesma nota, Torres Filho ainda informa sobre outros momentos da obra em que Novalis se referenciou ao mesmo conceito. Há uma nota em que o tradutor informa que o termo utilizado também esteve presente em várias outras obras traduzidas, apresentando a seguinte cadeia de leitura: Novalis que leu Fichte, que leu Kant. Há

nota em que o tradutor aponta para uma rede de associações que é aberta pela leitura do texto fonte.

Há nota em que Torres Filho mostra que o sonoro não pode ser desligado da semântica, ou seja, o tradutor consegue transpor as homofonias do texto fonte para o alvo. Segundo Seligmann-Silva (2018, p. 186), a tradução “via não-tradução” é uma escolha muito válida, porque o conceito na língua original é importante, mas esse tipo de tradução deve ser acompanhado de notas. Torres Filho faz uso desse tipo de tradução “via não-tradução” em que ele apresenta o conceito e mantém o seu termo de origem entre parênteses, ao lado da tradução. Na tradução de Torres Filho, Seligmann-Silva (2018), afirma que o tradutor se utiliza de nota para explicar a tradução, dá mais de uma possível tradução para a palavra e informa o local de onde foi retirado o conceito. Em outras, Torres Filho explica termos neológicos utilizados no texto fonte e complementa a sua explicação indicando o contexto do termo na obra de Novalis. O raciocínio para a produção de notas feitas por Torres Filho, que foram apresentadas por Seligmann-Silva (2018), é um dos trabalhos que inspiram a construção das notas desta dissertação.

4.1 Notas em textos científicos e acadêmicos

Segundo Zavaglia, Renard e Janczur (2015), não apenas a tradução, mas também o tipo de comentários da tradução considera o gênero do texto a ser traduzido. Conforme Seligmann-Silva (2018, p. 180), há uma tradição da filosofia que é fazer uso das notas explicativas. Para ele, existe uma relação muito íntima entre o texto filosófico, que se apresenta em texto em prosa, e o uso de notas de rodapé. A intertextualidade é o cerne da filosofia, que está sempre em uma relação de diálogo com o discurso da tradição. As notas são o local em que as tradutoras explicitam o diálogo com a tradição. Sendo assim, Seligmann-Silva (2018) não entende os motivos de certos teóricos da tradução rechaçarem o uso das notas. Em nota de rodapé, o autor informa que Marina Bykova afirma somente ser possível esclarecer ou informar o contexto que um termo foi utilizado no texto fonte por meio da escrita de notas. Em outra nota de rodapé, Seligmann-Silva (2018, p. 181) advoga que a bíblia só pode existir por meio de uma estrutura que não se movimenta, não traduzível, mas que deve ser compreendida pelos leitores. Por isso, é nesse sentido, que um texto como esse, como o da bíblia, necessita de comentários diversos, glosas e traduções.

Seligmann-Silva (2018) analisa algumas traduções realizadas por Torres Filho. Segundo o autor, Torres Filho evidencia que o texto fonte já é uma rede de citações, alusões,

traduções e também língua, esta última representada por uma grande quantidade de estrangeirismos, seja em Fichte ou Novalis. Seligmann-Silva (2018) afirma que Torres Filho faz do texto traduzido uma ação, porque atribui movimento ao texto e suas notas acabam fazendo parte da história do texto. Torres Filho, segundo Seligmann-Silva (2018, p. 182), cria suas notas com a utilização de um grande material de recepção dos textos que ele traduziu, com a tradução e com as respectivas notas do texto fonte, com o conteúdo de análise em monografias e com artigos de outros idiomas. Ou seja, Torres Filho acaba por realizar um trabalho que, segundo Seligmann-Silva faz parte das consideradas boas edições críticas e a sua tradução resulta na pertença ao original.

Monteiro (2009, p. 128) comenta sobre os efeitos que o Prefácio do tradutor, da tradução de “Sesame and Lilies” de John Ruskin, publicada em 1905, teve nos leitores a partir da publicação da tradução. Proust não apenas apresenta a obra, seus possíveis leitores e o processo tradutório, ele faz um trabalho completamente autônomo de rever o assunto do livro que ele traduziu. O que Proust fez foi escrever um ensaio de sua autoria que às vezes criticava e às vezes concordava com as ideias de Ruskin. Esse prefácio de Proust foi tão inovador que, segundo Monteiro (2009), ele foi publicado separadamente da obra traduzida desde o início do século XX e é publicado assim até a época em que Monteiro escrevia sua tese, ano de 2009. No Prefácio, Proust não informa o título do original nem informa dados pessoais de Proust, como sua nacionalidade. Monteiro (2009) revela que a edição catalã de 1996 não informa que houve uma tradução anterior de quase um século de idade. Na edição argentina de 2006, a edição não menciona que o texto foi prefácio de uma obra de Ruskin e nem menciona as duas edições em castelhano que são anteriores a ela (MONTEIRO, 2009, p. 129).

Segundo Monteiro (2009, p. 129), as notas de Proust são divididas em notas referentes ao texto traduzido e as notas referentes a outros textos. Dessa forma, a autoria de Proust é marcada não apenas no processo de tradução, mas também nas notas de tradução. As notas na tradução de Proust não são um texto à margem, mas um texto que compõe a tradução que, segundo Monteiro (2009), apresenta uma autonomia de texto ensaístico. O que Proust faz é um retorno ao uso das glosas, que são acrescentadas ao texto em movimento de fundição à escrita do autor. Já nas notas em que Proust referencia outros textos, nomeadas por Monteiro (2009) como intertextuais, ele acaba sugerindo um caminho ao leitor que quer se aprofundar em Ruskin. Na tradução que Proust faz de “Des jardins des reines”, também de Ruskin, o tradutor insere inclusive textos não mencionados por Ruskin. Monteiro (2009) conclui que as notas de Ruskin dão uma característica diferente ao seu trabalho e a leitura que ele faz em oposição à Ruskin não é somente para ir contra o autor, mas para dialogar com ele. Além

disso, após os trabalhos tradutórios de Proust, em que ele experimentou e dialogou com o texto de Ruskin, sua escrita mudou e incorporou as frases longas, a divagação, a literatura do seu ensaio (MONTEIRO, 2009, p. 134).

Outra tradução que Monteiro (2009) analisa é uma castelhana de “Sesame and Lilies”, de Ruskin, realizada por Miguel Catalán. Catalán não fez notas de tradução, mas um prefácio com informações do autor e menciona a formação multidisciplinar, de diferentes áreas do conhecimento, de Ruskin. Na tradução de Catalán, o tradutor une o texto de Ruskin ao ensaio, introdução, e notas de Proust, o que foi novidade segundo Monteiro (2009, p. 148). Porém o tradutor não incluiu notas autorais. Para Monteiro (2009, p.151), Catalán não informou, mas o Ruskin que ele traduziu foi o Ruskin de Proust e isso é evidenciado pela manutenção dos dois tipos de notas de Proust: as informativas e as de crítica. Outra evidência de que Catalán quis manter a voz de Proust é sua decisão de não fazer notas próprias, já que em sua época outros tradutores que traduziam para o inglês costumavam fazer glossários para expandir a experiência dos leitores com o texto.

A tradução de “Sesame and Lilies” seja do original francês, seja do inglês de Proust com suas notas só pode ser ganho para quem traduz e para o leitor, e é por isso que Catalán traduz o “Ruskin de Proust” (MONTEIRO, 2009, p. 152). O ganho é tanto que Monteiro (2009) define a tradução de Proust como canônica, já que a força que ela tem atraiu Catalán e outros tradutores. A tradução canônica é, para Monteiro, uma tradução em que a definição entre tradutora e autora não é uma questão, e ambos os trabalhos são um único processo que resulta na obra-prima. Essas traduções são influenciadoras de traduções futuras e também são um espelho para que traduções vindouras sejam produzidas e avaliadas. Ser espelho é mais uma questão de ser pedagógico, é ser um modelo para outras tradutoras. E isso é um fator importante para que a tradução seja canônica, segundo Monteiro (2009).

4.1.1 Das notas explicativas, críticas, linguísticas e dialógicas

Para Laplantine (2004), explicar é observar e descrever um fenômeno/coisa a partir de uma indução baseada em uma verificação ou experimentação, o que faz com que se transpareça as normas que regem a experimentação. A racionalidade explicativa é a que faz um exercício de descrever e analisar, detalhar os fatos, já a racionalidade compreensiva ou hermenêutica evidencia que a relação com a realidade é mais que tudo uma interpretação e significação dessa realidade. Somente dá para compreender uma descrição por intermédio de uma rehistoricização. A hermenêutica tira o homem da epistemologia em que as explicações

são naturais e o insere em uma epistemologia baseada no horizonte histórico, segundo Laplantine (2004, p. 94). Explicar seria, então, apreender o sujeito e o objeto e sua totalidade a partir de leituras variadas. Existe também a explicação pela causa que consiste em encontrar a causa posterior ao fato que foi explicado por essa causa, que pertence ao conhecimento do que precede. A explicação pela causa também isola fatores e determina efeitos de algumas “variáveis” (LAPLANTINE, 2004, p. 97). Já a explicação pela razão é a que decompõe analiticamente um texto e depois o recompõe seguindo a lógica de uma estrutura, um sistema.

A função exegética, ou explicação objetiva, da nota é a que é menos controversa e mais utilizada, de acordo com a professora da Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Pascale Sardin, em Sardin (2007). Ela explana uma ideia sobre o sistema cultural ou social. Para Sardin, há dois tipos de interpretação de um texto: a exegese em que a compreensão do texto se dá pelo texto em si; e a hermenêutica, cuja compreensão do texto passa pela subjetividade de quem o lê. Uma é de sentido imediato e literal e a outra é um sentido que vem depois e é mediado (SARDIN, 2007, p. 4). Com a nota exegética, a tradutora elabora para o leitor uma explicação mais imediata e introdutória do texto. Segundo Sardin (2007), a nota exegética da tradutora tem uma validade pedagógica de texto, uma característica sempre presente na história da tradução. Para Sardin (2007, p. 5), a nota exegética é facilmente passada para o lado subjetivo da interpretação e isso pode acontecer em diversos graus. Essa nota exegética pode apresentar tanto excessos quanto faltas, subjetividade ou objetividade e pode ser deficiente ou não, isso acontece, porque essas características são a prova do processo hermenêutico realizado pela tradutora e também dos desvios de sentido que chegam à leitora. Nesse sentido,

No conflito de interpretações que ela carrega consigo, onde o objetivo nunca para de disputar com o subjetivo, a nota nos diz tanto sobre si mesma, em suas voltas e seus desvios, quanto sobre traduzir como uma empresa de mediação. Isto nos lembra que a tradução, que é essencialmente interpretativa, prepara a maneira de comentar, que ela torna isso eminentemente possível, e ela, assim, ocasionalmente, dá voz; (SARDIN, 2007, p. 8, tradução minha).

A maneira de comentar, referida por Sardin (2007), além do caráter explicativo, pode ser realizada por outra função que é a função meta da nota de tradução. A nota dessa tradução é a nota metalinguística que tem a característica de ser didática, o que é uma característica tradicional da tradução. A presença dessa nota, e seu discurso, marca a secundariedade de toda tradução, que compreende comentários tradutológicos, linguísticos e literários (SARDIN, 2007, p. 11). A nota com função metalinguística também é crítica, o que é imprescindível para

uma teorização na tradução. Esse comentário acaba sendo escritura e também a crítica dessa escritura. Essa nota também constitui o que indicou Berman (1986) ao dizer que a tradução deve ser crítica dela mesma (SARDIN, 2007, p. 8).

Segundo Sardin (2007), a tradução chama para si comentários críticos e também tomadas de posições (SARDIN, 2007, p. 2). Isso acontece, porque dependendo do gênero do texto, a tradutora define os comentários e prepara o seu projeto de tradução colocando em relevância o que mais lhe chamou atenção do texto a traduzir. O comentário, a tradução e a crítica possuem pontos em comum e são os três destinos das obras, segundo Berman (1986). Todos são metatextos com função de comunicação, sendo que o comentário e a crítica tentam reproduzir o sentido da obra e a tradução tenta transmitir esse sentido, mas para outros sistemas linguísticos. A tradução seria a crítica das obras, e o comentário e a crítica são ações tradutivas (BERMAN, 1986, p. 88). As obras podem ter uma grande variedade de comentários, de críticas e de traduções, e os três possuem uma característica singular de serem um trabalho inacabado. Porém, há diferenças entre comentários e críticas e há proximidades entre os comentários e as traduções, sendo que os últimos apresentam uma ligação histórica.

O comentário apresenta uma retroatividade, já a crítica está ligada ao moderno e a partir dele, ao futuro; é voltada a um momento em que há a ruptura com a literatura, a tradição (BERMAN, 1986, p. 89). A crítica é realizada fundamentalmente na escrita, porém o comentário se realiza na escrita e no oral. Para o autor, dá para ensinar a crítica, mas a sua realização acontece mesmo é nas obras. Já um comentário não pode ser somente escrita ou somente oralidade. O comentário apresenta um espaço delimitado entre ele e a obra, ele é uma escrita sobre outra escrita. Dessa forma, para Berman (1986), há uma escritura que estende a escrita da obra para o futuro, que é a crítica, e há uma palavra escrita e oral que não vai além da própria obra, que é o comentário. A crítica sempre se movimenta para além da obra, conforme Berman (1986, p. 90).

O comentário não generaliza, manifesta o que é dito pela letra e também demonstra que a leitura foi detalhada. “Ele nos coloca em relação profunda com a letra” (BERMAN, 1986, p. 94). Sendo que, para que a reflexão ganhe vida, a tradução deveria ser crítica de si mesma (BERMAN, 1986, p. 94). A fidelidade que há na tradução é a fidelidade à letra (BERMAN, 1986, p. 104). A crítica é, então, a elucidação do sentido, e o comentário e a tradução são o espaço onde a letra é manifesta. Um comentário tem na sua essência ser comentário de outro comentário, já a crítica se suporta por comentário. Onde a tradução para, começa o comentário, porque o comentário informa à tradutora o que ela ainda deve traduzir. Crítica, tradução e comentário têm outro ponto em comum, que é a reflexão.

Para o antropólogo Laplantine (2004), o etnólogo, assim como a tradutora, possui uma relação de intimidade com a cultura pesquisada. Ou seja, são trabalhos que passam pelo sujeito, sendo que a compreensão (hermenêutica) compreende também o sujeito que explica. Dessa forma, pode-se dizer que o trabalho da tradutora, assim como o do etnólogo, é mais um trabalho de compreensão do que um trabalho de explicação per se. Pois, segundo o autor, é importante “[c]ompreender enfim, não tanto explicar o que vemos, mas sim apreender o processo que se realiza durante a visão e a enunciação” (LAPLANTINE, 2004, p. 94). A tradução, assim como a etnologia, são um processo hermenêutico em que o resultado é uma variedade de interpretações e de leituras possíveis. Ou seja, há uma variada quantidade de leituras, que são pré-traduções para Berman (2009), porque as tradutoras têm diferentes experiências de vida.

Ainda segundo Laplantine (2004, p. 109), existe uma noção de “plenitude ontológica” que recusa a diferença e a alteridade e, para ele, isso é contrário ao que Gadamer chama de confrontação dialógica ou confrontação de pontos de vista diferentes. Laplantine acredita que o diálogo não é feito sem confronto e que ele não é estabelecido para que aceitemos facilmente o que a outra pessoa argumenta nem tampouco para que a outra pessoa no diálogo aceite o nosso argumento. Ele advoga ainda que cada ponto de vista possui a mesma importância e, é por meio deles que não só a etnografia, mas também a tradução, se renova. Isso acontece, porque o antropólogo, assim como a tradutora, ao vivenciar as duas culturas, a sua e a do Outro, acaba conhecendo a si mesmo, pois a cultura do profissional se torna visível pelo contato com a outra cultura (WAGNER, 2018). O resultado desse contato é a reinvenção e a modificação da própria cultura da tradutora e do seu pensar (CAMPOS, 2017). Nesse sentido, a tradução é também dialógica.

4.2 Por que tradução comentada

Houve um aumento no número de traduções de afro-americanos e de africanos no Brasil (PEREIRA; ANCHIETA, 2015), mas as pesquisas sobre essas traduções ainda não são tão numerosas. Segundo as autoras brasileiras, Fernanda Alencar Pereira e Amarilis Anchieta, desde 2006, as editoras brasileiras vêm traduzindo livros de autoras e autores nigerianos, mas essas traduções exotizam essas culturas em glossários e notas (PEREIRA; ANCHIETA, 2015, p. 211). Isso é um problema, porque esse tipo de tradução não reproduz a riqueza cultural do texto a ser traduzido. Isso pode se tornar ainda mais preocupante, quando o texto é de autora nigeriana, como Oyëwùmí (1997), que pensa sobre a conjuntura vivida por uma sociedade e

suas práticas sociais, em uma escrita de um texto sociológico-filosófico. Para Rocha (2018), a própria filosofia é feita por homens e, quando se começa tardiamente a se estudar a mulher que escreve textos filosóficos, também não se observa que mulher é essa, que pode escrever sobre filosofia e que, acrescento, pode ser traduzida em um país como o Brasil. Nos exemplos de traduções de afro-americanos e africanos analisadas por Pereira e Anchieta (2015), há quatorze romancistas homens e apenas duas romancistas mulheres. Ou seja, se visibilizar mulheres africanas romancistas é difícil, trazer essas mulheres africanas, que sejam sociólogas e filósofas, para a leitura/tradução pode se tornar ainda mais complicado.

Nesse sentido, segundo Campos (2017), uma tradução com responsabilidade pela cultura do texto fonte é uma tradução onde o máximo de elementos do texto são mencionados nas notas, porém, com o cuidado para não generalizarem as diversas culturas na África. Além disso, devem tomar muito cuidado ao explicarem uma cultura que é específica e tomar como suposição que todas as outras culturas na África apresentam a mesma característica, segundo Pereira e Anchieta (2015).

Notas e comentários de tradução evidenciam que a tradução não foi feita, porque foi um pedido, porque foi encomendada, mas sim, porque é uma vontade individual (MESCHONNIC, 2010, p. 245). Essa tradução comentada vem nesse sentido de ser uma vontade individual, primeiro porque posso com os comentários evidenciar leituras que fiz e que fazem relação com o texto de origem; e, segundo, porque as notas são uma maneira de aumentar a visibilidade do trabalho da tradutora.

Com a escrita de comentários intertextuais com o texto a ser traduzido, é interessante pensar que a leitora deste trabalho pode ser uma estudante do feminismo/ do gênero/ das pautas queer, que pode ser urbana e universitária, mas que também pode ser apenas uma estudante que queira conhecer um pouco do ser humano e se modificar por meio da leitura. Lendo uma tradução comentada como esta, a estudante (matriculada em instituição ou não) tem consigo, após a leitura, uma rede de outros textos para continuar o aprendizado e que estão ou não relacionados diretamente com o texto de origem desta tradução, mas que certamente abre um leque de oportunidades para o aprofundamento dos estudos sobre a mulher, a raça e o gênero.

Ainda sobre a possível leitora desta tradução, quando hooks (2019b) escreveu o livro “Ain’t I a woman”, foi importante para ela pensar na classe de seus leitores e, por isso, ela resolveu não escrever notas, o que resultou em muitas críticas a sua ação.

“Eu disse às pessoas que minha preocupação era que as notas de rodapé

estabelecessem uma divisão de classe para os leitores, determinando para quem era o livro. Eu fiquei surpresa ao ver que muitas pessoas acadêmicas ridicularizaram essa ideia. Compartilhei com eles que fui a comunidades negras da classe trabalhadora e também conversei com familiares e amigos para ver se leriam ou não livros com notas de rodapé, e descobri que não. Algumas pessoas nem sabiam o que eram, mas a maior parte delas a viam com uma indicação de que o livro era para pessoas educadas na universidade. Essas respostas influenciaram a minha decisão” (HOOKS, 2019b, p. 174).

A autora revelou o motivo de não escrever notas em seu texto e que muitos dos acadêmicos que conhecia condenaram essa ação e consideraram que não escrever notas era produzir um trabalho que não teria crédito acadêmico. Para hooks (2019b), escrever de forma simples e sem notas é apenas uma ação pequena antes de ações enormes e necessárias para uma revolução e, se a crença era a de que seu trabalho se tornaria menos confiável, isso é mais uma informação de que a classe define as escolhas das pessoas. Diante disso, sua decisão foi política, e o resultado dela é que o livro foi lido por muitos acadêmicos e também por pessoas que não passaram pela universidade. Pensando nessa revelação de hooks (2019b), se sem a escrita de notas, acadêmicos e não acadêmicos leram o livro de hooks, então, acredita-se que as notas escritas neste espaço não são um empecilho para que universitários e não universitários o leiam.

4.3 Metodologia

A tradução para este trabalho tentou respeitar ao máximo a organização da escrita da autora, como se o local em que cada elemento aparece fosse importante, porque apresenta um efeito de sentido que marca a subjetividade e a especificidade da escrita, do discurso, da autora, como é afirmado em Meschonnic (2010). Como exemplo, apresento o seguinte trecho da página 206 do Anexo B:

Origem: Similarly, when studies are done of leadership in American society, the researchers “discover” that most people in leadership positions are white males;

Tradução: Da mesma forma, quando estudos são feitos **de liderança** na sociedade americana, os pesquisadores “descobrem” que a maioria das pessoas em posições de liderança são homens brancos;

O pedaço do trecho “de liderança” pode estar causando uma sensação de estranheza no local em que ele está, porque “de liderança” poderia estar logo após “estudos”, apesar disso a escolha foi feita para manter essa sensação.

Alguns trechos de traduções podem ter gerado estranheza como em “conhecimento-produção”, que foi traduzido de “*knowledge-production*”, da página 207 do Anexo B. Outro exemplo desse possível estranhamento é a tradução de “*seniority-ranking*” para “senioridade-classificação” no Anexo B, página 283, o que também vai de encontro ao que afirma Meschonnic (2010) sobre a organização do sentido pelo sujeito em que a mudança da ordem dos elementos poderia alterar esse efeito de sentido.

Houve também o respeito ao que foi considerado informal, segundo a gramática do inglês, e um exemplo está na palavra “in-coming”, que foi traduzida para “en-trante”. No dicionário “cambridge” e “merriam-webster”, o registro da palavra é “incoming”, o que pode ser concluído que ou a autora quis dar ênfase separando a palavra por hífen ou que o registro pela autora não está de acordo com a norma padrão. Em outros momentos, a oralidade foi marcada pela falta de aspas onde deveria haver, como em:

<p>Origem: [...] she perceived a conflict between her family vocation and her chosen religion, but her father replied <i>Èsìn ò ní kí a má s' oro ilé</i> (Religion does not prevent us from practicing our family vocation and rituals).</p>	<p>Tradução: [...] ela percebeu um conflito entre sua vocação familiar e sua religião escolhida, mas seu pai respondeu: <i>Èsìn ò ní kí a má s' oro ilé</i> (A religião não nos impede de praticar a nossa vocação familiar e rituais).</p>
--	--

Logo após “[...] mas meu pai respondeu:”, o trecho escrito em iorubá deveria ter sido escrito entre aspas. Mas o que se fez foi respeitar a escrita da origem, apesar do possível estranhamento que possa gerar em uma falta que pode estar relacionada com o oral na escrita do texto.

A presença do inglês e do iorubá traz uma formação de artigo mais substantivo que não pluraliza o substantivo, até porque o substantivo está escrito em iorubá. Essa formação que não declina o substantivo no plural foi respeitada na tradução. Um exemplo disso está no seguinte trecho:

<p>Origem: I cite these examples to show that these Yorùbá concepts, just like <i>òkùnrin</i> and <i>òbìnrin</i>, which are used for humans, are not equivalent to the English “male” and “female,” respectively.</p>	<p>Tradução: Eu cito esses exemplos para mostrar que esses conceitos yorùbá, assim como <i>òkùnrin</i> e <i>òbìnrin</i>, que são usados para humanos, não são equivalentes ao “masculino” e “feminino” do inglês, respectivamente.</p>
--	--

O pedaço do trecho “conceitos yorùbá”, yorùbá está escrito em iorubá, por isso a palavra não tem o “s” de plural no fim. As línguas-mãe das várias etnias sequestradas para o Brasil estão na memória de quem fala português, por isso ao falar o artigo junto com a palavra

em iorubá, tem-se essa sensação de que se está falando português do não registro da norma culta. Isso também está registrado no excerto: “Yorùbá have been urbanized for centuries;”, que foi traduzido para “Os *yorùbá* têm sido urbanizados por séculos;”, e que foi um excerto também formulado com a palavra “*yorùbá*”, que pode ter sido a palavra, em iorubá, mais repetida desta escrita de Oyèwùmí (1997). Nos exemplos acima, tem-se o plural com a palavra “*yorùbá*”, mas a mesma situação acontece com outros registros da língua durante todo o texto de Oyèwùmí (1997).

Foi visto neste trabalho que a língua não é uma unidade e o que forma o português do Brasil é por exemplo uma mistura de várias línguas africanas, que Lélia Gonzalez chamou de pretuguês (ou pretoquês) e que nesta tradução é considerado como constituindo a língua oficial do Brasil, que também é constituída por várias línguas indígenas. Para além desse fato, considerando a criação na tradução, neologismos também foram criados para a tradução deste trabalho, mesmo que a palavra de origem não seja um neologismo. Dessa forma, “Westocentricity”, que é neologismo da autora foi traduzido para “Ocidentocentricidade”; “Westocentric” foi traduzido para “Ocidentocêntrico” e “Bodylessness”, que foi traduzido para “descorporados”.

Outro neologismo que merece ser registrado aqui é o que a autora criou a partir da mistura entre o inglês e o iorubá, que é a palavra “Yorùbáland”, traduzido para “Yorùbálândia”, palavra que em Rocha (2018, p. 63) foi escrita como “Iorubalândia”. Ela foi formada por “*yorùbá*”, em iorubá, e por “land”, em inglês, traduzido para “lândia”, que significa “terra”. Ou seja, “Yorùbálândia” seria a terra dos iorubás. A escolha por “Yorùbálândia” se deu para deixar marcado a mistura das línguas, iorubá e inglês, que aqui se torna mais evidente, e que é uma mistura que diz muito sobre a escrita e o ser escritora da autora Oyèronké Oyèwùmí.

Além disso, tentou-se manter outros neologismos da autora, como em “anamale”, “anafemale” e “anasexo” que foram traduzidos para “anamacho”, “anafêmea” e “anasexo”, mesmo tendo noção de que esses termos “macho” e “fêmea” são mais relacionados com o mundo animal no Ocidente. Mas, como afirmou Costa (2016), há culturas que não separam o mundo animal do humano, então, por isso os ocidentais, para traduzir textos dessas culturas, deveriam pensar menos como ocidentais no momento de traduzir. Assim, a tradução para “macho” e “fêmea” não deve ser sentida a partir de sensações do Ocidente.

Uma característica de Oyèwùmí (1997) é a sua criação por meio de hifenização. Nesse sentido, todo termo hifenizado foi procurado nos seguintes dicionários: <https://www.ldoceonline.com/>, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/>,

<https://www.thefreedictionary.com/>, <https://en.wiktionary.org/>, <https://www.macmillandictionary.com/>, <https://www.yourdictionary.com/>; e também no *Corpus of Contemporary American English* (COCA), localizado em <https://www.english-corpora.org/coca/>. Depois disso, Quando a palavra foi encontrada no dicionário, ela foi traduzida para não manter o hífen, porém, quando a palavra não foi encontrada nos dicionários e corpus citado, a decisão foi a de manter a hifenização na tradução, já que ela é uma marca da escrita da autora. Dessa forma, “male-dominant”, “male-biased” foram traduzidos para “masculino-dominante” e para “masculino-enviesado”, respeitando sempre a ordem em que aparecem as palavras.

As hifenizações que não tinham ocorrência em dicionários online foram colocadas em relevância, porque se notou que a autora utiliza muito essa construção. Sendo que, se no texto, o termo é composto de um adjetivo e de um substantivo, então a tradução manteve as categorias gramaticais do termo hifenizado. Verificar o núcleo do termo é também importante, pois se o núcleo for um adjetivo, a palavra mais importante será, então, dependente de outra. Se o núcleo for um verbo, essa será uma palavra autônoma. Um exemplo disso é a seguinte hifenização usada por Oyěwùmí (1997): “age-old”. Ela é formada por um adjetivo e um substantivo. Portanto, a tradução respeitou as categorias utilizadas, já que essas relações apresentam um sentido específico para a autora do texto de origem. O núcleo da hifenização é o substantivo “age”, o dominador. Portanto, a semântica do termo está nele mesmo. Se o núcleo fosse dependente, a semântica do termo dependeria de outros fora da palavra formada. Outro exemplo é o termo “body-appeal” que foi traduzido para “corpo-apelo”, sendo que o termo, e vários outros termos hifenizados, é formado por dois substantivos no original, o que se tentou manter na tradução. Na tradução, isso é importante, porque influencia no efeito de sentido do texto.

Para aquelas hifenizações da tradução que não respeitaram a ordem em que as palavras aparecem no texto, tentou-se evitar grandes estranhamentos que não estavam presentes na origem, como em: “*extended-family*”, traduzido para “família-extendida”; “*bread-winning*”, que foi traduzido para “ganha-pão”; e “*gender-framed*”, traduzido para “estrutura-de-gênero”. Além disso, a tradução manteve a hifenização da origem ao lado das suas respectivas traduções, porque a intenção é também evidenciar que o conceito da origem é importante na tradução, como sugeriu Seligmann-Silva (2018, p. 186) sobre a tradução via não-tradução. Dessa forma, toda vez que apareceu no texto a palavra “world-sense”, ela foi traduzida por “sentido-de-mundo (*world-sense*)”; sempre que aparece “in-marrying”, ela foi traduzida para

“entrante-por-casamento (*in-marrying*)”; e, um último exemplo é a palavra “race-reasoning”, que foi traduzida para “raça-raciocínio (*race-reasoning*)”.

Ainda sobre a hifenização, palavras negativas com o prefixo “non”, como *nongendered*, *non-gender-specific*, *non-body-based* foram traduzidas para “não-generificadas”, “não-gênero-específica” e “não-corpo-baseada”, para mantê-las em uma palavra única e, também, para a consideração da assonância e aliteração. Palavras com o prefixo “un”, como “*unnamed*” e “*unacknowledged*”, foram traduzidas para “não-nomeadas” e “não-reconhecidas”, respectivamente, a fim de manter também a aliteração das palavras. Outras palavras, como as negativas “*philosophyless*”, “*historylessness*”, “*statelessness*”, foram traduzidas para “sem-filosofia”, “sem-história”, “sem-pátria”, a fim de permanecer formando uma palavra na escrita, apesar de não ter conseguido criar palavras por sufixação, que é a realidade da escrita dessas palavras no texto de origem.

Outro ponto importante desta tradução foi a tentativa de manter a aliteração e sonoridade de alguns jogos de palavras como em “enabled”, “disabled”, traduzidas para “válidas” e “invalidadas”; “frame” e “enframed”, traduzidas para “quadro” e “enquadrados”; e, entre outros, “body-based” e “non-body-based”, traduzidos para “corpo-baseado” e “não-corpo-baseado” em Oyěwùmí (1997, p. 211-212, 220).

A língua portuguesa é marcada pela divisão de gênero, porém, em alguns momentos do texto, Oyěwùmí (1997) marca o gênero acrescentando “*male*” e “*female*”, que foi traduzido para “homem” e “mulher” ou “macho” e “fêmea”, e também “masculino” e “feminino”, como no trecho abaixo do Anexo B, página 305, que foi traduzido para “anafêmea” e “anamacho”:

Anafemale *omọ-ilé* had a similar interest because they too could inherit rights in the widow, the sexual aspects of which they could transfer to their own anamale child, if the widow accepted such an arrangement.

As ***omọ-ilé anafêmeas*** tinham um interesse semelhante, porque elas também poderiam herdar direitos da viúva, cujos aspectos sexuais poderiam transferir para a sua própria **criança anamacho**, se a viúva aceitasse tal acordo.

Uma das marcas da escrita da autora é a ação de definir o gênero da palavra, quando se é realmente necessário como no trecho acima, e esta tradução tentou ao máximo não apagar essa característica de Oyěwùmí (1997). A autora também marcou o gênero, escrevendo “s/he”, que foi traduzido para “ela/e”, com o feminino aparecendo primeiro, como indicado no Anexo B, página 257, em: “[...] in one tradition s/he was said to be male, and in the other s/he was female”, que foi traduzido para “[...] em uma tradição, foi dito que ela/e era homem,

e na outra ela/e era mulher”. Em alguns momentos, na tradução, tentou-se evitar o artigo “o”, “a” para definir gênero, como no trecho do Anexo B, página 271:

Origem: The essential biological fact in Yorùbá society is that the obinrin bears the baby.
Tradução: O fato biológico essencial na sociedade *yorùbá* é que *obinrin* carrega o bebê.

No excerto acima, *obinrin* poderia ter sido acompanhado do artigo “a”, mas para reforçar a não divisão de gênero, houve atenção para esse fato e o artigo foi descartado nessa tradução. Em outro excerto, em Anexo B, página 280-281:

Origem: *Ìyá* and *bàbá* can be glossed as the English categories “mother” and “father,” respectively, and to English speakers they may appear to be gender categories.
Tradução: *Ìyá* e *bàbá* podem ser ilustradas como as categorias inglesas “mãe” e “pai”, respectivamente e para falantes de inglês elas podem parecer categorias de gênero.

Nesse excerto sobre o respeito à não determinação de gênero, as palavras “*Ìyá*” e “*bàbá*” também foram traduzidas sem presença de artigo, isto é, definição de gênero, até mesmo, porque a autora sugere que a definição do gênero para essas palavras não é tão óbvia. Ainda sobre o gênero e a dificuldade de não marcá-lo, no trecho: “How does one prevent being disgraced, child of Lalonpe?”, traduzido para “Como uma pessoa pode evitar ser desonrada, filha(o) de Lalonpe?”, a palavra “child”, em inglês, não tem gênero, porém, sua tradução aqui foi para “filha(o)”. A tradução, dessa forma, traz o feminino em primeiro lugar e é marcada por gênero, o que evidencia que há uma dificuldade com a tradução do inglês para o português quando o objetivo é traduzir as palavras sem a marcação de gênero.

Sobre os registros da autora em iorubá, a autora, na maioria das vezes, traduziu as palavras em iorubá para o inglês, deixando sempre a tradução em inglês entre parênteses ao lado da escrita em iorubá, o que foi repetido com a tradução para o português, como indicado na página 257 do Anexo B:

Origem: Given the gender-free terms *oba* (ruler) and *aláàfin* (ruler), historians should provide evidence for such gender assumptions.
Tradução: Dados os termos livres de gênero *oba* (**governante**) e *aláàfin* (**governante**), os historiadores devem fornecer evidências para tais suposições de gênero.

Há registros de traduções do iorubá para o inglês em Oyèwùmí (1997), ou seja, há uma necessidade de na tradução de Oyèwùmí (1997) ter atenção para não confundir o que está na língua iorubá com o que está traduzido do iorubá para o inglês. Um exemplo é “*alaafin*”, em inglês, que quer dizer “governante”, em português. A escrita dessa palavra em iorubá é

“*aláàfin*”, como indicado no excerto do exemplo acima, isto é, a quantidade de acentos da escrita em iorubá aumenta em relação à escrita da mesma palavra em inglês. Outro exemplo é a própria palavra “*yoruba*”, em inglês, que também é registrada em iorubá — “*yorùbá*”. Porém, a sua escrita em português é “iorubá”, que é muito repetida nesta dissertação.

Um último ponto a ser trazido para esta seção é a produção de referências pela leitura direcionada à escrita dos comentários. Foi decidido que, em vez de criar uma seção de “Referências das Notas de Tradução (N.T.s)”, as referências apareceriam sempre que houvesse a primeira citação relacionada àquela referência. Ou seja, no Prefácio, quando apareceu pela primeira vez, em nota de rodapé, a citação “Costa (2016)”, essa nota terminou assim: “Veja em: COSTA, Cláudia de Lima. *Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations*. In: *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. 2016.”.

4.3.1 Métodos

A nota de rodapé da tradutora, assim como prefácios, posfácios e introduções são locais em que há a separação entre o discurso da tradutora, que também está presente nesses paratextos e também no texto traduzido. As notas são o lugar em que a tradutora pode assumir explicitamente seu discurso e é o local onde a tradutora está visível para a tradução, que é, inclusive, marcada diferentemente com um “N.T.” (BARROS, 2009, p. 9). Neste trabalho de mestrado, as notas de rodapé virão juntas com a nota da autora, mas elas também estão marcadas por um negrito em “N.T.”. Além disso foi acrescentado à “N.T.” um número de identificação referente ao tipo de nota, informação detalhada na próxima subseção.

Para a revisora Débora de Castro Barros, em Barros (2009), o local das notas é um local em que ela considera representação do poder-saber da tradutora, ou seja, as notas são o espaço de expressão de conhecimento e de poder da tradutora. As notas podem ser destacadas do texto, podendo vir do lado, no fim do texto ou no rodapé das páginas, são em fonte menor e, geralmente, também são menores que a escrita de uma página. Nesse sentido, se a tradutora pretende marcar seu discurso como separado do discurso da autora, então ela deve escrever notas, pois é nas notas que a tradutora é autora autônoma. Já que a tradutora também é autora da tradução, mas na tradução seu discurso é menos visível (BARROS, 2009, p. 14). A nota da tradutora é limitadora, circunda e possui a extensão da tradução, a tradução e a nota são: “dois momentos de um mesmo processo, dois lugares discursivos em que origina o outro” (BARROS, 2009, p. 16).

Ainda segundo Barros (2009), a nota parece fechar o sentido da tradução, pois é onde a tradutora esmiúça e descortina um trecho da tradução. Isso não resgata exatamente o pensamento da autora, mas traz outra possibilidade de escritura. Segundo Barros (2009), todo discurso é criado a partir de “imagens” do contexto social, do objeto textual, das leitoras que lerão a tradução e até de imagens da própria tradutora do texto e essas imagens aparecem na nota de tradução. Ou seja, são imagens subjetivas e criadas a partir da leitura e interpretação de cada tradutora e dependendo da subjetivação de cada tradutora. Para Barros (2009, p. 34), as notas são o espaço para se relacionar uma gama de saberes, elas podem tirar dúvidas, ampliar o sentido do texto e deixar as leitoras mais curiosas sobre o tema, fazendo com que o interesse pelo aprofundamento do assunto do texto seja ampliado. As N.T.s são um local onde a tradutora, além de estabelecer as imagens sobre algum aspecto do texto, evidencia o seu conhecimento sobre um assunto, pode fazer intervenções e deixar transparente o seu poder, ou micro poder, segundo Foucault, exercido por meio do seu saber.

A própria tradução comentada com a produção de notas pode ser considerada um método utilizado nesta tradução. Além desse método, Schleiermacher explicou que há traduções domesticadoras, ou seja, aquelas em que a leitura do texto traduzido é facilitada ao leitor, e também existem as traduções estrangeirizadoras que são as traduções que levam o leitor ao texto-fonte (BRITTO, 2012, p. 60). O tradutor brasileiro, Paulo Henriques Britto, em Britto (2012), explica que Schleiermacher preferia estrangeirizar suas traduções, porque havia uma tendência de domesticar as traduções, em sua época, algo que era feito principalmente pelos franceses com as *Belas Infieis*. O outro motivo de Schleiermacher traduzir estrangeirizando era porque ele queria enriquecer o alemão e acreditava que era a estrangeirização que traria novos recursos à língua. Schleiermacher, para Britto (2012, p. 62), reforçava a distinção entre as duas estratégias, porque ele tinha uma agenda política, mas na prática uma tradução estrangeirizadora pura e uma domesticadora pura não existem. O que a tradutora faz é trabalhar de forma a obter um meio termo entre esses dois tipos, porque ou a tradução pode ficar ilegível, quando totalmente estrangeirizada, ou pode ficar tão domesticada que não será mais considerada uma tradução.

Segundo Britto (2012), existem alguns motivos de tradutoras adotarem uma estratégia mais estrangeirizadora. O primeiro motivo é quando se traduz uma autora de prestígio e a intenção da tradutora é manter o estilo e as características da linguagem da autora. O público alvo também pode ser motivo para se estrangeirizar um texto traduzido, pois o público pode ser um leitor mais sofisticado, acadêmico, então a tradução poderá ser apresentada com vários tipos de paratextos (BRITTO, 2012, p. 64). Os paratextos e uma editora prestigiosa são

também um motivo para se estrangeirizar uma tradução. Para o autor, atualmente, há um prestígio maior quando se estrangeiriza um texto de uma língua “exótica” (BRITTO, 2012, p. 66). O “exótica” está com aspas, porque há ressalvas minhas quanto à palavra “exótica” utilizada pelo autor, e diria que “exótica” diz mais sobre a própria cultura de Britto que da cultura que ele define. Pois, pode ser que a cultura referenciada por Britto (2012) acredite que a cultura ocidental é que seja “exótica”. Feita essa observação, esse prestígio atual de uma língua “exótica”, para Britto (2012), leva a tradutora a manter as características do texto de origem no texto traduzido. Britto (2012) não menciona uma cultura não ocidental, mas essas culturas são mais interessantes para se traduzir estrangeirizando, porque esse é o traduzir que faz com que a tradutora se transforme no momento do contato com o diferente do ocidental. Ressaltando que esse diferente tem relação com quem fala. Em outras palavras, é uma cultura não conhecida por quem traduz que vai introduzir recursos novos na cultura tradutora.

Para Britto (2012), a grande questão para a tradutora atual é saber até que ponto ela pode repetir as características do texto de origem no texto traduzido. Por isso, um dos princípios fundamentais para a tradução literária é traduzir “o marcado pelo marcado e o não marcado pelo não marcado” (BRITTO, 2012, p. 67). O que o autor quer dizer com isso é que a tradutora não pode criar estranhamento se não há estranhamento no texto fonte, mas ela deve reproduzir no texto traduzido os estranhamentos criados pela autora do texto fonte. Para Brito (2012, p. 67), “[n]ão cabe ao tradutor criar estranhezas onde tudo é familiar, tampouco simplificar e normalizar o que, no original, nada tem de simples ou de convencional”. Por isso é que a atenção da tradutora é muito importante no processo tradutório, para verificar quando a estranheza é um recurso criado pela autora. A tradutora deve também ter atenção para verificar as informações textuais que são características do idioma da autora e quais características representam as marcas de estilo da autora (BRITTO, 2012, p. 70).

A estrangeirização é usada nesta tradução de Oyèwùmí (1997) e ela acontece quando a minha escolha do traduzir resolve levar o leitor de sua tradução à cultura de origem. Nesse sentido, essa tradução já pré-determinaria que algumas construções de sentido devem ser buscadas por quem lê o texto traduzido e não serão fornecidas por mim. O aspecto mais importante dessa tradução é o fato de que mantenho palavras em iorubá e o faço também acompanhadas de alternativa de tradução para o português. Oyèwùmí (1997) traduz os termos em iorubá para o inglês, mas mantém o original em iorubá. Acredito que a autora dê maior ênfase ao iorubá, pois as palavras em iorubá aparecem antes de sua tradução. Essa escolha de Oyèwùmí (1997) pode ser relacionada ao que faz Seligmann-Silva (2005), ao traduzir não

traduzindo, como já foi citado neste trabalho, e ao variar, de acordo com sua necessidade, a direcionalidade das línguas no momento de traduzir, como faz o grupo Babels.

Além da estrangeirização do texto, a tradução também traz alguns aspectos como o respeito às categorias gramaticais colocadas em relação à neologia criada por Oyěwùmí (1997), a manutenção das repetições de palavras que se dão por conta da manifestação da oralidade, como afirmado por Meschonnic (2010), à paranomásia, assonâncias e aliteraões, enfim, todos esses aspectos são trazidos aqui pela tradução de Oyěwùmí (1997) e postos em evidência. Sendo que os exemplos da seção anterior dão mais visibilidade a esses aspectos.

4.3.1.1 Tipos de notas

As notas desta tradução são dialógicas, porque elas foram criadas para estabelecer diálogos entre a autora Oyěwùmí (1997) e as comentadoras do texto. Neste sentido, retomando o conceito que Seligmann-Silva (2018) traz de paranomásia filosófica, que é o jogo de espelhamento e eco que pode existir não apenas entre um conceito que a autora cria e toda a sua obra, mas também entre o seu conceito e a obra de outros filósofos. Para esta tradução comentada, portanto, foram criados cinco tipos de notas que trazem comentários dialógicos e que nascem a partir de intertextualidades de espelhamento e eco. São eles:

N.T.1. Nota em diálogo com comentadoras negras brasileiras que tratam de temas associados e que possuem escritas anteriores a de Oyěwùmí (1997).

N.T.2. Nota em diálogo com autores ocidentais, criticados no texto de partida. Esses são comentários que buscam intertextualidades dialéticas.

N.T.3. Nota em diálogo com comentadoras brasileira/latinoamericanas que discutem o texto de Oyěwùmí (1997) de forma explícita.

N.T.4. Nota em diálogo com comentadoras nigerianas, contemporâneas à autora, que discutem o texto de Oyěwùmí (1997) de forma explícita.

N.T.5. Por fim, a nota linguística que comenta as marcas do pensamento linguístico da autora, como a sua criação neológica (N.T.5.1.) e a influência entre o iorubá e o inglês (N.T.5.2.).

As notas deste trabalho refletem o gênero do texto a ser traduzido, que no caso de Oyěwùmí (1997) é o filosófico-sociológico e dão importância ao formato de diálogo que, para Paulo Freire (2020), significa uma relação horizontal entre os participantes do diálogo. Um diálogo que nasce de uma base crítica e gera criticidade. Para o educador recifense, o diálogo

se alimenta “do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança” (FREIRE, 2020, p. 141). É somente dessa forma que, por meio do diálogo, pode-se criar uma simpatia na relação entre os dialogadores e somente assim há comunicação entre eles. O antidiálogo é contra tudo isso. O diálogo, para Freire (2020), carrega a crença nas pessoas, em ser quem elas são e em que a gente seja nós mesmos.

4.3.1.1.1 Tipos de notas em contexto

Neste espaço, após sugestão de que textos de escritas negras sejam traduzidos com o uso de notas de tradução, que possam passar para o leitor o que for possível da carga de informação do texto a ser traduzido, são delineados os tipos de notas que estão em diálogo com a tradução de Oyěwùmí (1997). Os tipos de notas construídos para a tradução desse texto são os cinco acima apontados e todos estão exemplificados aqui nesta seção. No texto traduzido, as notas aparecem em rodapé com a identificação “N.T.” mais o número que indica o tipo especificado na subseção anterior, sendo que “N.T....” está em negrito para ter mais destaque em relação às notas da autora. Com base nisso, os exemplos, com trechos traduzidos da obra de Oyěwùmí para evidenciar os tipos de notas de rodapé são retirados da tradução do Prefácio, e do capítulo 1 e 2 do livro de Oyěwùmí (1997).

N.T.1. Diálogo entre Oyěwùmí (1997) e as autoras Lélia Gonzalez e Maria Beatriz Nascimento

Excerto para Nota 2 do Prefácio, página 178.

Origem: THIS BOOK is about the epistemological shift occasioned by the imposition of Western gender categories on Yorùbá discourse. Since there is a clear epistemological foundation to cultural knowledge, the first task of the study is to understand the epistemological basis of both Yorùbá and Western cultures.

Tradução: ESTE LIVRO é sobre a mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso *yorùbá*. Uma vez que existe uma fundação epistemológica clara para o conhecimento cultural, a primeira tarefa do estudo é compreender a base epistemológica de ambas as culturas *yorùbá* e ocidental.

N.T.1. Muitos anos se passaram após 1997 e somente em 2021 é que a primeira tradução desse livro de Oyèrónké Oyěwùmí foi realizada no Brasil. Essa demora em publicar esse trabalho, que vai contra as bases epistemológicas ocidentais, é a mesma que levou o trabalho de Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez a serem publicados. Essas duas intelectuais que escreveram entre as décadas de 70 e 80 no Brasil tiveram livros com artigos e entrevistas publicados apenas em 2018, mais de 20 anos após a morte delas, um feito realizado pelo

Movimento Negro. O que as autoras reivindicam acaba tendo ligação com seus ancestrais, ou seja, com a história que é trazida por Oyěwùmí (1997), sendo que essas autoras também estão lutando contra ideias ocidentais, tanto do gênero quanto da raça, sobre a população negra no Brasil. Veja em: OYEWUMI, Oyèronké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Editora University of Minnesota, 1997.

Excerto para Nota 3 do Prefácio, página 178.

Origem: This endeavor is best described as archaeological, in that it is concerned with revealing the most basic but hidden assumptions, making explicit what has been merely implicit, and unearthing the taken-for-granted assumptions underlying research concepts and theories.

Tradução: Esse esforço é melhor descrito como arqueológico na medida em que se preocupa em revelar as suposições mais básicas, mas escondidas, tornando explícito o que tem sido meramente implícito e desenterrando as suposições dadas por certas, reforçando conceitos e teorias de pesquisa.

N.T. 1. Maria Beatriz Nascimento era historiadora e, nos seus trabalhos, seu maior interesse foi o de pesquisar epistemologias diferentes envoltas nos trabalhos de mulheres e homens negros. No texto “A mulher negra no mercado de trabalho”, de 1976, ela expõe dados que evidenciam a situação real da mulher negra em relação à mulher branca. Nascimento (2018a, p. 82) revela o racismo estrutural, já na década de 70, que acaba fixando a mulher negra em situações que se repetem desde a escravização dos negros. Tudo isso é revelador de uma democracia racial que nunca existiu e que é totalmente desfeita tanto por Beatriz Nascimento quanto por Lélia Gonzalez. Veja em: NASCIMENTO, Maria Beatriz. *A mulher negra no mercado de trabalho*. In: UCPA (Org.; Ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 80-85.

Excerto para Nota 7 do Prefácio, página 179.

Origem: It soon became clear to me that because of the academic practice of relying on disciplinary theories and conceptual debates originating in and dominated by the West, many of the questions that informed the initial research project were not (and could not be) generated from local conditions.

Tradução: Logo ficou claro para mim que, devido à prática acadêmica de confiar em teorias disciplinares e debates conceituais originados e dominados pelo ocidente, muitas das questões que informaram o projeto de pesquisa inicial não foram (e não poderiam ser) geradas a partir das condições locais.

N.T.1. A prática de pesquisa e ação de Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez é sempre com o objetivo de pensar o local da raça e a situação da mulher negra brasileira. Lélia Gonzalez (2018c, p. 107), por exemplo, pensava o “lugar natural” da mulher negra, que era e é até hoje, em sua maioria, o do emprego doméstico, das funções do cuidado e que eram, em maior número que as mulheres brancas, chefes de família. Veja em: *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018c. p. 112-116.

Excerto para Nota 15 do Prefácio, página 183.

Origem: Thus, as a first step toward mapping the cultural logic of an African society like that of the Yorùbá, conceptual categories and theoretical formulations that derive from Western experiences had to be unpacked.

Tradução: Assim, como um primeiro passo para mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a dos *yorùbá*, categorias conceituais e formulações teóricas que derivam de experiências ocidentais tiveram que ser desfeitas.

N.T.1. Querer falar da mulher negra no Brasil é ter uma grande probabilidade de ter de desfazer imagens, conceitos e teorias. Lélia Gonzalez, em UCPA (2018b), tem dois artigos para tratar de desfazer a ideia de que negros e brancos são iguais e têm direitos iguais no Brasil, que são os textos “Democracia Racial? Nada disso” e “A Democracia Racial: uma militância”, mas o tema aparece em outros textos como em “A mulher negra no mercado de trabalho” (GONZALEZ, 2018a, p. 35). Segundo a intelectual, a história oficial do Brasil afirma que o brasileiro é um ser passivo e que resolve seus problemas sem conflito, mas a autora conta que há diferentes formas de resistência e uma delas, que ela chama de “resistência passiva”, é atribuída à Mãe Preta. A Mãe Preta era a que cuidava dos filhos brancos da patroa branca e que passava diariamente para as crianças as histórias do povo negro, através de cantigas, por exemplo, e que com o seu falar acaba por africanizar o português brasileiro. (GONZALEZ, 2018a, p. 40). Veja em: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b.

Excerto para Nota 22 do Prefácio, página 187.

Origem: In Yorùbá society before the sustained infusion of Western categories, social positions of people shifted constantly in relation to those with whom they were interacting; consequently, social identity was relational and was not essentialized.

Tradução: Na sociedade *yorùbá*, antes da infusão sustentada de categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação àqueles com quem estavam interagindo; consequentemente, a identidade social foi relacional e não essencializada.

N.T.1. Para Beatriz Nascimento, a identidade também não pode ser essencializada. Para a autora, que analisa a sociedade brasileira não apenas olhando para o gênero, mas também para a raça, a ideia do ser negro é estereotipada no Brasil, e, por isso mesmo é que o debate de identidade se faz necessário. “Queremos sugerir que a identidade não se faz com um só elemento caracterizador, mas nas inter-relações sociais, onde origem, meio formador, aspirações e frustrações se combinam.” (NASCIMENTO, 2018d, p. 316). A visão do “outro”, construída pelo branco, não pode ser a de um “outro” como ser que é fixo, se o que se quer é diminuir a dominação que é a grande problemática da desigualdade entre brancos e negros em sociedades ocidentais. Veja em: NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Literatura e Identidade*. In: UCPA (Org.; Ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018d. p. 316-320.

Excerto para Nota 27 do Prefácio, página 189.

Origem: I should add here that language is central to my study, and my engagement is

Tradução: Eu deveria acrescentar aqui que a língua é central para o meu estudo, e meu

with the Yorùbá language as spoken by the Òyó.

engajamento é com a língua *yorùbá* falada por Òyó.

N.T.1. Para Gonzalez (2018a, p. 41), já que a linguagem é humanizadora, a ação da mulher negra, representada pela Mãe Preta que falava e contava histórias, cantava músicas e era a mãe na prática das crianças brancas, foi um dos instrumentos que tornou a cultura brasileira uma cultura negra. Foi com a Mãe Preta que começou a surgir o “pretoguês” no Brasil. Veja em: GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político econômica. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 34-53.

Excerto para Nota 31 do Prefácio, página 190.

Origem: Although it is clear that the findings of this study are applicable to some other African societies, I hesitate to apply them broadly, primarily because I do not want to fall into the common trap of erasing a multitude of African cultures by making facile generalizations, a process that results in unwarranted homogenization. The erasure of African cultures, a major defect of many studies on Africa, motivates my efforts not to make a simplistic general case about Africa from the Yorùbá example. (OYEWUMI, 1997, p. xiv).

Tradução: Embora esteja claro que os resultados deste estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, hesito em aplicá-los de forma ampla, primeiramente porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma multidão de culturas africanas ao fazer generalizações fáceis, um processo que resulta em homogeneização injustificada. O apagamento das culturas africanas, um grande defeito de muitos estudos sobre a África, motiva meus esforços para não fazer de um caso geral específico sobre a África a partir do exemplo *yorùbá*.

N.T.1. Lélia Gonzalez é uma autora que analisa seu próprio local de vivência, porque é uma intelectual que analisa a situação de comunidades negras. Gonzalez têm em sua própria vivência de luta, dentro do Movimento Negro Brasileiro, a experiência com mulheres negras que resistem contra uma situação nada favorável à sua sobrevivência. E como alguém que urge pela mudança de vida das mulheres negras brasileiras e que luta contra os estereótipos da população negra, sua análise não poderia deixar de ser particularizada e a partir de um local bem definido, assim como fez Oyèwùmí (1997). Segundo a intelectual, o “Brasil — por razões de ordem geográfica, histórico-cultural e sobretudo da ordem do inconsciente — é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o “t” pelo “d” para, aí sim, nomear o nosso país com todas as letras: Améfrica Ladina (cuja neurose cultural tem no racismo o seu sintoma por excelência)”. (GONZALEZ, 2018j, p. 335).

Excerto para Nota 34 do Prefácio, página 194.

Origem: The connections between social identity, personal experiences, and the nature of one's research and perspective are complex; often the linkages are unpredictable and nonlinear. Nevertheless,

Tradução: As conexões entre a identidade social, as experiências pessoais, e a natureza de sua pesquisa e perspectiva são complexas; muitas vezes as ligações são imprevisíveis e não lineares. No entanto,

despite the many postmodernist treatises deconstructing social identities, I would assert that I am Yorùbá. apesar dos muitos tratados pós-modernistas que desconstruem as identidades sociais, eu afirmaria que sou *yorùbá*.

N.T.1. Gonzalez, que passou a dizer que sentia orgulho de ser mineira somente após a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) viveu também no Rio de Janeiro a partir de 1942. A intelectual nasceu em 1º de fevereiro de 1935 e foi a penúltima filha de um total de 18 irmãos. Lélia Almeida Gonzalez era filha de pai negro, que era ferroviário e de mãe indígena, que era empregada doméstica. “De ‘babá de filinho de madame’, passou a estudante aplicada de história e de filosofia, professora da rede pública, mestre em comunicação e em antropologia, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutoranda em antropologia política na Universidade de São Paulo” (UCPA, 2018, p. 432). Foi o conflito com a família do marido branco, que acabou levando o esposo ao suicídio, e que a despertou para uma vivência de branqueamento e a fez procurar entender a sua posição como mulher negra. Gonzalez morre em 1994, deixando um material riquíssimo para se pensar a situação da mulher negra e do negro no Brasil. Outra comentadora deste trabalho é Maria Beatriz Nascimento, que nasceu em 12 de julho de 1942, em Aracaju, Sergipe. Ela era filha de Francisco Xavier do Nascimento, que era pedreiro, e de Rubina Pereira do Nascimento, que era dona de casa. Nascimento era a antepenúltima filha de um total de 10 irmãos. Assim como Gonzalez, Nascimento foi viver no Rio de Janeiro aos 7 anos de idade. “Enquanto estudiosa, pesquisadora, ativista e autora, Beatriz pode ser focalizada, sobretudo, entre 1968 e 1971, quando cursa História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). [...] Posteriormente, torna-se professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Nesse período, Beatriz Nascimento participa no Rio de Janeiro de um grupo de ativistas negras(os) que acabam por formar vários núcleos de estudos no estado, dentre eles o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense (UFF). Beatriz Nascimento manteve vínculos com os movimentos negros (com o Movimento Negro Unificado, por exemplo), mas teve igualmente enteveros, afastamentos políticos. Como pesquisadora procurou continuar sua carreira acadêmica, em nível de pós-graduação na UFF” (RATTS, 2006, p. 28). Beatriz Nascimento acreditava que os *kilombos* não poderiam ter acabado e que eles teriam um contínuo com a atualidade, assim como tiveram com os da África. Para a autora, a mulher negra participava da resistência nos quilombos de forma ativa, porém a história ocidental invisibilizou as ações das mulheres negras que ficam apenas dentro dos estereótipos racistas. A autora teve a vida ceifada em 1995 e deixa um legado enorme para se pensar a questão racial no Brasil. Judith Butler é filósofa norte-americana, pesquisadora do feminismo e de gênero. Aline Matos da Rocha é filósofa brasileira formada pela Universidade de Brasília (UnB). Claudia de Lima Costa é brasileira e professora da Universidade de Santa Catarina. A autora Yuderkys Espinosa Miñoso é filósofa dominicana, pesquisadora dos feminismos descoloniais. Bibi Bakare-Yusuf é escritora nigeriana. E Ifi Amadiume é antropóloga nigeriana.

Excerto para Nota 4 do Capítulo 1, página 198.

Origem: In the West, biological explanations appear to be especially privileged over other ways of explaining differences of gender, race, or class. **Tradução:** No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas sobre outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe.

N.T.1. A população negra é descrita esteticamente como o oposto do modelo ocidental. Suas características pejorativas, como “cabelo ruim, nariz chato ou fonalha, beijos ao invés de lábios, tudo isso resumido na expressão ‘feições grossas ou grosseiras’” são imagens que fizeram com que toda uma sociedade relacionasse o negro ao feio, ao animal e, pode-se afirmar que foi a partir dessa distorção e invenção que os negros foram relacionados com consequências sociais negativas (GONZALEZ, 2018m, p. 295). Ou seja, também Gonzalez (2018m) acredita que a explicação biológica dá bases às explicações sociais negativas sobre os negros. Veja em: GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: beleza negra. *In*: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018m. p. 295-297.

Excerto para Nota 44 do Capítulo 1, página 217.

Origem: The universality attributed to gender asymmetry suggests a biological basis rather than a cultural one, given that the human anatomy is universal whereas cultures speak in myriad voices. That gender is socially constructed is said to mean that the criteria that make up male and female categories vary in different cultures. If this is so, then it challenges the notion that there is a biological imperative at work. From this standpoint, then, gender categories are mutable, and as such, gender then is denaturalized.

Tradução: A universalidade atribuída à assimetria de gênero sugere uma base biológica ao invés de uma cultural, dado que a anatomia humana é universal, enquanto que as culturas falam em inúmeras vozes. Esse gênero ser socialmente construído significa dizer que os critérios que compõem as categorias masculina e feminina variam em diferentes culturas. Se assim for, então, isso confronta a noção de que exista um imperativo biológico funcionando. Deste ponto de vista, então, as categorias de gênero são mutáveis, e como tais, o gênero é, então, desnaturalizado.

N.T.1. De acordo com Gonzalez (2018k, p. 365-366), as mulheres africanas não eram subordinadas em relação ao homem, desde a antiguidade até o momento que chega os islâmicos e os europeus judaico-cristãos. A autora afirma que as mulheres representavam papéis importantes comparados aos dos homens nos reinos ashanti, *yorùbá* e Egito antigo. As mulheres, continua a intelectual, compartilhavam do poder político com os homens nesses locais. Por isso mesmo, para a autora, as amefricanas, que são as mulheres negras da diáspora, possuem uma resistência ao feminismo e sabem muito mais de mulherismo, de coletivismo, de solidariedade que de feminismo, individualismo e competição. Isso evidencia, como informou Oyěwùmí (1997), que o gênero nunca foi aspecto natural, mas construções que fazem com que o papel da mulher seja modificado de acordo com o tempo e o espaço. Veja em: GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. *In*: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018k. p. 363-366.

Excerto para Nota 83 do Capítulo 1, página 234.

Origem: Body-reasoning is a cultural approach. Its origins are easily locatable in European thought, but its tentacles have

Tradução: O corpo-raciocínio (*body-reasoning*) é uma abordagem cultural. As suas origens são facilmente localizáveis

become all pervasive.

no pensamento europeu, mas os seus tentáculos se tornaram difundidos.

N.T.1. Segundo Gonzalez (2018l, p. 74), quando as mulheres negras relataram a super-exploração da mulher negra na sociedade, diferentes setores feministas demonstraram espanto e acusaram a fala das mulheres negras como “emocional”. Para a autora, como o racismo é um discurso de exclusão, a partir do momento que as mulheres negras o denunciam, elas são tratadas como objeto e, por isso, são infantilizadas. A partir do momento que a mulher negra se coloca como sujeito, ela é caracterizada como ser de discurso “emocional”. Porém, para a autora, a emoção e a subjetividade não querem dizer que elas não são sujeitos de “razão”, mas que essa emoção dá força à razão, porque a torna mais humana ao sair do campo da abstração. Para ela, as mulheres negras expressam outro tipo de razão que o feminismo, que pode ser dito ocidental ou branco, não consegue compreender. Ou seja, isso quer dizer que a raça dentro do feminismo também é um corpo-raciocínio que divide os corpos negros dos brancos. Veja em: GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018l. p. 54-76.
Excerto para Nota 59 do Capítulo 2, página 296.

Origem: Additionally, there are historical figures like Efunsetan Aníwùrà, the Ìyálóde of Ìbàdàn, who in the nineteenth century was one of the most powerful chiefs in the polity.

Tradução: Além disso, há figuras históricas como Efunsetan Aníwùrà, a Ìyálóde de Ìbàdàn, que no século XIX foi uma das chefes mais poderosas da política.

N.T.1. De acordo com Beatriz Nascimento (2018c, p. 410), as mulheres participavam da guerra e se movimentavam junto com os quilombos africanos e brasileiros, o que elimina a ideia de uma mulher subordinada. Segundo a autora, há uma escassa bibliografia e fontes primárias que falam de nomes de mulheres que foram chefes, guerreiras, conselheiras e que também tinham destaques por serem mães ou irmãs dos chefes (homens) do quilombo.

Excerto para Nota 109 do Capítulo 2, página 335.

Origem: The specialized professions and crafts were the prerogative of specific lineages in the polity. The division of labor here was **lineage-based** in that lineage membership, not the anatomy, was the prerequisite to practicing such professions.

Tradução: As profissões especializadas e o artesanato eram prerrogativa de linhagens específicas na política. A divisão do trabalho aqui era a linhagem-baseada (*lineage-based*) nessa filiação, não a anatomia, era o pré-requisito para a prática de tais profissões.

N.T.1. Na sociedade ocidental brasileira da década de 70 e até hoje, as mulheres negras carregam consigo o que Nascimento (2018a, p. 82) chama de “herança escravocrata” em relação ao seu local na divisão do trabalho. Ela se refere à situação da mulher negra que não muda muito no mercado de trabalho, pois ela é mais recrutada para trabalhos domésticos, de forma menos frequente na indústria de transformação e, mais frequentemente, permanece como trabalhadora na área rural. Para a intelectual, a mulher negra continua tendo as mesmas posições de trabalho desde a colônia, por conta de sua raça e porque seus descendentes eram negros. Ou seja, a mulher negra quase não tem ascensão social na sociedade brasileira por

conta unicamente de sua raça que faz com que ela seja atingida por mecanismos que a fixa em um lugar social.

Excerto para Nota 111 do Capítulo 2, página 336.

Origem: Hunting is a good example of this. Though hunters are usually presented as anamales, it was more likely for an anafemale from a hunting compound to become a hunter than for an anamale from a nonhunting compound to become one. This is due to the fact that although hunting required material weapons like bows, arrows, and guns, the most important weapons in the arsenal were family mandates from the gods, medicines, potions, incantations, and talismans, all of which were closely guarded family secrets. My research in Ògbòmòsò bears out that hunting is still regarded more as a family vocation than as a gender-specific profession.

Tradução: A caça é um bom exemplo disso. Embora os caçadores sejam geralmente apresentados como anamachos, era mais provável que uma anafêmea de um complexo de caça se tornasse uma caçadora do que um anamacho de um complexo não-caçador se tornasse um. Isso é devido ao fato de que, embora a caça requisesse armas materiais como arcos, flechas e armas, as armas mais importantes do arsenal eram instruções familiares dos deuses, medicamentos, poções, encantamentos e talismãs, todos os quais eram segredos familiares bem guardados. A minha pesquisa em Ògbòmòsò demonstra que a caça ainda é considerada mais como uma vocação familiar do que como uma profissão gênero-específica (gender-specific).

N.T.1. Para Gonzalez (2018a, p. 45), a divisão do trabalho no Brasil não se dá apenas por gênero, mas também por raça. Segundo a intelectual, a mulher negra é vista pela sociedade como exercendo dois papéis: o de doméstica e o de mulata. De fato, para a autora, quando a mulher negra não trabalha de doméstica, ela acaba trabalhando em prestação de serviços, onde o salário é baixo. Já a mulata, que tem significado de “produto de exportação”, além de significar filha da miscigenação entre preta(o) com branco(a), é uma ocupação de jovens negras que expõem seus corpos para turistas, ou para endinheirados, que têm objetivos sexuais, mas que também são utilizadas como prova da existência da democracia racial. A autora continua explicando que as mulheres negras que conseguem se especializar mais têm dificuldades de atingir altos postos em multinacionais, por exemplo. Para Gonzalez (2018a, p. 46), o anúncio que pede “boa aparência” está ali para dizer que as mulheres negras nem precisam se candidatar. Dessa forma, uma conclusão seria que a profissão no Brasil é uma profissão gênero-raça-específica, para fazer um paralelo ao que foi dito por Oyèwùmí (1997).

Excerto para Nota 133 do Capítulo 2, página

Origem: I have argued that the making of the categories “men” and “women” and the mapping of such onto occupations like farmers and traders, respectively, in a society in which *òkùnrin* and *òbinrin* were represented in both occupations, are without foundation and so are nothing but an imposition of an alien model that distorts

Tradução: Eu argumentei que a criação das categorias “homens” e “mulheres” e o mapeamento de tais categorias para ocupações como agricultores e comerciantes, respectivamente, em uma sociedade em que *òkùnrin* e *òbinrin* foram representados em ambas as ocupações, são sem fundamento e, portanto, elas não são

reality and leads to false simplification of social roles and relationships.

nada, mas uma imposição de um modelo estrangeiro que distorce a realidade e leva a falsas simplificações das relações e papéis sociais.

N.T.1. Gonzalez (2018n) tinha conhecimento de que não dava para ler a realidade africana com os olhos ocidentais dos brasileiros. Em uma entrevista dada ao Pasquim, em 1986, a intelectual Lélia Gonzalez afirma que o prazer não é obtido apenas na genitália e diz que essa ideia é noção ocidental (GONZALEZ, 2018n, p. 294). Para a autora, os Dogon são quem pratica a cliteroptomia, que está ligada a retirar o feminino do homem, que é o prepúcio, e retirar o masculino da mulher, que é o clitóris, mas que os ocidentais explicam que o motivo de se retirar o clitóris é para evitar que a mulher não tenha mais orgasmo. Ou seja, como se o prazer se restringisse à área genital, o ocidente exemplifica uma diferença cultural que não pode ser interpretada a partir das noções ocidentais. Dessa forma, interpretações ocidentais distorcem a realidade de um povo, porque o Ocidente é uma cultura limitada que não consegue perceber razões e formulações não ocidentais.

Percebe-se pela relação construída entre Maria Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Oyěwùmí (1997), que as três constroem um sentido de mundo que é diferente do que foi construído pelo Ocidente. O pensamento das três autoras é em oposição ao que o Ocidente diz de seus povos, os iorubás e os negros brasileiros, da década da pré-colônia iorubá e da década de 70 e 80 no Brasil até hoje. Pensando nisso, é possível chamar Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez de epistemólogas, que é como Rocha (2018) se refere à Oyěwùmí (1997). Nascimento, que reivindica uma construção da história de mulheres negras na diáspora que fosse mais realista com seus feitos, e Gonzalez, que se utiliza de várias áreas para explicar a situação da mulher negra no Brasil, como a psicanálise e a economia, são autoras que combinam prática e teoria para reconstruírem a realidade vivenciada por elas.

A fim de reconstruir a realidade da mulher negra brasileira em sua época, é necessário modificar o uso e os sentidos na linguagem e reescrever o passado buscando entender as origens por meio do conhecimento do continente mãe. As brasileiras se voltam para a África para entender o seu presente, Oyěwùmí (1997) se volta a um tempo passado africano-nigeriano para entender como foi modificado os sentidos para os iorubás, da Nigéria, a fim de subordiná-los e de manter a dominação que foi efetiva e perdura até hoje, vide o poder da branquitude no Brasil. Ou seja, a mulher negra é vista como altamente sexualizada, como uma mulher forte e como a cuidadora da sociedade, porque houve uma criação colonial que diz que, por causa da sua cor, ela é mais lasciva e, porque quando escravizada e grávida, também trabalhava no pesado, então ela é mais forte para aguentar parto sem anestesia

(UCPA, 2018b; LEAL *et al.*, 2017). Em outras palavras, a noção e prática do corpo-raciocínio ocidental está vigente no Brasil até hoje.

Como a tradução é importante para formar o indivíduo coletivamente, assim, então apresentar/reforçar o trabalho realizado por essas duas autoras brasileiras negras em traduções de livros sobre a questão racial, sobre a realidade do gênero nos países, evidencia o quanto a descolonização das mentes foi ou não efetiva durante o tempo que essas três autoras vem escrevendo. O que pode ser concluído é que não há muita articulação internacional contra o racismo que se reinventa e perdura nas sociedades em que a colonização foi real. Há autoras que buscam evidenciar suas realidades mais específicas, mas o racismo estrutural, que está no que é escolhido para publicação, impede que esses trabalhos sejam conhecidos.

N.T.2. Diálogo com autoras ocidentais - comentários dialéticos

Excerto para Nota 17 do Prefácio, página 183.

Origem: It became clear to me that, to make an analogy with Michel Foucault's explication of the history of sexuality, the history of gender — that is, the history of what functions in academic discourse as a specific field of truth — must first be written from the viewpoint of a history of discourses.³ Further, an analysis of some of the material reorganization that took place as a result of British colonization had to be undertaken.

Tradução: Tornou-se claro para mim que, para fazer uma analogia com a explicação de Michel Foucault da história da sexualidade, a história do gênero — isto é, a história do que funciona no discurso acadêmico como campo específico da verdade — primeiro deve ser escrita do ponto de vista de uma história dos discursos (FOUCAULT, 1999, p. 69). Além disso, uma análise de parte da reorganização material que ocorreu como resultado da colonização britânica teve de ser realizada.

N.T.2. Para Rocha (2018), a epistemóloga Oyěwùmí (1997) evidencia que a colonização subjuga populações inteiras e classifica o que é ou não um saber válido. Por isso, foi necessário que algumas noções resultadas da colonização fossem revistas em seu trabalho. Veja em: ROCHA, Aline Matos da. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2018.

Excerto para Nota 26 do Prefácio, página 189.

Origem: Because the goal of my research was to capture the broad, sweeping institutional changes brought about by European domination, it made sense, in

Tradução: Já que o objetivo da minha pesquisa era capturar as mudanças institucionais radicais e amplas trazidas sobre a dominação europeia, fez sentido, em

places, to open my perspective beyond Oyó-Yorùbá culture.

alguns lugares, abrir minha perspectiva além da cultura *Òyó-yorùbá*.

N.T.2. Para Rocha (2018, p. 11-12), Oyèwùmí (1997) é uma autora que faz uma crítica feminista decolonial à existência do gênero em todas as sociedades e que pode até se apoiar em alguns momentos nos trabalhos de Michel Foucault, porém não, quando necessário, sem críticas ao autor. Então, para Oyèwùmí (1997), a perspectiva de Michel Foucault é necessária até certo ponto. Além disso, para Rocha (2018), Oyèwùmí (1997) é epistemóloga, porque ela é uma pesquisadora social que critica e reflete sobre as leis canônicas do conhecimento.

Excerto para Nota 35 do Prefácio, página 194.

Origem: The connections between social identity, personal experiences, and the nature of one's research and perspective are complex; often the linkages are unpredictable and nonlinear. Nevertheless, despite the many postmodernist treatises deconstructing social identities, I would assert that I am Yorùbá. I was born into a large family, and the comings and goings of my many relations constituted an important introduction into Yorùbá lifeways.

Tradução: As conexões entre a identidade social, as experiências pessoais, e a natureza de sua pesquisa e perspectiva são complexas; muitas vezes as ligações são imprevisíveis e não lineares. No entanto, apesar dos muitos tratados pós-modernistas que desconstruem as identidades sociais, eu afirmaria que sou *yorùbá*. Nasci em uma família grande e as idas e vindas de minhas muitas relações constituíram uma importante introdução ao modo de vida *yorùbá*.

N.T.2. Nesta passagem, Oyèwùmí (1997) afirma sua identidade e vai especificando ainda mais a sua história. Para Rocha (2018), é nesse momento que Oyèwùmí evidencia o seu local de fala, que é uma maneira de combate à neutralidade. É por meio do local de fala, que todos possuem, que há como reconhecer o lugar de quem fala dentro das hierarquias sociais. Porém, o local de fala não deve ser apenas dos subalternos, mas também daqueles que tem privilégios, porque eles também precisam se pensar para não continuarem falando a partir do “ponto de vista do olho de Deus” ou “de lugar nenhum”, e fazendo com que suas falas se universalizem (Rocha, 2018, p. 20). Sendo que, ainda para a autora, não basta apenas se localizar, mas tem que elucidar que essa localização está relacionada a uma posição de poder social e racial.

Excerto para Nota 11 do Capítulo 1, página 202.

Origem: The term “worldview,” which is used in the West to sum up the cultural logic of a society, captures the West's privileging of the visual. It is Eurocentric to use it to describe cultures that may privilege other senses. The term “world-sense” is a more inclusive way of describing the conception of the world by different cultural groups. In this study, therefore, “worldview” will only

Tradução: O termo “visão de mundo”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o privilégio ocidental do Ocidente. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “sentido-de-mundo” (*world-sense*) é uma forma mais inclusiva de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos

be applied to describe the Western cultural sense, and “world-sense” will be used when describing the Yorùbá or other cultures that may privilege senses other than the visual or even a combination of senses.

culturais. Neste estudo, portanto, “visão de mundo” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e “sentido-de-mundo” será usado ao descrever o *yorùbá* ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não o visual ou mesmo uma combinação de sentidos.

N.T.2. A partir desse momento, Oyěwùmí (1997) começa a construir a noção do que Rocha (2018) nomeia como “cosmopercepção”. Segundo Rocha (2018, p. 43), Oyěwùmí (1997) cria o conceito de “cosmopercepção”, que se diferencia da “cosmovisão” ocidental, para definir a percepção de mundo e a produção de conhecimento dos iorubás e de outras sociedades que não possuem a visão como metáfora para as suas realidades. Isso se dá, porque há um privilégio da palavra falada, e da audição, sobre a escrita entre os povos iorubás.

Excerto para Nota 24 do Capítulo 1, página 209.

Origem: Paradoxically, in European thought, despite the fact that society was seen to be inhabited by bodies, only women were perceived to be embodied; men had no bodies — they were walking minds.

Tradução: Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos — eles eram mentes ambulantes.

N.T.2. Para trazer esse assunto para o Brasil atual, a leitura de Rocha (2018) trouxe a informação de que, para ter sucesso na filosofia, a pessoa deve pensar e falar como se fosse um homem. A autora revela que as poucas mulheres que estão na filosofia quando querem falar da humanidade utilizam a palavra “homem”. Rocha (2018, p. 36-37) acredita que há o domínio do falo na forma de ensinar filosofia e que as pessoas da área deveriam desaprender a ler, falar e a escrever falocentricamente. Dessa forma, foi apenas recentemente que um estudo sobre a pequena presença das mulheres na filosofia, que, para constar, não incluiu raça, impulsionou a criação de um grupo de trabalho sobre filosofia e gênero dentro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

Excerto para Nota 26 do Capítulo 1, página 210.

Origem: Two social categories that emanated from this construction were the “man of reason” (the thinker) and the “woman of the body,” and they were oppositionally constructed. The idea that the man of reason often had the woman of the body on his mind was clearly not entertained. As Michel Foucault's *History of Sexuality* suggests, however, the man of ideas often had the woman and indeed other

Tradução: Duas categorias sociais que emanaram desta construção foram o “homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo” e eles foram oposicionalmente construídos. A ideia de que o homem da razão frequentemente tinha a mulher do corpo em sua mente era claramente não considerada. Como a “History of Sexuality” de Michel Foucault sugere, no entanto, o homem das ideias muitas vezes tinha a

bodies on his mind.20

mulher e, de fato, outros corpos em sua mente.

N.T.2. Rocha (2018, p. 24) traz uma crítica que é, na verdade, feita por Spivak a Foucault. Segundo a autora, Spivak critica Foucault e Deleuze, porque não se localizam como intelectuais ocidentais em seus escritos. Sendo que intelectuais têm uma função muito importante que legitima o poder do ocidente, e que pode estar de acordo com os interesses do capital e da divisão do trabalho, além de participar da construção do outro. Para Rocha (2018), o intelectual francês, Foucault, sabe que é indigno falar pelo outro, mas isso é o que os intelectuais fazem. A autora, citando Ângela Davis, afirma que não há lugar em que o subordinado fale por ele mesmo, pois o subordinado fala apenas por intermediação do intelectual. Por isso que o intelectual precisa questionar o seu lugar de fala para que esse quadro se altere (ROCHA, 2018, p. 26).

Excerto para Nota 40 do Capítulo 1, página 216.

Origem: But, subsequently, it became apparent that even sex has elements of construction. In many feminist writings thereafter, sex has served as the base and gender as the superstructure.³³ In spite of all efforts to separate the two, the distinction between sex and gender is a red herring.

Tradução: Mas, posteriormente, tornou-se evidente que até o sexo tem elementos de construção. Em muitos escritos feministas posteriores, o sexo serviu como base e o gênero como a superestrutura. Apesar de todos os esforços para separar os dois, a distinção entre sexo e gênero é uma pista falsa.

N.T.2. Em Butler (2014), sexo e gênero são construções sociais e têm o mesmo significado social, tanto que, para a autora, é quando se anuncia o sexo que nasce o gênero do bebê. Em Amadiume (2015), o sexo e o gênero são construções, mas o sexo feminino não necessariamente tem relação específica e automática somente com papéis comumente exercido por mulheres. Entre os igbos de Nnobi indígena, as mulheres tinham interesses e funções comumente atribuídas aos homens. Butler (2014) afirma que gênero e sexo querem dizer a mesma coisa, e acredita que não deve haver necessariamente essa obrigação de relação fixa entre o papel social, o órgão em que a pessoa nasce e a performance de seu corpo, mas afirma que o gênero é construção social. Ou seja, ela não questiona a não existência do gênero, porque ela pensa o Ocidente atual. Veja em: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

Excerto para Nota 45 do Capítulo 1, página 218.

Origem: The cultural logic of Western social categories is founded on an ideology of biological determinism: the conception that biology provides the rationale for the organization of the social world. Thus, as pointed out earlier, this cultural logic is actually a “bio-logic.”

Tradução: A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada sobre uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a razão para a organização do mundo social. Assim, como foi salientado anteriormente, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica” (*bio-logic*).

N.T.2 Essa bio-lógica é o que, para Rocha (2018), gera o bio-poder do Estado brasileiro, pois a bio-lógica em que é pensada a população negra acaba gerando o extermínio dessa população no Brasil de hoje que é o resultado de um racismo institucional, que se dá por meio do biopoder. Ou seja, para a autora, é por meio da bio-lógica que o biopoder, conceito foucaultiano que significa o “direito de fazer viver e deixar morrer”, se faz real (ROCHA, 2019, p. 49).

Excerto para Nota 52 do Capítulo 1, página 220.

Origem: Western ideas are imposed when non-Western social categories are assimilated into the gender framework that emerged from a specific sociohistorical and philosophical tradition. An example is the “discovery” of what has been labeled “third gender”³⁷ or “alternative genders”³⁸ in a number of non-Western cultures. The fact that the African “woman marriage,”³⁹ the Native American “berdache,”⁴⁰ and the South Asian “hijra”⁴¹ are presented as gender categories incorporates them into the Western bio-logic and gendered framework without explication of their own sociocultural histories and constructions.

Tradução: As ideias ocidentais são impostas quando as categorias sociais não-ocidentais são assimiladas à estrutura de gênero que emergiu de uma tradição sócio-histórica e filosófica específica. Um exemplo é a “descoberta” do que foi rotulado de “terceiro gênero” ou “gêneros alternativos” em uma série de culturas não-ocidentais (LORBER, 1994, p. 17-18). O fato de que o “casamento feminino” africano, o “transgênero” (*berdache*) (KESSLER; MCKENNA, 1978, p. 24-36) nativo americano, e o sul-asiático “hijra” serem apresentados como categorias de gênero os incorpora na bio-lógica (*bio-logic*) ocidental e estrutura de gêneros sem explicação de suas próprias histórias e construções socioculturais.

N.T.2. A questão do terceiro gênero também faz lembrar o pensamento de Butler (2014), em que o gênero binário é uma construção, e a mulher, como sujeito do feminismo, e que é um desses gêneros, apresenta uma identidade que é fixa. Ou seja, tem-se uma ideia de mulher e o que está fora dela está fora da norma. Porém, a autora vem demonstrar em sua análise que o gênero não é nem coerente nem consistente nos vários momentos e espaços da existência (BUTLER, 2014, p. 20). “Em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2014, p. 38). Dessa forma, não se pode dizer que o gênero está ligado a um sexo ou outro, então pode haver infinitos gêneros para o que a autora chama de “superfície de um corpo” ou pode não haver nenhum.

Excerto para Nota 53 do Capítulo 1, página 221.

Origem: Are these social categories seen as gendered in the cultures in question? From whose perspective are they gendered? In fact, even the appropriateness of naming them “third gender” is questionable since the

Tradução: Essas categorias sociais são consideradas como gêneros nas culturas em questão? A partir de quais perspectivas elas são generificadas? De fato, até mesmo a adequação de nomeá-las de “terceiro

Western cultural system, which uses biology to map the social world, precludes the possibility of more than two genders because gender is the elaboration of the perceived sexual dimorphism of the human body into the social realm.

gênero” é questionável, uma vez que o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros, porque o gênero é a elaboração do dimorfismo sexual percebido do corpo humano para a esfera social.

N.T.2. Quando Oyěwù mí (1997) afirma que o sistema ocidental não assume mais de dois gêneros, ela se refere a outro conceito de gênero e não considera a teoria queer, em que Butler (2014) é uma representante. De qualquer maneira, como Oyěwù mí (1997) afirma que o gênero não foi uma construção real da sociedade iorubá, nem o gênero masculino e o feminino nem o terceiro gênero existiram como realidade dessa sociedade na pré-colonização.

Excerto para Nota 57 do Capítulo 1, página 222.

Origem: Given the inseparability of sex and gender in the West, which results from the use of biology as an ideology for mapping the social world, the terms “sex” and “gender,” as noted earlier, are essentially synonyms.

Tradução: Dada a inseparabilidade do sexo e do gênero no Ocidente, que resulta do uso da biologia como uma ideologia para mapear o mundo social, os termos “sexo” e “gênero”, como observados anteriormente, são essencialmente sinônimos.

N.T.2. Para Butler (2014, p. 27), Na sociedade europeia, o gênero nasce após o sexo do bebê ser anunciado. Isso demonstra que o sexo não é diferente do gênero. Ambos são construções sociais que dão o mesmo sentido a um corpo.

Excerto para Nota 82 do Capítulo 1, página 233.

Origem: The fundamental bias that many Westerners, including Robertson, bring to the study of other societies is “body-reasoning,” the assumption that biology determines social position. Because “women” is a body-based category, it tends to be privileged by Western researchers over “traders,” which is non-body-based. Even when traders are taken seriously, they are embodied such that the trader category, which in many West African societies is non-gender-specific, is turned into “market women,” as if the explanation for their involvement in this occupation is to be found in their breasts, or to put it more scientifically, in the X chromosome.⁶⁴ The more the Western bio-logic is adopted, the more this body-based framework is inscribed conceptually and into the social

Tradução: O viés fundamental que muitos ocidentais, incluindo Robertson, trazem para o estudo de outras sociedades é o “corpo-raciocínio” (*body-reasoning*), a suposição de que a biologia determina a posição social. Porque “mulheres” é uma categoria corpo-baseada (*body-based*), ela tende a ser privilegiada por pesquisadores ocidentais em relação à “comerciantes”, que é não-corpo-baseada (*non-body-based*). Mesmo quando os comerciantes são levados a sério, eles são incorporados de tal forma que a categoria comerciante, que em muitas sociedades do oeste africano é não-gênero-específica (*non-gender-specific*), é transformada em “mulheres do mercado”, como se a explicação para a sua participação nesta ocupação é para ser encontrada em seus seios, ou para colocá-la mais

reality.

cientificamente, no cromossomo X. Quanto mais a bio-lógica (*bio-logic*) ocidental é adotada, mais este quadro corpo-baseado (*body-based*) é inscrito conceitualmente e na realidade social.

N.T.2. Para Rocha (2018), fazer a reflexão sobre o gênero e a raça torna evidente a noção da bio-lógica, trazida por Oyèwùmí (1997). Essa bio-lógica que tem base no binarismo de oposição entre discursos, espaços e as relações do cotidiano. Reforçar as características do corpo negro, como o cabelo afro, a bunda grande e os lábios grossos, são formas de ação da bio-lógica nas relações sociais e formas de agir violentamente contra o negro (ROCHA, 2018, p. 48).

Excerto para Nota 7 do Capítulo 2, página 263.

Origem: Acknowledging the dangers of mistranslation of key concepts, I will use Yorùbá terminology as much as possible. **Tradução:** Reconhecendo os perigos da tradução errada de conceitos-chave, usarei a terminologia *yorùbá* tanto quanto possível.

N.T.2. Para Rocha (2018, p. 50), o problema da tradução está também ligado à falta dela para textos filosóficos africanos. Para a autora, a tradução de textos filosóficos africanos é uma reparação porque, além de estabelecer a realidade de uma situação de invisibilidade a que foi posta a produção filosófica africana, ainda pode trazer o aspecto racial e de gênero evidenciando que a mulher também produz na área de filosofia.

Excerto para Nota 38 do Capítulo 2, página 283

Origem: Seniority, unlike gender, is only comprehensible as part of relationships. **Tradução:** A senioridade, ao contrário do gênero, só é compreensível como parte das relações.

N.T.2. Para Butler (2014, p. 209) não existe um ser não modificável que passe pela cultura e continue sem ser modificado, o que há é a existência de um ser em um gênero específico existe por meios de discurso. Segundo a autora, “A ordem de ser de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas. Além disso, a própria ordem de ser de um dado gênero ocorre por caminhos discursivos: ser uma boa mãe, ser um objeto heterossexualmente desejável, ser uma trabalhadora competente, em resumo, significar uma multiplicidade de garantias em resposta a uma variedade de demandas diferentes, tudo ao mesmo tempo”.

Excerto para Nota 139 do Capítulo 2, página 355.

Origem: In conclusion, what the Yorùbá case tells us about gender as a category is *yorùbá* **Tradução:** Em conclusão, o que o caso diz sobre o gênero como uma

that it is not a given.

categoria é que não é um dado adquirido.

N.T.2 Butler (2014, p. 20) afirma que o feminismo que acredita em uma base universal para as reivindicações das mulheres, imaginando que todas são subjugadas e todas possuem certas características natas, acaba colonizando culturas que não são ocidentais a fim de encontrar opressões que são ocidentais nessas culturas. Apesar dessa afirmação de Butler (2014), a autora acredita que o gênero é uma construção social, ou seja, que é real em todas as culturas, porém ele, segundo informou Oyěwùmí (1997), não fez parte da formação social dos iorubás, da cidade de Òyó pré-colonial na Nigéria.

Nessas notas de tipo 2, ou N.T.2., Rocha (2018) leu Oyěwùmí (1997) e Butler (2014) foi lida por Oyěwùmí (1997). Oyěwùmí (1997) diverge de Butler (2014), quando ela afirma sobre a existência de vários gêneros, pois já que não houve sistema de gênero que dividisse socialmente a sociedade iorubá, então não há como ter um terceiro gênero se nem a noção de gênero existiu. As duas autoras concordam até o ponto em que o gênero e sexo não são diferentes e são noções culturais, mas o gênero não existiu para os iorubás. Se o gênero não foi uma construção real para essa sociedade, então a mulher e o homem, assim como a homossexualidade, não fazem sentido no espaço iorubá pré-colonial.

Outro assunto discutido por esse tipo de nota é o levantado por Rocha (2018), que traz a importância de um local de fala que é social, que todos têm e que representa algo que é coletivo de um grupo, por isso todos devem repensá-lo. Esse repensar está ligado a qual lugar social se ocupa e a qual poder esse lugar de fala carrega, para enfim saber qual a responsabilidade como sujeito social e coletivo a pessoa tem na reprodução das desigualdades vigentes. Nesse sentido, Rocha (2018) afirma que Oyěwùmí (1997) se coloca particularmente no mundo ao informar o seu lugar de fala, porém Foucault, autor também lido por Oyěwùmí (1997), apesar de criticar o intelectual que fala pelo outro, não assume o seu local social de fala em suas escritas. Isso significa que o autor perpetua um poder que é sabido que a intelectualidade tem, que é o de construção de conhecimentos. Ao não se colocar no trabalho que produz, Foucault reproduz o conhecimento que vem de Deus ou do nada, arriscando que o seu trabalho seja lido como universal.

Oyěwùmí (1997) põe em relevância que conhecimento ocidental, como o conhecimento produzido pelo feminismo, é válido e não pode ser descartado, mas deve haver um cuidado por parte dos pesquisadores ao analisar as bases locais por meio de medidas de conhecimento produzido em local e tempo vividos pela experiência analisada.

N.T.3. Diálogo com comentadoras “ latino americanas”

Excerto para Nota 5 do Prefácio, página 179.

Origem: This book is not about the so-called woman question. The woman question is a Western-derived issue — a legacy of the age-old somatocentricity in Western thought.

Tradução: Este livro não é sobre a chamada questão da mulher. A questão da mulher é uma questão ocidental-derivada — um legado da antiga somatocentricidade no pensamento ocidental.

N.T.3. Para Miñoso (2017, p. 14), o olhar de Oyěwùmí (1997) traz detalhes não ocidentais para a pesquisa que ela vai detalhar. Para a autora, este livro traz outra perspectiva de interpretação e pede que os leitores esqueçam um pouco as suas certezas aprendidas sobre o gênero e a sexualidade para, enfim, conhecer a história dos iorubás contada pelas lentes de Oyěwùmí (1997). Veja em: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Apresentação. *In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (org.). La invención de la mujer: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017.*

Excerto para Nota 9 do Prefácio, página 180.

Origem: Thus this cultural logic is actually a “bio-logic.” Social categories like “woman” are based on body-type and are elaborated in relation to and in opposition to another category: man; the presence or absence of certain organs determines social position.

Tradução: Assim, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica” (*bio-logic*). Categorias sociais como a da “mulher” são baseadas no corpo-tipo (*body-type*) e são elaboradas em relação e em oposição a outra categoria: a do homem; a presença ou ausência de certos órgãos determina a posição social.

N.T.3. Costa (2016) traz a análise de Maria Lugones, que diz que o conceito de sexo ainda é visto como algo pertencente à arena do biológico e binário, heterossexual e patriarcal. Mas essa análise é pertencente à visão da colonialidade do gênero. Dessa forma, para Costa (2016, p. 51), citando Lugones e em crítica à Quijano, a binariedade do sexo é tão em prol da colonialidade do gênero quanto do sistema de gênero que é conhecido atualmente, porém tanto gênero quanto raça são ficções sociais. Lugones, para Costa (2016), afirma isso com base no trabalho de Oyěwùmí (1997) e no de Gunn Allen (1986; 1992). Veja em: COSTA, Cláudia de Lima. Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations. *In: The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice. 2016.*

Excerto para Nota 19 do Prefácio, página 185.

Origem: The Yorùbá case provides one such different scenario; and more than that, it

Tradução: O caso yorùbá fornece um cenário diferente; e, mais do que isso,

shows that the human body need not be constituted as gendered or be seen as evidence for social classification at all times.

mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser visto como evidência para a classificação social em todos os momentos.

N.T.3. Segundo Costa (2016), Oyěwùmí (1997) e Gunn Allen são autoras que preconizam o gênero no tempo colonial. Para elas, o gênero só foi estabelecido como organizador da sociedade iorubá e dos nativos americanos durante a colonização. O gênero não dividia os papéis sociais antes do contato com os europeus. As comunidades de nativos americanos não apresentavam uma divisão sexual do trabalho, mas viviam de acordo com as leis da reciprocidade (COSTA, 2016, p. 51).

Excerto para Nota 20 do Prefácio, página 186.

Origem: In precolonial Yorùbá society, body-type was not the basis of social hierarchy: males and females were not ranked according to anatomic distinction.

Tradução: Na sociedade yorùbá pré-colonial, o corpo-tipo (*body-type*) não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram classificados de acordo com a diferença anatômica.

N.T.3. Costa (2016) explica que culturas como a iorubá nigeriana e a dos nativos andinos não separam o mundo da razão do mundo da natureza. Por isso, ao falar de macho e fêmea, algo que para os ocidentais poderia soar como “grosseiro” ou “como pertencente aos animais”, para essas culturas, é comum se referir às espécies dessa forma, pois o mundo da razão e o da natureza estão ligados para eles. Essa diferenciação entre razão e natureza é feita pelo ocidente, porque é o ocidente que dá mais valor ao que seria racional para eles, revelando que toda e qualquer cultura manifesta uma racionalidade própria.

Excerto para Nota 29 do Prefácio, página 189.

Origem: Although it is clear that the findings of this study are applicable to some other African societies, I hesitate to apply them broadly, primarily because I do not want to fall into the common trap of erasing a multitude of African cultures by making facile generalizations, a process that results in unwarranted homogenization. The erasure of African cultures, a major defect of many studies on Africa, motivates my efforts not to make a simplistic general case about Africa from the Yorùbá example.

Tradução: Embora esteja claro que os achados deste estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, hesitei em aplicá-los de forma ampla, principalmente porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma infinidade de culturas africanas fazendo generalizações fáceis, um processo que resulta em homogeneização injustificada. O apagamento das culturas africanas, um grande defeito de muitos estudos sobre a África, motiva meus esforços para não fazer um caso geral simplista sobre a África a partir do exemplo yorùbá.

N.T. 3. Miñoso (2017) notou que havia muitas pessoas interessadas na tradução do livro de Oyěwùmí (1997) para o castelhano devido ao trabalho realmente perturbador das noções ocidentais e do quão singular é a história trazida pela autora. A partir de sua chamada para a

tradução do livro, houve uma resposta entusiasmada e foi formado um grupo de 9 tradutores com diferentes habilidades na língua inglesa e que também acreditavam no panorama decolonial. Alejandro Montelongo preferiu traduzir o “The Invention of Women...”, enquanto os outros tradutores resolveram traduzir o *reader*, “African Gender Studies”, da mesma autora. Porém, a tradução que foi realizada pelo grupo foi a do “The Invention of Women...”, porque foi o livro que trazia mais novidade ao pensamento feminista. Dessa forma, o livro traduzido para o espanhol nasceu com a tradução de Alejandro Montelongo, depois de pedirem os direitos legais de publicação e de conhecerem a autora, Oyèwùmí, que lhes ajudou com o processo de conseguir os direitos de publicação do livro.

Excerto para Nota 30 do Prefácio, página 190.

Origem: There is no question that Africans have many things in common and that some generalizations are possible. But care must be taken in deciding how these claims are to be made and at what level they are to be applied given the paucity of detailed, historically grounded, and culturally informed studies of many African societies.

Tradução: Não há dúvida de que os africanos têm muitas coisas em comum e que algumas generalizações são possíveis. Mas é preciso ter cuidado para decidir como essas reivindicações devem ser feitas e em que nível devem ser aplicadas, dada a escassez de estudos detalhados, historicamente fundamentados e culturalmente informados de muitas sociedades africanas.

N.T.3. Miñoso (2017) afirma que foi através do trabalho de Maria Lugones que ficou conhecendo o trabalho de feminismo descolonial de Oyèwùmí (1997). Ler esse ensaio de Lugones foi, para Miñoso, estar por dentro de outras experiências que não a do feminismo de cor dos norte-americanos. Essa leitura levantou a necessidade de formar novas alianças a partir do pensamento de pensadoras descoloniais africanas e do sul global. Miñoso (2017, p. 10) lamenta o pouco contato com o pensamento africano, apesar de ter aumentado o conhecimento sobre as lutas anti e descoloniais no sul global, ainda é marcante o quanto o conhecimento dos africanos é realizado a partir dos norte-americanos. Para Miñoso (2017), o não conhecimento de uma obra como a de Oyèwùmí (1997), a ser traduzida apenas em 2017 na Colômbia, diz muito sobre as ações e inações na temática de gênero e sexo do mercado de livros no país. Para ela, esse desconhecimento sobre as experiências africanas é um racismo epistêmico que diz muito das editoras e de seus leitores também.

Excerto para Nota 3 do Capítulo 1, página 198.

Origem: In the West, biological explanations appear to be especially privileged over other ways of explaining differences of gender, race, or class.

Tradução: No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas sobre outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe.

N.T.3. Segundo Costa (2016), Quijano acredita que a colonialidade de gênero está subordinada à do poder, que é o sistema de hierarquia construído em cima de diferenças de raças. Pois o sistema de classificação racial do mundo começou, segundo Costa (2016) citando Quijano, no século XVI. É quando se insere o gênero como ponto central no sistema colonial, que se percebe como a heteronormatividade, a raça e o capitalismo sempre tiveram

intrincados. Isso está relacionado com a relação social entre as pessoas, não com aspectos biológicos.

Excerto para Nota 76 do Capítulo 1, página 230.

Origem: Rather, I am suggesting that discussions of social categories should be defined and grounded in the local milieu, rather than based on “universal” findings made in the West. A number of feminist scholars have questioned the assumption of universal patriarchy.

Tradução: Em vez disso, estou sugerindo que as discussões das categorias sociais deveriam ser definidas e embasadas no meio local, em vez de se basearem em descobertas “universais” feitas no Ocidente. Várias estudiosas feministas questionaram a hipótese do patriarcado universal.

N.T.3. Para a análise patriarcal, existem outras hipóteses, como informa Miñoso (2017). Para a autora, há um debate sobre a existência do patriarcado e do gênero antes da colonização e Aura Cumes Simon é quem fornece um apanhado sobre as formas de pensar no patriarcado hoje. Para ela, de acordo com Miñoso (2017), uma tentativa de explicar a existência do patriarcado é a que diz que ele só existiu a partir das experiências coloniais, sendo que Oyèwùmí, Cumes, Maria Lugones e a própria Miñoso acreditam nessa primeira hipótese. A segunda tentativa de explicação do patriarcado é a representada por Rita Segato, que acredita que os mitos de origem são experiências subordinantes das mulheres; a terceira forma de pensar sobre o patriarcado é a que acredita que existe um patriarcado ancestral e um que é ocidental e ambos se fundem no momento colonial, formando o *entronque de patriarcados* (MINOSO, 2017, p. 12); por fim, a última forma de pensar o patriarcado é a sugerida por Silvia Federici, que acredita ser preciso historicizar o patriarcado.

Excerto para Nota 111 do Capítulo 1, página 249.

Origem: Embracing the West is nothing new; it is actually a failed program of action. The idea that Africa can make a choice about whether it wants to embrace the West or not is a displaced metaphor. The point is that Africa is already locked in an embrace with the West; the challenge is how to extricate ourselves and how much. It is a fundamental problem because without this necessary loosening we continue to mistake the West for the Self and therefore see ourselves as the Other.

Tradução: Aceitar o Ocidente não é nada de novo; é na verdade um programa de ação fracassado. A ideia de que a África pode fazer uma escolha sobre se quer ou não aceitar o Ocidente é uma metáfora deslocada. A questão é que a África já está presa em uma aceitação com o Ocidente; o desafio é o como nos libertarmos e o quanto. Trata-se de um problema fundamental, porque, sem esse necessário afrouxamento, continuamos a confundir o Ocidente com o Eu e, portanto, a ver-nos como o Outro.

N.T.3. No sentido de se libertar também como Ocidente que quer se abrir para outras filosofias e crescer como humano, conhecendo outras realidades que não a ocidental, Miñoso (2017) põe em relevância que este livro de Oyèwùmí (1997) ajuda a abrir a mente e o corpo para outras interpretações de formas de organização e de formação de poder, e também ajuda a deseurocentrar a visão de um ocidente que quer mudança em governos e experiências locais. Com esse livro, a autora ajuda a criar uma suspeição de teorias vindas do feminismo, ideias que ajudamos a espalhar e a universalizar sem pensar.

Excerto para Nota 123 do Capítulo 1, página 254.

Origem: Regional studies that are based on particular cultural groups are essentially exercises in translation at different levels: translation from oral to written; translation from one culture to another; and finally translation from one language to another. Each category — written, oral, culture, language — is permeated with all sorts of unstated assumptions, and each move is fraught with potentials for missteps.

Tradução: Os estudos regionais baseados em grupos culturais específicos são essencialmente exercícios de tradução em diferentes níveis: tradução do oral para o escrito; a tradução de uma cultura para outra; e finalmente a tradução de uma língua para outra. Cada categoria — escrita, oral, cultura, linguagem — está impregnada com todos os tipos de suposições não-declaradas, e cada movimento está repleto de potenciais para erros.

N.T.3. Costa (2016) tem o objetivo de mapear modos de o feminismo decolonial sair da “colonialidade do poder” no sul da América e ela vai fazer esse movimento a partir da noção de tradução. Para a autora, a tradução é imprescindível nesse processo, porque a própria América Latina deve ser imaginada como translocal e a tradução é importante para formar, por exemplo, alianças políticas antirraciais. Partindo do princípio de que a tradução, após a virada cultural — que não foi explicitado pela autora, mas que ocorreu nas décadas de 70 e 80 nos Estudos da Tradução, de acordo com Bassnett (1998) — é muito maior que a transposição linguística, e é também uma abertura para o outro. Então, traduzir é um deslocamento permanente que envolve a noção de identidade e alteridade no processo. Dessa forma, a tradução significa sempre um estar em trânsito, que, pode-se concluir, deve ser um processo ético, em respeito ao outro.

Excerto para Nota 125 do Capítulo 1, página 255.

Origem: In most studies of the Yorùbá, the indigenous categories are not examined but are assimilated into English. This practice has led to serious distortions and quite often to a total misapprehension of Yorùbá realities.

Tradução: Na maioria dos estudos do *yorùbá*, as categorias locais não são examinadas, mas são assimiladas em inglês. Essa prática conduziu a graves distorções e, muitas vezes, a uma total incompreensão das realidades *yorùbá*.

N.T.3. Costa (2016) faz uma análise do trabalho de De la Cadena, que, por sua vez, estuda comunidades indígenas andinas e o protesto social. Essas comunidades trazem outros seres, como montanhas e animais sagrados, para a atuação em seu protesto social. Ao trazerem esses seres sagrados a um campo do humano, esses andinos estão criticando a divisão entre natureza e humanidade que é muito importante para o Ocidente. Ao fazer isso, eles apresentam o que Stenger (2005), segundo Costa (2016, p. 52), chama de “diminuir o raciocínio”, um raciocínio que é visto como ocidental. Isso serviria para que a sociedade ocidental desfizesse a violência ontológica que traz a separação entre a natureza/cultura e refizesse a noção de que existem diferentes perspectivas de diferentes mundos — e não de um mesmo mundo para não levar à incompreensão de algumas realidades não-ocidentais. Dessa forma, classe, raça e etnicidade são, para Costa (2016), aspectos que estão dentro da divisão colonial entre natureza/cultura.

Excerto para Nota 128 do Capítulo 1, página 257.

Origem: In the discipline of history, for example, how should dynastic lists popularly known as “kings' lists” (which have been generated by historians for different Yorùbá polities) be interpreted? Many contemporary historians have assumed that, with a couple of exceptions, all the rulers on the lists are male, but what is their basis for this assumption?

Tradução: Na disciplina de história, por exemplo, como deveria ser interpretadas as listas dinásticas popularmente conhecidas como “listas de reis” (que têm sido geradas por historiadores para diferentes políticas *yorùbá*)? Muitos historiadores contemporâneos assumiram que, com algumas exceções, todos os governantes das listas são homens, mas qual é a base deles para essa suposição?

N.T.3. É nesse sentido que o termo “equivocação” é trazido pela autora Costa (2016), reforçando que a equivocação é uma falha em entender que há diferentes entendimentos dos diferentes mundos que existem. Dessa forma, quando os termos natureza/cultura são trazidos por indígenas, por exemplo, eles não têm necessariamente o mesmo significado que o desenvolvido nas sociedades ocidentais. Dessa forma, a equivocação existe quando há categorias que, como o gênero, podem trazer más interpretações e a tradução, nesse caso, tem uma função muito importante em manter a pluralidade dos mundos. A tradução de nomes de reis para o masculino é um erro gerado a partir da noção de gênero, que é a categoria que gera equivocação. Sendo que, o gênero não existia nesses nomes, como é mais detalhado por Oyěwùmí (1997) em capítulo futuro.

Excerto para Nota 133 do Capítulo 1, página 259.

Origem: Gender has become important in Yorùbá studies not as an artifact of Yorùbá life but because Yorùbá life, past and present, has been translated into English to fit the Western pattern of body-reasoning. This pattern is one in which gender is omnipresent, the male is the norm, and the female is the exception; it is a pattern in which power is believed to inhere in maleness in and of itself.

Tradução: O gênero se tornou importante em estudos *yorùbá* não como um artefato da vida *yorùbá*, mas porque a vida *yorùbá*, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se ajustar ao padrão ocidental do corpo-raciocínio (*body-reasoning*). Esse padrão é um em que o gênero é onipresente, o macho é a norma, e a fêmea é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder pertence à masculinidade em si e por si mesmo.

N.T.3. Além desse poder depender do gênero e ser um poder atribuído à masculinidade, ele também é dependente da raça. Isto é, é um poder atribuído aos que possuem certas características raciais no Brasil, retirando direitos de mulheres negras, que não estão inseridas dentro da ideia de grupo com direitos. Esse tipo de poder é o chamado de “colonialidade do poder”, segundo Costa (2016) citando Aníbal Quijano. Para a autora, essa colonialidade informa que a base social e o como ela está classificada no mundo está imbricada na noção da raça. É uma ideia que surgiu junto com o domínio dos europeus por terras fora de seus países, mas que continua estruturando os sistemas sociais no Brasil até hoje, relegando a mulher negra ao grupo de pessoas menos cuidado pelo Estado, por exemplo.

Excerto para Nota 3 do Capítulo 2, página 262.

Origem: Against this background, I will show that despite voluminous scholarship to the contrary, gender was not an organizing principle in Yorùbá society prior to colonization by the West.

Tradução: Nesse contexto, mostrarei que, apesar do volumoso conhecimento em contrário, o gênero não foi um princípio organizador na sociedade *yorùbá* antes da colonização pelo Ocidente.

N.T.3. Para Costa (2016, p. 51), citando Maria Lugones, não se trata aqui de procurar algum povo indígena antes da colonização que poderia apresentar divisão social por gênero, mas de afirmar que o gênero não é transferido do momento colonial, pois ele é uma categoria formada na colônia. Isso também seria o mesmo que dizer que o gênero é uma construção social, — mas como foi dito por Oyèwùmí (1997), — o que não é verdadeiro para os iorubás anteriores à colonização. Costa (2016, p. 52) afirma que Segato acredita que o gênero organiza as relações sociais e que, para Segato, Oyèwùmí (1997) revela vontade de autenticidade e quer se estabelecer como diferente do feminismo ocidental. Porém Costa (2016) traz essa afirmação de Segato para depois levantar um alerta contra o que pode ser entendido como assimilação.

Excerto para Nota 8 do Capítulo 2, página 264.

Origem: Gender as a dichotomous discourse is about two binarily opposed and hierarchical social categories — men and women. Given that, I should immediately point out that the usual gloss of the Yorùbá categories *obìnrin* and *òkùnrin* as “female/woman” and “male/man,” respectively, is a mistranslation. This error occurs because many Western and Western-influenced Yorùbá thinkers fail to recognize that in Yorùbá practice and thought, these categories are neither binarily opposed nor hierarchical.

Tradução: O gênero como um discurso dicotômico é sobre duas categorias sociais opostas binariamente e hierárquicas — homens e mulheres. Posto isso, devo salientar imediatamente que a habitual anotação das categorias *yorùbá obìnrin* e *òkùnrin* como “fêmea/mulher” e “macho/homem”, respectivamente, é uma tradução incorreta. Esse erro ocorre, porque muitos pensadores ocidentais e *yorùbá* ocidente-influenciados (*Western-influenced*) falham em reconhecer que, na prática e pensamento *yorùbá*, essas categorias não são nem binariamente opostas nem hierárquicas.

N.T.3. Para Costa (2016, p. 58), uma tradução baseada em um paradigma linguístico e ontológico é importantíssima para formar alianças em prol de lutas sociais antirracistas, anti-imperialistas e decoloniais. Para a autora, feministas latino-americanas, de fora e de dentro dos Estados Unidos, estão construindo políticas tradutórias a partir do pensamento de mulheres de cor e de feministas pós-coloniais a fim de utilizá-las como em uma forma de canibalismo para descobrir novos caminhos teóricos, de práticas e de cultura no sul global e vice versa. Esses novos caminhos podem ser achados em trabalhos de mulheres como Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo (COSTA, 2016). Para Costa (2016), citando Smith, ter conhecimento sobre o passado é uma forma de construir uma pedagogia crítica da decolonização. Logo, diminuir o raciocínio ocidental trazendo outras criaturas para o espaço humano, lidar com categorias de equivocação e conhecer o passado são formas em

que podem ser articuladas novas práticas políticas éticas e que feministas decoloniais e outras já as praticam em toda a América Latina.

Excerto para Nota 22 do Capítulo 2, página 271.

Origem: If Western conservative discourses collapse the social world into biology by seeing all observed differences between men and women as natural, feminism maintains this lack of a boundary between the social and the biological by homogenizing men and women and insisting that all observed differences are social fabrications. This is the problem.

Tradução: Se os discursos conservadores ocidentais colapsam o mundo social em biologia ao ver todas as diferenças observadas entre homens e mulheres como natural, o feminismo mantém essa falta de limite entre o social e o biológico ao homogeneizar homens e mulheres e insistir que todas as diferenças observadas são fabricações sociais. Esse é o problema.

N.T. 3. O que Oyěwùmí (1997) vai fazer, segundo Miñoso (2017), é abrir a porta para que se veja que o feminismo, que é o feminismo clássico, possui interpretações sobre a opressão e a dominação das mulheres, mas elas são apenas uma interpretação de um feminismo que se pretende universal. Oyěwùmí (1997, p. 11), conforme Miñoso (2017), nos faz desconfiar de informações passadas pelo feminismo e que eram tidas como verdadeiras.

Excerto para Nota 140 do Capítulo 2, página 355.

Origem: Thus, as an analytic tool, it cannot be invoked in the same manner and to the same degree in different situations across time and space. Gender is both a social and historical construct. No doubt gender has its place and time in scholarly analyses, but its place and its time were not precolonial Yorùbá society.

Tradução: Assim, como uma ferramenta analítica, ela não pode ser invocada da mesma maneira e no mesmo grau em diferentes situações ao longo do tempo e do espaço. O gênero é tanto uma construção social como histórica. Sem dúvida, o gênero tem seu lugar e tempo em análises acadêmicas, mas seu lugar e seu tempo não eram a sociedade *yorùbá* pré-colonial.

N.T.3. Miñoso (2017), ao revelar ter conhecido o trabalho de Oyěwùmí (1997) primeiro por meio das palavras de Maria Lugones, afirma que Lugones e Oyěwùmí têm trabalhos com diferença metodológica e de tempo. Para Oyěwùmí (1997), o gênero é herança colonial para os iorubás — é preciso reafirmar que, no momento pré-colonial pesquisado por Oyěwùmí (1997), nem a raça nem o gênero dividiam aquela sociedade —, já para Lugones, o sujeito de gênero é pensado a partir da noção de quem é ou não humano na colonialidade cujo tempo é mais recente. Para Lugones, o gênero segue muito importante ao sujeito branco, que pertence ao humano. Ou seja, o gênero na colonialidade não pode ser lido sem a raça.

Excerto para Nota 141 do Capítulo 2, página 355.

Origem: The time of “gender” was to come during the colonial period, which will be

Tradução: O tempo do “gênero” estava para vir durante o período colonial, que será

discussed in subsequent chapters. Even in reference to those periods, gender cannot be theorized in and of itself; it has to be located within cultural systems — local and global — and its history and articulations must be critically charted along with other aspects of social systems.

discutido em capítulos subsequentes. Mesmo em referência a esses períodos, o gênero não pode ser teorizado em si mesmo; ele tem que estar localizado dentro de sistemas culturais — locais e globais — e sua história e articulação devem ser criticamente cartografadas juntamente com outros aspectos dos sistemas sociais.

N.T.3. O tempo e o espaço são muito importantes para uma análise histórica. De acordo com Miñoso (2017, p. 13), a própria Oyěwùmí (1997), Silvia Federici e Gerda Lerner rejeitam propostas ahistóricas para explicar o gênero e, se as feministas clássicas também o historicizasse, veriam que não há como o patriarcado ter existido sempre nem como todo o passado ter sido patriarcal.

As notas N.T.3. são de duas autoras que leram o trabalho de Oyěwùmí (1997), ou seja, elas compõem a recepção do trabalho da autora e ambas citam autoras e autores que leram “The Invention of Women...”. Suas análises são importantes aqui, porque ambas trazem considerações que ajudam a aprofundar no pensamento de Oyěwùmí (1997). As análises dessas autoras ampliam o debate do texto de Oyěwùmí (1997) no sentido de darem importância ao que foi formulado por epistemologias diferentes das ocidentais.

Costa (2018) trouxe a ideia da categoria de equivocação, como o gênero, que vai trazer interpretações diferentes em sociedades que são diferentes. Para isso, a autora explica que o pensamento de sociedades indígenas, e da iorubá de Oyěwùmí, apresenta um aspecto incomum aos ocidentais que é a não separação do reino animal do humano. Com base nisso, as dicotomias ocidentais utilizadas podem ter tido relevância menor entre essas sociedades, o que torna mais crível o pensamento de que a dicotomia “homem/mulher” não tenha existido entre os iorubás. Outro importante ponto trazido pela autora foi a questão da tradução e a possibilidade de abertura para o outro por meio da tradução. A questão sobre equívocos realizados por meio da tradução do iorubá para o inglês é uma realidade que deve ser evitada por uma tradutora que sabe que tradução é muito mais do que o conhecimento entre os pares linguísticos. Para traduzir, é preciso antes de tudo buscar conhecer a cultura a ser traduzida através de pesquisas, leituras e de uma lembrança de que culturas são diferentes, então as interpretações sobre elas devem tentar manter essa diferença, que pode ser também uma informação nova para a cultura que traduz.

Outro ponto trazido por esses tipos de nota é o de Miñoso (2017), que afirma que há várias explicações para a existência do patriarcado e, para cada uma delas, há algumas pesquisadoras como representantes do pensamento. É importante notar que a explicação de

Oyèwùmí (1997) abrange dois pensamentos apresentados por Miñoso (2017). O primeiro é o de que não havia patriarcado em sociedades pré-coloniais e o outro é de que o patriarcado deve ser historicizado. Então, estudar o patriarcado a partir das informações trazidas por Miñoso pode estimular um trabalho a ser feito que seja mais fiel à realidade, pois a própria análise de Miñoso (2017) aponta para uma atenção ao espaço e ao tempo de análise do patriarcado. Miñoso informa ainda que o livro de Oyèwùmí (1997) é uma leitura imprescindível para quem vive na América Latina e convida a que as leitoras deixem suas convicções sobre o sexo e o gênero de lado para que possam se abrir à nova concepção de mundo trazida por Oyèwùmí (1997).

N.T.4. Diálogo com comentadoras nigerianas

Excerto para Nota 6 do Prefácio, página 179.

Origem: When I started the research, I believed that it was possible for me to do a study on gender in a contemporary Yorùbá community that would primarily address the question from a local perspective.

Tradução: Quando comecei a pesquisa, eu acreditava que era possível fazer um estudo sobre o gênero em uma comunidade *yorùbá* contemporânea que abordaria principalmente a questão a partir de uma perspectiva local.

N.T.4. Ifi Amadiume (2015) também localiza ao máximo o seu estudo de gênero, que é entre os igbos da cidade de Nnobi, uma cidade no Estado de Anambra, Nigéria. A autora divide o seu estudo entre os períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial. Veja em: AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, female husbands: gender and sex in an african society*. Zed Books. London. 2015.

Excerto para Nota 12 do Prefácio, página 181.

Origem: Given this, it is obvious that if one wanted to apply this Western “bio-logic” to the Yorùbá social world (i.e., use biology as an ideology for organizing that social world), one would have first to invent the category “woman” in Yorùbá discourse.

Tradução: Perante isso, é óbvio que se alguém quisesse aplicar esta “bio-lógica” ocidental ao mundo social *yorùbá* (ou seja, usar a biologia como uma ideologia para organizar esse mundo social), teria que primeiro inventar a categoria “mulher” no discurso *yorùbá*.

N.T.4. Para os igbos, de Nnobi, segundo Amadiume (2015), a categoria mulher existia antes da pré-colonização, ao contrário do que é afirmado por Oyèwùmí (1997) sobre os iorubás, mas a construção de gênero se deu de forma muito mais flexível para os igbos que no Ocidente. Para os igbos de Nnobi, filhas poderiam se tornar filhos, machos (AMADIUME,

2015, p. 15). Porque essas filhas poderiam se tornar um marido para uma esposa e poderiam assumir todas as funções de um marido para sua esposa.

Excerto para Nota 13 do Prefácio, página 181.

Origem: But, prior to the infusion of Western notions into Yorùbá culture, the body was not the basis of social roles, inclusions, or exclusions; it was not the foundation of social thought and identity.

Tradução: Mas, antes da infusão de noções ocidentais na cultura *yorùbá*, o corpo não era a base dos papéis sociais, de inclusões ou exclusões; ele não era a base do pensamento social e da identidade.

N.T.4. Para os igbos, em Nnobi, a agricultura não era muito produtiva, por isso houve uma necessidade de haver uma divisão sexual do trabalho e também uma divisão do trabalho por gênero em que as mulheres tinham papel chave e os homens ficavam com a função do controle de rituais. A mulher tinha habilidade no trabalho (industriousness), perseverança e prosperidade eram características herdadas da deusa Idemili pelas mulheres, ou seja, algo que era de muito valor para os igbo de Nnobi.

Excerto para Nota 21 do Prefácio, página 187.

Origem: Although precolonial Yorùbá cultural logic did not use the human body as the basis for social ranking (in no situation in Yorùbá society was a male, by virtue of his body-type, inherently superior to a female), Yorùbá society was hierarchically organized, from slaves to rulers. The ranking of individuals depended first and foremost on seniority, which was usually defined by relative age.

Tradução: Embora a lógica cultural *yorùbá* pré-colonial não usasse o corpo humano como base para a classificação social (em nenhuma situação na sociedade *yorùbá* um homem foi, em virtude de seu corpo-tipo, inerentemente superior a uma mulher), a sociedade *yorùbá* era hierarquicamente organizada de escravos a governantes. A classificação dos indivíduos dependia em primeiro lugar e, acima de tudo, da senioridade, que era geralmente definida pela idade relativa.

N.T.4. Amadiume (2015) também afirma esse respeito à senioridade na sociedade igbo: “A liderança nas organizações indígenas era baseada em títulos e em senioridade...” (p. 169); isso mostra que havia outras maneiras de dividir a sociedade entre os iorùbás, e igbos, que pode ser que gerasse outras desigualdades, mas não a de gênero como conhecida pelo Ocidente.

Excerto para Nota 43 do Capítulo 1, página 217.

Origem: In one of the earliest feminist texts to assert the constructionist thesis and its need for cross-cultural grounding, Suzanne J. Kessler and Wendy McKenna wrote that “by viewing gender as a social construction,

Tradução: Em um dos primeiros textos feministas para afirmar a tese construcionista e sua necessidade para a fundamentação transcultural, Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna escreveram que

it is possible to see descriptions of other cultures as evidence for alternative but equally real conceptions of what it means to be woman or man.”³⁵ Yet, paradoxically, a fundamental assumption of feminist theory is that women's subordination is universal.

“ao ver o gênero como uma construção social, é possível ver descrições de outras culturas como evidência para concepções alternativas, mas igualmente reais do que significa ser mulher ou homem”. No entanto, paradoxalmente, uma hipótese fundamental da teoria feminista é que a subordinação das mulheres é universal.

N.T.4. Para os igbos, o gênero feminino era o que tinha o lugar mais importante tanto na religião indígena, em conceitos culturais e em mitos, segundo a crença deles que tinha origem em uma deusa, Idemili (AMADIUME, 2015, p. 29). Além disso, o papel da mulher era importante na agricultura, já que a cidade de Nnobi, pré-colonial, dependia da mão-de-obra feminina. Era a mulher quem cultivava a mandioca, que era cultivada em área de solo pouco fértil, já o homem tinha o monopólio da colheita de inhame, que era pequena, para ser utilizado em rituais. Era a colheita feminina de banana, taro e mandioca que equilibrava a falta de inhame, como alimento básico (AMADIUME, 2015, p. 30). Ou seja, a mulher não era subordinada ao homem na área econômica. Ela tinha agência.

Excerto para Nota 63 do Capítulo 1, página 225.

Origem: In the Yorùbá world, particularly in pre-nineteenth-century⁴⁹ Òyó culture, society was conceived to be inhabited by people in relation to one another. That is, the “physicality” of maleness or femaleness did not have social antecedents and therefore did not constitute social categories.

Tradução: No mundo *yorùbá*, particularmente na cultura Òyó pré-século XIX, a sociedade foi concebida para ser habitada por pessoas em relação umas às outras. Ou seja, a “física” da masculinidade ou da feminilidade não tinha antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais.

N.T.4. Segundo relata Amadiume (2015), havia papéis sociais relacionados ao gênero para os igbos de Nnobi, mas esses papéis eram quebrados por algumas instituições, como a da “filha macho” (male daughters). A “filha macho”, para os igbos, era uma filha que, na ausência de qualquer herdeiro homem do pai, ganhava o status de homem e adquiria os direitos a ter a terra do pai, já que no sistema de herança de Nnobi pré-colonial, uma filha não poderia herdar a terra do pai.

Excerto para Nota 64 do Capítulo 1, página 225.

Origem: The principle that determined social organization was seniority, which was based on chronological age.

Tradução: O princípio que determinava a organização social era a senioridade, que era baseada na idade cronológica.

N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) traz uma análise sobre a sociedade iorubá, com relação à existência da senioridade que é equivocada, pois não há como existir uma forma de poder totalmente desligada de outras. Para a autora, a forma de poder da senioridade fazia com que surgisse outras formas de poder, inclusive abusivas, na sociedade iorubá. Fazer esse tipo de análise que Oyèwùmí (1997) traz é, segundo Bakare-Yusuf (2003, p. 5), uma

forma de não dar relevância a todo o trabalho de mulheres negras feministas que dizem que as formas de poder são interdependentes e que a manifestação de um pode encobrir outros mais problemáticos. A análise não sofisticada, segundo menciona Bakare-Yusuf, trazida neste ponto por Oyèwùmí (1997) recorda a atitude de feministas da primeira onda do feminismo que colocavam em relevância apenas a luta contra o poder patriarcal e não colocava em relevâncias a luta contra outras opressões às quais as mulheres estão sujeitas até hoje (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 5). Veja em: BAKARE-YUSUF, Bibi. *Yoruba's Don't Do Gender*: A Critical Review Of Oyeronké Oyewumi's *The Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses*. Codesria, Scholar Semantic, 2003. Disponível em:

<https://www.semanticscholar.org/paper/%E2%80%9CYORUBA%E2%80%99S-DON%E2%80%99T-DO-GENDER%E2%80%9D%3A-A-CRITICAL-REVIEW-OF-of-Bakare-Yusuf/a3ae5e44c8f4b3b81577665aba23e68e170d928a> Acesso em 12 fev. 2021.

Excerto para Nota 78 do Capítulo 1, página 231.

Origem: Feminism is one of the latest Western theoretical fashions to be applied to African societies. Following the one-size-fits-all (or better still, the Western-size-fits-all) approach to intellectual theorizing, it has taken its place in a long series of Western paradigms — including Marxism, functionalism, structuralism, and poststructuralism — imposed on African subjects. Academics have become one of the most effective international hegemonizing forces, producing not homogenous social experiences but a homogeneity of hegemonic forces. Western theories become tools of hegemony as they are applied universally, on the assumption that Western experiences define the human.

Tradução: O feminismo é uma das mais recentes modelos teóricos ocidentais a serem aplicadas às sociedades africanas. Seguindo a abordagem à teorização intelectual “um tamanho serve para todos” (ou melhor ainda, o tamanho ocidental serve para todos), tomou seu lugar em uma longa série de paradigmas ocidentais — incluindo o marxismo, funcionalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo — impostos aos temas africanos. Os acadêmicos se tornaram uma das mais efetivas forças hegemônicas internacionais, produzindo não experiências sociais homogêneas, mas uma homogeneidade de forças hegemônicas. As teorias ocidentais se tornam ferramentas de hegemonia à medida que são aplicadas universalmente, sob o pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano.

N.T.4. Bakare-Yusuf (2003, p. 3) também acredita que se o pesquisador adota uma categoria de forma acrítica, então ele vai distorcer a realidade do local. Sendo que a forma com que ele faz a pergunta sobre o gênero naquele local pode fazer com que a resposta resulte no gênero como existente para aquela realidade. Para a autora, Oyèwùmí (1997) age corretamente ao criticar o gênero como sendo uma categoria social universal e o gênero pode não ser suficiente para entender a complexidade da sociedade iorubá.

Excerto para Nota 127 do Capítulo 1, página 256.

Origem: Yorùbá language is gender-free, **Tradução:** A língua *yorùbá* é livre de which means that many categories taken for gênero, o que significa que muitas

granted in English are absent. There are no gender specific words denoting son, daughter, brother, or sister. Yorùbá names are not gender-specific; neither are *okò* and *aya* — two categories translated as the English husband and wife, respectively.

categorias tomadas como dadas em inglês estão ausentes. Não há palavras de gênero específico que denotem filho, filha, irmão ou irmã. Os nomes *yorùbá* não são gênero-específico (*gender-specific*); nem *okò* e *aya* — duas categorias traduzidas como marido e esposa ingleses, respectivamente.

N.T.4. Para Ifi Amadiume (2015, p. 89), a não existência de diferença de gênero para os pronomes sujeito gera um sistema social para os igbos da pré-colônia, de Nnobi, em que homens e mulheres podem partilhar das mesmas características ou funções que, em sociedades ocidentais, são mais dependentes de um gênero em particular. Ou seja, para as mulheres igbos, as possibilidades do ser são mais flexíveis que no Ocidente. Nos pronomes sujeitos não há distinção de gênero.

Excerto para Nota 5 do Capítulo 2, página 262.

Origem: The social categories “men” and “women” were nonexistent, and hence no gender system³ was in place. Rather, the primary principle of social organization was seniority, defined by relative age.

Tradução: As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes, e, portanto, nenhum sistema de gênero estava em vigor. Em vez disso, o princípio primário da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa.

N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) se equivoca e não vê que a senioridade é na verdade exercida junto com outros micropoderes, o que acaba fazendo com que Oyèwùmí (1997) negue que as desigualdades de gênero existam.

Excerto para Nota 9 do Capítulo 2, página 265.

Origem: *Ènìyàn* is the non-gender-specific word for humans. In contrast, “man,” the word labeling humans in general in English that supposedly encompasses both males and females, actually privileges males.

Tradução: *Ènìyàn* é a palavra não-gênero-específica (*non-gender-specific*) para humanos. Em contraste, “homem”, a palavra rotulando humanos em geral em inglês que supostamente abrange tanto machos quanto fêmeas, na verdade privilegia homens.

N.T.4. Em Amadiume (2015, p. 89), a autora informa que a palavra *mmadu* significa humanidade e faz relação com os dois sexos. Os igbos da pré-colônia não utilizam a palavra *man* para significar “humanidade”, representando a binariedade dos sexos. Os igbos não têm uma palavra específica para “ele”, “ela”, “dele”, “dela” e a *O* significa “ele”, “ela” e o “neutro” (it). Além disso, uma única palavra, *nya*, é utilizada para o imperativo, como em: Deixe-o, Deixe-a ou deixe isso. Foi esse sistema linguístico que tornou possível papéis sociais serem possível para ambos os sexos, porém, ela acredita que não elimina as situações em que

há concorrência entre os sexos e em que um sexo tenta eliminar o outro da mesma função que exerce (AMADIUME, 2015, p. 90).

Excerto para Nota 15 do Capítulo 2, página 268

Origem: Since the conceptual language of gender theories is derived from the West, it is necessary to view these theories as vectors of the issue they are designed to explain. Unlike “male” and “female” in the West, the categories of *obìnrin* and *òkùnrin* are primarily categories of anatomy, suggesting no underlying assumptions about the personalities or psychologies deriving from such. Because they are not elaborated in relation and opposition to each other, they are not sexually dimorphic and therefore are not gendered. In Old Òyó, they did not connote social ranking; nor did they express masculinity or femininity, because those categories did not exist in Yorùbá life or thought.

Tradução: Uma vez que a linguagem conceitual das teorias de gênero é derivada do Ocidente, é necessário ver essas teorias como *vetores* da questão que elas são projetadas para explicar. Ao contrário de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de *obìnrin* e *òkùnrin* são principalmente categorias de anatomia, sugerindo que não há suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias derivadas delas. Porque elas não são elaboradas em relação e em oposição umas às outras, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são gêneros. Na velha Òyó, elas não conotavam ranking social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não existiam na vida ou pensamento *yorùbá*.

N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2004), não é porque o gênero não está presente na linguagem que ele não vai existir na realidade. Ou seja, para a autora, Oyěwùmí (1997) não faz diferenciação entre a linguagem e o que é real. Para a autora, é geralmente a anafêmea, no papel de aya e esposa, e não o anamacho, que tem de sair de sua linhagem e ser subordinada em outra. Além disso, a anafêmea, para a autora, é quem tem a função de preparar a alimentação e cuidar das crianças, então à anafêmea a responsabilidade é muito maior em ser a provedora economicamente e em ser quem alimenta a família.

Excerto para Nota 16, Capítulo 2, página 268.

Origem: The terms *òkùnrin* and *obìnrin*, however, merely indicate the physiological differences between the two anatomies as they have to do with procreation and intercourse. They refer, then, to the physically marked and physiologically apparent differences between the two anatomies. They do not refer to gender categories that connote social privileges and disadvantages.

Tradução: Os termos *òkùnrin* e *obìnrin*, no entanto, apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias como elas têm a ver com procriação e relações sexuais. Eles se referem, então, às diferenças fisicamente marcadas e fisiologicamente aparentes entre as duas anatomias. Eles não se referem a categorias de gênero que conotam privilégios e desvantagens sociais.

N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), há um problema metodológico com o trabalho de Oyěwùmí (1997) que está presente quando, por exemplo, a língua para ela marca uma verdade cultural.

Isso acontece quando, para Bakare-Yusuf (2003), Oyěwùmí (1997) parece defender que as palavras podem ter um sentido original que pode ser acessado por uma pessoa. “Pode ser que *okùnrin* e *obinrin* pareçam revelar pouco além da diferença anatômica; no entanto, não existe nada no argumento de Oyěwùmí que possa apoiar sua suposição de que sempre foi assim.” (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 4). Para a autora, Oyěwùmí (1997) se baseia na etimologia das palavras, mas isso só funciona se a cultura se manter pura ou se realmente ela pudesse garantir que não houve uma mudança de paradigma na compreensão coletiva da cultura. Pois ainda para a autora, o significado das palavras podem ser alterados mesmo no presente e de um lugar para outro. Segundo Bakare-Yusuf (2003), Oyěwùmí (1997) acredita que pode haver um ouvinte atento que consegue ainda lembrar da verdade da palavra que não foi afetada pelo tempo, que consegue ainda passar a essência e autenticidade de um significado.

Excerto para Nota 33 do Capítulo 2, página 279.

Origem: The prevalence of age categorization in Yorùbá language is the first indication that age relativity is the pivotal principle of social organization. Most names and all pronouns are ungendered. The third-person pronouns *ó* and *wón* make a distinction between older and younger in social interactions.

Tradução: A prevalência da categorização da idade na língua *yorùbá* é a primeira indicação de que a relatividade da idade é o princípio fundamental da organização social. A maioria dos nomes e pronomes são sem gênero. Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem uma distinção entre mais velhos e mais jovens em interações sociais.

N.T.4. Amadiume (2015, p. 89) revela que, para os igbos, “[a] terceira pessoa do singular, *O*, significa masculino e feminino, ao contrário da construção de gênero inglesa, que distingue masculino e feminino como ‘ele’ e ‘ela’. Como resultado, muitos igbo, quando falam inglês, trocam ‘ele’ e ‘ela’, ‘dele’ e ‘dela’. Em igbo, a terceira pessoa do singular do pronome possessivo *ya* significa tanto dele quanto dela; assim, não há nenhum lembrete na fala para distinguir entre os sexos. Pode-se, portanto, afirmar que a língua igbo, em comparação com o inglês, por exemplo, não construiu associações rígidas entre certos adjetivos ou atributos e sujeitos de gênero, nem certos objetos e pronomes possessivos de gênero.” Além disso, as chefe de família eram chamadas pela expressão *di-bu-no*, *di* é prefixo sem gênero que significa, segundo Amadiume (2015, p. 90), “especialista em, mestre em”, Sendo que tanto a “filha-macho” (male daughter) quanto a “marido-fêmea” (female husband), que eram mulheres que assumiam direitos comumente dados a homens na Nnobi indígena, eram, tanto quanto os homens, chamadas de *di-bu-no*, que significa mestre.

Excerto para Nota 39 do Capítulo 2, página 283.

Origem: Seniority is highly relational and situational in that no one is permanently in a senior or junior position; it all depends on who is present in any given situation. Seniority, unlike gender, is only comprehensible as part of relationships. Thus, it is neither rigidly fixated on the body nor dichotomized.

Tradução: A senioridade é altamente relacional e situacional, na medida em que ninguém está permanentemente em uma posição sênior ou júnior; tudo depende de quem está presente em qualquer situação. A senioridade, ao contrário do gênero, só é compreensível como parte das relações. Assim, não é nem rigidamente fixada no

corpo nem dicotomizada.

N.T.4. Em Nnobi pré-colonial, a liderança dos igbos era baseada na senioridade e não na idade. Dessa forma, a mulher que entrou mais cedo na patrilinearidade era quem tinha a liderança, porém acabava sendo uma mulher idosa a conseguir o feito. Quando formalmente entrava uma criança na patrilinearidade, as esposas recebiam inhame e óleo de palma que era dado de acordo com a senioridade delas no complexo familiar. A organização das filhas de uma patrilinearidade também era de acordo com a senioridade para os igbos e elas tinham a responsabilidade de, por exemplo, resolver algum problema entre as esposas de uma linhagem. Se a filha fosse casada, ela resolveria o problema entre as esposas e depois voltaria para sua casa de casada. Nesse caso, então, a senioridade acompanhava a idade e era sempre a filha mais velha quem tinha essa liderança na patrilinearidade (AMADIUME, 2015, p. 59).

Excerto para Nota 50 do Capítulo 2, página 290.

Origem: The hierarchy within the lineage was structured on the concept of seniority. In this context, seniority is best understood as an organization operating on a first-come-first-served basis.

Tradução: A hierarquia dentro da linhagem foi estruturada sobre o conceito de senioridade. Nesse contexto, a senioridade é melhor entendida como uma organização que opera em uma base do primeiro-a-chegar, primeiro-a-ser-servido.

N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyěwùmí (1997) teoriza a senioridade de forma problemática, já que a senioridade opera em um sistema que é patrilinear. Para a autora, a senioridade não é a única forma de exercício de poder entre os iorubás e a senioridade não opera sem outros tipos de hierarquia. Para a autora, Oyěwùmí (1997) não percebeu que a senioridade funciona com outros tipos de exercício de poder. A autora fornece como exemplo a relação de poder entre estudante e professor, em que a vítima do abuso não enfrenta o abusador por conta do respeito ao mais velho. Para a autora, isso é uma forma de exercício de poder disfarçado de respeito pelo mais velho (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 5). Bakare-Yusuf (2003) acredita que não há forma de poder que se exerça sozinha, separada de outras formas de poder.

Excerto para Nota 92 do Capítulo 2, página 324

Origem: In short, the system overall curtailed sexual activity for the unmarried. This undercuts the image of African male's unbridled sexual activity (the “testosterone brigade”)⁷⁶ that has been projected in various racist and masculinist discourses. Male preoccupation with sexual intercourse seems to be exaggerated by both researchers and some males in the contemporary period. Many *okùnrin*, just like *obìnrin*, did abstain from sexual

Tradução: Em suma, o sistema em geral reduziu a atividade sexual para os solteiros. Isso subverte a imagem da atividade sexual desenfreada do homem africano (a “brigada de testosterona”) que foi projetada em vários discursos racistas e masculinistas. A preocupação do macho com a relação sexual parece ser exagerada por ambos os pesquisadores e alguns machos no período contemporâneo. Muitos *okùnrin*, assim como as *obìnrin*, abstiveram-se de relações

intercourse. Homosexuality does not seem to have been an option.

sexuais. A homossexualidade não parece ter sido uma opção.

N.T.4. Não dá para concluir somente com a leitura de Amadiume (2015) sobre experiências homossexuais na cidade de Nnobi da pré-colônia. Porém, há indícios da existência, principalmente com os relatos que a autora traz sobre o título de *Ekwe*, que era dado às mulheres que tinham habilidades econômicas e também atributos carismáticos de líder. Algumas mulheres poderiam ter poder tanto sobre mulheres quanto sobre homens. Isso se dava também por conta do sistema de gênero que, para os igbos, era mais flexível. “Havia duas maneiras em que a potencial detentora do título controlava os serviços de outros. As pessoas iam trabalhar para ela voluntariamente ou ela praticava o que se chamava *igba ohu*, casamento de mulher-para-mulher.” (AMADIUME, 2015, p. 47). Nesse casamento, a “fêmea-marido” dava um marido (homem) para suas esposas. As esposas poderiam viver em outra casa com o marido (homem) e ter filhos em nome de sua esposa, a fêmea marido, a *Ekwe*, mas as esposas também poderiam viver com a sua *Ekwe* e ter filhos em nome da *Ekwe*. A *Ekwe* tinha pessoas que lhe prestava serviços e suas esposas que moravam fora de sua casa continuariam a prestar serviços para ela. Quanto mais pessoas em seu comando, mais rica a *Ekwe* era.

Excerto para Nota 94 do Capítulo 2, página 327.

Origem: In studies of society as such, the concept of the gender division of labor is invoked like a mantra, its universal and timeless existence being taken for granted.

Tradução: Nos estudos da sociedade como tal, o conceito de divisão do trabalho por gênero é invocado como um mantra, sendo a sua existência universal e atemporal considerada como um dado adquirido.

N.T.4. Para os igbos de Nnobi na pré-colônia, essa divisão era verdadeira. Amadiume (2015) informa que por trás da estrutura econômica havia um princípio de organização pelo sexo que estava de acordo com várias ideologias de gênero. Para a autora, esses princípios e ideologias também determinavam o acesso à riqueza, títulos, a possibilidade de ter uma quantidade de mulheres, enfim, regulava o que fazia uma pessoa ter prestígio e riqueza.

Amadiume (2015), que foi lida e citada por Oyèwùmí (1997), fez como Oyèwùmí, e na sua escrita, localiza-se muito bem no espaço e no tempo. Amadiume (2015) é uma obra para falar do gênero entre os igbos de Nnobi na pré-colônia, na Nigéria. Seu trabalho é dividido entre pré-colônia, colônia e pós-colônia. Seu trabalho informa que os igbos de Nnobi na pré-colonização tiveram uma relação com o gênero que foi bem mais flexível que há atualmente nas sociedades ocidentais. A mulher igbo era fundamental para a sobrevivência da sociedade, trabalhando duro na agricultura, e o homem tinha a função de trabalho nos rituais. A própria inspiração dos igbos era a de uma deusa chamada Idemili, que trazia prosperidade e que inspirava a habilidade das mulheres na economia. Havia uma divisão do trabalho na

pré-colônia dos igbos que era de acordo com o gênero, mas que a participação da mulher era imprescindível.

Os igbos também tinham uma linguagem menos ligada ao gênero, sem gênero em pronome pessoal e possessivo de terceira pessoa, e que poderia ser uma razão que ajudasse com que a ideia sobre o gênero não fosse tão essencializada, e que mulheres não fossem subjugadas, como são as do Ocidente. Amadiume (2015) relata que mulheres e homens tiveram poderes iguais na sociedade e que ambos tinham riqueza quanto mais tinham pessoas sob seu comando. A mulher, por meio do casamento de mulher-para-mulher, era a “marido-fêmea” (*female husband*), que se casava com outras mulheres que lhe prestavam serviços. As suas esposas tinham filhos em nome da “marido fêmea” e poderiam viver no mesmo lugar que a *Ekwe*, a “marido fêmea”, ou não. A *Ekwe* era quem arrumava um marido (homem) para sua esposa. Outra figura que saiu das amarrações do gênero foi a “filha macho” (*male daughter*), que assumia um papel de filho (homem), caso o pai não tivesse herdeiros homens. Dessa forma, ela teria todos os direitos à terra, o que não era permitido para uma filha (mulher).

Bakare-Yusuf (2003), leitora de Oyèwùmí (1997), critica Oyèwùmí quanto a credibilidade dada pela autora à linguagem. Segundo Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) tenta buscar um sentido etimológico das palavras que não existe mais, que muda durante o tempo. Seria como se alguém pudesse realmente lembrar desse sentido que já existiu um dia, mas não existe mais, segundo Bakare-Yusuf (2003). Para Bakare-Yusuf (2003), a não rigidez na linguagem não garante que a mulher não foi subordinada, pois era a mulher quem tinha de sair de sua casa para viver no composto do marido. Para a autora, como advoga Oyèwùmí (1997), o gênero não era algo existente em toda e qualquer sociedade, e autores que pensam o contrário, é porque o problema estava em como o pesquisador fazia a pergunta sobre o gênero nas suas investigações. Além disso, a senioridade não era um tipo de poder que acontecia na sociedade de forma isolada. Para ela, dependendo da situação, havia abusos dos mais velhos com os mais novos e que não se fazia nada contra isso, porque as pessoas tinham de ter respeito ao mais velho. Essa questão da senioridade também era uma relação que se dava entre os igbos de Nnobi, segundo Amadiume (2015), e que era uma forma de poder que a esposa, ou a filha mais velha, poderia exercer.

N.T.5. Marcas do pensamento linguístico da autora

O Tipo de nota de tradução 5 abrange as que se referem às notas relacionadas à construção linguística da autora, que está subdividida em:

N.T.5.1. Criação neológica por um léxico e por composição de palavras por meio da hifenização;

N.T.5.2. Influência do iorubá no inglês.

Essas notas colocam em relevância o mundo diferente do ocidental que a autora quer estabelecer, porque para ela é importante se contrapor às histórias ocidentais sobre os iorubás. Considerando que sua obra “The Invention of Women...” é formada de desconstruções das narrativas contadas pelo Ocidente sobre essa sociedade. Logo, os exemplos de notas de rodapé trazidos aqui são demonstrados pelas N.T.s abaixo:

N.T.5.1 Criação neológica

Excerto para Nota 4 do Prefácio, página 179.

Origem: This book is not about the so-called woman question. The woman question is a Western-derived issue — a legacy of the age-old somatocentricity in Western thought.

Tradução: Este livro não é sobre a chamada questão da mulher. A questão da mulher é uma questão ocidental-derivada — um legado da antiga somatocentricidade no pensamento ocidental.

N.T.5.1. O termo “ocidental-derivada”, formado por duas palavras, é um adjetivo que faz parte do conjunto de ideias que a autora quer chamar atenção. O novo termo, que é considerado assim porque não foi encontrado em dicionário, exhibe algo que não é realmente ocidental, mas o que gerou do ocidente ao se misturar com outras culturas nos seus vários tempos e espaços vividos. Esse adjetivo constitui a construção de um mundo oposto ao ocidente que a autora tenta evidenciar.

Excerto para Nota 8 do Prefácio, página 180.

Origem: The cultural logic of Western social categories is based on an ideology of biological determinism: the conception that biology provides the rationale for the organization of the social world. Thus this cultural logic is actually a “bio-logic.” Social categories like “woman” are based on body-type and are elaborated in relation to and in opposition to another category: man;

Tradução: A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica”. Categorias sociais como a da “mulher” são baseadas no corpo-tipo e são elaboradas em relação e em oposição a outra categoria: a do homem;

N.T.5.1. Essa “bio-lógica” é predominante no pensamento ocidental, porque é muito utilizada na explicação dos problemas sociais. A formação da palavra se deu por meio de um prefixo e de um substantivo. Esse também é um termo novo criado pela autora e que está muito presente na escrita desse livro, que desfaz essa relação entre o que é dito ser social e o que é dito ser natural. Outro ponto desse mesmo trecho é a afirmação da existência de um “corpo-tipo”, que é um substantivo que também faz parte da criação semântica da autora, formado por dois outros substantivos, que evidencia que existe uma multiplicidade de corpos ou que o corpo é também social e que deve ser pensado como localizado em tempo e espaço. Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez também costumam criar no âmbito da linguagem para descrever um mundo que contrapõe o ocidente branco. Elas criam para definir e descrever o próprio mundo, como é o caso, por exemplo, da africanização do português do Brasil que é chamada por Lélia Gonzalez de pretuguês.

Excerto para Nota 14 do Prefácio, página 181.

Origem: Most academic studies on the Yorùbá have, however, assumed that “body-reasoning” was present in the Yorùbá indigenous culture.

Tradução: A maioria dos estudos acadêmicos sobre o *yorùbá*, no entanto, tem assumido que o “corpo-raciocínio” estava presente na cultura local *yorùbá*.

N.T.5.1. O “corpo-raciocínio”, neologia construída por junção de dois substantivos, significaria uma ideia de mundo que é baseada nas ideias dos corpos em relação com papéis sociais, mas na imagem de corpos binários, homem e mulher. Isso se dá mais fortemente no ocidente.

Excerto para Nota 10 do Capítulo 1, página 202.

Origem: The term “worldview,” which is used in the West to sum up the cultural logic of a society, captures the West's privileging of the visual. It is Eurocentric to use it to describe cultures that may privilege other senses. The term “world-sense” is a more inclusive way of describing the conception of the world by different cultural groups. In this study, therefore, “worldview” will only be applied to describe the Western cultural sense, and “world-sense” will be used when describing the Yorùbá or other cultures that may privilege senses other than the visual or even a combination of senses.

Tradução: O termo “visão de mundo”, que é usado no ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “sentido-de-mundo” (*world sense*) é uma forma mais inclusiva de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “visão de mundo” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e “sentido-de-mundo” (*world-sense*) será usado ao descrever o *yorùbá* ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não o visual ou mesmo uma combinação de sentidos.

N.T.5.1. Para contrapor o campo semântico de “worldview”, “visão de mundo”, Oyèwùmí nos apresenta a noção de “world-sense”, que é uma criação por justaposição da autora.

“World-sense” foi traduzido aqui para “sentido-de-mundo” a fim de que se mantivesse uma palavra única e se respeitasse a percepção da autora e também para que fosse mantido a aliteração em relação à “visão de mundo”.

A criação neológica, seja de uma única palavra ou da composição por justaposição de duas ou mais palavras, é indício de que a autora utilizou da liberdade na escrita. Porém, a formação de palavra por meio da composição pode indicar a escrita de um ser de dupla consciência, apontado por Gilroy (2001), o que é característica do negro em diáspora. A dupla consciência é característica de quem faz parte do Ocidente, mas não pertence a ele e vive sempre entre os universais e o mais particular, que é uma percepção de quem experiencia a raça. Vivendo em um país colonizado e também por ter tido a experiência de viver e estudar nos Estados Unidos, Oyěwùmí (1997) pode apresentar essa dupla consciência e, por isso, ter essa mistura de sentimentos e constituir um mundo que nem é um, o ocidental, nem é o outro, o iorubá.

N.T.5.1. influência do iorubá no inglês.

A influência do iorubá no inglês pode existir e, a exemplo de Chinua Achebe, em pesquisa de Fernanda Pereira (2012), a presença do iorubá constrói estranhamento, mas Chinua Achebe o fazia propositalmente para fortalecer a presença do iorubá no inglês. Então, pode ser que Oyěwùmí, conscientemente ou não, transmita marcas do iorubá na construção linguística apresentada em sua escrita. Esse tipo de nota serve para evidenciar que, mesmo nomeando uma língua como oficial, as marcas das outras línguas apagadas pela língua oficial continuam se manifestando.

Excerto para Nota 1 do Prefácio, página 178.

Origem: THIS BOOK is about the **Tradução:** ESTE LIVRO é sobre a epistemological shift occasioned by the mudança epistemológica ocasionada pela imposition of Western gender categories on imposição das categorias de gênero Yorùbá discourse. ocidentais sobre o discurso *yorùbá*.

N.T.5.2. A palavra “*yorùbá*” está grafada em iorùbá. Porém sua grafia muda e pode estar escrita em inglês — “*yoruba*”, cuja tradução para o português é “*iorubá*” —, sendo assim, o importante é notar que a tradução deste livro se dá do inglês para o português, então qualquer outra língua será mantida da forma que foi grafada em seu “original”.

Excerto para Nota 25 do Prefácio, página 188.

Origem: Yorùbáland covers a vast area, and despite homogenizing factors like language and recent historical experiences, one can discern some significant institutional, cultural specificities in given locales. For example, Ondo and a number of polities in eastern Yorùbáland manifest cultural specificities different from those present in Òyó-Yorùbá culture.

Tradução: A Yorùbálândia cobre uma vasta área e apesar de fatores de homogeneização como a linguagem e experiências históricas recentes, pode-se discernir algumas especificidades institucionais e culturais significativas em determinados locais. Por exemplo, Ondo e uma série de políticas no leste da Yorùbálândia manifestam especificidades culturais diferentes das presentes na cultura Òyó-yorùbá.

N.T.5.2. “Yorùbálândia” pode ser considerada uma neologia, mas também indica um mix de línguas em sua escrita. A palavra “Yorùbá” está escrita em iorubá e “lândia” é a tradução de “land”, em inglês. Essa palavra foi criada ao misturar duas línguas, o iorubá e o inglês, o que diz muito sobre o ser da autora, que está envolto dessas duas culturas e que revela esse viver entre línguas e entre culturas. A tradução de “Yorùbáland” para “Yorubalândia” tenta não apagar esse registro das diferentes línguas.

Excerto para Nota 41 do Capítulo 2, página 284.

Origem: “Many older Yorùbá do not know when they were born, but they do know precisely who is senior or junior to themselves because being older confers respect and deference. The junior members of the compound are expected to take on the ‘dirtier’ and more onerous tasks.”

Tradução: “Muitos *yorùbá* mais velhos não sabem quando nasceram, mas eles sabem exatamente quem é sênior ou júnior em relação a eles, porque ser mais velho confere respeito e deferência. Espera-se que os membros mais jovens do complexo assumam as tarefas ‘mais sujas’ e mais onerosas.” (EADES, 1980, p. 53).

N.T.5.2. Brasileiros da região nordeste do Brasil podem possuir marcas em seus falares que evidenciam a pronúncia de plural como o que foi traduzido acima: “Muitos *yorùbá*”. Isto é, sem a marcação do “s” no plural dos substantivos. Porém, com a palavra *yorùbá*, deve-se ter em conta que ela está escrita em iorubá, por isso não tem “s” de plural. Como foi visto em Bagno (2016), o autor informa que o quimbundo não possui uma consoante no fim das palavras para indicar plural. Talvez seja por isso que um falante do português do Brasil falaria “as casa”. O que evidencia que os descendentes dos iorubás, ou o falante do português africanizado, apenas estão falando de acordo com o registro existente em suas memórias. Essa ocorrência tem explicação e está na formação do iorubá.

Excerto para Nota 92 do Capítulo 2, página 301.

Origem: The bride was carried over the threshold into the lineage by relatively newly arrived *aya*, who were thus juniors in the hierarchy.

Tradução: A noiva foi levada para a entrada na linhagem **pelas** *aya* relativamente recém-chegadas, que eram, portanto, juniores na hierarquia.

N.T.5.2. O iorubá, segundo o dicionário yorubá-português de Beniste (2011, p. 14), não possui plural modificando o substantivo. O que ele possui é um artigo para indicar plural. Dessa forma, *eranko* significa “o animal” e *àwọn eranko* seria traduzido para “os animal”. Se fosse para escolher uma tradução para esse trecho, a tradução escolhida seria “os animal”, porque corrigir o plural com o “s” de plural no substantivo, como em “os animais”, apagaria a marca do iorubá assim como ela está apagada na tradução do plural do dicionário citado. Seguindo esse raciocínio, a tradução escolhida para “by [...] *aya*”, no trecho de referência desta nota, foi a de “pelas *aya*”.

Neste espaço o que foi percebido é que o sujeito pode demonstrar o seu conhecimento de línguas na sua escrita e que também não há erro nos falares das pessoas, mas sim não conhecimento de alguns fenômenos linguísticos. O fato de negros/afro-brasileiros/brasileiros falarem sem conjugação do plural é uma herança africana, que ficou no registro da memória das pessoas, e que, com a pesquisa de profissionais, como Bagno (2016), foi evidenciada a relação do português do Brasil com as línguas bantos.

O viver entre culturas transforma a escrita, porque transforma o sujeito que escreve, a escritora. O que se tentou, neste espaço, com a tradução dessas marcas da linguagem da autora foi manter as suas especificidades na escrita. Essas características dizem o que o sujeito da escrita é, e isso não pode ser apagado, como afirma Meschonnic (2010). Oyèwùmí (1997) é um ser múltiplo, o que evidencia a sua sensibilidade e a sua capacidade de transformação, a sua complexidade como ser humano. Lugares em que viveu, pessoas com quem conviveu, línguas que fala, leituras a que já foi exposta, sua cidade natal, Òyó, uma das mais antigas cidades da Nigéria, sua família e o Departamento de Sociologia da Stony Brook University, em Nova York, Estados Unidos, entre outros, são componentes do que forma Oyèwùmí (1997) como sujeito, um sujeito de quem se fala e que não há como esgotar aqui, o que nunca foi a pretensão.

5 Considerações finais

O que Holanda (2009, p. 69) nos mostra, em um capítulo chamado “A metamorfose”, é que Dandara, como afirma Simone de Beauvoir, tornou-se mulher. Primeiro, nasceu com um jeito de ser, que quando sua amiga Holanda olha para o passado, afirma que ela sempre foi Dandara. Depois, em certo dia, pediu para sua amiga, Jorraina, fazer sua sobrancelha, após isso, vestiu-se de mulher e, desde então, não quis mais voltar às suas vestimentas anteriores e se autoneomeou Dandara Ketlely de Velaskes. Dandara passa por um processo, um devir que é constante para todo ser humano. Dandara foi torturada e sua vida e morte, assim como a de infelizmente tantas outras travestis, transexuais, pessoas que têm a vida marcada pela cor preta e parda e indígenas, são instrumentos para que a gente possa entender a nossa sociedade e a nossa falha em compreender o outro. É nessa compreensão que nos percebemos e temos a possibilidade de nos transformar como seres humanos e como sociedade.

Nesse sentido, para esta proposta de tradução de Oyěwùmí (1997), Meschonnic (2010) é trazido aqui, porque propõe uma teoria de crítica de sociedade em que o que importa é o sujeito e suas especificidades. Para isso, a ética de tradução proposta pelo autor é a que respeita o sujeito segundo as suas manifestações de língua, a organização ou o efeito do sentido que a autora quer passar na sua escrita. A tradução é, portanto, uma atividade que trabalha com o discurso e não com a língua. Não se traduz língua, mas discurso, para Meschonnic (2010). Dessa forma, são marcas como o oral no texto, as assonâncias e o modo de dizer de um sujeito que se deve traduzir. A poética do traduzir é o que o sujeito faz com a linguagem, a transformação da linguagem pelo sujeito, que é, na verdade, o que deve ser traduzido. É percebendo o que a escritora faz com a linguagem, tradução após tradução de um mesmo texto, que se verifica a historicidade na tradução. Por isso, quem traduz deve tomar muito cuidado para não apagar marcas da escrita do sujeito no texto.

Berman (2013) também acredita que o que deve ser mantido em um texto traduzido são as características do sujeito estrangeiro. Para ele, o Ocidente é que tem uma história que apaga as marcas do sujeito, adaptando a tradução para a realidade da cultura tradutora. Em outras palavras, a história da tradução ocidental, etnocentricamente, apaga o que não é conhecido por quem está traduzindo. Nesse sentido, as traduções devem ser éticas, poéticas e pensantes à medida que não apagam informações do sujeito, à medida que acolhem esse sujeito ao respeitar as suas características enquanto o outro de quem traduz.

A tradução é um instrumento importante para a formação do indivíduo e da sociedade como um coletivo. Tradutoras são pesquisadoras que devem procurar não perder o foco das

várias instâncias de opressão, se quiserem modificar a sociedade no intuito de diminuir as desigualdades sociais. Nesse sentido, o reforço da representação simbólica é muito importante nas escolhas de tradução. Os textos de constituição de uma identidade, como afirmado por Mbembe (2014), são ações políticas que restituem uma história e dão nome a uma realidade (KILOMBA, 2009). Isso é o que acontece com os textos de escritoras negras, elas criam novas imagens, novos sentidos para desfazer o que foi inventado sobre elas e para reconstituir o que está em suas memórias, a sua história.

Algo muito importante que trouxe esse processo de escrita, foi a certeza de que há como sugerir uma rede de leituras para a leitora por meio da escrita de notas em uma tradução comentada, sendo que essas leituras podem não ter sido referenciadas no texto que foi traduzido, segundo Seligmann-Silva (2018). Segundo Kilomba (2009), o racismo provoca um trauma psicológico, escrever é desenterrar o passado para fazer o enterro de forma correta. Não ter esse enterro correto é continuar no trauma, na colonização. É por isso que leituras sobre a questão da raça são importantes para mim como ser e como tradutora, pois elas reconstituem memórias, provocam compreensões de acontecimentos pessoais e curam. É nesse sentido que a escrita desta dissertação também foi uma escrevivência. Pode ser que a tradução também tenha sido uma tradução escrevivente, porque não apenas o texto traduzido aqui, mas a produção dos comentários abriu possibilidades de vida para mim, como pessoa e como tradutora.

Os comentários que aqui foram produzidos a partir de uma classificação evidenciam mais explicitamente a minha ação no texto. Os tipos de notas não foram difíceis de classificar, porém, como foi afirmado por Zavaglia, Renard e Janczur (2015), esses tipos não são homogêneos. Eles sugerem uma rede de leituras não apenas às leitoras, mas à mim, que sou tradutora-leitora também, pois apesar de já ter lido os textos apontados nos comentários, existe uma rede de leituras que forma cada texto, pois cada autora chamada para comentar Oyèwùmí (1997) escreveu com base em outras autoras ainda não lidas por mim.

Uma das dificuldades desta dissertação foi a de tentar ser coerente com a localização do local de fala, segundo a importância de evidenciar a localização dos intelectuais dentro das estruturas de poder, conforme revelado por Rocha (2018) e também por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016). Figueiredo (2017) acredita que encobrir as posições de quem fala na produção do conhecimento, acaba escondendo a raça e a classe de quem fala nas diversas instâncias do poder. Dessa forma, procurar a origem dos autores foi tarefa muitas vezes difícil, pois não havia informação sobre o nascimento ou sobre onde trabalham nem nos livros que escreveram nem online, o que evidencia que intelectuais

escrevem a partir de um local em que o corpo e suas localizações geográficas não é evidente. Eles escrevem aderindo à ideia de que o corpo de quem produz conhecimento não tem relevância para o conhecimento em si.

Nesse sentido, marcar o que não está marcado, que é a questão da descrição dos intelectuais, conforme Figueiredo (2017), Rocha (2018) e Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), é observar a importância de que tanto o corpo branco quanto o negro sejam descritos na produção acadêmica. Isso acontece, porque é essa nomeação do espaço, ou da descrição de quem fala, que é um tipo de localização, que vai fazer com que se possa verificar que uma posição universal no conhecimento não existe, que existem limitações em pesquisas e que toda pesquisa é feita por um sujeito. Essa subjetividade delimita, específica, a pesquisa. Aqui, tentou-se fazer essa marcação dos sujeitos, mas isso pode ser uma ação a ser melhor evidenciada em pesquisa futura.

Outra possível atividade de pesquisa futura, que foi evidenciada durante o processo desta tradução, é verificar se a hifenização apontada aqui é uma marca do inglês nigeriano. Outro ponto também é que as notas geraram referências. Primeiramente, foi pensado em uma seção chamada “Referências das Notas”, mas depois decidiu-se por colocar a referência completa sempre que a citação ocorreu pela primeira vez no texto. Essa foi a solução aqui, mas pode ser que haja outra solução mais adequada para as referências de leitura geradas pela escrita das notas de tradução.

O objetivo geral deste trabalho foi evidenciar que se pode traduzir e trazer para a tradução as autoras que mais interessa estar junto ao texto de origem, de acordo com o julgamento da tradutora. Por isso, ter lido artigos de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez foram imprescindíveis para delimitar o que se queria fazer nesta tradução. Sendo que o desejo principal era continuar lendo mulheres negras, que são as autoras em que tenho um reconhecimento muito grande por ter tido experiências de vida semelhantes às que elas tiveram. Dentre as experiências semelhantes que tivemos, a de maior importância foi a de que elas acreditaram na educação para desfazer o racismo na sociedade, pois a educação muda a nossa percepção sobre nós mesmos. Por fim, em uma viagem para o Brasil, Ângela Davis disse que aprendeu mais com Lélia Gonzalez do que os leitores de Davis aprendem com ela. Particularmente, essa fala me deixou feliz, porque, quando ela foi proferida, eu já aprendia com Lélia.

Referências

- AFONSO, Natália. Dia da Consciência Negra: números expõem desigualdade racial no Brasil. **Lupa**, Rio de Janeiro, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/> último acesso em: 27 de fev. 2021.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte-MG: Letramento, 2018.
- ALBORNOZ, Nicole Ballesteros. **Lélia Gonzalez: a feminista negra da América Ladina.** Parte 1 – A mulher reinventada: a construção de um pensamento amefricano. Catarinas, 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/lelia-gonzalez-a-feminista-negra-da-amefrica-ladina/> Acesso em: 13 abril. 2021.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural.** Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, female husbands: gender and sex in an african society.** Zed Books. London. 2015.
- ANTRA. **Boletim nº 02/2020: Assassinatos contra travestis e transexuais em 2020.** Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/05/boletim-2-2020-assassinatos-antra.pdf> Acesso em: 29 ago. 2020.
- APPIAH, Kwame Anthony. Thick Translation. On "Post-Colonial Discourse". **Callaloo**, v. 16, n. 4, 1993. p. 808-819.
- AUGUSTO, Geri. A língua não pode nos separar! Reflexões para uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. In: CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias.** Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017.
- BAGNO, Marcos. O impacto das línguas bantas na formação do português brasileiro. **Cadernos de Literatura em Tradução.** SP: FFLCH/USP, p. 19-32, 2016. p. 19-32.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. **Yoruba's Don't Do Gender": A Critical Review Of Oyeronké Oyewumi's The Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses.** Codesria, Scholar Semantic, 2003. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/%E2%80%9CYORUBA%E2%80%99S-DON%E2%80%99T-DO-GENDER%E2%80%9D%3A-A-CRITICAL-REVIEW-OF-of-Bakare-Yusuf/a3ae5e44c8f4b3b81577665aba23e68e170d928a> Acesso em 12 fev. 2021.
- BAKER, Mona. A tradução como um espaço alternativo para ação política. Tradução de Cristiane Roscoe Bessa, Flávia Lamberti e Janaína Araújo Rodrigues. Florianópolis: **Cadernos de Tradução**, v. 38, n. 2, p. 339-380, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br> Acesso em: 27 maio. 2020.
- BARRETO, Raquel. Introdução: Beatriz Nascimento, uma breve apresentação. In: UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento.** União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018. p. 26-39.

BARROS, Débora De Castro. **As notas do tradutor como lugar discursivo**: uma análise das notas de duas traduções brasileiras de O Pai Goriot. Dissertação (Mestrado em Letras Neolatinas) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. 2009.

BASSNETT, Susan. The translation turn in cultural studies. *In*: BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André. **Constructing cultures**. Essays on literary translation. Clevedon: Multilingual Matters, 1998.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá-Português**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2011.

BERMAN, Antoine. **Critique, commentaire et traduction**. Paris: *Po&sie*, v. 37. 1986. Disponível em: https://po-et-sie.fr/wp-content/uploads/2018/08/37_1986_p88_106.pdf. Último acesso em: 21 set. 2020.

BERMAN, Antoine. **Toward a Translation Criticism**: John Donne. Translated by Françoise Massardier-Kenney. United States, Ohio: Kent State University Press, 2009.

BERMAN, Antoine. **Tradução e a letra ou o albergue do longínquo**. Tradução de Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan e Andréia Guerini. 2 ed. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/178888> Último acesso em: 24/02/2021.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p.13-22, 2016.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Selo Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa?** Belo Horizonte-MG: Editora Letramento: Justificando, 2018.

BRITO, Maíra De Deus. **História de vida de mães que perderam os filhos assassinados**: “uma dor que não cicatriza”. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, DF. 2017.

BRITTO, Paulo Henriques. A tradução de ficção. *In*: BRITTO, Paulo Henriques. **A tradução literária**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 59-75.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAMPOS, Paula. Descobrir uma Tradutora ou por uma tradução responsável e ética. *In*: CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro**: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias. Salvador, Bahia: Editora Ogum, 2017. p. 119-155.

COLLINS. Patricia Hill Collins. The tie that binds: race, gender and us violence, ethnic and racial studies. **Ethnic and Racial Studies**, v. 21, n. 5, p. 917-938. 1998.

COLLINS. Patricia Hill Collins. On Fighting Words with “Fighting Words”. *In*: COLLINS, Patricia Hill. **Fighting Words**: black women and the search for justice. Minneapolis: University of Minnesota, 1998. p. 79-94.

- COLLINS, Patricia Hill. On violence, intersectionality and transversal politics. **Journal of Ethnic and Racial Studies**, 2017a. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01419870.2017.1317827> Último acesso em: 24 de fev. 2021.
- COLLINS, Patricia Hill Collins. The Difference That Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy Patricia Hill Collins. **Investig. Fem Rev**, v. 8, n. 1, p. 19-39. 2017b.
- COSTA, Cláudia de Lima. Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations. *In: The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. 2016.
- DALAROSA, Patrícia Cardinale. **Pedagogia Da Tradução: Vida, Pensamento e Sensação**. IX ANPED SUL (Seminário em Pesquisa em Educação da Região Sul), 2012. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/1235/761> Acesso em: 19 abril. 2021.
- ESQUIVEL, Talita Gabriela Robles. Texturas do estranho: o estranho na pintura a partir do processo criativo. 162 f. 2017. Tese (Doutorado em Artes). Instituto de Artes, UNESP, 2017. Disponível em: file:///home/gardenia/Downloads/esquivel_tgr_dr_ia.pdf Último acesso em 19 maio. 2021.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra, feminismo negro e tradução: uma entrevista com Conceição Evaristo. Entrevista cedida à Jessica Oliveira de Jesus, Fabrício Henrique Meneghelli Cassilhas e Silvana Martins dos Santos. UFSC, Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, v. 26, n. 3. 2018.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FALEIROS, Álvaro. **Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir**. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2019.
- FIGUEIREDO, Angela. Descolonização do conhecimento no século XXI. *In: SANTIAGO, Ana Rita et al. Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2017, p. 79-106. Disponível em: <https://www1.ufrb.edu.br/editora/component/phocadownload/category/2-ebooks?download=96:descolonizacao-do-conhecimento>
- FLOTOW, Luise von. **Translation and Gender: Translating in the 'Era of Feminism'**. Manchester, UK. University of Ottawa Press. 1997.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 47 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Tradução de Álvaro Faleiros. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciencia**. Traduzido por Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político econômica. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 34-53.*
- GONZALEZ, Lélia. Democracia racial? Nada disso!. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b. p. 109-111.*
- GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018c. p. 112-116.*
- GONZALEZ, Lélia. Homenagem a Luiz Gama e Abdias do Nascimento. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018d. p. 223-229.*
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018e. p. 307-320.*
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018f. p. 190-214.*
- GONZALEZ, Lélia. Entrevista: Mito feminino na revolução malê. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018g. p. 258-262.*
- GONZALEZ, Lélia. Mulher Negra. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018h. p. 265-282.*
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018i. p. 321-334.*
- GONZALEZ, Lélia. Nanny. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018j. p. 335-342.*
- GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018k. p. 363-366.*
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018l. p. 54-76.*
- GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: beleza negra. *In: UCPA (Org.; Ed.). Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018m. p. 295-297.*

GONZALEZ, Lélia. Entrevista para o Pasquim. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018n. p. 283-294.

GONZALEZ, Lélia. Prefácios do Cadernos Negros 5. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018o. p. 137-141.

HOLANDA, Vitória. **O casulo Dandara**. Fortaleza: Cene Editora, 2019.

HOOKS, bell. (1995) intelectuais negras. Santa Catarina: **Revista Estudos Feministas**, UFSC, v. 3, n. 2 1995.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. **Olhares Negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019b.

IBGE. **Estatísticas de Gênero**: Indicadores sociais das mulheres no Brasil. 2018. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101551_informativo.pdf acesso em: 24/02/2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LAPLANTINE, François. **L'ethnologue, le traducteur et l'écrivain**. *Erudites*, Les Presses de l'Université de Montréal, v.40, n. 3. 1995.

LEAL, Maria do Carmo *et al.* A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cad. Saúde Pública**, v. 33, Sup 1, 2017.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. (Orgs.). **O Português Afro-Brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair (Eds.). **Disinventing and Reconstituting Languages**. MPG Books, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução: Marta Lança. Antígona Editores Refractários, 2014.

MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Presentación. *In*: OYEWUMI, Oyèronké. **La invención de la mujer**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017.

MONTEIRO, Júlio César Neves. **Ruskin Traduzido: Sesame and Lilies por Proust e Catalán**. 2009. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina,

Florianópolis. 2009.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento**: Quilombola e intelectual. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 80-85.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra e o amor. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento**: Quilombola e intelectual. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018b. p. 353-357.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O papel da mulher nos quilombos brasileiros: resistência e vida. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento**: Quilombola e intelectual. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018c. p. 408-412.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Literatura e Identidade. *In*: UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento**: Quilombola e intelectual. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018d. p. 316-320.

OLIVA, Anderson Ribeiro; FELICI, Renisia Cristina Garcia. Identidade em Construção, Pluralidade Cultural, O ensino de História Africana e a Educação Étnico-Racial, Diálogos Necessários. *In*: **Educação para as relações étnico-raciais**. 2. ed. Goiânia: FUNAPE: UFG/Ciar, 2012. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/108/o/livro_completo_2Ed_\(1\).pdf?1474898719](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/108/o/livro_completo_2Ed_(1).pdf?1474898719) Último acesso em 26 jul. 2021.

OLIVEIRA, Luciana. **80 pessoas transexuais foram mortas no Brasil no 1º semestre deste ano, aponta associação. 2021**. G1, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/07/07/80-pessoas-transexuais-foram-mortas-no-brasil-no-1o-semester-deste-ano-aponta-associacao.ghtml> Acesso em: 14 jul. 2021.

OYEWUMI, Oyèronké. **The invention of women**: making an african sense of western gender discourses. Editora University of Minnesota, 1997.

OYEWUMI, Oyèronké. **La invención de la mujer**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Traducción de Alejandro Montelongo González. Editorial en la frontera. Bogotá, Colombia. 2017.

PEREIRA, Fernanda Alencar. **Literatura e política: a representação das elites pós-coloniais africanas em Chinua Achebe e Pepetela**. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte (MG), Brasil. 2012.

PEREIRA, Fernanda Alencar; ANCHIETA, Amarílis. “Escritores Nigerianos no Brasil: Tradução de um sistema literário em formação.” *In*: SOUSA, Germana Henriques Pereira de (org.). **História da Tradução**: ensaios de teoria, crítica e tradução literária. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2015. p. 197-233.

PHILLIPS, Anne. Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento? **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, p. 223, 2009. Disponível em: <https://search.proquest.com/docview/1316969530?pq-origsite=gscholar> Último acesso em 26 jul. 2021.

RATTS, Alex; **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo, Instituto Kwanza; Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2007.

REIS, Luciana. Entendendo a travessia: por uma tradução escrevente. *In*: CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro**: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias. Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017. p. 187-211.

RICH, Adrienne. **The Burning of Paper Instead of Children**. [1997?]. Disponível em: https://litnorteamericanaffyl.files.wordpress.com/2011/02/the_burning_of_paper_instead_of_children.pdf Último acesso em: 24 de fev. 2021.

RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). **Lélia Gonzalez. Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

ROCHA, Aline Matos da. **A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder**: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2018.

RODRIGUES; Cristina Carneiro. Prefácios e Notas de Tradutores Brasileiros: Dos Anos 1930 a 1950. Rio de Janeiro: PUC, **Tradução em Revista**, n. 7, p. 01-13. 2009.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Traduzir a negritude: desafio para os estudos de tradução na contemporaneidade. **Cadernos de Letras da UFF**, 1º sem.: jan.-jun. 2014. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/124/50>

SARDIN, Pascale. De la note du traducteur comme commentaire: entre texte, paratexte et prétexte. *Palimpsestes*, **Revue de traduction**, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/palimpsestes/99> Acesso em: 20 out. 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: Ensaios sobre memória, literatura, arte e tradução. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018. p. 167-204.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Decolonial, des-outrização: imaginando uma política pós-nacional e instituidora de novas subjetividades (1ª parte). **Arte! Brasileiros**, 2020.

SOMMER, Doris. Resistant Texts and Incompetent Readers. *In*: SOMMER, Doris. **Loc of Enunciation and Imaginary Constructions**: The Case of (Latin) America. *Poetics Today*, Duke University Press, v. 15, n. 4, p. 523-551, 1994.

SOUZA, Raquel de. Salvo-Conduto. Entrevista cedida à Denise Carrascosa. *In*: CARRASCOSA, Denise (org.). **Traduzindo no Atlântico Negro**: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias. Salvador, Bahia: Editora Ogums, 2017. p. 77-117.

STIEGLER, Barbara. Género, poder y política: 10 preguntas y respuestas sobre el concepto de "gender mainstreaming" / Barbara Stiegler - [Electronic ed.]. *Text Literaturverz*. S. 48-50. Electronic ed, Bonn: **FES Library**, 2003. Disponível em: http://library.fes.de/fulltext/iez/01658a.htm#P45_2583

TORRES, Marie-Hélène Catherine. Por que e como pesquisar a tradução comentada? *In*: FREITAS, Freitas, Luana Ferreira de; COSTA, Walter Carlos; TORRES, Marie-Hélène Catherine. (Orgs.). **Literatura Traduzida**: Tradução comentada e comentários da tradução. *Transletras*, v. 2, 2017. p. 15-35.

TYMOCZKO, Maria. The Metonymics of Translating Marginalized Texts. . **On Translation**, Duke University Press, v. 2, n. 1, 1995. p. 11-24.

TYMOCZKO, Maria (ed.). **Translation, resistance, activism**. Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 2010.

UCPA (Org.; Ed.). **Beatriz Nascimento**: Quilombola e intelectual. União dos Coletivos Africanos (UCPA), *Diáspora Africana*, 2018a. p. 80-85.

UCPA (Org.; Ed.). **Lélia Gonzalez**: Primavera para as rosas negras. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), *Diáspora Africana*, 2018b.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Ubu Editora LTDA - ME. 2018. Cap. 1 e 2.

ZAVAGLIA, Adriana; RENARD, Carla M. C; JANCZUR, Christine. A tradução comentada em contexto acadêmico: reflexões iniciais e exemplos de um gênero textual em construção. *Belo Horizonte: Aletria*, v. 25, n. 2, 2015. p. 331-352.

Anexo A - Palavras da tradutora

A escolha em traduzir esse texto se deu após ter lido sobre os estudos de gênero e também sobre os estudos queer. Foi após a leitura de “Problemas de gênero”, da estadunidense Judith Butler, e de “O contrato contrassexual”, do espanhol Paul B. Preciado, que me deparei com a leitura da nigeriana Oyèronké Oyěwùmí. O primeiro texto que li dessa socióloga foi um texto traduzido para o português intitulado “Laços Familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas”, que é um texto em que a autora desfaz ideias ocidentais sobre a família. Oyěwùmí, em “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender discourses”, de 1997, sem dúvida faz com que a gente desfça noções antes nem pensadas e tidas como certas. Esse trabalho realmente mudou o meu pensamento sobre o gênero e sobre o ser humano.

Como tradutora e mulher negra, as minhas escolhas de tradução partem da necessidade de aprendizado pessoal e da crença de que é imprescindível desfazer o racismo em mim e na sociedade. Com esse objetivo, essa tradução necessita ter o maior conhecimento possível do sujeito escritor, ou seja, da autora e do que ela faz com a linguagem. Meschonnic, em “Poética do traduzir”, e o que fui capaz de aprender com ele, é uma das teorias da tradução que inspira este trabalho. Dessa forma, o sujeito e a sua forma de dizer as coisas, a ordem em que ele apresenta o que quer dizer, a sua política de pensamento, são ao máximo respeitadas nesse trabalho. O não apagamento do que diz a autora é o objetivo principal desta tradução e a noção de criação é imprescindível aqui, porque segundo o próprio Meschonnic, traduzir é criar.

Já que o discurso como a expressão de um sujeito é o que se traduz neste espaço, é importante, portanto, dar atenção à oralidade na escrita, às saídas da norma da gramática padrão, às aliterações, às assonâncias, aos tempos verbais, às neologias, à poética apresentada pela escrita do sujeito. Uma poética que é uma crítica de sociedade e que evidencia que necessitamos aprender e estar abertos para o que diz a nigeriana, iorubá, Oyèronké Oyěwùmí. Isso porque não há como não ser a mesma pessoa após a leitura desse livro, assim como eu não sou a mesma após a tradução de parte dele. Nesse sentido, o importante é se movimentar, modificar-se, abrir-se para essa nova cultura, porque somente assim nos tornamos mais humanos.

Após três anos de curso de graduação em Letras-Tradução, e após ter entrado para o Mestrado em Estudos da Tradução, conheci uma teoria de tradução, ou um pensador da tradução, que, para mim, sem mencionar explicitamente, estava se referindo à tradução de

escritas de mulheres negras, de mulheres que escrevem em artigo “o lixo vai falar e numa boa”. É essa singularidade do ser, que não deve ser apagada, que é importante manter em tradução, para Meschonnic, um homem branco francês. Foi um homem branco europeu que foi o primeiro que me fez ver a tradução dos textos que eu tinha vontade de traduzir, que são os textos sobre a questão racial. Ele escreveu o primeiro livro de tradução mais inclusivo que li, embora meu conhecimento sobre tradução ainda seja limitado, sempre procurarei por mais livros assim, mas que possam ser escritos por mulheres negras tradutoras, como é o livro organizado por Denise Carrascosa, “Traduzindo no Atlântico Negro”.

Foi no Mestrado que escrevi dois artigos e um capítulo de um livro sobre tradução que estão todos no prelo. Meu conhecimento de inglês ainda está em andamento, assim como o de espanhol e o de francês, línguas que foram as que mais anos me dediquei estudando até o momento. Minha primeira formação foi em Ciência Política e a segunda em Letras Tradução-Inglês. Sobre esta tradução em si, ela é uma tradução comentada em que a escrita de notas sugere uma rede de leituras que dialogam direta e indiretamente com a autora do texto de origem e que propõem leituras de aprofundamento sobre o tema do gênero e da raça. O que as senhoras leitoras lerão é uma tradução comentada, que é o resultado de minha leitura para esta tradução. Além disso, esse texto é muito importante não apenas, porque ele ensina muito sobre tradução, mas também, porque ele desfaz noções racistas do ser negro e também desfaz ideias essencializadoras do gênero.

Enfim, aproveitem a leitura!

Anexo B - Texto traduzido

The invention of women: making an African sense of Western gender discourses

Oyèronké Oyěwùmí

Preface

THIS BOOK is about the epistemological shift occasioned by the imposition of Western gender categories on Yorùbá discourse. Since there is a clear epistemological foundation to cultural knowledge, the first task of the study is to understand the epistemological basis of both Yorùbá and Western cultures. This endeavor is best described as archaeological, in that it is concerned with revealing the most basic but hidden assumptions, making explicit what has been merely implicit, and unearthing the taken-for-granted assumptions underlying research concepts and theories. Only when such assumptions

A invenção da mulher: fazendo um sentido africano dos discursos de gênero ocidentais

Oyèronké Oyěwùmí

Prefácio

ESTE LIVRO é sobre a mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso yorùbá.¹ Uma vez que existe uma fundação epistemológica clara para o conhecimento cultural, a primeira tarefa do estudo é compreender a base epistemológica de ambas as culturas yorùbá² e ocidental. Esse esforço é melhor descrito como arqueológico na medida em que se preocupa em revelar as suposições mais básicas, mas escondidas, tornando explícito o que tem sido meramente implícito e desenterrando as suposições dadas por certas, reforçando conceitos e teorias de pesquisa³. Somente

¹ **N.T.5.2.** A palavra “yorùbá” está grafada em iorùbá. Porém sua grafia muda e pode estar escrita em inglês — “yoruba”, cuja tradução para o português é “iorubá” —, sendo assim, o importante é notar que a tradução deste livro se dá do inglês para o português, então qualquer outra língua será mantida da forma que foi grafada em seu “original”.

² **N.T.1.** Muitos anos se passaram após 1997 e somente em 2021 é que a primeira tradução desse livro de Oyèronké Oyěwùmí foi realizada no Brasil. Essa demora em publicar esse trabalho, que vai contra as bases epistemológicas ocidentais, é a mesma que levou o trabalho de Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez a serem publicados. Essas duas intelectuais que escreveram entre as décadas de 70 e 80 no Brasil tiveram livros com artigos e entrevistas publicados apenas em 2018, mais de 20 anos após a morte delas, e que foi feita pela organização do Movimento Negro. O que as autoras reivindicam acaba tendo ligação com seus ancestrais, ou seja, com a história que é trazida por Oyěwùmí (1997), sendo que essas autoras também estão lutando contra ideias ocidentais, tanto do gênero quanto da raça, sobre a população negra no Brasil. Veja em: OYEWUMI, Oyèronké. *The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Editora University of Minnesota, 1997.

³ **N.T. 1.** Maria Beatriz Nascimento era historiadora e, nos seus trabalhos, seu maior interesse foi o de pesquisar epistemologias diferentes envolvidas nos trabalhos de mulheres e homens negros. No texto “A mulher negra no mercado de trabalho”, de 1976, ela expõe dados que evidenciam a situação real da mulher negra em relação à mulher branca. Nascimento (2018a, p. 82) revela o racismo estrutural, já na década de 70, que acaba fixando a mulher negra em situações que se repetem desde a escravização dos negros. Tudo isso é revelador de uma democracia racial que nunca existiu e que é totalmente desfeita tanto por Beatriz Nascimento quanto por Lélia Gonzalez. Veja em: NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *In: UCPA (Org.; Ed.). Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 80-85.

are exposed can they be debated and challenged.

This book is not about the so-called woman question. The woman question is a Western-derived issue — a legacy of the age-old somatocentricity in Western thought. It is an imported problem, and it is not indigenous to the Yorùbá. If it has become relevant in Yorùbá studies, the history of that process needs to be told. This study has become part of that history. When I started the research, I believed that it was possible for me to do a study on gender in a contemporary Yorùbá community that would primarily address the question from a local perspective. It soon became clear to me that because of the academic practice of relying on disciplinary theories and conceptual debates originating in and dominated by the West, many of the questions that informed the initial research project were not (and could not be) generated from local conditions. But I continued to believe that the problem could be surmounted in the process.

As the work and my thinking progressed, I came to realize that the

quando tais pressupostos são expostos é que eles podem ser debatidos e confrontados.

Este livro não é sobre a chamada questão da mulher. A questão da mulher é uma questão ocidental-derivada⁴ — um legado da antiga somatocentricidade no pensamento ocidental.⁵ É um problema importado e não é local para os yorùbá. Se ele se tornou relevante nos estudos yorùbá, a história desse processo precisa ser contada. Esse estudo se tornou parte dessa história. Quando comecei a pesquisa, eu acreditava que era possível fazer um estudo sobre o gênero em uma comunidade yorùbá contemporânea que abordaria principalmente a questão a partir de uma perspectiva local.⁶ Logo ficou claro para mim que, devido à prática acadêmica de confiar em teorias disciplinares e debates conceituais originados e dominados pelo ocidente, muitas das questões que informaram o projeto de pesquisa inicial não foram (e não poderiam ser) geradas a partir das condições locais⁷. Mas eu continuei a acreditar que o problema poderia ser superado durante o processo.

À medida que o trabalho e meu pensamento progrediram, eu percebi que a

⁴ **N.T. 5.1.** O termo “ocidental-derivada”, formado por duas palavras, é um adjetivo que faz parte do conjunto de ideias que a autora quer chamar atenção. O novo termo, que é considerado assim porque não foi encontrado em dicionário, exhibe algo que não é realmente ocidental, mas o que gerou do ocidente ao se misturar com outras culturas nos seus vários tempos e espaços vividos. Esse adjetivo constitui a construção de um mundo oposto ao ocidente que a autora tenta evidenciar.

⁵ **N.T.3.** Para Miñoso (2017, p. 14), o olhar de Oyèwùmí (1997) traz detalhes não ocidentais para a pesquisa que ela vai detalhar. Para a autora, este livro traz outra perspectiva de interpretação e pede que os leitores esqueçam um pouco as suas certezas aprendidas sobre o gênero e a sexualidade para, enfim, conhecer a história dos iorubás contada pelas lentes de Oyèwùmí (1997). Veja em: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Apresentação. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (org.). *La invención de la mujer: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Traducción de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, 2017.

⁶ **N.T.4.** Ifi Amadiume (2015) também localiza ao máximo o seu estudo de gênero, que é entre os igbos da cidade de Nnobi, uma cidade no Estado de Anambra, Nigéria. A autora divide o seu estudo entre os períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial. Veja em: AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Zed Books. London. 2015.

⁷ **N.T.1.** A prática de pesquisa e ação de Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez é sempre com o objetivo de pensar o local da raça e a situação da mulher negra brasileira. Lélia Gonzalez (2018c, p. 107), por exemplo, pensava o “lugar natural” da mulher negra, que era e é até hoje, em sua maioria, o do emprego doméstico, das funções do cuidado e que eram, em maior número que as mulheres brancas, chefes de família. Veja em: GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018c. p. 112-116.

fundamental category “woman” — which is foundational in Western gender discourses — simply did not exist in Yorùbáland prior to its sustained contact with the West. There was no such preexisting group characterized by shared interests, desires, or social position. The cultural logic of Western social categories is based on an ideology of biological determinism: the conception that biology provides the rationale for the organization of the social world. Thus this cultural logic is actually a “bio-logic.” Social categories like “woman” are based on body-type

x

and are elaborated in relation to and in opposition to another category: man; the presence or absence of certain organs determines social position. It is not surprising, then, that feminist sociologist Dorothy Smith notes that in Western societies “a man's body gives credibility to his utterance, whereas a woman's body takes it away from hers.”¹ Judith Lorber also notes the depth and ubiquity of notions of biology in the social realm when she writes that “gender is so pervasive

categoria fundamental “mulher” — que é fundamental nos discursos de gênero ocidentais — simplesmente não existia na Yorubálândia antes de seu contato continuado com o ocidente. Não havia tal grupo preexistente caracterizado por interesses compartilhados, desejos, ou posição social. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica” (*bio-logic*)⁸. Categorias sociais como a da “mulher” são baseadas no corpo-tipo (*body-type*)

x

e são elaboradas em relação e em oposição a outra categoria: a do homem; a presença ou ausência de certos órgãos determina a posição social.⁹ Não é surpreendente, então, que a socióloga feminista Dorothy Smith observe que nas sociedades ocidentais “o corpo de um homem dá credibilidade a sua expressão, enquanto que o corpo de uma mulher retira isso dela” (SMITH, 1987, p. 30).¹⁰ Judith Lorber também observa a profundidade e a ubiquidade das noções de biologia no domínio social quando ela escreve que “o gênero é tão difundido em

⁸ **N.T.5.1.** Essa “bio-lógica” é predominante no pensamento ocidental, porque é muito utilizada na explicação dos problemas sociais. A formação da palavra se deu por meio de um prefixo e de um substantivo. Esse também é um termo novo criado pela autora e que está muito presente na escrita desse livro, que desfaz essa relação entre o que é dito ser social e o que é dito ser natural. Outro ponto desse mesmo trecho é a afirmação da existência de um “corpo-tipo”, que é um substantivo que também faz parte da criação semântica da autora, formado por dois outros substantivos, que evidencia que existe uma multiplicidade de corpos ou que o corpo é também social e que deve ser pensado como localizado em tempo e espaço. Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez também costumam criar no âmbito da linguagem para descrever um mundo que contrapõe o ocidente branco. Elas criam para definir e descrever o próprio mundo, como é o caso, por exemplo, da africanização do português do Brasil que é chamada por Lélia Gonzalez de pretuguês.

⁹ **N.T.3.** Costa (2016) traz a análise de Maria Lugones, que diz que o conceito de sexo ainda é visto como algo pertencente à arena do biológico e binário, heterossexual e patriarcal. Mas essa análise é pertencente à visão da colonialidade do gênero. Dessa forma, para Costa (2016, p. 51), citando Lugones e em crítica à Quijano, a binariedade do sexo é tão em prol da colonialidade do gênero quanto do sistema de gênero que é conhecido atualmente, porém tanto gênero quanto raça são ficções sociais. Lugones, para Costa (2016), afirma isso com base no trabalho de Oyèwùmí (1997) e no de Gunn Allen (1986; 1992). Veja em: COSTA, Cláudia de Lima. Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations. In: *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. 2016.

¹⁰ SMITH, Dorothy E. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press, 1987.

in our [Western] society we assume it is bred into our genes.”² Given this, it is obvious that if one wanted to apply this Western “bio-logic” to the Yorùbá social world (i.e., use biology as an ideology for organizing that social world), one would have first to invent the category “woman” in Yorùbá discourse.

The assertion that “woman” as a social category did not exist in Yorùbá communities should not be read as antimaterialist hermeneutics, a kind of poststructuralist deconstructing of the body into dissolution. Far from it — the body was (and still is) very corporeal in Yorùbá communities. But, prior to the infusion of Western notions into Yorùbá culture, the body was not the basis of social roles, inclusions, or exclusions; it was not the foundation of social thought and identity. Most academic studies on the Yorùbá have, however, assumed that “body-reasoning” was present in the Yorùbá indigenous culture. They have assumed the Western constructions as universal, which has led to the uncritical usage of these body-based categories for interpreting Yorùbá society historically and in the contemporary period.

Consequently, in order to analyze how and why gender is constructed in Yorùbá society (and indeed in other contemporary African societies), the role and

nossa sociedade (ocidental) que assumimos que ele é desenvolvido em nossos genes” (LORBER, 1994, p. 13).¹¹ Perante isso, é óbvio que se alguém quisesse aplicar esta “bio-lógica” (*bio-logic*) ocidental ao mundo social yorùbá (ou seja, usar a biologia como uma ideologia para organizar esse mundo social), teria que primeiro inventar a categoria “mulher” no discurso yorùbá.¹²

A afirmação de que “mulher” como uma categoria social não existia nas comunidades yorùbá não deve ser lida como hermenêutica antimaterialista, uma espécie de desconstrução pós-estruturalista do corpo em dissolução. Longe disso — o corpo era (e ainda é) muito corpóreo nas comunidades yorùbá. Mas, antes da infusão de noções ocidentais na cultura yorùbá, o corpo não era a base dos papéis sociais, de inclusões ou exclusões; ele não era a base do pensamento social e da identidade.¹³ A maioria dos estudos acadêmicos sobre o yorùbá, no entanto, tem assumido que o “corpo-raciocínio” (*body-reasoning*)¹⁴ estava presente na cultura local yorùbá. Eles assumiram as construções ocidentais como universais, o que levou ao uso acrítico dessas categorias corpo-baseadas (*body-based*) para interpretar a sociedade yorùbá historicamente e no período contemporâneo.

Consequentemente, a fim de analisar como e por que o gênero é construído na sociedade yorùbá (e, de fato, em outras sociedades africanas contemporâneas), o

¹¹ LORBER, Judith Lorber. *Paradoxes of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1994.

¹² N.T.4. Para os igbos, de Nnobi, segundo Amadiume (2015), a categoria mulher existia antes da pré-colonização, ao contrário do que é afirmado por Oyèwùmí (1997) sobre os iorubás, mas a construção de gênero se deu de forma muito mais flexível para os igbos que no Ocidente. Para os igbos de Nnobi, filhas poderiam se tornar filhos, machos (AMADIUME, 2015, p. 15). Porque essas filhas poderiam se tornar um marido para uma esposa e poderiam assumir todas as funções de um marido para sua esposa.

¹³ N.T.4. Para os igbos, em Nnobi, a agricultura não era muito produtiva, por isso houve uma necessidade de haver uma divisão sexual do trabalho e também uma divisão do trabalho por gênero em que as mulheres tinham papel chave e os homens ficavam com a função do controle de rituais. A mulher tinha habilidade no trabalho (industriousness), perseverança e prosperidade eram características herdadas da deusa Idemili pelas mulheres, ou seja, algo que era de muito valor para os igbo de Nnobi.

¹⁴ N.T.5.1. O “corpo-raciocínio”, neologia construída por junção de dois substantivos, significaria uma ideia de mundo que é baseada nas ideias dos corpos em relação com papéis sociais, mas na imagem de corpos binários, homem e mulher. Isso se dá mais fortemente no ocidente.

impact of the West are of utmost importance, not only because most African societies came under European rule by the end of the nineteenth century but also because of the continued dominance of the West in the production of knowledge. In African studies, historically and currently, the creation, constitution, and production of knowledge have remained the privilege of the West. Therefore, body-reasoning and the bio-logic that derives from the biological determinism inherent in Western thought have been imposed on African societies. The presence of gender constructs cannot be separated from the ideology of biological determinism. Western conceptual schemes and theories have become so widespread that almost all scholarship, even by Africans, utilizes them unquestioningly.

This book grew out of the realization of Western dominance in African studies. That realization made it necessary to undertake a reexamination of the concepts underpinning discourse in African studies, consciously taking into account African experiences. Clearly, all con

xi
cepts come with their own cultural and philosophical baggage, much of which becomes alien distortion when applied to cultures other than those from which they derive. Thus, as a first step toward mapping the cultural logic of an African society like that of the Yorùbá, conceptual categories and theoretical formulations

papel e o impacto do Ocidente são de extrema importância, não somente porque a maioria das sociedades africanas estiveram sob as regras europeias até o final do século XIX, mas também por causa da contínua dominância do ocidente na produção de conhecimento. Nos Estudos Africanos, historicamente e atualmente, a criação, a constituição e a produção de conhecimento permaneceram o privilégio do Ocidente. Portanto, o corpo-raciocínio (*body-reasoning*) e a bio-lógica (*bio-logic*) que deriva do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental tem sido impostas às sociedades africanas. A presença de construções de gênero não pode ser separada da ideologia do determinismo biológico. Os esquemas e teorias conceituais ocidentais se tornaram tão difundidos que quase todos os estudos acadêmicos, mesmo por africanos, os utilizam inquestionavelmente.

Esse livro surgiu da compreensão do domínio ocidental nos Estudos Africanos. Essa realização fez com que fosse necessário proceder a um reexame dos conceitos subjacentes ao discurso nos Estudos Africanos, conscientemente levando em consideração as experiências africanas. Obviamente, todos os con

xi
ceitos vêm com a sua própria bagagem cultural e filosófica, grande parte da qual se torna uma distorção estrangeira quando aplicado a culturas diferentes daquelas que derivam. Assim, como um primeiro passo para mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a dos yorùbá, categorias conceituais e formulações teóricas

that derive from Western experiences had to be unpacked.

After all these considerations, I found that it was no longer possible for me to do a study of “gender” (a biologically conceived category) in a Yorùbá locality; I first had to write a history of gender discourses in Yorùbá studies. It became clear to me that, to make an analogy with Michel Foucault's explication of the history of sexuality, the history of gender — that is, the history of what functions in academic discourse as a specific field of truth — must first be written from the viewpoint of a history of discourses.³ Further, an analysis of some of the material reorganization that took place as a result of British colonization had to be undertaken. My explication of colonization, however, does not rest on the period of formal colonization. I assume the period of the Atlantic slave trade as an integral part of this process. In Yorùbá history, there is no logical way of separating these two periods. They were logically one process unfolding over many centuries. Without attention to the global material dominance of the West, there can be no comprehensive accounting for its continued hegemony in ideas and

que derivam de experiências ocidentais tiveram que ser desfeitas.¹⁵

Depois de todas essas considerações, descobri que não era mais possível fazer um estudo de “gênero” (uma categoria biologicamente concebida) em uma localidade yorùbá; tive que primeiramente escrever uma história dos discursos de gênero nos estudos yorùbá. Tornou-se claro para mim que, para fazer uma analogia com a explicação de Michel Foucault da história da sexualidade, a história do gênero — isto é, a história do que funciona no discurso acadêmico como campo específico da verdade — primeiro deve ser escrita do ponto de vista de uma história dos discursos (FOUCAULT, 1999, p. 69).¹⁶ Além disso, uma análise de parte da reorganização material que ocorreu como resultado da colonização britânica teve de ser realizada.¹⁷ Minha explicação da colonização, entretanto, não permanece no período da colonização formal. Presumo o período do comércio de escravos no Atlântico como parte integrante desse processo. Na história yorùbá, não há nenhuma maneira lógica de separar esses dois períodos. Eles foram logicamente um processo que se desdobrou ao longo de muitos séculos. Sem atenção ao domínio material global do Ocidente, não pode haver uma consideração abrangente para a sua hegemonia continuada nas ideias e na

¹⁵ **N.T.1.** Querer falar da mulher negra no Brasil é ter uma grande probabilidade de ter de desfazer imagens, conceitos e teorias. Lélia Gonzalez, em UCPA (2018b), tem dois artigos para tratar de desfazer a ideia de que negros e brancos são iguais e tem direitos iguais no Brasil, que são os textos “Democracia Racial? Nada disso” e “A Democracia Racial: uma militância”, mas o tema aparece em outros textos como em “A mulher negra no mercado de trabalho” (GONZALEZ, 2018a, p. 35). Segundo a intelectual, a história oficial do Brasil afirma que o brasileiro é um ser passivo e que resolve seus problemas sem conflito, mas a autora conta que há diferentes formas de resistência e uma delas, que ela chama de “resistência passiva”, é atribuída à Mãe Preta. A Mãe Preta era a que cuidava dos filhos brancos da patroa branca e que passava diariamente para as crianças as histórias do povo negro, através de cantigas, por exemplo, e que com o seu falar acaba por africanizar o português brasileiro. (GONZALEZ, 2018a, p. 40). Veja em: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. *União dos Coletivos Africanos (UCPA)*, Diáspora Africana, 2018b.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: an introduction*. 13 ed. Editions Graal LTDA, v. 1., 1999.

¹⁷ **N.T.2.** Para Rocha (2018), a epistemóloga Oyèwùmí (1997) evidencia que a colonização subjuga populações inteiras e classifica o que é ou não um saber válido. Por isso, foi necessário que algumas noções resultadas da colonização fossem revistas em seu trabalho. Veja em: ROCHA, Aline Matos da. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2018.

knowledge-production. Because of that, this study is also about the sociology of knowledge.

This study, then, seeks to document why and how gender came to be constructed in the Yorùbá society of southwestern Nigeria (Yorùbáland was formally colonized by the British from 1862 to 1960) and how gender is constituted as a fundamental category in academic scholarship on the Yorùbá. The major question addressed is this: What are the relationships between, on the one hand, bio-anatomical distinctions and gender differences as a part of social reality and, on the other hand, gender constructs as something that the observer brings to a particular situation?

I interrogate the ways in which Western assumptions about sex differences are used to interpret Yorùbá society and, in the process, create a local gender system. My analysis challenges a number of ideas, some mentioned above, common in many Western feminist writings:

1. Gender categories are universal and timeless and have been present in every society at all times. This idea is often expressed in a biblical tone, as if to suggest that “in the beginning there was gender.”

xii

2. Gender is a fundamental organizing principle in all societies and is therefore always salient. In any given society, gender is everywhere.

3. There is an essential, universal category “woman” that is

conhecimento-produção (*knowledge-production*). Por isso, este estudo é também sobre a sociologia do conhecimento.

Esse estudo, então, procura documentar por que e como o gênero veio a ser construído na sociedade yorùbá do sudoeste da Nigéria (a Yorùbálândia foi formalmente colonizado pelos britânicos de 1862 a 1960) e como o gênero é constituído como uma categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre os yorùbá. A grande questão abordada é a seguinte: Quais são as relações entre, por um lado, as distinções bio-anatômicas e as diferenças de gênero como parte da realidade social e, por outro lado, as construções de gênero como algo que o observador traz a uma situação particular?

Interroguei as formas em que as suposições ocidentais sobre as diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade yorùbá e, no processo, criar um sistema local de gênero. Minha análise confronta uma série de ideias, algumas mencionadas acima, comum em muitos escritos feministas ocidentais:

1. As categorias de gênero são universais e atemporais e estiveram presentes em todas as sociedades em todos os momentos. Essa ideia é muitas vezes expressa em um tom bíblico, como se sugerisse que “no início havia o gênero.”

xii

2. O gênero é um princípio organizativo fundamental em todas as sociedades e, portanto, é sempre notável. Em qualquer sociedade, o gênero está em todo lugar.

3. Há uma categoria “mulher” essencial e universal que se

characterized by the social uniformity of its members.

4. The subordination of women is a universal.

5. The category “woman” is precultural, fixed in historical time and cultural space in antithesis to another fixed category— “man.”

caracteriza pela uniformidade social de seus membros.

4. A subordinação das mulheres é um universal.

5. A categoria “mulher” é pré-cultural, fixada no tempo histórico e no espaço cultural em antítese a outra categoria fixa — o “homem”.

I posit that these assumptions are a result of the fact that in Western societies, physical bodies are *always* social bodies. As a consequence, there is really no distinction between sex and gender, despite the many attempts by feminists to distinguish the two. In the West, social categories have a long history of being embodied and therefore gendered. According to anthropologist Shelly Errington, “Sex (with a capital'S) is the gender system of the West.” She continues: “But Sex is not the only way to sort out human bodies, not the only way to make sense of sex. One can easily imagine different cultural classifications and rationales for gender categories, different scenarios that equally take into account the evidence our bodies provide.”⁴

Eu acredito que essas suposições são resultado do fato de que, nas sociedades ocidentais, os corpos físicos são *sempre* corpos sociais. Como consequência, não há realmente distinção entre sexo e gênero, apesar das muitas tentativas das feministas para distinguir os dois. No ocidente, as categorias sociais têm uma longa história de serem corporificadas e, portanto, generificadas. De acordo com a antropóloga Shelly Errington, “Sexo (com ‘S’ maiúsculo) é o sistema de gênero do Ocidente”. Ela continua: “Mas o Sexo não é a única maneira de separar os corpos humanos, não é a única maneira de fazer sentido do sexo. Uma pessoa pode facilmente imaginar diferentes classificações culturais e racionalizações para categorias de gênero, diferentes cenários que igualmente levam em consideração as evidências que nossos corpos proporcionam” (ERRINGTON, 1990, p. 33).¹⁸

The Yorùbá case provides one such different scenario; and more than that, it shows that the human body need not be constituted as gendered or be seen as evidence for social classification at all times. In precolonial Yorùbá society, body-type was

O caso yorùbá fornece um cenário diferente; e, mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser visto como evidência para a classificação social em todos os momentos¹⁹. Na sociedade yorùbá

¹⁸ ERRINGTON, Shelly. *Recasting Sex, Gender, and Power*. In: ATKINSON, Jane; ERRINGTON, Shelly. (eds.) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.

¹⁹ N.T.3. Segundo Costa (2016), Oyèwùmí (1997) e Gunn Allen são autoras que preconizam o gênero no tempo colonial. Para elas, o gênero só foi estabelecido como organizador da sociedade iorubá e dos nativos americanos durante a colonização. O gênero não dividia os papéis sociais antes do contato com os europeus. As comunidades de nativos americanos não apresentavam uma divisão sexual do trabalho, mas viviam de acordo com as leis da reciprocidade (COSTA, 2016, p. 51).

not the basis of social hierarchy: males and females were not ranked according to anatomic distinction. The social order required a different kind of map, not a gender map that assumed biology as the foundation for social ranking.

I use the concepts “sex” and “gender” as synonyms. With regard to Yorùbá society in the precolonial period, however, I have coined the terms “anatomic sex,” “anatomic male,” and “anatomic female” to emphasize the nongendered attitude toward the relation between the human body and social roles, positions, and hierarchies. In some places I have shortened those terms to “analsex,” “anamale,” and “anafemale.” My purpose in qualifying these terms with “anatomic” (or “ana-”) is to show that the Yorùbá distinctions were superficial and did not assume any social hierarchical dimensions, as they do in the West (Western social categories derive essentially from a perceived sexual dimorphism of the human body). Gender was simply not inherent in human social organization.

Although precolonial Yorùbá cultural logic did not use the human body as the basis for social ranking (in no situation in Yorùbá society was a male, by virtue of his body-type, inherently superior to a

xiii

female), Yorùbá society was hierarchically organized, from slaves to rulers. The ranking of individuals depended first and foremost on seniority, which was usually defined by relative age. Another fundamental difference

pré-colonial, o corpo-tipo (*body-type*) não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram classificados de acordo com a diferença anatômica.²⁰ A ordem social pedia um tipo diferente de mapa, não um mapa de gênero que assumisse a biologia como a base para a classificação social.

Eu uso os conceitos “sexo” e “gênero” como sinônimos. Com relação à sociedade yorùbá, no período pré-colonial, no entanto, cunhei os termos “sexo anatômico”, “macho anatômico” e “fêmea anatômica” para enfatizar uma atitude não-generificada com relação ao corpo humano e às funções sociais, posições e hierarquias. Em alguns lugares, encurtei esses termos para “analsex”, “anamacho” e “anafêmea”. Meu propósito em qualificar estes termos como “anatômico” (ou “ana-”) é mostrar que as distinções yorùbá eram superficiais e não assumiam quaisquer dimensões hierárquicas sociais, como fazem no Ocidente (as categorias sociais ocidentais derivam essencialmente de um dimorfismo sexual percebido do corpo humano). O gênero simplesmente não era inerente à organização social humana.

Embora a lógica cultural yorùbá pré-colonial não usasse o corpo humano como base para a classificação social (em nenhuma situação na sociedade yorùbá um homem foi, em virtude de seu corpo-tipo (*body-type*), inerentemente superior a

xiii

uma mulher), a sociedade yorùbá era hierarquicamente organizada de escravos a governantes. A classificação dos indivíduos dependia em primeiro lugar e, acima de tudo, da senioridade, que era geralmente definida

²⁰ **N.T.3.** Costa (2016) explica que culturas como a iorubá nigeriana e a dos nativos andinos não separam o mundo da razão do mundo da natureza. Por isso, ao falar de macho e fêmea, algo que para os ocidentais poderia soar como “grosseiro” ou “como pertencente aos animais”, para essas culturas, é comum se referir às espécies dessa forma, pois o mundo da razão e o da natureza estão ligados para eles. Essa diferenciação entre razão e natureza é feita pelo ocidente, porque é o ocidente que dá mais valor ao que seria racional para eles, revelando que toda e qualquer cultura manifesta uma racionalidade própria.

between Yorùbá and Western social categories involves the highly situational nature of Yorùbá social identity. In Yorùbá society before the sustained infusion of Western categories, social positions of people shifted constantly in relation to those with whom they were interacting; consequently, social identity was relational and was not essentialized. In many European societies, in contrast, males and females have gender identities deriving from the elaboration of anatomic types; therefore, man and woman are essentialized. These essential gender identities in Western cultures attach to all social engagements no matter how far from the issues of reproduction such undertakings may be. The classic example is that for many years women could not vote solely because they were women. Another example is the genderization of professions to the extent that professional lexicons contain phrases such as “woman pilot,” “woman president,” and “professor emerita,” as if whatever these women do in these occupations is different from what men do in the same professions.

pela idade relativa²¹. Outra diferença fundamental entre as categorias sociais yorùbá e ocidentais envolve a natureza altamente situacional da identidade social yorùbá. Na sociedade yorùbá, antes da infusão sustentada de categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação àqueles com quem estavam interagindo; conseqüentemente, a identidade social foi relacional e não essencializada.²² Em muitas sociedades europeias, ao contrário, homens e mulheres têm identidades de gênero decorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, o homem e a mulher são essencializados. Essas identidades de gênero essenciais nas culturas ocidentais se juntam a todos os compromissos sociais, não importa o quão longe das questões de reprodução tais compromissos podem estar. O exemplo clássico é que, durante muitos anos, as mulheres não puderam votar somente porque eram mulheres. Outro exemplo é a generificação das profissões, na medida em que os léxicos profissionais contêm frases como “mulher piloto” (woman pilot), “mulher presidente” (woman president) e “professora emérita” (professor emerita), como se o que essas mulheres fazem nessas profissões fosse diferente do que os homens fazem nas mesmas profissões.

In light of the foregoing, I will argue that the concentration of feminist scholars on the status of women — an emphasis that presupposes the existence of “woman” as a

Com base no exposto, argumentarei que a concentração dos estudos feministas sobre o status das mulheres — uma ênfase que pressupõe a existência da “mulher” como

²¹ N.T.4. Amadiume (2015) também afirma esse respeito à senioridade na sociedade igbo: “A liderança nas organizações indígenas era baseada em títulos e em senioridade...” (p. 169); isso mostra que havia outras maneiras de dividir a sociedade entre os iorùbás, e igbos, que pode ser que gerasse outras desigualdades, mas não a de gênero como conhecida pelo Ocidente.

²² N.T.1. Para Beatriz Nascimento, a identidade também não pode ser essencializada. Para a autora, que analisa a sociedade brasileira não apenas olhando para o gênero, mas também para a raça, a ideia do ser negro é estereotipada no Brasil, e, por isso mesmo é que o debate de identidade se faz necessário. “Queremos sugerir que a identidade não se faz com um só elemento caracterizador, mas nas inter-relações sociais, onde origem, meio formador, aspirações e frustrações se combinam.” (NASCIMENTO, 2018d, p. 316). A visão do “outro”, construída pelo branco, não pode ser a de um “outro” como ser que é fixo, se o que se quer é diminuir a dominação que é a grande problemática da desigualdade entre brancos e negros em sociedades ocidentais. Veja em: NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Literatura e Identidade*. In: UCPA (Org.; Ed.). *Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual*. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018d. p. 316-320.

social category always understood to be powerless, disadvantaged, and controlled and defined by men — can lead to serious misconceptions when applied to Òyó-Yorùbá society.⁵ In fact, my central argument is that there were no *women* — defined in strictly gendered terms — in that society. Again, the concept “woman” as it is used and as it is invoked in the scholarship is derived from Western experience and history, a history rooted in philosophical discourses about the distinctions among body, mind, and soul and in ideas about biological determinism and the linkages between the body and the “social.”⁶

Yorùbáland covers a vast area, and despite homogenizing factors like language and recent historical experiences, one can discern some significant institutional, cultural specificities in given locales. For example, Ondo and a number of polities in eastern Yorùbáland manifest cultural specificities different from those present in Òyó-Yorùbá culture. For my purposes, then, it was necessary to limit somewhat the area to be studied. My primary unit of analysis is Òyó-Yorùbá culture. That said, it should be noted that those local cultural specificities were more pronounced before the sweeping changes that occurred in the civil war and colonial and post-nineteenth-century periods. Because the goal of my research was to capture the broad, sweeping institutional changes brought

categoria social sempre entendeu ser impotente, desfavorecida e controlada e definida por homens — pode levar a sérios equívocos quando aplicada à sociedade Òyó-yorùbá²³. Na verdade, o meu argumento central é que não havia *mulheres* — definidas em termos estritamente generificados — nessa sociedade. Mais uma vez, o conceito de “mulher”, como é usado e como é citado no conhecimento, é derivado da experiência e da história ocidentais, uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre o corpo, a mente e a alma e em ideias sobre o determinismo biológico e as ligações entre o corpo e o “social”²⁴.

A Yorùbálândia²⁵ cobre uma vasta área e apesar de fatores de homogeneização como a linguagem e experiências históricas recentes, pode-se discernir algumas especificidades institucionais e culturais significativas em determinados locais. Por exemplo, Ondo e uma série de políticas no leste da Yorùbálândia manifestam especificidades culturais diferentes das presentes na cultura Òyó-yorùbá. Para os meus propósitos, então, foi necessário limitar um pouco a área a ser estudada. A minha principal unidade de análise é a cultura Òyó-yorùbá. Dito isto, deve-se notar que essas especificidades culturais locais foram mais pronunciadas antes das mudanças radicais que ocorreram na guerra civil e em períodos coloniais e pós-século XIX. Já que o objetivo da minha pesquisa era capturar as mudanças institucionais radicais e amplas trazidas

xiv

about by European domination, it made

xiv

sobre a dominação europeia, fez sentido, em

²³ Por uma história da emergência e da mudança na categoria “mulheres” na Inglaterra, veja: RILEY, Denise. *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

²⁴ O yorùbá padrão como é falado atualmente vêm principalmente do dialeto de Òyó.

²⁵ **N.T.5.2.** “Yorùbálândia” pode ser considerada uma neologia, mas também indica um mix de línguas em sua escrita. A palavra “Yorùbá” está escrita em iorubá e “lândia” é a tradução de “land”, em inglês. Essa palavra foi criada ao misturar duas línguas, o iorubá e o inglês, o que diz muito sobre o ser da autora, que está envolto dessas duas culturas e que revela esse viver entre línguas e entre culturas. A tradução de “Yorùbáland” para “Yorubálândia” tenta não apagar esse registro das diferentes línguas.

sense, in places, to open my perspective beyond Òyó-Yorùbá culture. I should add here that language is central to my study, and my engagement is with the Yorùbá language as spoken by the Òyó.⁷ Although it is clear that the findings of this study are applicable to some other African societies, I hesitate to apply them broadly, primarily because I do not want to fall into the common trap of erasing a multitude of African cultures by making facile generalizations, a process that results in unwarranted homogenization. The erasure of African cultures, a major defect of many studies on Africa, motivates my efforts not to make a simplistic general case about Africa from the Yorùbá example. There are two common ways in which African cultures are discounted, even in studies that are purportedly about African societies. The first is through the uncritical imposition on African cultures of supposedly objective conceptual categories and theories that are in origin and constitution bound to Western culture. The second is what I call the mishmash theory

of Africa — the result of which is unbridled

alguns lugares, abrir minha perspectiva além da cultura Òyó-yorùbá.²⁶ Eu deveria acrescentar aqui que a língua é central para o meu estudo²⁷, e meu engajamento é com a língua yorùbá falada por Òyó.²⁸ Embora esteja claro que os achados deste estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, hesitei em aplicá-los de forma ampla, principalmente porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma infinidade de culturas africanas fazendo generalizações fáceis, um processo que resulta em homogeneização injustificada. O apagamento das culturas africanas, um grande defeito de muitos estudos sobre a África, motiva meus esforços para não fazer um caso geral simplista sobre a África a partir do exemplo yorùbá.²⁹ Há duas maneiras comuns em que as culturas africanas são negligenciadas, mesmo em estudos que são supostamente sobre as sociedades africanas. A primeira é por meio da imposição acrítica às culturas africanas de categorias conceituais supostamente objetivas e teorias que estão na origem e constituição ligadas à cultura ocidental. A segunda é o que chamo de teoria miscelânea da África — cujo resultado é a homogeneização desenfreada das culturas

²⁶ **N.T.2.** Para Rocha (2018, p. 11-12), Oyèwùmí (1997) é uma autora que faz uma crítica feminista decolonial à existência do gênero em todas as sociedades e que pode até se apoiar em alguns momentos nos trabalhos de Michel Foucault, porém não, quando necessário, sem críticas ao autor. Então, para Oyèwùmí (1997), a perspectiva de Michel Foucault é necessária até certo ponto. Além disso, para Rocha (2018), Oyèwùmí (1997) é epistemóloga, porque ela é uma pesquisadora social que critica e reflete sobre as leis canônicas do conhecimento.

²⁷ **N.T.1.** Para Gonzalez (2018a, p. 41), já que a linguagem é humanizadora, a ação da mulher negra, representada pela Mãe Preta que falava e contava histórias, cantava músicas e era a mãe na prática das crianças brancas, foi um dos instrumentos que tornou a cultura brasileira uma cultura negra. Foi com a Mãe Preta que começou a surgir o “pretoguês” no Brasil. Veja em: GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político econômica. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018a. p. 34-53.

²⁸ Para um esboço do termo Velha Òyó, veja capítulo 2, n.1, a seguir.

²⁹ **N.T. 3.** Miñoso (2017) notou que havia muitas pessoas interessadas na tradução do livro de Oyèwùmí (1997) para o castelhano devido ao trabalho realmente perturbador das noções ocidentais e do quão singular é a história trazida pela autora. A partir de sua chamada para a tradução do livro, houve uma resposta entusiasmada e foi formado um grupo de 9 tradutores com diferentes habilidades na língua inglesa e que também acreditavam no panorama decolonial. Alejandro Montelongo preferiu traduzir o “The invention of Women...”, enquanto os outros tradutores resolveram traduzir o *reader*, “African Gender Studies”, da mesma autora. Porém, a tradução que foi realizada pelo grupo foi a do “The Invention of Women...”, porque foi o livro que trazia mais novidade ao pensamento feminista. Dessa forma, o livro traduzido para o espanhol nasceu com a tradução de Alejandro Montelongo, depois de pedirem os direitos legais de publicação e de conhecerem a autora, Oyèwùmí, que lhes ajudou com o processo de conseguir os direitos de publicação do livro.

homogenization of African cultures even when it is clear that these cultures do not share identical institutions or histories. There is no question that Africans have many things in common and that some generalizations are possible. But care must be taken in deciding how these claims are to be made and at what level they are to be applied given the paucity of detailed, historically grounded, and culturally informed studies of many African societies.

Another concern of this work is to historicize and account for androcentrism in the study of Yorùbá history and culture. The assumption of male privilege in many of these writings and in parts of Yorùbá life today is questioned because there is evidence that this has not always been the case. Additionally, I posit that although male dominance is present in scholarship and popular writing on the Yorùbá, such dominance in Yorùbá life both historically and today cannot be taken for granted to the same degree in all places, institutions, and situations. For example, in 1996 there were two female *baálè* (village heads) in Ògbòmòsò. These women were the torchbearers of their family heritage of rulership. I was privileged to conduct a series of interviews with one of them —

africanas, mesmo quando é evidente que estas culturas não partilham instituições ou histórias idênticas. Não há dúvida de que os africanos têm muitas coisas em comum e que algumas generalizações são possíveis. Mas é preciso ter cuidado para decidir como essas reivindicações devem ser feitas e em que nível devem ser aplicadas, dada a escassez de estudos detalhados, historicamente fundamentados e culturalmente informados de muitas sociedades africanas.^{30 31}

Outra preocupação deste trabalho é historicizar e considerar o androcentrismo no estudo da história e cultura yorùbá. A suposição do privilégio masculino em muitos desses escritos e em partes da vida yorùbá hoje é questionada, porque há evidências de que esse nem sempre foi o caso. Além disso, eu acredito que, embora o domínio masculino esteja presente no conhecimento e na escrita popular sobre os yorùbá, tal domínio na vida yorùbá historicamente e hoje não pode ser tomado como garantido em mesmo grau em todos os lugares, instituições e situações. Por exemplo, em 1996 havia duas mulheres *baálè* (chefes de aldeia) em Ògbòmòsò. Essas mulheres eram as portadoras da herança familiar do governo. Tive o privilégio de conduzir uma série de entrevistas com uma delas — Baálè Máya (veja capítulo 3). O que

³⁰ **N.T.3.** Miñoso (2017) afirma que foi através do trabalho de Maria Lugones que ficou conhecendo o trabalho de feminismo descolonial de Oyèwùmí (1997). Ler esse ensaio de Lugones foi, para Miñoso, estar por dentro de outras experiências que não a do feminismo de cor dos norte-americanos. Essa leitura levantou a necessidade de formar novas alianças a partir do pensamento de pensadoras descoloniais africanas e do sul global. Miñoso (2017, p. 10) lamenta o pouco contato com o pensamento africano, apesar de ter aumentado o conhecimento sobre as lutas anti e descoloniais no sul global, ainda é marcante o quanto o conhecimento dos africanos é realizado a partir dos norte-americanos. Para Miñoso (2017), o não conhecimento de uma obra como a de Oyèwùmí (1997), a ser traduzida apenas em 2017 na Colômbia, diz muito sobre as ações e inações na temática de gênero e sexo do mercado de livros no país. Para ela, esse desconhecimento sobre as experiências africanas é um racismo epistêmico que diz muito das editoras e de seus leitores também.

³¹ **N.T.1.** Lélia Gonzalez é uma autora que analisa seu próprio local de vivência, porque é uma intelectual que analisa a situação de comunidades negras. Gonzalez têm em sua própria vivência de luta, dentro do Movimento Negro Brasileiro, a experiência com mulheres negras que resistem contra uma situação nada favorável à sua sobrevivência. E como alguém que urge pela mudança de vida das mulheres negras brasileiras e que luta contra os estereótipos da população negra, sua análise não poderia deixar de ser particularizada e a partir de um local bem definido, assim como fez Oyèwùmí (1997). Segundo a intelectual, o “Brasil — por razões de ordem geográfica, histórico-cultural e sobretudo da ordem do inconsciente — é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o “t” pelo “d” para, aí sim, nomear o nosso país com todas as letras: Améfrica Ladina (cuja neurose cultural tem no racismo o seu sintoma por excelência)”. (GONZALEZ, 2018j, p. 335).

Baálè Máya (see chap. 3). What is remarkable is that such women are not given the prominence that they deserve, even in the era of international women's conferences — the emphasis, erroneously, is on how tradition victimizes women.

The degree to which gender hierarchy manifests itself today in state institutions is different from the degree to which it shows up in the family or indigenous religions. How widespread it is, how deep, among

xv

which social groupings, and when and where it is manifested are empirical issues that call for research, not unquestioned assumptions. A related issue is that scholars have assumed that present-day “customs” that they encounter are always rooted in ancient traditions. I suggest that their timelessness should not be taken for granted; some of them are “new traditions.”

Another theme, which has been mentioned above, is the role of scholars in the process of gender-formation. I argue that concepts and theoretical formulations are culture-bound and that scholars themselves are not merely recorders or observers in the research process; they are also participants. I posit, therefore, that even when African scholarship seeks to validate the specificity of the African experience, it does so within the frameworks of European-derived categories of knowledge. Hence, although the origins of body-reasoning may be locatable in European thought, its influences are everywhere, including the variety of disciplines in African studies. Merely by analyzing a particular society with gender constructs, scholars create gender categories. To put this another way: by writing about any society through a gendered perspective, scholars necessarily write gender into that society. Gender, like beauty, is often in the eye of the beholder. The idea that in dealing

é notável é que essas mulheres não têm a proeminência que merecem, mesmo na era das conferências internacionais de mulheres — a ênfase, erroneamente, é no como a tradição vitimiza as mulheres.

O grau em que a hierarquia de gênero se manifesta hoje em instituições estatais é diferente do grau em que ela aparece nas religiões familiares ou locais. Como é difundido, quão profundo, entre

xv

que agrupamentos sociais, e quando e onde se manifesta são questões empíricas que exigem investigação, não suposições inquestionáveis. Uma questão relacionada é que os estudiosos têm assumido que os “costumes” atuais que eles encontram estão sempre enraizados em tradições antigas. Eu sugiro que sua atemporalidade não deve ser tomada como garantida; alguns deles são “tradições novas”.

Outro tema, que já foi mencionado acima, é o papel dos estudiosos no processo de gênero-formação (*gender-formation*). Eu defendo que conceitos e formulações teóricas são específicos da cultura e que os próprios estudiosos não são meramente registradores ou observadores no processo de pesquisa; eles também são participantes. Por conseguinte, considero que, mesmo quando o conhecimento africano procura validar a especificidade da experiência africana, isso é feito, então, dentro da estrutura das categorias de conhecimento europeias-derivadas (*European-derived*). Consequentemente, embora as origens do corpo-raciocínio (*body-reasoning*) possam ser localizáveis no pensamento europeu, as suas influências estão em toda a parte, incluindo a variedade de disciplinas nos Estudos Africanos. Ao analisar meramente uma sociedade em particular com construções de gênero, os estudiosos criam categorias de gênero. Colocando isso de

with gender constructs one necessarily contributes to their creation is apparent in Judith Lorber's claim that "the prime paradox of gender is that in order to dismantle the institution, you must first make it very visible."⁸ In actuality, the process of making gender visible is also a process of creating gender.

Thus, scholarship is implicated in the process of gender-formation. In a historical study of Zulu society in southern Africa, Keletso Atkins objected to the theoretical fashion in scholarship of imposing gender constructs acontextually. Summarizing a number of Zulu historical texts, Atkins notes:

So far as one is able to tell, these incidents cannot be made intelligible by relating them to fashionable concepts of the present day. There are no allusions to gender relations in the aforementioned texts; nowhere is there a discussion delineating jobs that fell within the purview of women's work. To insist, then, that these incidents somehow linked to gender issues would

grossly misinterpret the passages, assigning to

outra maneira: ao escrever sobre qualquer sociedade por meio de uma perspectiva de gênero, os estudiosos necessariamente incluem o gênero nessa sociedade. O gênero, como a beleza, está muitas vezes no olho do observador. A ideia de que, ao lidar com construções de gênero, uma pessoa contribui necessariamente para as suas criações é evidente na afirmação de Judith Lorber de que "o paradoxo principal do gênero é que, para dismantelar a instituição, você deve primeiro torná-la muito visível" (LORBER, 1994, p. 10).³² Na realidade, o processo de tornar o gênero visível é também um processo de criação de gênero.

Assim, o conhecimento está envolvido no processo de gênero-formação (*gender-formation*). Em um estudo histórico sobre a sociedade Zulu no sul da África, Keletso Atkins criticou o modelo teórico em pesquisas que impõe os construtos de gênero não-contextualmente. Resumindo uma série de textos históricos Zulu, Atkins observa:

Até onde é possível dizer, esses incidentes não podem ser tornados inteligíveis ao relacioná-los com conceitos populares dos dias de hoje. Não há alusões às relações de gênero nos textos acima mencionados; em lugar nenhum há uma discussão que delineie empregos que se enquadram no âmbito do trabalho das mulheres. Insistir, então, que esses incidentes de alguma forma ligados a questões de gênero mal interpretariam grosseiramente as passagens,

³² LORBER, Judith. *Paradoxes of Gender*.

them a meaning never intended.⁹

atribuindo-lhes um significado nunca pretendido (ATKINS, 1993, p. 67).³³

The present study draws attention to the pitfalls of interpreting “biological facts” and “statistical evidence” outside of the cultural frame of reference from which they derive. It cannot be overstated that in African studies a careful evaluation of the genealogy of concepts and theoret-

O presente estudo chama atenção para as armadilhas da interpretação de “fatos biológicos” e “evidências estatísticas” fora do quadro cultural de referência de que derivam. Não se pode super enfatizar que nos Estudos Africanos uma avaliação cuidadosa da genealogia de conceitos e formulações

xvi
ical formulation must be integral to research. Ultimately, in research endeavors, I argue for a cultural, context-dependent interpretation of social reality. The context includes the social identity of the researcher, the spatial and temporal location of the research, and the debates in the academic literature. There is, of course, the fundamental question of the relationship between research and social reality, an important question given the policy bent of research — particularly in women's studies.

xvi
teóricas devem ser integradas à pesquisa. Em última análise, nos esforços de pesquisa, eu defendo uma interpretação cultural e dependente do contexto da realidade social. O contexto inclui a identidade social do pesquisador, a localização espacial e temporal da pesquisa e os debates na literatura acadêmica. Há, evidentemente, a questão fundamental da relação entre a investigação e a realidade social, uma questão importante dada a orientação política da investigação — particularmente nos estudos das mulheres.

The connections between social identity, personal experiences, and the nature of one's research and perspective are complex; often the linkages are unpredictable and nonlinear. Nevertheless, despite the many postmodernist treatises deconstructing social identities, I would

As conexões entre a identidade social, as experiências pessoais, e a natureza de sua pesquisa e perspectiva são complexas; muitas vezes as ligações são imprevisíveis e não lineares. No entanto, apesar dos muitos tratados pós-modernistas que desconstruem as identidades sociais, eu afirmaria que sou

³³ ATKINS, Keletso. *The Moon Is Dead! Give Us Our Money!* The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900. London: Heinemann, 1993.

assert that I am Yorùbá. I was born into a large family, and the comings and goings of my many relations constituted an important introduction into Yorùbá lifeways. In 1973, my father ascended the throne and became the *Ṣòún* (monarch) of Ògbómòsò, a major Òyó-Yorùbá polity of some historical significance. Since then and up to the present, aafin *Ṣòún* (the palace) has been the place I call home. Daily, I have listened to the drummers and heard the *oríkì* (praise poetry) of my forebears recited as the royal mothers rendered the poems to family members as greetings as we passed through the *saarè* —

yorùbá.³⁴ Nasci em uma família grande e as idas e vindas de minhas muitas relações constituíram uma importante introdução ao modo de vida *yorùbá*.³⁵ Em 1973, meu pai ascendeu ao trono e tornou-se o *Ṣòún* (monarca) de Ògbómòsò, uma grande comunidade política Òyó-yorùbá de algum significado histórico. Desde então e até o presente, *ààfin Ṣòún* (o palácio) tem sido o lugar que chamo de lar. Diariamente, escutava os bateristas e ouvia a *oríkì* (poesia de louvor) dos meus antepassados recitadas enquanto as mães reais entregavam os poemas aos membros da família como saudações enquanto passávamos pelo *saarè*

³⁴ **N.T.1.** Gonzalez, que passou a dizer que sentia orgulho de ser mineira somente após a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) viveu também no Rio de Janeiro a partir de 1942. A intelectual nasceu em 1º de fevereiro de 1935 e foi a penúltima filha de um total de 18 irmãos. Lélia Almeida Gonzalez era filha de pai negro, que era ferroviário e de mãe indígena, que era empregada doméstica. “De ‘babá de filinho de madame’, passou a estudante aplicada de história e de filosofia, professora da rede pública, mestre em comunicação e em antropologia, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutoranda em antropologia política na Universidade de São Paulo” (UCPA, 2018, p. 432). Foi o conflito com a família do marido branco, que acabou levando o esposo ao suicídio, e que a despertou para uma vivência de branqueamento e a fez procurar entender a sua posição como mulher negra. Gonzalez morre em 1994, deixando um material riquíssimo para se pensar a situação da mulher negra e do negro no Brasil. Outra comentadora deste trabalho é Maria Beatriz Nascimento, que nasceu em 12 de julho de 1942, em Aracaju, Sergipe. Ela era filha de Francisco Xavier do Nascimento, que era pedreiro, e de Rubina Pereira do Nascimento, que era dona de casa. Nascimento era a antepenúltima filha de um total de 10 irmãos. Assim como Gonzalez, Nascimento foi viver no Rio de Janeiro aos 7 anos de idade. “Enquanto estudiosa, pesquisadora, ativista e autora, Beatriz pode ser focalizada, sobretudo, entre 1968 e 1971, quando cursa História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). [...] Posteriormente, torna-se professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Nesse período, Beatriz Nascimento participa no Rio de Janeiro de um grupo de ativistas negras(os) que acabam por formar vários núcleos de estudos no estado, dentre eles o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense (UFF). Beatriz Nascimento manteve vínculos com os movimentos negros (com o Movimento Negro Unificado, por exemplo), mas teve igualmente entevos, afastamentos políticos. Como pesquisadora procurou continuar sua carreira acadêmica, em nível de pós-graduação na UFF” (RATTS, 2006, p. 28). Beatriz Nascimento acreditava que os *kilombos* não poderiam ter acabado e que eles teriam um contínuo com a atualidade, assim como tiveram com os da África. Para a autora, a mulher negra participava da resistência nos quilombos de forma ativa, porém a história ocidental invisibilizou as ações das mulheres negras que ficam apenas dentro dos estereótipos racistas. A autora teve a vida ceifada em 1995 e deixa um legado enorme para se pensar a questão racial no Brasil. Judith Butler é filósofa norte-americana, pesquisadora do feminismo e de gênero. Aline Matos da Rocha é filósofa brasileira formada pela Universidade de Brasília (UnB). Claudia de Lima Costa é brasileira e professora da Universidade de Santa Catarina. A autora Yuderkys Espinosa Miñoso é filósofa dominicana, pesquisadora dos feminismos descoloniais. Bibi Bakare-Yusuf é escritora nigeriana. E Ifi Amadiume é antropóloga nigeriana.

³⁵ **N.T.2.** Nesta passagem, Oyèwùmí (1997) afirma sua identidade e vai especificando ainda mais a sua história. Para Rocha (2018), é nesse momento que Oyèwùmí evidencia o seu local de fala, que é uma maneira de combate à neutralidade. É por meio do local de fala, que todos possuem, que há como reconhecer o lugar de quem fala dentro das hierarquias sociais. Porém, o local de fala não deve ser apenas dos subalternos, mas também daqueles que tem privilégios, porque eles também precisam se pensar para não continuarem falando a partir do “ponto de vista do olho de Deus” ou “de lugar nenhum”, e fazendo com que suas falas se universalizem (Rocha, 2018, p. 20). Sendo que, ainda para a autora, não basta apenas se localizar, mas tem que elucidar que essa localização está relacionada a uma posição de poder social e racial.

the courtyard in which the departed monarchs are buried. Our ancestors are still very much with us.

The palace anchors the old town, which is surrounded on all sides by the two marketplaces (Ojà Igbó e Ojà Jagun), markets that come into their full glory at night. The *ààfin Sòùn* is the center of daily rituals and of a constant stream of townspeople coming to pay homage and bringing their various stories to my father and mother. Spending time with my mother, Ìgbàyílolá (the *olori* [senior royal wife]), whose “court” is the first port of call for many of the *ará ilú* (townspeople), added yet another vantage point from which to view this dynamic world. All these happenings provided ample opportunity for me to observe and reflect on the personal and public aspects of living culture.

The annual festivals, such as the Egungun, Òòlè, and igbé, taught me to recognize cultural continuity and made me appreciate indigenous institutions, even in the midst of phenomenal changes. During the Òòlè festival, the Egungun (masquerade) of the five branches of the royal family would perform. I want to believe that all these events and processes have been significant in shaping my views and some of the questions I deal with in this book. On this count I cannot overemphasize the contributions of the conversations I had with my parents, older and younger siblings, the many mothers and fathers in the palace, and the family in general in the course of the many years of this research.

Chapter 1 of this study reviews how Western social thought is rooted in biology, using the body as the bedrock of the social order. It also looks at the dominance of the West in the constitution of knowledge about Africa and the implications of this privileged position as the reference point in African

— o pátio em que os monarcas falecidos são enterrados. Os nossos antepassados ainda estão muito conosco.

O palácio fixa a cidade antiga, que está cercada por todos os lados pelos dois mercados (Ojà Igbó e Ojà Jagun), mercados que entram em sua glória completa à noite. O *ààfin Sòùn* é o centro dos rituais diários e de um fluxo constante de pessoas da cidade que vêm prestar homenagem e trazer suas várias histórias para meu pai e minha mãe. Passando um tempo com minha mãe, Ìgbàyílolá (a *olori* [esposa real sênior]), cuja “corte” é o primeiro porto de escala para muitos dos *ará ilú* (moradores da cidade), acrescentou mais um ponto de vantagem a partir do qual ver esse mundo dinâmico. Todos esses acontecimentos me deram grande oportunidade de observar e refletir sobre os aspectos pessoais e públicos da cultura viva.

Os festivais anuais, como o Egungun, o Òòlè e o Ìgbé, ensinaram-me a reconhecer a continuidade cultural e me fizeram apreciar as instituições locais, mesmo no meio de mudanças fenomenais. Durante o festival de Òòlè, o Egúngún (o mascarado) dos cinco ramos da família real se apresentou. Quero acreditar que todos esses eventos e processos foram significativos na definição das minhas opiniões e de algumas das questões que eu trato neste livro. Com relação a isso, não posso enfatizar excessivamente as contribuições das conversas que tive com meus pais, irmãos mais velhos e mais novos, as muitas mães e pais no palácio e a família em geral no decorrer dos muitos anos desta pesquisa.

O Capítulo 1 deste estudo analisa como o pensamento social ocidental está enraizado na biologia, usando o corpo como a base da ordem social. Ele também olha para o domínio do ocidente na constituição do conhecimento sobre a África e para as implicações dessa posição privilegiada como

studies. Chapter 2 examines Òyó-Yorùbá society on its own terms — that is, with an awareness that viewing that society through the gendered lens of the West is a cause of distorted perception. Chapter 3 discusses how scholars apply Western paradigms on gender in their own work on Africa, and it uses the received history of the Old Òyó state as a point of entry into the question of reconstructing the past and the problem of engendering history. Chapter 4 analyzes colonization as a multifaceted process that stimulated the institutionalization of gender categories in Yorùbáland. Chapter 5 interrogates the impact of Yorùbá/English bilingualism on Yorùbá society and the translation of Yorùbá orature into English, given that English is a gender-specific language and Yorùbá is not. The world we live in today — that is, by turns, both multicultural and monocultural — is thus problematized. In a sense, this book intends to raise many questions, while answering only some — some of the empirical questions can only be resolved by future research. It is my hope that the claims made and the questions raised will generate debate and research on African societies that will consciously interrogate embedded scholarly assumptions.

o ponto de referência nos Estudos Africanos. O capítulo 2 analisa a sociedade Òyó-yorùbá em seus próprios termos — ou seja, com a consciência de que ver a sociedade por meio de lentes generificadas do ocidente é a causa de uma percepção distorcida. O Capítulo 3 discute como os estudiosos aplicam os paradigmas ocidentais sobre o gênero em seu próprio trabalho sobre a África, e usam a história recebida do antigo estado de Òyó como um ponto de entrada na questão da reconstrução do passado e do problema de generificar a história. O Capítulo 4 analisa a colonização como um processo multifacetado que estimulou a institucionalização de categorias de gênero na Yorubalândia. O Capítulo 5 interroga o impacto do bilinguismo yorùbá/inglês sobre a sociedade yorùbá e a tradução da oratura yorùbá para o inglês, uma vez que o Inglês é uma língua gênero-específica (*gender-specific*) e o yorùbá não é. O mundo em que vivemos hoje — ou seja, alternadamente multicultural e monocultural — é, portanto, problematizado. Em certo sentido, esse livro pretende levantar muitas questões, ao mesmo tempo em que responde apenas algumas — algumas das questões empíricas só podem ser resolvidas por pesquisas futuras. Espero que as alegações feitas e as questões levantadas gerem debate e pesquisa sobre as sociedades africanas que interrogarão conscientemente pressupostos acadêmicos incorporados.

A Note on Orthography

Yorùbá is a tonal language, with three underlying pitch levels for vowels and syllabic nasals: the low tone is marked with a grave accent; the mid tone is unmarked; and the high tone is indicated with an acute accent. I have used tonal accents and subscript marks (e.g., \grave{e} , \circ , \acute{s}). Some syllables require two diacritics, as in my last name: Oyěwùmí, where an acute accent joins with a grave accent over the e to form a v . As to the subscript marks: the \grave{e} is approximately equivalent to the e in the English word “yet”; the \circ is close to the o sound in “dog”; and the \acute{s} is close to the English sh sound. I have used tonal marks on the Yorùbá words and names that are part of my text. However, there are many Yorùbá names, especially of scholars, that remain unmarked because up to this point, the tendency has been to discount the diacritics in African languages. Yet without the diacritics, those words do not make sense.

Uma nota sobre a ortografia

O yorùbá é uma língua tonal, com três níveis de tom subjacentes para vogais e nasais silábicas: o tom baixo é marcado com um acento grave; o tom médio não é marcado; e o tom alto é indicado com um acento agudo. Usei os acentos tonais e marcas subscritas (e.g., \grave{e} , \circ , \acute{s}). Algumas sílabas exigem dois diacríticos, como no meu último nome: Oyěwùmí, onde um acento agudo se junta com um acento grave sobre o e para formar um v . Como na marca subscrita: o \grave{e} está aproximadamente equivalente ao e da palavra “yet” em Inglês; o \circ está perto do som de o em “dog”; e o \acute{s} está perto do som sh em inglês. Usei marcas tonais nas palavras em yorùbá e em nomes que fazem parte do meu texto. No entanto, há muitos nomes em yorùbá, especialmente de estudiosos, que permanecem sem marca, porque, até o momento, a tendência tem sido a de descartar os diacríticos em línguas africanas. No entanto, sem os diacríticos, essas palavras não fazem sentido.

Chapter 1

Visualizing the Body WESTERN THEORIES AND AFRICAN SUBJECTS

THE IDEA that biology is destiny — or, better still, destiny is biology — has been a staple of Western thought for centuries.¹ Whether the issue is who is who in Aristotle's polis² or who is poor in the late twentieth-century United States, the notion that difference and hierarchy in society are biologically determined continues to enjoy credence even among social scientists who purport to explain human society in other than genetic terms. In the West, biological explanations appear to be especially privileged over other ways of explaining differences of gender, race, or class. Difference is expressed as degeneration. In tracing the genealogy of the idea of degeneration in European thought, J. Edward Chamberlain and Sander Gilman noted the way it was used to define certain kinds of difference, in the

Capítulo 1

Visualizando o corpo TEORIAS OCIDENTAIS E TEMAS AFRICANOS

A IDEIA de que a biologia é o destino — ou, melhor ainda, o destino é a biologia — tem sido um importante elemento do pensamento ocidental por séculos.¹ Se a questão é quem é quem na pólis de Aristóteles² ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de que a diferença e a hierarquia na sociedade são determinadas biologicamente continua a gozar de credibilidade mesmo entre os cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em termos diferentes dos genéticos (SPELMAN, 1988, p. 37). No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas sobre outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe.^{3 4} A diferença é expressada como degeneração. Ao traçar a genealogia da ideia de degeneração no pensamento europeu, J. Edward Chamberlain e Sander Gilman notaram a forma como foi usada para definir certos tipos de diferença, em particular no

¹Compare a utilização de Thomas Laqueur: “Destiny is Anatomy”, que é o título do Capítulo 2 do seu: LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

²SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

³ N.T.3. Segundo Costa (2016), Quijano acredita que a colonialidade de gênero está subordinada à do poder, que é o sistema de hierarquia construído em cima de diferenças de raças. Pois o sistema de classificação racial do mundo começou, segundo Costa (2016) citando Quijano, no século XVI. É quando se insere o gênero como ponto central no sistema colonial, que se percebe como a heteronormatividade, a raça e o capitalismo sempre tiveram intrincados. Isso está relacionado com a relação social entre as pessoas, não com aspectos biológicos.

⁴ N.T.1. A população negra é descrita esteticamente como o oposto do modelo ocidental. Suas características pejorativas, como “cabelo ruim, nariz chato ou fomalha, beiços ao invés de lábios, tudo isso resumido na expressão ‘feições grossas ou grosseiras’” são imagens que fizeram com que toda uma sociedade relacionasse o negro ao feio, ao animal e, pode-se afirmar que foi a partir dessa distorção e invenção que os negros foram relacionados com consequências sociais negativas (GONZALEZ, 2018m, p. 295). Ou seja, também Gonzalez (2018m) acredita que a explicação biológica dá bases às explicações sociais negativas sobre os negros. Veja em: GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: beleza negra. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018m. p. 295-297.

nineteenth century in particular. “Initially, degeneration brought together two notions of difference, one scientific — a deviation from an original type — and the other moral, a deviation from a norm of behavior. But they were essentially the same notion, of a fall from grace, *a deviation from the original type*.”³³ Consequently, those in positions of power find it imperative to establish their superior biology as a way of affirming their privilege and dominance over “Others.” Those who are different are seen as genetically inferior, and this, in turn, is used to account for their disadvantaged social positions.

The notion of society that emerges from this conception is that society is constituted by bodies and as bodies — male bodies, female bodies, Jewish bodies, Aryan bodies, black bodies, white bodies, rich bodies, poor bodies. I am using the word “body” in two ways: first, as a metonymy for biology and, second, to draw attention to the sheer physicality that seems to attend being in Western culture. I refer to the corporeal body as well as to metaphors of the body.

The body is given a logic of its own. It is believed that just by looking at it one can tell a person's beliefs and social position or lack thereof.

2
As Naomi Scheman puts it in her discussion of the body politic in premodern Europe:

The ways people knew
their places in the world
had to do with their
bodies and the histories

século XIX. “Inicialmente, a degeneração reuniu duas noções de diferença: uma científica — um desvio de um tipo original — e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas elas eram essencialmente a mesma noção: uma perda de prestígio, *um desvio do tipo original*.” (CHAMBERLAIN; GILMAN, 1985, p. 292).⁵ Conseqüentemente, aqueles em posições de poder acham imperativo estabelecer sua biologia superior como uma forma de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”. Aqueles que são diferentes são vistos como geneticamente inferiores, e isso, por sua vez, é usado para considerar suas posições sociais desfavorecidas.

A noção de sociedade que emerge desta concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos — corpos masculinos, corpos femininos, corpos judeus, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Estou usando a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a pura fisicalidade que parece acompanhar o estar na cultura ocidental. Refiro-me ao corpo corpóreo, bem como às metáforas do corpo.

O corpo é dado a uma lógica dele mesmo. Acredita-se que apenas olhando para ele se pode dizer as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta disso.

2
Como Naomi Scheman apresenta na sua discussão sobre o corpo político na Europa pré-moderna:

As formas como as
pessoas conheciam os
seus lugares no mundo
tinham a ver com os seus

⁵CHAMBERLAIN, J. Edward; GILMAN, Sander. *Degeneration: The Darker Side of Progress*. New York: Columbia University Press, 1985.

of those bodies, and when they violated the prescriptions for those places, their bodies were punished, often spectacularly. One's place in the body politic was as natural as the places of the organs in one's body, and political disorder [was] as unnatural as the shifting and displacement of those organs.⁴

corpos e as histórias desses corpos, e quando violavam as instruções desses lugares, os seus corpos eram punidos, muitas vezes espetacularmente. O lugar da pessoa no corpo político era tão natural quanto os lugares dos órgãos no corpo, e a desordem política [era] tão antinatural quanto a mudança e o deslocamento desses órgãos (SCHEMAN, 1993, p. 186).⁶

Similarly, Elizabeth Grosz remarks on what she calls the “depth” of the body in modern Western societies:

Da mesma forma, Elizabeth Grosz observa sobre o que ela chama de “profundidade” do corpo nas sociedades ocidentais modernas:

Our [Western] body forms are considered expressions of an interior, not inscriptions on a flat surface. By constructing a soul or psyche for itself, the “civilized body” forms libidinal flows, sensations, experiences, and intensities into needs, wants... *The body becomes a text, a system of signs to be deciphered, read, and read into. Social law is incarnated, “corporealized”[;] correlatively, bodies are textualized, read by others as expressive of a subject's psychic interior.* A

Nossas formas de corpo [ocidental] são consideradas expressões de um interior, não inscrições em uma superfície plana. Ao construir uma alma, ou psique, para si, o “corpo civilizado” transforma fluxos libidinais, sensações, experiências e intensidades em necessidades, querereres... *O corpo torna-se um texto, um sistema de signos a serem decifrados, lidos, e inferidos. A lei social está encarnada, “corporizada” [;] correlativamente, os corpos são textualizados, lidos por outros como expressivos de um psíquico interior de um sujeito.* Um

⁶SCHEMAN, Naomi. *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*. New York: Routledge, 1993.

storehouse of inscriptions and messages between [the body's] external and internal boundaries... generates or constructs the body's movements into "behavior," which then [has] interpersonally and socially identifiable meanings and functions within a social system.⁵

depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas [do corpo]... gera ou constrói os movimentos do corpo em "comportamento", que então [tem] significados e funções interpessoais e socialmente identificáveis dentro de um sistema social (GROSZ, 1994, p. 198).⁷

Consequently, since the body is the bedrock on which the social order is founded, the body is always *in view* and *on view*. As such, it invites a *gaze*, a gaze of difference, a gaze of differentiation — the most historically constant being the gendered gaze. There is a sense in which phrases such as "the social body" or "the body politic" are not just metaphors but can be read literally. It is not surprising, then, that when the body politic needed to be purified in Nazi Germany, certain kinds of bodies had to be eliminated.⁶

Consequentemente, uma vez que o corpo é a essência sobre a qual se fundamenta a ordem social, o corpo está sempre *em vista* e *na vista*. Como tal, ele convida um *olhar*, um olhar de diferença, um *olhar* de diferenciação — o mais historicamente constante é o olhar do gênero. Há um sentido em que frases como "o corpo social" ou "o corpo político" não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente. Não é, pois, surpreendente que, quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos tiveram de ser eliminados.⁸

The reason that the body has so much presence in the West is that the world is primarily perceived by sight.⁷ The differentiation of human bodies in terms of sex, skin color, and cranium size is a testament to the powers attributed to "seeing." The gaze is an invitation to differentiate. Different approaches to comprehending reality, then, suggest epistemological differences between societies. Relative to Yorùbá society, which is the focus of this book, the body has an

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é principalmente percebido pela visão.⁹ A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao "ver". O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, portanto, sugerem diferenças epistemológicas entre sociedades. Em relação à sociedade *yorùbá*, que é o foco deste livro, o corpo tem uma presença

⁷GROSZ, Elizabeth. *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. (eds.) *Feminist Epistemologies*. Nova Iorque: Routledge, 1994; ênfase acrescentada.

⁸Scheman, *Engenderings*.

⁹Veja, por exemplo, o seguinte para a consideração da importância da visão no pensamento ocidental: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life*. New York: Harper and Row, 1966.; LOWE, Donald. *History of Bourgeois Perception*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

exaggerated presence in the Western conceptualization of society. The term “worldview,” which is used in the West to sum up the cultural logic of a society, captures the

3

West’s privileging of the visual. It is Eurocentric to use it to describe cultures that may privilege other senses. The term “world-sense” is a more inclusive way of describing the conception of the world by different cultural groups. In this study, therefore, “worldview” will only be applied to describe the Western cultural sense, and “world-sense” will be used when describing the Yorùbá or other cultures that may privilege senses other than the visual or even a combination of senses.

The foregoing hardly represents the received view of Western history and social thought. Quite the contrary: until recently, the history of Western societies has been presented as a documentation of rational thought in which ideas are framed as the agents of history. If bodies appear at all, they are articulated as the debased side of human nature. The preferred focus has been on the mind, lofty and high above the foibles of the flesh. Early in Western discourse, a binary opposition between body and mind emerged. The much-vaunted Cartesian dualism was only

exagerada na conceitualização ocidental da sociedade. O termo “visão de mundo”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o

3

privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “sentido-de-mundo” (*world-sense*) é uma forma mais inclusiva de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “visão de mundo” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e “sentido-de-mundo”¹⁰ (*world-sense*) será usado ao descrever o *yorùbá* ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não o visual ou mesmo uma combinação de sentidos.¹¹

O acima mencionado dificilmente representa a visão recebida da história ocidental e do pensamento social. Muito pelo contrário. Até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem de alguma maneira, eles são articulados como o lado depreciado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, exaltada e elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, uma oposição binária entre o corpo e a mente surgiu. O tão importante dualismo cartesiano era apenas uma

¹⁰ **N.T.5.1.** Para contrapor o campo semântico de “worldview”, “visão de mundo”, Oyèwùmí nos apresenta a noção de “world-sense”, que é uma criação por justaposição da autora. “World-sense” foi traduzido aqui para “sentido-de-mundo” a fim de que se mantivesse uma palavra única e se respeitasse a percepção da autora e também para que fosse mantido a aliteração em relação à “visão de mundo”.

¹¹ **N.T.2.** A partir desse momento, Oyèwùmí (1997) começa a construir a noção do que Rocha (2018) nomeia como “cosmopercepção”. Segundo Rocha (2018, p. 43), Oyèwùmí (1997) cria o conceito de “cosmopercepção”, que se diferencia da “cosmovisão” ocidental, para definir a percepção de mundo e a produção de conhecimento dos iorubás e de outras sociedades que não possuem a visão como metáfora para as suas realidades. Isso se dá, porque há um privilégio da palavra falada, e da audição, sobre a escrita entre os povos iorubás.

an affirmation of a tradition⁸ in which the body was seen as a trap from which any rational person had to escape. Ironically, even as the body remained at the center of both sociopolitical categories and discourse, many thinkers denied its existence for certain categories of people, most notably themselves. “Bodylessness” has been a precondition of rational thought. Women, primitives, Jews, Africans, the poor, and all those who qualified for the label “different” in varying historical epochs have been considered to be the embodied, dominated therefore by instinct and affect, reason being beyond them. They are the Other, and the Other is a body.⁹

afirmação de uma tradição¹² na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional tinha de escapar. Ironicamente, mesmo que o corpo permanecesse no centro das categorias sociopolíticas e do discurso, muitos pensadores negaram a sua existência para certas categorias de pessoas, principalmente para eles mesmos. Os “descorporados” têm sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, primitivos, judeus, africanos, pobres, e todos aqueles que se qualificaram para o rótulo “diferente” em épocas históricas variadas têm sido considerados os incorporados, dominados, portanto, por instinto e afeto, estando a razão longe deles. Eles são o Outro, e o Outro é um corpo.¹³

In pointing out the centrality of the body in the construction of difference in Western culture, one does not necessarily deny that there have been certain traditions in the West that have attempted to explain differences according to criteria other than the presence or absence of certain organs: the possession of a penis, the size of the brain, the shape of the cranium, or the color of the skin. The Marxist tradition is especially noteworthy in this regard in that it emphasized social relations as an explanation for class inequality. However, the critique of Marxism as androcentric by numerous feminist writers suggests that this paradigm is also implicated in Western

Ao apontar a centralidade do corpo na construção da diferença na cultura ocidental, não necessariamente se nega que houve certas tradições no Ocidente que têm tentado explicar as diferenças de acordo com outros critérios que não a presença ou ausência de certos órgãos: a posse de um pênis, o tamanho do cérebro, a forma do crânio, ou a cor da pele. A tradição marxista é particularmente notável a este respeito, na medida em que enfatizava as relações sociais como uma explicação para a desigualdade de classes. No entanto, a crítica do marxismo como androcêntrico por numerosos escritores feministas sugere que este paradigma também está implicado na

¹²Compare a discussão em: SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret. *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. *Medical Anthropology Quarterly*, n.s., v. 1, p. 7-41, March 1987.

¹³O trabalho de Sander Gilman é particularmente esclarecedor sobre as concepções europeias da diferença e da alteridade. Veja em: GILMAN, Sander. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.; GILMAN, Sander. *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*. Boston: G. K. Hall, 1982.; GILMAN, Sander. *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.; GILMAN, Sander. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.

somatocentricity.¹⁰ Similarly, the establishment of disciplines such as sociology and anthropology, which purport to explain society on the bases of human interactions, seems to suggest the relegation of biological determinism in social thought. On closer examination, however, one finds that the body has hardly been banished from social thought, not to mention its role in the constitution of social status. This can be illustrated in the discipline of sociology. In a monograph on the body and society, Bryan Turner laments what he perceives

4
as the absence of the body in sociological inquiries. He attributes this phenomenon of “absent bodies”¹¹ to the fact that “sociology emerged as a discipline which took the social meaning of human interaction as its principal object of inquiry, claiming that the meaning of social actions can never be reduced to biology or physiology.”¹²

One could agree with Turner about the need to separate sociology from eugenics and phrenology. However, to say that bodies have been absent from sociological theories is to discount the fact that the social groups that are the subject matter of the discipline are essentially understood as rooted in biology. They are categories based on perceptions of the different physical presence of various body-types. In the contemporary U.S., so long as sociologists deal with so-called

somatocentricidade ocidental.¹⁴ Similarmente, o estabelecimento de disciplinas como Sociologia e Antropologia, que pretendem explicar a sociedade sobre as bases das interações humanas, parece sugerir o abandono do determinismo biológico no pensamento social. Após uma análise mais aprofundada, no entanto, verifica-se que o corpo dificilmente foi banido do pensamento social, para não mencionar o seu papel na constituição do status social. Isto pode ser ilustrado na disciplina de sociologia. Em uma monografia sobre o corpo e a sociedade, Bryan Tyrner lamenta o que ele percebe

4
como a ausência do corpo nas investigações sociológicas. Ele atribui esse fenômeno dos “corpos ausentes” (TURNER, 1984, p. 31)¹⁵ ao fato de que “a sociologia surgiu como uma disciplina que tomou o significado social da interação humana como seu principal objeto de investigação, alegando que o significado das ações sociais nunca pode ser reduzido à biologia ou à fisiologia.”¹⁶

Pode-se concordar com Turner sobre a necessidade de separar a sociologia da eugenia e da frenologia. No entanto, dizer que os corpos têm estado ausentes das teorias sociológicas é descartar o fato de que os grupos sociais que são o objeto da disciplina são essencialmente entendidos como enraizados na biologia. Eles são categorias baseadas em percepções da presença física diferente de vários corpo-tipos (*body-types*). Nos Estados Unidos contemporâneo, desde que os

¹⁴ Veja, por exemplo, o seguinte: NICHOLSON, Linda. Feminism and Marx. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. (eds.) *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.; BARRET, Michele. *Women's Oppression Today*. London: New Left Books, 1980.; HARTMANN, Heidi. *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*. In: SARGENT, Lydia. (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

¹⁵ TURNER, Bryan. *Sociology and the Body*. In: *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1984.

¹⁶ Ibid.

social categories like the underclass, suburbanites, workers, farmers, voters, citizens, and criminals (to mention a few categories that are historically and in the cultural ethos understood as representing specific body-types), there is no escape from biology. If the social realm is determined by the kinds of bodies occupying it, then to what extent is there a social realm, given that it is conceived to be biologically determined? For example, no one hearing the term “corporate executives” would assume them to be women; and in the 1980s and 1990s, neither would anyone spontaneously associate whites with the terms “underclass” or “gangs”; indeed, if someone were to construct an association between the terms, their meanings would have to be shifted. Consequently, any sociologist who studies these categories cannot escape an underlying biological insidiousness.

This omnipresence of biologically deterministic explanations in the social sciences can be demonstrated with the category of the criminal or criminal type in contemporary American society. Troy Duster, in an excellent study of the resurgence of overt biological determinism in intellectual circles, berates the eagerness of many researchers to associate criminality with genetic inheritance; he goes on to argue that other interpretations of criminality are possible:

The prevailing economic interpretation explains crime rates in terms of access to jobs and unemployment. A cultural interpretation tries to show differing cultural adjustments between the police and those apprehended for

sociólogos lidem com as chamadas categorias sociais, como a classe miserável, os suburbanos, trabalhadores, agricultores, eleitores, cidadãos e criminosos (para mencionar algumas categorias que estão historicamente no etos cultural entendidos como representando corpo-tipos (*body-types*) específicos), não há fuga da biologia. Se a esfera social é determinada pelos tipos de corpos que a ocupam, então, em que medida existe uma esfera social, dado que ela é concebida para ser biologicamente determinada? Por exemplo, ninguém ouvindo o termo “executivos” assumiria que eles seriam mulheres; e, nos anos 1980 e 1990, nem ninguém espontaneamente associaria brancos com os termos “miseráveis” ou “gangues”; de fato, se alguém fosse construir uma associação entre os termos, seus significados teriam de ser alterados. Consequentemente, qualquer sociólogo que estude essas categorias não pode escapar a uma insidiosidade biológica subjacente.

Esta onipresença de explicações biologicamente determinísticas nas ciências sociais pode ser demonstrada com a categoria do criminoso ou do tipo criminoso na sociedade americana contemporânea. Troy Duster, em um excelente estudo do ressurgimento do determinismo biológico manifestado nos círculos intelectuais, repreende a ânsia de muitos pesquisadores em associar a criminalidade à herança genética; ele continua argumentando que outras interpretações da criminalidade são possíveis:

A interpretação econômica predominante explica as taxas de criminalidade em termos de acesso a emprego e desemprego. Uma interpretação cultural tenta mostrar diferentes ajustes culturais entre a polícia e os capturados

crimes. A political interpretation sees criminal activity as political interpretation, or pre-revolutionary. A conflict interpretation sees this as an interest conflict over scarce resources.¹³

por crimes. Uma interpretação política vê a atividade criminosa como interpretação política ou pré-revolucionária. Uma interpretação de conflito vê isso como um conflito de interesses por recursos escassos.¹⁷

Clearly, on the face of it, all these explanations of criminality are nonbiological; however, as long as the “population” or the social group

É evidente que, face a isto, todas essas explicações sobre a criminalidade são não-biológicas; no entanto, enquanto a “população” ou o grupo social

5
they are attempting to explain — in this case criminals who are black and/or poor — is seen to represent a genetic grouping, the underlying assumptions about the genetic predisposition of that population or group will structure the explanations proffered whether they are body-based or not. This is tied to the fact that because of the history of racism, the underlying research question (even if it is unstated) is not why certain individuals commit crimes: it is actually why black people have such a propensity to do so. The definition of what is criminal activity is very much tied up with who (black, white, rich, poor) is involved in the activity.¹⁴ Likewise, the police, as a group, are assumed to be white. Similarly, when studies are done of leadership in American society, the researchers “discover” that most people in leadership positions are white males; no matter what account these researchers give for this result, their statements will be read as explaining the predisposition of this group to leadership.

5
que eles estão tentando explicar — neste caso criminosos que são negros e/ou pobres — é visto como representando um agrupamento genético, os pressupostos subjacentes sobre a predisposição genética dessa população ou grupo estruturarão as explicações apresentadas, quer sejam ou não corpo-baseadas (*body-based*). Isto está ligado ao fato de que, por causa da história do racismo, a questão de pesquisa subjacente (mesmo que não seja declarada) não é por que certos indivíduos cometem crimes. É, na verdade, por que os negros têm tanta propensão para fazê-lo. A definição do que é atividade criminosa está muito ligada com quem (preto, branco, rico, pobre) está envolvido na atividade.¹⁸ Do mesmo modo que a polícia, como grupo, é considerada branca. Da mesma forma, quando estudos são feitos de liderança na sociedade americana, os pesquisadores “descobrem” que a maioria das pessoas em posições de liderança são homens brancos; não importa o que esses pesquisadores dêem para esse resultado, suas declarações serão lidas como explicando a predisposição desse grupo para a liderança.

¹⁷ DUSTER, Troy. *Backdoor to Eugenics*. New York: Routledge, 1990.

¹⁸ *Ibid.*

The integrity of researchers is not being questioned here; my purpose is not to label any group of scholars as racist in their intentions. On the contrary, since the civil rights movement, social-scientific research has been used to formulate policies that would abate if not end discrimination against subordinated groups. What must be underscored, however, is how knowledge-production and dissemination in the United States are inevitably embedded in what Michael Omi and Howard Winant call the “everyday common sense of race — a way of comprehending, explaining and acting in the world.”¹⁵ Race, then, is a fundamental organizing principle in American society. It is institutionalized, and it functions irrespective of the action of individual actors.

In the West, social identities are all interpreted through the “prism of heritability,”¹⁶ to borrow Duster's phrase. Biological determinism is a filter through which all knowledge about society is run. As mentioned in the preface, I refer to this kind of thinking as body-reasoning;¹⁷ it is a biologic interpretation of the social world. The point, again, is that as long as social actors like managers, criminals, nurses, and the poor are presented as groups and not as individuals, and as long as such groupings are conceived to be genetically

A integridade dos pesquisadores não está sendo questionada aqui; meu propósito não é rotular qualquer grupo de estudiosos como racistas em suas intenções. Pelo contrário, desde o movimento dos direitos civis, a pesquisa sócio-científica tem sido usada para formular políticas que diminuiriam, se não acabassem, com a discriminação contra grupos subordinados. O que deve ser sublinhado, no entanto, é como o conhecimento-produção (*knowledge-production*) e a disseminação nos Estados Unidos estão inevitavelmente embutidos no que Michael Omi e Howard Winant chamam de “senso comum cotidiano da raça — uma forma de compreender, explicar e agir no mundo”.¹⁹ Raça, portanto, é um princípio organizador fundamental na sociedade americana. É institucionalizada e funciona independentemente da ação de atores individuais.

No Ocidente, as identidades sociais são todas interpretadas através do “prisma da hereditariedade”,²⁰ para usar a frase de Duster. O determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade é executado. Como mencionado no prefácio, refiro-me a este tipo de pensamento como corpo-raciocínio (*body-reasoning*);²¹ Esta é uma interpretação biológica do mundo social. A questão, mais uma vez, é que enquanto atores sociais como gestores, criminosos, enfermeiros e pobres forem apresentados como grupos e não como indivíduos e enquanto tais agrupamentos forem concebidos para serem geneticamente

¹⁹ OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge, 1986. Compare também a discussão da difusão da raça sobre outras variáveis, como classe, na análise do motim de Los Angeles de 1992. De acordo com Cedric Robinson, “A mídia de massa e declarações oficiais incluíram a genealogia dos levantes de Rodney King nas narrativas antidemocráticas de raça que dominam a cultura americana. A agitação urbana, o crime e a pobreza são economias discursivas que significam a raça enquanto apagam a classe” (“Race, Capitalism and the Anti-Democracy”, artigo apresentado no Centro de Humanidades Indisciplinares, Universidade da Califórnia-Santa Bárbara, inverno de 1994).

²⁰ Duster (Backdoor) aponta para a noção amplamente defendida de que as doenças, bem como o dinheiro “circulam nas famílias”.

²¹ Compare o conceito de Cornel West de raciocínio racial em: WEST, Cornel. *Race Matters*. Nova Iorque: Vantage, 1993.

constituted, then there is no escape from biological determinism.

Against this background, the issue of gender difference is particularly interesting in regard to the history and the constitution of difference in European social practice and thought. The lengthy history of the embodiment of social categories is suggested by the myth fabricated by Socrates to convince citizens of different ranks to accept whatever status was imposed upon them. Socrates explained the myth to Glaucon in these terms:

6

Citizens, we shall say to them in our tale, you are brothers, yet God has framed you differently.

Some of you have the power of command, and in the composition of these he has mingled gold, wherefore also they have the greatest honor; others he has made silver, to be auxiliaries; others again who are to be husbandmen and craftsmen he has composed of brass and iron; and the species will generally be preserved in the children... An Oracle says that when a man of brass or iron guards the state, it will be destroyed. Such is the tale; is there any possibility of making our citizens believe in it?

Glaucon replies, "Not in the present

constituídos, então, não haverá fuga do determinismo biológico.

Contra esse contexto, a questão da diferença de gênero é particularmente interessante no que se refere à história e à constituição da diferença na prática e pensamento sociais europeus. A longa história da incorporação de categorias sociais é sugerida pelo mito fabricado por Sócrates para convencer os cidadãos de diferentes classificações a aceitarem qualquer status que lhes foi imposto. Sócrates explicou o mito a Glaucon nos termos:

6

Cidadãos, diremos a eles no nosso conto, vocês são irmãos, mas Deus moldou vocês diferentemente.

Alguns de vocês têm o poder do comando e, na composição desses, ele misturou o ouro, por isso também eles têm a maior honra; outros, ele fez prata para serem auxiliares; outros, de novo, que devem ser lavradores e artesãos, ele compôs de bronze e ferro; e a espécie será geralmente preservada nas crianças... Um oráculo diz que quando um homem de bronze ou ferro protege o estado, ele será destruído. Essa é a história; existe alguma possibilidade de fazer os nossos cidadãos acreditarem nela?

Glaucon responde: "Não na geração atual;

generation; there is no way of accomplishing this; but their sons may be made to believe in the tale, and their sons' sons, and posterity after them.”¹⁸ Glaucon was mistaken that the acceptance of the myth could be accomplished only in the next generation: the myth of those born to rule was already in operation; mothers, sisters, and daughters — women — were already excluded from consideration in any of those ranks. In a context in which people were ranked according to association with certain metals, women were, so to speak, made of wood, and so were not even considered. Stephen Gould, a historian of science, calls Glaucon's observation a prophecy, since history shows that Socrates' tale has been promulgated and believed by subsequent generations.¹⁹ The point, however, is that even in Glaucon's time, it was more than a prophecy: it was already a social practice to exclude women from the ranks of rulers.

Paradoxically, in European thought, despite the fact that society was seen to be inhabited by bodies, only women were perceived to be embodied; men had no bodies — they were walking minds. Two social categories that emanated from this construction were the “man of reason” (the thinker) and the “woman of the body,” and they were oppositionally constructed. The idea that the man of reason often had the woman of the body on his mind was

não há maneira de realizar isso, mas seus filhos podem ser levados a crer no conto e os filhos de seus filhos e a posteridade depois deles” (GOULD, 1981, p. 19).²² Glaucon estava errado sobre a aceitação do mito só poder ser realizada na próxima geração: o mito daqueles que nasceram para governar já estava em operação; mães, irmãs e filhas — mulheres — já foram excluídas da consideração em qualquer uma dessas classificações. Num contexto em que as pessoas foram classificadas de acordo com a associação com certos metais, as mulheres eram, por assim dizer, feitas de madeira e, então, não eram nem sequer consideradas. Stephen Gould, um historiador da ciência, chama a observação de Glaucon de uma profecia, uma vez que a história mostra que o conto de Sócrates foi promulgado e acreditado por gerações subsequentes.²³ A questão, porém, é que mesmo no tempo de Glaucon, era mais do que uma profecia: já era uma prática social para excluir as mulheres das categorias de governantes.

Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos — eles eram mentes ambulantes.²⁴ Duas categorias sociais que emanaram desta construção foram o “homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo” e eles foram opicionalmente construídos. A ideia de que o homem da razão frequentemente tinha a mulher do corpo em sua mente era claramente não considerada. Como a

²² Citado em: GOULD Stephen. *The Mismeasure of Man*. New York: Norton, 1981.

²³ *Ibid.*

²⁴ **N.T.2.** Para trazer esse assunto para o Brasil atual, a leitura de Rocha (2018) trouxe a informação de que, para ter sucesso na filosofia, a pessoa deve pensar e falar como se fosse um homem. A autora revela que as poucas mulheres que estão na filosofia quando querem falar da humanidade utilizam a palavra “homem”. Rocha (2018, p. 36-37) acredita que há o domínio do falo na forma de ensinar filosofia e que as pessoas da área deveriam desaprender a ler, falar e a escrever falocentricamente. Dessa forma, foi apenas recentemente que um estudo sobre a pequena presença das mulheres na filosofia, que, para constar, não incluiu raça, impulsionou a criação de um grupo de trabalho sobre filosofia e gênero dentro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

clearly not entertained. As Michel Foucault's *History of Sexuality* suggests, however, the man of ideas often had the woman and indeed other bodies on his mind.²⁰

In recent times, thanks in part to feminist scholarship, the body is beginning to receive the attention it deserves as a site and as material for the explication of European history and thought.²¹ The distinctive contribution of feminist discourse to our understanding of Western societies is that it makes explicit the gendered (therefore embodied) and male-dominant nature of all Western institutions and discourses. The feminist lens disrobes the man of ideas for all to see. Even discourses like science that were assumed to be objective have been shown to be male-biased.²²

“History of Sexuality” de Michel Foucault sugere, no entanto, o homem das ideias muitas vezes tinha a mulher e, de fato, outros corpos em sua mente.^{25 26}

Nos últimos tempos, graças em parte ao conhecimento feminista, o corpo está começando a receber a atenção que merece como um lugar e como material para a explicação da história e do pensamento europeus.²⁷ A contribuição distintiva do discurso feminista para a nossa compreensão das sociedades ocidentais é que ele torna explícita a natureza generificada (portanto corporificado) e macho-dominante (*male-dominant*) de todas as instituições e discursos ocidentais. A lente feminista despe o homem das ideias para todos verem. Mesmo discursos como a ciência, que foram considerados objetivos, têm sido mostrados como masculino-enviesado (*male-biased*).²⁸

²⁵ Uma antologia recente questiona a autorrepresentação dominante dos judeus como “o Povo do Livro” e no processo tenta documentar uma imagem relativamente menos comum dos judeus como “o Povo do Corpo”. O editor do volume faz um ponto interessante sobre “o pensador [judeu]” e seu livro. Ele comenta que o livro do pensador “é evocativo de... sabedoria e busca do conhecimento. Desta forma, a imagem do judeu (que é sempre macho) se debruçando sobre um livro é sempre enganadora. Ele parece estar elevado na busca espiritual. Mas se pudéssemos olhar por cima dos ombros dele e ver o que seu texto diz, ele pode, na verdade, estar lendo sobre assuntos tão eróticos quanto que posição tomar durante a relação sexual. O que está acontecendo na cabeça do 'pensador' ou mais interessante em suas entranhas?” (ELBERG-SCHWARTZ, Howard. Introduction: People of the body. In: ELBERG-SCHWARTZ, Howard. (ed.) *People of the Body: Jews and Judaism from an Personed Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992.). A natureza somatocêntrica dos discursos europeus sugere que a frase “Pessoas de Corpo” pode ter um alcance mais amplo.

²⁶ N.T.2. Rocha (2018, p. 24) traz uma crítica que é, na verdade, feita por Spivak a Foucault. Segundo a autora, Spivak critica Foucault e Deleuze, porque não se localizam como intelectuais ocidentais em seus escritos. Sendo que intelectuais têm uma função muito importante que legitima o poder do ocidente, e que pode estar de acordo com os interesses do capital e da divisão do trabalho, além de participar da construção do outro. Para Rocha (2018), o intelectual francês, Foucault, sabe que é indigno falar pelo outro, mas isso é o que os intelectuais fazem. A autora, citando Ângela Davis, afirma que não há lugar em que o subordinado fale por ele mesmo, pois o subordinado fala apenas por intermediação do intelectual. Por isso que o intelectual precisa questionar o seu lugar de fala para que esse quadro se altere (ROCHA, 2018, p. 26).

²⁷ A atenção para o corpo não tem sido negação-suave (smooth-sailing) no feminismo também. Veja: GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

²⁸ Virginia Woolf resumiu sucintamente a posição feminista: “A ciência parece que não está sem sexo; ela é um homem, um pai infectado também” (citado em: ROSE, Hillary. Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences”, *Signs*, v. 9, n. 1, p. 73-90, 1983. Veja também o seguinte: HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1986.; HARDING, Sandra. (ed.). *The Racial Economy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.; HARAWAY, Donna J.. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.; and WERTHEIM, Margaret. *Pythagoras' Trousers: God Physics and the Gender Wars*. New York: Random House, 1995.

The extent to which the body is implicated in the construction of sociopolitical categories and epistemologies cannot be overemphasized. As noted earlier, Dorothy Smith has written that in Western societies “a man's body gives credibility to his utterance, whereas a woman's body takes it away from hers.”²³ Writing on the construction of masculinity, R. W. Connell notes that the body is inescapable in its construction and that a stark physicalness underlies gender categories in the Western worldview: “In our [Western] culture, at least, the physical sense of maleness and femaleness is central to the cultural interpretation of gender. Masculine gender is (among other things) a certain feel to the skin, certain muscular shapes and tensions, certain postures and ways of moving, certain possibilities in sex.”²⁴

From the ancients to the moderns, gender has been a foundational category upon which social categories have been erected. Hence, gender has been ontologically conceptualized. The category of the citizen, which has been the cornerstone of much of Western political theory, was male, despite the much-acclaimed Western democratic traditions.²⁵ Elucidating Aristotle's categorization of the sexes, Elizabeth Spelman writes: “A woman is a female who is free; a man is a male who is a citizen.”²⁶ Women were excluded from the category of citizens because “penis possession”²⁷ was one of the qualifications for citizenship. Lorna Schiebinger notes in a study of the

A extensão a qual o corpo está implicado na construção de categorias sociopolíticas e epistemologias não pode ser superenfatizada. Como observado anteriormente, Dorothy Smith escreveu que nas sociedades ocidentais “o corpo de um homem dá credibilidade a sua voz, enquanto que o corpo de uma mulher a retira”. (SMITH, 1987, p. 30).²⁹ Escrevendo sobre a construção da masculinidade, R. W. Connell observa que o corpo é inevitável em sua construção e que uma fisicalidade dura está subjacente às categorias de gênero na visão de mundo ocidental: “Na nossa cultura [ocidental], pelo menos, o sentido físico de masculinidade e feminilidade é central para a interpretação cultural do gênero. O gênero masculino é (entre outras coisas) uma certa sensação para a pele, certas formas musculares e tensões, certas posturas e maneiras de se mover, certas possibilidades no sexo”. (CONNELL, 1995, p. 53).³⁰

Dos antigos aos modernos, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais foram erigidas. Consequentemente, o gênero tem sido ontologicamente conceituado. A categoria do cidadão, que tem sido o pilar de grande parte da teoria política ocidental, era masculina, apesar das tradições democráticas ocidentais muito aclamadas.³¹ Elucidando a categorização dos sexos de Aristóteles, Elizabeth Spelman escreve: “Uma mulher é uma fêmea livre; um homem é um macho cidadão”. (LAQUEUR, 1990, p. 54).³² Mulheres foram excluídas da categoria de cidadãos, porque a “posse do pênis”³³ era uma das qualificações para a cidadania. Lorna Schiebinger percebe em um estudo

²⁹ SMITH, Dorothy. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press, 1987.

³⁰ CONNELL, R. W.. *Masculinities*. London: Polity Press, 1995.

³¹ OKIN, Susan. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.; SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

³² Citado em Laqueur, Making Sex.

³³ Ibid.

origins of modern science and women's exclusion from European scientific institutions that “differences between the two sexes were reflections of a set of dualistic principles that penetrated the cosmos as well as the bodies of men and women.”²⁸ Differences and hierarchy, then, are enshrined on bodies; and bodies enshrine differences and hierarchy. Hence, dualisms like nature/culture, public/private, and visible/invisible are variations on the *theme of male/female bodies hierarchically ordered, differentially placed* in relation to power, and spatially distanced one from the other.²⁹

In the span of Western history, the justifications for the making of the categories “man” and “woman” have not remained the same. On the contrary, they have been dynamic. Although the boundaries are shifting and the content of each category may change, the two categories have remained hierarchical and in binary opposition. For Stephen Gould, “the justification for ranking groups by inborn worth has varied with the tide of Western history. Plato relied on dialectic, the church upon dogma. For the past two centuries, scientific claims have become the primary agent of validating Plato's myth.”³⁰ The constant in this Western narrative is the centrality of the body: two bodies on display, two sexes, two categories persistently viewed — one in relation to the other. That narrative is about the unwavering elaboration of the body as the site

sobre as origens da ciência moderna e a exclusão das mulheres de instituições científicas europeias que “as diferenças entre os dois sexos foram reflexos de um conjunto de princípios dualistas que penetrou o cosmos, bem como os corpos de homens e mulheres”. (SCHIEBINGER, 1989, p. 162).

³⁴ Diferenças e hierarquia, portanto, são consagradas nos corpos; e os corpos consagram diferenças e hierarquia. Assim, dualismos como a natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o *tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, localizados diferencialmente* em relação ao poder e espacialmente distanciados um do outro.³⁵

No período da história ocidental, as justificações para a criação das categorias “homem” e “mulher” não permaneceram as mesmas. Pelo contrário, elas tem sido dinâmicas. Embora os limites estejam se movendo e o conteúdo de cada categoria possa mudar, as duas categorias permaneceram hierárquicas e em oposição binária. Para Stephen Gould, “a justificativa para hierarquizar grupos por valor inato variou de acordo com a corrente da história ocidental. Platão acreditava na dialética, a igreja sobre dogma. Nos últimos dois séculos, as alegações científicas tornaram-se o agente primário para validar o mito de Platão”. (GOULD, 1981, p. 20).³⁶ A constante nesta narrativa ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos em exposição, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas — uma em relação à outra. Essa narrativa é sobre a elaboração inabalável do corpo como o lugar

³⁴ SCHIEBINGER, Lorna. *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

³⁵ Para um relato de alguns destes dualismos, veja “Helene Cixous” em: MARKS, Elaine; COURTIVRON, Isabelle. (eds.). *New French Feminisms: An Anthology*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1980.

³⁶ Gould, *Mismeasure of Man*.

and cause of differences and hierarchies in society. In the West, so long as the issue is difference and social hierarchy, then the body is constantly positioned, posed, exposed, and reexposed as their cause. Society, then, is seen as an accurate reflection of genetic endowment — those with a superior biology inevitably are those in superior social positions. No difference is elaborated without bodies that are positioned hierarchically. In his book “Making Sex”,³¹ Thomas Laqueur gives a richly textured history of the construction of sex from classical Greece to the contemporary period, noting the changes in symbols and the shifts in meanings. The point, however, is the centrality and persistence of the body in the construction of social categories. In view of this history, Freud's dictum that anatomy is destiny was not original or exceptional; he was just more explicit than many of his predecessors.

Social Orders and Biology: Natural or Constructed?

The idea that gender is socially constructed — that differences between males and female are to be located in social practices, not in biological facts — was one important insight that emerged early in second-wave feminist scholarship. This finding was understandably taken to be radical in a culture in which difference, particularly gender difference, had always been articulated as natural and, therefore, biologically determined. Gender as a social construction became the cornerstone of much feminist discourse. The notion was particularly attractive because it was interpreted to mean that gender differences were not

e a causa das diferenças e das hierarquias na sociedade. No Ocidente, enquanto a questão é a diferença e a hierarquia social, então o corpo é constantemente posicionado, colocado, exposto e reexposto como a causa delas. A sociedade, então, é vista como um reflexo preciso da dotação genética — aqueles com uma biologia superior inevitavelmente são aqueles em posições sociais superiores. Nenhuma diferença é elaborada sem corpos posicionados hierarquicamente. Em seu livro “Making Sex”,³⁷ Thomas Laqueur fornece uma história ricamente texturizada da construção do sexo da Grécia clássica ao período contemporâneo, observando as mudanças nos símbolos e as transferências nos significados. O ponto, porém, é a centralidade e a persistência do corpo na construção das categorias sociais. Em vista dessa história, o ditado de Freud de que anatomia é destino não foi original ou excepcional; ele foi apenas mais explícito do que muitos de seus antecessores.

Ordens sociais e Biologia: Naturais ou construídas?

A ideia de que o gênero é socialmente construído — que as diferenças entre homens e mulheres devem ser localizadas em práticas sociais, não em fatos biológicos — foi um insight importante que emergiu no início da segunda onda de estudos feministas. Esse achado foi compreensivelmente levado como radical em uma cultura na qual a diferença, particularmente a diferença de gênero, sempre foi articulada como natural e, portanto, biologicamente determinada. O gênero como uma construção social tornou-se o pilar de muito discurso feminista. A noção era particularmente atraente, porque foi interpretada para denotar que as diferenças de gênero não eram

³⁷ Laqueur, *Making Sex*.

ordained by nature; they were mutable and therefore changeable. This in turn led to the opposition between social constructionism and biological determinism, as if they were mutually exclusive.

Such a dichotomous presentation is unwarranted, however, because the ubiquity of biologically rooted explanations for difference in Western social thought and practices is a reflection of the extent to which biological explanations are found compelling.³² In other words, so long as the issue is difference (whether the issue is why women breast-feed babies or why they could not vote), old biologies will be found or new biologies will be constructed to explain women's disadvantage. The Western preoccupation with biology continues to generate constructions of "new biologies" even as some of the old biological assumptions are being dislodged. In fact, in the Western experience, social construction and biological determinism have been two sides of the same coin, since both ideas continue to reinforce each other. When social categories like gender are constructed, new biologies of difference can be invented.

9

When biological interpretations are found to be compelling, social categories do derive their legitimacy and power from biology. In short, the social and the biological feed on each other.

The biologization inherent in the Western articulation of social difference is, however, by no means universal. The debate in feminism about what roles and which identities are natural and what aspects are constructed only has meaning in a culture where social categories are

ordenadas pela natureza; elas eram mutáveis e, portanto, variáveis. Isso, por sua vez, levou à oposição entre o construcionismo social e o determinismo biológico, como se fossem mutuamente exclusivos.

Tal apresentação dicotômica é injustificada, no entanto, porque a ubiquidade de explicações biologicamente enraizadas para a diferença no pensamento e práticas sociais ocidentais é um reflexo da extensão em que as explicações biológicas são consideradas convincentes.³⁸ Em outras palavras, enquanto a questão for a diferença (se a questão é por que as mulheres amamentam bebês ou por que não poderiam votar), biologias antigas serão encontradas ou novas biologias serão construídas para explicar a desvantagem das mulheres. A preocupação ocidental com a biologia continua a gerar construções de "novas biologias", mesmo quando algumas das velhas suposições biológicas estão sendo desalojadas. De fato, na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, já que ambas as ideias continuam a se reforçar mutuamente. Quando categorias sociais como o gênero são construídas, novas biologias da diferença podem ser inventadas.

9

Quando as interpretações biológicas são consideradas convincentes, as categorias sociais derivam sua legitimidade e poder da biologia. Em suma, o social e o biológico se alimentam um do outro.

A biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, de modo algum, universal. O debate no feminismo sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem significado em uma cultura onde as categorias sociais são

³⁸ Veja: KESSLER, Suzanne J.; MCKENNA, Wendy. *Gender: An Ethno-methodological Approach*. New York: John Wiley and Sons, 1978.

conceived as having no independent logic of their own. This debate, of course, developed out of certain problems; therefore, it is logical that in societies where such problems do not exist, there should be no such debate. But then, due to imperialism, this debate has been universalized to other cultures, and its immediate effect is to inject Western problems where such issues originally did not exist. Even then, this debate does not take us very far in societies where social roles and identities are not conceived to be rooted in biology. By the same token, in cultures where the visual sense is not privileged, and the body is not read as a blueprint of society, invocations of biology are less likely to occur because such explanations do not carry much weight in the social realm. That many categories of difference are socially constructed in the West may well suggest the mutability of categories, but it is also an invitation to endless constructions of biology — in that there is no limit to what can be explained by the body-appeal. Thus biology is hardly mutable; it is much more a combination of the Hydra and the Phoenix of Greek mythology. Biology is forever mutating, not mutable. Ultimately, the most important point is not that gender is socially constructed but the extent to which biology itself is socially constructed and therefore inseparable from the social.

The way in which the conceptual categories sex and gender functioned in feminist discourse was based on the assumption that biological and social conceptions could be separated and applied universally. Thus sex was presented as the natural category and gender as the socialconstruction of the natural. But, subsequently, it became apparent that even sex has elements of construction. In many feminist writings thereafter, sex has served

concebidas como não tendo lógica independente própria. Esse debate, naturalmente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; por conseguinte, é lógico que nas sociedades onde esses problemas não existem, não deveria haver tal debate. Mas então, devido ao imperialismo, esse debate foi universalizado para outras culturas, e seu efeito imediato é injetar problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam. Mesmo assim, esse debate não nos leva muito longe em sociedades onde os papéis e as identidades sociais não são concebidos para serem enraizados na biologia. Do mesmo modo, em culturas onde o sentido visual não é privilegiado, e o corpo não é lido como um projeto de sociedade, as invocações da biologia são menos propensas a ocorrer, porque tais explicações não têm muito peso no domínio social. Que muitas categorias de diferenças são socialmente construídas no Ocidente pode muito bem sugerir a mutabilidade de categorias, mas é também um convite para construções intermináveis da biologia — nisso não há limite para o que pode ser explicado pelo corpo-apelo (*body-appeal*). Assim, a biologia é dificilmente mutável; ela é muito mais uma combinação da Hidra e da Fênix da mitologia grega. A biologia é para sempre mutante, não mutável. Em última análise, o ponto mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas a medida em que a própria biologia seja socialmente construída e, portanto, inseparável do social.

A forma como as categorias conceituais sexo e gênero funcionaram no discurso feminista foi baseada na suposição de que as concepções biológicas e sociais poderiam ser separadas e aplicadas universalmente. Assim, o sexo foi apresentado como a categoria natural e o gênero como a construção social do natural. Mas, posteriormente, tornou-se evidente que até o sexo tem elementos de construção. Em muitos escritos feministas posteriores, o sexo

as the base and gender as the superstructure.³³ In spite of all efforts to separate the two, the distinction between sex and gender is a red herring. In Western conceptualization, gender cannot exist without sex since the body sits squarely at the base of both categories. Despite the preeminence of feminist social constructionism, which claims a social deterministic approach to society, biological foundationalism,³⁴ if not reductionism, is still at the center of gender discourses, just as it is at the center of all other discussions of society in the West.

Nevertheless, the idea that gender is socially constructed is significant

10
from a cross-cultural perspective. In one of the earliest feminist texts to assert the constructionist thesis and its need for cross-cultural grounding, Suzanne J. Kessler and Wendy McKenna wrote that “by viewing gender as a social construction, it is possible to see descriptions of other cultures as evidence for alternative but equally real conceptions of what it means to be woman or man.”³⁵ Yet, paradoxically, a fundamental assumption of feminist theory is that

serviu como base e o gênero como a superestrutura.³⁹ Apesar de todos os esforços para separar os dois, a distinção entre sexo e gênero é uma pista falsa.⁴⁰ Na conceitualização ocidental, o gênero não pode existir sem o sexo, uma vez que o corpo se localiza diretamente na base de ambas as categorias. Apesar da preeminência do construcionismo social feminista, que reivindica uma abordagem determinista social para a sociedade, o fundacionalismo biológico⁴¹, se não o reducionismo, ainda está no centro dos discursos de gênero, assim como está no centro de todas as outras discussões da sociedade no Ocidente.

No entanto, a ideia de que o gênero é socialmente construído é significativa

10
de uma perspectiva transcultural. Em um dos primeiros textos feministas para afirmar a tese construcionista e sua necessidade para a fundamentação transcultural, Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna escreveram que “ao ver o gênero como uma construção social, é possível ver descrições de outras culturas como evidência para concepções alternativas, mas igualmente reais do que significa ser mulher ou homem”.⁴² No entanto, paradoxalmente, uma hipótese fundamental da teoria feminista é que a

³⁹ Para elucidação, veja em: COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. (eds.). *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

⁴⁰ N.T.2. Em Butler (2014), sexo e gênero são construções sociais e têm o mesmo significado social, tanto que, para a autora, é quando se anuncia o sexo que nasce o gênero do bebê. Em Amadiume (2015), o sexo e o gênero são construções, mas o sexo feminino não necessariamente tem relação específica e automática somente com papéis comumente exercido por mulheres. Entre os igbos de Nnobi indígena, as mulheres tinham interesses e funções comumente atribuídas aos homens. Butler (2014) afirma que gênero e sexo querem dizer a mesma coisa, e acredita que não deve haver necessariamente essa obrigação de relação fixa entre o papel social, o órgão em que a pessoa nasce e a performance de seu corpo, mas afirma que o gênero é construção social. Ou seja, ela não questiona a não existência do gênero, porque ela pensa o Ocidente atual. Veja em: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

⁴¹ Linda Nicholson também explicou a pervasividade do fundacionalismo biológico no pensamento feminista. Veja: NICHOLSON, Linda. *Interpreting Gender*. The University of Chicago: *Signs*, n. 20, n. 1, p. 79-104, 1994.

⁴² Kessler and McKenna, *Gender*.

women's subordination is universal. These two ideas are contradictory. The universality attributed to gender asymmetry suggests a biological basis rather than a cultural one, given that the human anatomy is universal whereas cultures speak in myriad voices. That gender is socially constructed is said to mean that the criteria that make up male and female categories vary in different cultures. If this is so, then it challenges the notion that there is a biological imperative at work. From this standpoint, then, gender categories are mutable, and as such, gender then is denaturalized.

In fact, the categorization of women in feminist discourses as a homogeneous, bio-anatomically determined group which is always constituted as powerless and victimized does not reflect the fact that gender relations are social relations and, therefore, historically grounded and culturally bound. If gender is socially constructed, then gender cannot behave in the same way across time and space. If gender is a social construction, then we must examine the various cultural/architectural sites where it was constructed, and we must acknowledge that

subordinação das mulheres é universal.⁴³ Essas duas ideias são contraditórias. A universalidade atribuída à assimetria de gênero sugere uma base biológica ao invés de uma cultural, dado que a anatomia humana é universal, enquanto que as culturas falam em inúmeras vozes. Esse gênero ser socialmente construído significa dizer que os critérios que compõem as categorias masculina e feminina variam em diferentes culturas. Se assim for, então, isso confronta a noção de que exista um imperativo biológico funcionando. Deste ponto de vista, então, as categorias de gênero são mutáveis, e como tais, o gênero é, então, desnaturalizado.⁴⁴

Na verdade, a categorização das mulheres nos discursos feministas como um grupo homogêneo, bio-anatomicamente determinado, o qual é sempre constituído como impotente e vitimado não reflete o fato de que as relações de gênero sejam relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e culturalmente limitadas. Se o gênero é socialmente construído, então o gênero não pode comportar-se da mesma forma em todo tempo e espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários lugares culturais/arquitetônicos onde foi construído,

⁴³ **N.T.4.** Para os igbos, o gênero feminino era o que tinha o lugar mais importante tanto na religião indígena, em conceitos culturais e em mitos, segundo a crença deles que tinha origem em uma deusa, Idemili (AMADIUME, 2015, p. 29). Além disso, o papel da mulher era importante na agricultura, já que a cidade de Nnobi, pré-colonial, dependia da mão-de-obra feminina. Era a mulher quem cultivava a mandioca, que era cultivada em área de solo pouco fértil, já o homem tinha o monopólio da colheita de inhame, que era pequena, para ser utilizado em rituais. Era a colheita feminina de banana, taro e mandioca que equilibrava a falta de inhame, como alimento básico (AMADIUME, 2015, p. 30). Ou seja, a mulher não era subordinada ao homem na área econômica. Ela tinha agência.

⁴⁴ **N.T.1.** De acordo com Gonzalez (2018k, p. 365-366), as mulheres africanas não eram subordinadas em relação ao homem, desde a antiguidade até o momento que chega os islâmicos e os europeus judaico-cristãos. A autora afirma que as mulheres representavam papéis importantes comparados aos dos homens nos reinos ashanti, yorubá e Egito antigo. As mulheres, continua a intelectual, compartilhavam do poder político com os homens nesses locais. Por isso mesmo, para a autora, as amefricanas, que são as mulheres negras da diáspora, possuem uma resistência ao feminismo e sabem muito mais de mulherismo, de coletivismo, de solidariedade que de feminismo, individualismo e competição. Isso evidencia, como informou Oyèwùmí (1997), que o gênero nunca foi aspecto natural, mas construções que fazem com que o papel da mulher seja modificado de acordo com o tempo e o espaço. Veja em: GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018k. p. 363-366.

variously located actors (aggregates, groups, interested parties) were part of the construction. We must further acknowledge that if gender is a social construction, then there was a specific time (in different cultural/architectural sites) when it was “constructed” and therefore a time before which it was not. Thus, gender, being a social construction, is also a historical and cultural phenomenon. Consequently, it is logical to assume that in some societies, gender construction need not have existed at all.

From a cross-cultural perspective, the significance of this observation is that one cannot assume the social organization of one culture (the dominant West included) as universal or the interpretations of the experiences of one culture as explaining another one. On the one hand, at a general, global level, the constructedness of gender does suggest its mutability. On the other hand, at the local level — that is, within the bounds of any particular culture— gender is mutable only if it is socially constructed as such. Because, in Western societies, gender categories, like all other social categories, are constructed with biological building blocks, their mutability is questionable. The cultural logic of Western social categories is founded on an ideology of biological determinism: the conception that biology provides the rationale for the organization

11
of the social world. Thus, as pointed out earlier, this cultural logic is actually a “bio-logic.”

e devemos reconhecer que atores de diferentes locais (agregados, grupos, partes interessadas) fizeram parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes lugares culturais/arquitetônicos) em que ele foi “construído” e, portanto, um tempo antes em que ele não era. Assim, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precisava ter existido de jeito algum.

De uma perspectiva transcultural, o significado desta observação é que não se pode assumir a organização social de uma cultura (inclusive a cultura ocidental dominante) como universal ou as interpretações das experiências de uma cultura como explicando outra. Por um lado, a um nível geral e global, a concepção do gênero sugere a sua mutabilidade. Por outro lado, a nível local — isto é, dentro dos limites de qualquer cultura particular — o gênero é mutável somente se for socialmente construído como tal. Porque, nas sociedades ocidentais, categorias de gênero, como todas as outras categorias sociais, são construídas como blocos de construção biológicos, sua mutabilidade é questionável. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada sobre uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a razão para a organização

11
do mundo social. Assim, como foi salientado anteriormente, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica” (*bio-logic*)⁴⁵.

⁴⁵ N.T.2 Essa bio-lógica é o que, para Rocha (2018), gera o bio-poder do Estado brasileiro, pois a bio-lógica em que é pensada a população negra acaba gerando o extermínio dessa população no Brasil de hoje que é o resultado de um racismo institucional, que se dá por meio do biopoder. Ou seja, para a autora, é por meio da bio-lógica que o biopoder, conceito foucaultiano que significa o “direito de fazer viver e deixar morrer”, se faz real (ROCHA, 2019, p. 49).

The “Sisterarchy”: Feminism and Its “Other”

From a cross-cultural perspective, the implications of Western bio-logic are far-reaching when one considers the fact that gender constructs in feminist theory originated in the West, where men and women are conceived oppositionally and projected as embodied, genetically derived social categories.³⁶ The question, then, is this: On what basis are Western conceptual categories exportable or transferable to other cultures that have a different cultural logic? This question is raised because despite the wonderful insight about the social construction of gender, the way cross-cultural data have been used by many feminist writers undermines the notion that differing cultures may construct social categories differently. For one thing, if different cultures necessarily always construct gender as feminism proposes that they *do and must*, then the idea that gender is socially constructed is not sustainable.

The potential value of Western feminist social constructionism remains, therefore, largely unfulfilled, because feminism, like most other Western theoretical frameworks for interpreting the social world, cannot get away from the prism of biology that necessarily perceives social hierarchies as natural. Consequently, in cross-cultural gender studies, theorists impose Western categories on non-Western cultures and then project such categories as natural.

A “Sisterarquia” (*sisterarchy*): o feminismo e o seu “Outro”

De uma perspectiva transcultural, as implicações da bio-lógica (*bio-logic*) ocidental são extensivas quando se considera o fato de que as construções de gênero na teoria feminista se originaram no Ocidente, onde homens e mulheres são concebidos opoisionalmente e projetados como corporificados, categorias sociais derivadas geneticamente.⁴⁶ A questão, portanto, é esta: em que base as categorias conceituais ocidentais são exportáveis ou transferíveis para outras culturas que têm uma lógica cultural diferente? Essa questão é levantada porque, apesar da maravilhosa dedução sobre a construção social de gênero, a forma como os dados transculturais têm sido usados por muitas escritoras feministas mina a noção de que diferentes culturas podem construir categorias sociais diferentemente. Por um lado, se as diferentes culturas necessariamente constroem o gênero como o feminismo propõe que *façam e que devem fazer*, então a ideia de que o gênero é socialmente construído não é sustentável.

O valor potencial do construcionismo social feminista ocidental permanece, portanto, em grande parte não realizado, porque o feminismo, como a maioria dos outros quadros teóricos ocidentais para interpretar o mundo social, não pode se afastar do prisma da biologia que necessariamente percebe as hierarquias sociais como naturais. Consequentemente, em estudos de gênero transculturais, os teóricos impõem as categorias ocidentais em culturas não-ocidentais e, em seguida, projetam tais categorias como naturais. A

⁴⁶ No título desta seção, eu uso o termo “sisterarquia” (*sisterarchy*). Ao usar o termo, refiro-me às denúncias bem fundamentadas contra as feministas por um número de africanos, asiáticos, latino-americanos e feministas que, apesar de a noção de que a “irmandade é global”, as mulheres ocidentais estão no topo da hierarquia da irmandade; portanto, ela é, na verdade, uma “sisterarquia”. Nkiru Nzegwu usa o conceito em seu ensaio: NZEGWU, Nkiru. O Africa: Gender Imperialism in Academia. In: OYERONKE, Oyewumi. (ed.) *African Women and feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton, N.J.: African World Press. No prelo.

The way in which dissimilar constructions of the social world in other cultures are used as “evidence” for the constructedness of gender and the insistence that these cross-cultural constructions are gender categories as they operate in the West nullify the alternatives offered by the non-Western cultures and undermine the claim that gender is a social construction.

Western ideas are imposed when non-Western social categories are assimilated into the gender framework that emerged from a specific sociohistorical and philosophical tradition. An example is the “discovery” of what has been labeled “third gender”³⁷ or “alternative genders”³⁸ in a number of non-Western cultures. The fact that the African “woman marriage,”³⁹ the Native American “berdache,”⁴⁰ and the South Asian “hijra”⁴¹ are presented as gender categories incorporates them into the Western bio-logic and gendered framework without explication of their own sociocultural histories and constructions. A number of questions are pertinent here. Are these social categories seen as gendered in the cultures in question? From whose perspective are

maneira pela qual construções diferentes do mundo social em outras culturas são usadas como “evidência” para a edificação do gênero e a insistência de que essas construções transculturais são categorias de gênero enquanto operam no Ocidente anulam as alternativas oferecidas pelas culturas não-ocidentais e minam a afirmação de que o gênero seja uma construção social.

As ideias ocidentais são impostas quando as categorias sociais não-ocidentais são assimiladas à estrutura de gênero que emergiu de uma tradição sócio-histórica e filosófica específica. Um exemplo é a “descoberta” do que foi rotulado de “terceiro gênero”⁴⁷ ou “gêneros alternativos”⁴⁸ em uma série de culturas não-ocidentais (LORBER, 1994, p. 17-18). O fato de que o “casamento feminino” africano,⁴⁹ o “transgênero” (*berdache*) (KESSLER; MCKENNA, 1978, p. 24-36)⁵⁰ nativo americano, e o sul-asiático “hijra”⁵¹ serem apresentados como categorias de gênero os incorpora na bio-lógica (*bio-logic*) ocidental e estrutura de gêneros sem explicação de suas próprias histórias e construções socioculturais.⁵² Algumas questões são pertinentes aqui. Essas categorias sociais são consideradas como gêneros nas culturas em questão? A partir de quais perspectivas

⁴⁷ Lorber, *Paradoxes of Gender*.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ VEJA AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 1987., por conta desta instituição em Igbolândia do Sudeste da Nigéria. Veja também HERSKOVITZ, Melville J. A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey. *Africa*, v. 10, n. 3, p. 335-341, 1937., por uma alusão anterior a sua grande ocorrência na África.

⁵⁰ Kessler and McKenna, *Gender*.

⁵¹ NANDA, Serena. Neither Man Nor Woman: The Hijras of India. In: BRETTEL, Caroline; SARGENT, Carolyn. (eds). *Gender in Cross-cultural Perspective*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1993.

⁵² N.T.2. A questão do terceiro gênero também faz lembrar o pensamento de Butler (2014), em que o gênero binário é uma construção, e a mulher, como sujeito do feminismo, e que é um desses gêneros, apresenta uma identidade que é fixa. Ou seja, tem-se uma ideia de mulher e o que está fora dela está fora da norma. Porém, a autora vem demonstrar em sua análise que o gênero não é nem coerente nem consistente nos vários momentos e espaços da existência (BUTLER, 2014, p. 20). “Em sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2014, p. 38). Dessa forma, não se pode dizer que o gênero está ligado a um sexo ou outro, então pode haver infinitos gêneros para o que a autora chama de “superfície de um corpo” ou pode não haver nenhum.

12

they gendered? In fact, even the appropriateness of naming them “third gender” is questionable since the Western cultural system, which uses biology to map the social world, precludes the possibility of more than two genders because gender is the elaboration of the perceived sexual dimorphism of the human body into the social realm. The trajectory of feminist discourse in the last twenty-five years has been determined by the Western cultural environment of its founding and development.

Thus, in the beginning of second-wave feminism in Euro-America, sex was defined as the biological facts of male and female bodies, and gender was defined as the social consequences that flowed from these facts. In effect, each society was assumed to have a sex/gender system.⁴² The most important point was that sex and gender are inextricably bound. Over time, sex tended to be understood as the base and gender as the superstructure. Subsequently, however, after much debate, even sex was interpreted as socially constructed. Kessler and McKenna, one of the earliest research teams in this area, wrote that they “use gender, rather than sex, even when referring to those aspects of being a woman (girl) or man (boy) that have been viewed as biological. This will serve to emphasize our position that the element of social construction is primary in all aspects of being male or female.”⁴³ Judith Butler,

12

elas são genericadas? De fato, até mesmo a adequação de nomeá-las de “terceiro gênero” é questionável, uma vez que o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros, porque o gênero é a elaboração do dimorfismo sexual percebido do corpo humano para a esfera social.⁵³ A trajetória do discurso feminista nos últimos vinte e cinco anos foi determinada pelo ambiente cultural ocidental de sua fundação e desenvolvimento.

Assim, no início da segunda onda do feminismo na euro-américa, o sexo foi definido como os fatos biológicos dos corpos masculino e feminino e o gênero foi definido como as consequências sociais que fluíam desses fatos. Com efeito, cada sociedade foi assumida ter um sistema de sexo/gênero.⁵⁴ O ponto mais importante era que o sexo e o gênero estavam indissociavelmente ligados. Ao longo do tempo, o sexo tendeu a ser entendido como a base e o gênero como a superestrutura. Posteriormente, no entanto, depois de muito debate, até mesmo o sexo foi interpretado como socialmente construído. Kessler e McKenna, uma das primeiras equipes de pesquisa nesta área, escreveram que eles “usam o gênero, ao invés do sexo, mesmo quando se referem aos aspectos de ser uma mulher (menina) ou homem (menino) que tem sido visto como biológicos. Isto servirá para enfatizar a nossa posição de que o elemento da construção social é básico em todos os aspectos de ser masculino ou feminino.” (KESSLER; MCKENNA, 1978, p. 7).⁵⁵ Judith Butler,

⁵³ N.T.2. Quando Oyèwùmí (1997) afirma que o sistema ocidental não assume mais de dois gêneros, ela se refere a outro conceito de gênero e não considera a teoria queer, em que Butler (2014) é uma representante. De qualquer maneira, como Oyèwùmí (1997) afirma que o gênero não foi uma construção real da sociedade iorubá, nem o gênero masculino e o feminino nem o terceiro gênero existiram como realidade dessa sociedade na pré-colonização.

⁵⁴ RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women", In: REITER, Rayna. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.

⁵⁵ Kessler e McKenna, *Gender; Laqueur, Making Sex*.

writing almost fifteen years later, reiterates the interconnectedness of sex and gender even more strongly:

It would make no sense, then, to define gender as the cultural interpretation of sex, if sex itself is a gendered category. Gender ought not to be conceived merely as a cultural inscription of meaning on a pregiven surface (a juridical conception); gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which “sexed nature” or “a natural sex” is produced.⁴⁴

escrevendo quase quinze anos depois, reitera a interconectividade entre sexo e gênero ainda mais fortemente:

Não faria sentido, portanto, definir o gênero como a interpretação cultural do sexo, se o próprio sexo é uma categoria de gênero. O gênero não deve ser concebido apenas como uma inscrição cultural de significado em uma dada superfície (uma concepção jurídica); gênero deve também designar o próprio aparelho de produção através do qual os próprios sexos são estabelecidos. Como resultado, o gênero não é para a cultura como o sexo é para a natureza; o gênero também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido. (BUTLER, 1990, p. 7).⁵⁶

Given the inseparability of sex and gender in the West, which results from the use of biology as an ideology for mapping the social world, the terms “sex” and “gender,” as noted earlier, are essentially synonyms. To put this another way: since in Western constructions, physical bodies are always social bodies, there is really no distinction

Dada a inseparabilidade do sexo e do gênero no Ocidente, que resulta do uso da biologia como uma ideologia para mapear o mundo social, os termos “sexo” e “gênero”, como observados anteriormente, são essencialmente sinônimos.⁵⁷ Dito de outra forma: como nas construções ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais, não

⁵⁶ BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

⁵⁷ N.T.2. Para Butler (2014, p. 27), Na sociedade europeia, o gênero nasce após o sexo do bebê ser anunciado. Isso demonstra que o sexo não é diferente do gênero. Ambos são construções sociais que dão o mesmo sentido a um corpo.

between sex and gender.⁴⁵ In Yorùbá society, in contrast, social relations derive their legitimacy from social facts, not from biology. The bare biological facts of pregnancy and parturition count only in regard to procreation, where they must. Biological facts do not determine who can become the monarch or who can trade in the market. In indigenous Yorùbá conception, these questions were properly social questions, not biological;

13

ones; hence, the nature of one's anatomy did not define one's social position. Consequently, the Yorùbá social order requires a different kind of map, not a gender map that assumes biology as the foundation for the social.

The splitting of hairs over the relationship between gender and sex, the debate on essentialism, the debates about differences among women,⁴⁶ and the preoccupation with gender bending/blending⁴⁷ that have characterized feminism are actually feminist versions of the enduring debate on nature versus nurture that is inherent in Western thought and in the logic of its social hierarchies. These concerns are not necessarily inherent in the discourse of society as such but are a culture-specific concern and issue. From a cross-cultural perspective, the more interesting point is the degree to which feminism, despite its radical local stance, exhibits the same ethnocentric and imperialistic characteristics of the Western discourses it sought to subvert. This has

há realmente distinção entre sexo e gênero.⁵⁸ Na sociedade *yorùbá*, em contraste, as relações sociais derivam sua legitimidade de fatos sociais, não da biologia. Os simples fatos biológicos da gravidez e do parto só importam em relação à procriação, onde devem importar. Os fatos biológicos não determinam quem pode se tornar o monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção local *yorùbá*, essas questões eram questões sociais apropriadas, não biológicas;

13

portanto, a natureza da anatomia de alguém não definia a sua posição social. Consequentemente, a ordem social *yorùbá* requer um tipo diferente de mapa, não um mapa de gênero que assume a biologia como a base para o social.

A distinção trivial sobre a relação entre gênero e sexo, o debate sobre o essencialismo, os debates sobre as diferenças entre as mulheres,⁵⁹ e a preocupação com a flexão/combinção⁶⁰ de gênero que têm caracterizado o feminismo são, na verdade, versões feministas do duradouro debate natureza versus criação que é inerente ao pensamento ocidental e na lógica de suas hierarquias sociais. Essas preocupações não são necessariamente inerentes ao discurso da sociedade como tal, mas são uma preocupação e uma questão de cultura-específica (*culture-specific*). De uma perspectiva intercultural, o ponto mais interessante é o grau em que o feminismo, apesar de sua posição local radical, exhibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que

⁵⁸ Em seu estudo (*Male Daughters*) da sociedade Igbo da Nigéria, a antropóloga Ifi Amadiume introduziu a ideia de “flexibilidade de gênero” para capturar a verdadeira separabilidade de gênero e sexo nessa sociedade africana. Eu, no entanto, acho que os casamentos de “mulher para mulher” da Igbolândia chama para um interrogatório mais radical do conceito de gênero, um interrogatório que a “flexibilidade de gênero” não representa. Por um lado, o conceito de gênero elaborado na literatura é uma dicotomia, uma dualidade baseada no dimorfismo sexual do corpo humano. Aqui, não há espaço para a flexibilidade.

⁵⁹ A “literatura de raça e gênero” se baseia em noções de diferenças entre as mulheres.

⁶⁰ Veja, por exemplo: DEVOR, Holly. *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.; GORDON, Rebecca. *Delusions of Gender*. *Women's Review of Books*, v. 12, n. 2, p. 18-19, Novembro 1994.

placed serious limitations on its applicability outside of the culture that produced it. As Kathy Ferguson reminds us: “The questions we can ask about the world are enabled, and other questions disabled, by the frame that orders the questioning. *When we are busy arguing about the questions that appear within a certain frame, the frame itself becomes invisible; we become enframed within it.*”⁴⁸ Though feminism in origin, by definition, and by practice is a universalizing discourse, the concerns and questions that have informed it are Western (and its audience too is apparently assumed to be composed of just Westerners, given that many of the theorists tend to use the first-person plural “we” and “our culture” in their writings). As such, feminism remains enframed by the tunnel vision and the bio-logic of other Western discourses.

Yorùbá society of southwestern Nigeria suggests a different scenario, one in which the body is not always enlisted as the basis for social classification. From a Yorùbá stance, the body appears to have an exaggerated presence in Western thought and social practice, including feminist theories. In the Yorùbá world, particularly in pre-nineteenth-century⁴⁹ Òyó culture, society was conceived to be inhabited by people in relation to one another. That is, the “physicality” of maleness or femaleness did not have social antecedents and therefore did not constitute social

procurou subverter. Isso colocou sérias limitações à sua aplicabilidade fora da cultura que o produziu. Como Kathy Ferguson nos lembra: “As perguntas que podemos fazer sobre o mundo são válidas e outras perguntas invalidadas pela moldura que ordena o questionamento. *Quando estamos ocupados discutindo sobre as questões que aparecem dentro de um determinado quadro, o próprio quadro se torna invisível; nós nos tornamos enquadrados nele*”. (FERGUSON, 1993, p. 7)⁶¹ Embora o feminismo na origem, por definição, e na prática seja um discurso universalizado, as preocupações e questões que o tem informado são ocidentais (e seu público também é aparentemente assumido ser composto apenas por ocidentais, dado que muitos dos teóricos tendem a usar a primeira pessoa do plural “nós” e “nossa cultura” em seus escritos). Como tal, o feminismo permanece enquadrado pela visão do túnel e pela bio-lógica (*bio-logic*) de outros discursos ocidentais.

A sociedade *yorùbá* do sudoeste da Nigéria sugere um cenário diferente, em que o corpo nem sempre é assegurado como base para a classificação social. De uma postura *yorùbá*, o corpo parece ter uma presença exagerada no pensamento ocidental e na prática social, incluindo as teorias feministas. No mundo *yorùbá*, particularmente na cultura Òyó pré-século XIX,⁶² a sociedade foi concebida para ser habitada por pessoas em relação umas às outras. Ou seja, a “fiscalidade” da masculinidade ou da feminilidade não tinha antecedentes sociais e, portanto, não

⁶¹ FERGUSON, Kathy. *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkeley: University of California Press, 1993.

⁶² A minha utilização do século XIX como referência é apenas para reconhecer as configurações emergentes de gênero na sociedade; o processo deve ter começado mais cedo, dado o papel do comércio de escravos no Atlântico no deslocamento da Yorùbálândia.

categories. Social hierarchy was determined by social relations. As noted earlier, how persons were situated in relationships shifted depending on those involved and the particular situation. The principle that determined social organization was seniority, which was based on chronological age. Yorùbá kinship terms did not denote gender, and other nonfamilial social categories were not gender-specific either. What these Yorùbá categories tell us is that the body is not always in view

14

and on view for categorization. The classic example is the female who played the roles of *oba* (ruler), *omọ* (offspring), *okọ*, *aya*, *iyá* (mother), and *aláwo* (diviner-priest) all in one body. None of these kinship and nonkinship social categories are gender-specific. One cannot place persons in the Yorùbá categories just by looking at them. What they are heard to say may be the most important cue. Seniority as the foundation of Yorùbá social intercourse

constituía categorias sociais.⁶³ A hierarquia social era determinada pelas relações sociais. Como foi referido anteriormente, a forma como as pessoas foram situadas nas relações mudou dependendo das pessoas envolvidas e da situação particular. O princípio que determinava a organização social era a senioridade, que era baseada na idade cronológica.⁶⁴ Os termos de parentesco *yorùbá* não denotavam gênero e outras categorias sociais não-familiares também não eram gênero-específicas (*gender-specific*). O que essas categorias *yorùbá* nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista

14

e na vista para categorização. O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omọ* (descendência), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe), e *aláwo* (adivinho-sacerdote (*diviner-priest*)) todos em um corpo. Nenhuma dessas categorias sociais de parentesco e não-parentesco são gênero-específicas (*gender-specific*). Não se pode colocar pessoas nas categorias *yorùbá* apenas olhando para elas. O que elas ouvem dizer pode ser a pista mais importante. A senioridade como a base da relação social

⁶³ N.T.4. Segundo relata Amadiume (2015), havia papéis sociais relacionados ao gênero para os igbos de Nnobi, mas esses papéis eram quebrados por algumas instituições, como a da “filha macho” (male daughters). A “filha macho”, para os igbos, era uma filha que, na ausência de qualquer herdeiro homem do pai, ganhava o status de homem e adquiria os direitos a ter a terra do pai, já que no sistema de herança de Nnobi pré-colonial, uma filha não poderia herdar a terra do pai.

⁶⁴ N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) traz uma análise sobre a sociedade iorubá, com relação à existência da senioridade que é equivocada, pois não há como existir uma forma de poder totalmente desligada de outras. Para a autora, a forma de poder da senioridade fazia com que surgisse outras formas de poder, inclusive abusivas, na sociedade iorubá. Fazer esse tipo de análise que Oyèwùmí (1997) traz é, segundo Bakare-Yusuf (2003, p. 5), uma forma de não dar relevância a todo o trabalho de mulheres negras feministas que dizem que as formas de poder são interdependentes e que a manifestação de um pode encobrir outros mais problemáticos. A análise não sofisticada, segundo menciona Bakare-Yusuf, trazida neste ponto por Oyèwùmí (1997) recorda a atitude de feministas da primeira onda do feminismo que colocavam em relevância apenas a luta contra o poder patriarcal e não colocava em relevâncias a luta contra outras opressões às quais as mulheres estão sujeitas até hoje (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 5). Veja em: BAKARE-YUSUF, Bibi. *Yoruba's Don't Do Gender*: A Critical Review Of Oyeronké Oyewumi's The Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses. Codesria, Scholar Semantic, 2003. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/%E2%80%99CYORUBA%E2%80%99S-DON%E2%80%99T-DO-GEN- DER%E2%80%9D%3A-A-CRITICAL-REVIEW-OF-of-Bakare-Yusuf/a3ae5e44c8f4b3b81577665aba23e68e170d928a> Acesso em 12 fev. 2021.

is relational and dynamic; unlike gender, it is not focused on the body.⁵⁰

If the human body is universal, why does the body appear to have an exaggerated presence in the West relative to Yorùbáland? A comparative research framework reveals that one major difference stems from which of the senses is privileged in the apprehension of reality — sight in the West and a multiplicity of senses anchored by hearing in Yorùbáland. The tonality of Yorùbá language predisposes one toward an apprehension of reality that cannot marginalize the auditory. Consequently, relative to Western societies, there is a stronger need for a broader contextualization in order to make sense of the world.⁵¹ For example, Ifa divination, which is also a knowledge system in Yorùbáland, has both visual and oral components.⁵² More fundamentally, the distinction between Yorùbá and the West symbolized by the focus on different senses in the apprehension of reality involves more than perception — for the Yorùbá, and indeed many other African societies, it is about “a particular presence in the world — a world conceived of as a whole in which all things are linked together.”⁵³ It concerns the many worlds human beings inhabit; it does not

yorùbá é relacional e dinâmica; ao contrário do gênero, ela não é focada no corpo.⁶⁵

Se o corpo humano é universal, por que o corpo parece ter uma presença exagerada no Ocidente em relação à Yorùbálândia? Um quadro de pesquisa comparativo revela que uma grande diferença deriva de qual dos sentidos é privilegiado na apreensão da realidade — visão no Ocidente e uma multiplicidade de sentidos ancorados pela audição na Yorùbálândia. A tonalidade da linguagem *yorùbá* predispõe para uma apreensão da realidade que não pode marginalizar o auditivo. Consequentemente, em relação às sociedades ocidentais, há uma necessidade mais forte de uma contextualização mais ampla para fazer sentido de mundo.⁶⁶ Por exemplo, a adivinhação ifá, que também é um sistema de conhecimento na Yorùbálândia, apresenta ambos os componentes visuais e orais.⁶⁷ Mais fundamentalmente, a distinção entre o *yorùbá* e o ocidental, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade envolve mais do que a percepção — para o *yorùbá*, e, de fato, muitas outras sociedades africanas, isso é sobre “uma presença particular no mundo — um mundo concebido como um todo em que todas as coisas estão ligadas”. (HAMPATE BA, 1982, p. 9).⁶⁸ Ela diz respeito aos muitos mundos que habitam os seres humanos; não

⁶⁵ Veja o Capítulo 2 para um relato completo do sentido do mundo *yorùbá*, como ele é mapeado em hierarquias sociais.

⁶⁶ Esta não é uma tentativa da minha parte para participar de alguma discussão reducionista sobre a “oralidade” das sociedades africanas em relação à “escrita” no Ocidente; nem é a intenção deste livro para configurar uma oposição binária entre o Ocidente e a Yorùbálândia, por um lado, e a escrita e a oralidade, em outros, como alguns estudiosos têm feito. Há uma enorme literatura sobre escrita e oralidade. Um bom ponto de entrada no discurso, embora seja uma conta excessivamente generalizada, é: ONG, Walter. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Methuen, 1982; para um relato recente de algumas questões a partir de uma perspectiva africana, veja: DIOP, Samba. *The Oral History and Literature of Waalo, Northern Senegal: The Master of the Word in Wolof Tradition*. Ph. D. diss., Department of Comparative Literature, University of California-Berkeley, 1993.

⁶⁷ Veja: ABIMBOLA, Wande. *Ifa: An exposition of the Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

⁶⁸ HAMPATE BA, Amadou. *Approaching Africa*. In: MARTIN, Angela. (ed.). *African Films: The Context of Production*. London: British Film Institute, 1982.

privilege the physical world over the metaphysical. A concentration on vision as the primary mode of comprehending reality promotes what can be seen over that which is not apparent to the eye; it misses the other levels and the nuances of existence. David Lowe's comparison of sight and the sense of hearing encapsulates some of the issues to which I wish to draw attention. He writes:

Of the five senses, hearing is the most pervasive and penetrating. I say this, although many, from Aristotle in *Metaphysics* to Hans Jonas in *Phenomenon of Life*, have said that sight is most noble. But sight is always directed at what is straight ahead and sight cannot turn a corner, at least without the aid of a mirror. On the other hand, sound comes to one, surrounds one for the time being with an acoustic space, full of timbre and nuances. It is more proximate and suggestive than sight. Sight is always the perception of the surface from a particular angle. But sound is that perception able to penetrate beneath the surface... Speech is the communica

15

tion connecting one person with another. Therefore, the quality of

privilegia o mundo físico sobre o metafísico. Uma concentração na visão de como o modo primário de compreender a realidade promove o que pode ser visto sobre aquilo que não é aparente aos olhos; ela falha nos outros níveis e nas nuances da existência. A comparação da visão e do sentido da audição de David Lowe encapsulam algumas das questões para as quais eu gostaria de chamar atenção. Ele escreve:

Dos cinco sentidos, a audição é a mais permeante e penetrante. Digo isso, embora muitos, desde Aristóteles na *Metaphysics* até Hans Jonas no *Phenomenon of Life*, tenham dito que a visão é muito nobre. Mas a visão é sempre dirigida para o que está em frente e a visão não pode virar uma esquina, pelo menos sem a ajuda de um espelho. Por outro lado, o som chega a um, circunda no momento com um espaço acústico, cheio de timbre e nuances. É mais próximo e sugestivo do que a visão. A visão é sempre a percepção da superfície a partir de um ângulo particular. Mas o som é essa percepção capaz de penetrar sob a superfície... A fala é a comunicação

15

ligando uma pessoa à outra. Por conseguinte, a qualidade do som é

sound is fundamentally
more vital and moving
than that of sight.⁵⁴

fundamentalmente
mais vital e móvel do
que a da visão.
(LOWE, 1982, p. 7).⁶⁹

Just as the West's privileging of the visual over other senses has been clearly demonstrated, so too the dominance of the auditory in Yorùbáland can be shown. In an interesting paper appropriately entitled "The Mind's Eye," feminist theorists Evelyn Fox Keller and Christine Grontkowski make the following observation: "We [Euro-Americans] speak of knowledge as illumination, knowing as seeing, truth as light. How is it, we might ask, that vision came to seem so apt a model for knowledge? And having accepted it as such, how has the metaphor colored our conceptions of knowledge?"⁵⁵ These theorists go on to analyze the implications of the privileging of sight over other senses for the conception of reality and knowledge in the West. They examine the linkages between the privileging of vision and patriarchy, noting that the roots of Western thought in the visual have yielded a dominant male logic.⁵⁶ Explicating Jonas's observation that "to get the proper view, we take the proper distance,"⁵⁷ they note the passive nature of sight, in that the subject of the gaze is passive. They link the distance that seeing entails to the concept of objectivity and the lack of engagement between the "I" and the subject — the Self and the Other.⁵⁸ Indeed, the Other in the West is best described as another

Assim como o privilégio do Ocidente do visual sobre os outros sentidos foi claramente demonstrado, também o domínio do auditivo na Yorùbálândia pode ser mostrado. Em um interessante artigo apropriadamente intitulado "The Mind's Eye", as teóricas feministas Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski fazem a seguinte observação: "Nós [euro-americanos] falamos do conhecimento como iluminação, do saber como ver, da verdade como luz. Como é que, podemos perguntar, essa visão veio a parecer adequar tanto a um modelo de conhecimento? E tendo aceitado como tal, como a metáfora coloriu nossas concepções de conhecimento?" (KELLER; GRONTKOWSK, 1983, p. 208).⁷⁰ Esses teóricos vão analisar as implicações do privilégio da visão sobre outros sentidos para a concepção da realidade e do conhecimento no Ocidente. Eles examinam as ligações entre o privilégio da visão e do patriarcado, observando que as raízes do pensamento ocidental no visual renderam uma lógica masculina dominante.⁷¹ Explicando a observação de Jonas que "para obter a visão apropriada, tomamos a distância apropriada", (JONAS, 1966, p. 507)⁷² eles notam a natureza passiva da visão, na medida em que o sujeito do olhar é passivo. Eles ligam a distância que a visão implica ao conceito de objetividade e a falta de engajamento entre o "eu" e o sujeito — o Eu e o Outro.⁷³ Na verdade, o Outro no Ocidente é melhor descrito como outro

⁶⁹ Lowe, *History of Bourgeois Perception*.

⁷⁰ KELLER, Evelyn Fox; GRONTKOWSKI, Christine. *The Mind's Eye*. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill B. (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology in Philosophy of Science*. Boston: Reidel, 1983.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Jonas, *Phenomenon of Life*.

⁷³ Keller and Grontkowski, "The Mind's Eye."

body — separate and distant. Feminism has not escaped the visual logic of Western thought. The feminist focus on sexual difference, for instance, stems from this legacy. Feminist theorist Nancy Chodorow has noted the primacy and limitations of this feminist concentration on difference:

For our part as feminists, even as we want to eliminate gender inequality, hierarchy, and difference, we expect to find such features in most social settings... We have begun from the assumption that *gender is always a salient feature* of social life, and we do not have theoretical approaches that emphasize sex similarities over differences.⁵⁹

Consequently, the assumption and deployment of patriarchy and “women” as universals in many feminist writings are ethnocentric and demonstrate the hegemony of the West over other cultural groupings.⁶⁰ The emergence of patriarchy as a form of social organization in Western history is a function of the differentiation between male and female bodies, a difference rooted in the visual, a difference that cannot be reduced to biology and that has to be understood as being constituted within particular historical and

corpo — separado e distante. O feminismo não escapou à lógica visual do pensamento ocidental. O foco feminista na diferença sexual, por exemplo, deriva desse legado. A teórica feminista Nancy Chodorow observou a primazia e as limitações desta concentração feminista na diferença:

No que nos diz respeito como feministas, mesmo que queiramos eliminar a desigualdade de gênero, hierarquia e diferença, esperamos encontrar tais características na maioria dos ambientes sociais... Começamos a partir da hipótese de que *o gênero é sempre uma característica importante* da vida social e não temos abordagens teóricas que enfatizam as semelhanças sexuais sobre as diferenças. (CHODOROW, 1989, p. 216).⁷⁴

Consequentemente, a hipótese e o desdobramento do patriarcado e das “mulheres” como universais em muitos escritos feministas são etnocêntricas e demonstram a hegemonia do Ocidente sobre outros agrupamentos culturais.⁷⁵ O surgimento do patriarcado como uma forma de organização social na história ocidental é uma função da diferenciação entre os corpos masculinos e femininos, uma diferença enraizada no visual, uma diferença que não pode ser reduzida à biologia e que tem de ser entendida como sendo constituída dentro de

⁷⁴ CHODOROW, Nancy. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press, 1989.

⁷⁵ See Amadiume, Male Daughters; e AMOS, Valerie; PARMA, Pratibha. Challenging Imperial Feminism. *Feminist Review*, p. 3-20, July 1984.

social realities. I am not suggesting that

16

gender categories are necessarily limited to the West, particularly in the contemporary period. Rather, I am suggesting that discussions of social categories should be defined and grounded in the local milieu, rather than based on “universal” findings made in the West. A number of feminist scholars have questioned the assumption of universal patriarchy. For example, the editors of a volume on Hausa women of northern Nigeria write: “A preconceived assumption of gender asymmetry actually distorts many analyses, since it precludes the exploration of gender as a fundamental component of social relations, inequality, processes of production and reproduction, and ideology.”⁶¹ Beyond the question of asymmetry, however, a preconceived notion of gender as a universal social category is equally problematic. If the investigator assumes gender, then gender categories will be found whether they exist or not.

Feminism is one of the latest Western theoretical fashions to be applied to African societies. Following the one-size-fits-all (or better still, the Western-size-fits-all) approach to intellectual theorizing, it

realidades sociais e históricas particulares. Não estou sugerindo que

16

as categorias de gênero sejam necessariamente limitadas ao Ocidente, particularmente no período contemporâneo. Em vez disso, estou sugerindo que as discussões das categorias sociais deveriam ser definidas e embasadas no meio local, em vez de se basearem em descobertas “universais” feitas no Ocidente. Várias estudiosas feministas questionaram a hipótese do patriarcado universal.⁷⁶ Por exemplo, os editores de um volume sobre mulheres hauçás do Norte da Nigéria escrevem: “Uma hipótese preconcebida de assimetria de gênero na verdade distorce muitas análises, uma vez que exclui a exploração de gênero como um componente fundamental das relações sociais, desigualdade, processos de produção e reprodução e ideologia”. (COLES; MACK, 1991, p. 6).⁷⁷ Além da questão da assimetria, no entanto, uma noção preconcebida de gênero como uma categoria social universal é igualmente problemática. Se o investigador assume o gênero, então, as categorias de gênero serão encontradas quer existam ou não.

O feminismo é um dos mais recentes modelos teóricos ocidentais a serem aplicados às sociedades africanas. Seguindo a abordagem à teorização intelectual “um tamanho serve para todos” (ou melhor ainda, o tamanho ocidental serve para todos), ele

⁷⁶ **N.T.3.** Para a análise patriarcal, existem outras hipóteses, como informa Miñoso (2017). Para a autora, há um debate sobre a existência do patriarcado e do gênero antes da colonização e Aura Cumes Simon é quem fornece um apanhado sobre as formas de pensar no patriarcado hoje. Para ela, de acordo com Miñoso (2017), uma tentativa de explicar a existência do patriarcado é a que diz que ele só existiu a partir das experiências coloniais, sendo que Oyèwùmí, Cumes, Maria Lugones e a própria Miñoso acreditam nessa primeira hipótese. A segunda tentativa de explicação do patriarcado é a representada por Rita Segato, que acredita que os mitos de origem são experiências subordinantes das mulheres; a terceira forma de pensar sobre o patriarcado é a que acredita que existe um patriarcado ancestral e um que é ocidental e ambos se fundem no momento colonial, formando o *entronque de patriarcados* (MINOSO, 2017, p. 12); por fim, a última forma de pensar o patriarcado é a sugerida por Silvia Federici, que acredita ser preciso historicizar o patriarcado.

⁷⁷ COLES, Catherine; MACK, Beverly. (eds.). *Hausa Women in the Twentieth Century*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

has taken its place in a long series of Western paradigms — including Marxism, functionalism, structuralism, and poststructuralism — imposed on African subjects. Academics have become one of the most effective international hegemonizing forces, producing not homogenous social experiences but a homogeneity of hegemonic forces. Western theories become tools of hegemony as they are applied universally, on the assumption that Western experiences define the human. For example, a study of Ga residents of a neighborhood in Accra, Ghana, starts thus: “Improving our analysis of women and class formation is necessary to refine our perceptions.”⁶² Women? What women? Who qualifies to be women in this cultural setting, and on what bases are they to be identified? These questions are legitimate ones to raise if researchers take the constructedness of social categories seriously and take into account local conceptions of reality. The pitfalls of preconceived notions and ethnocentricity become obvious when the author of the study admits:

Another bias I began with I was forced to change. Before starting fieldwork I was not particularly interested in economics, causal or otherwise. But by the time I had tried an initial presurvey,... the overweening importance of trading

tomou seu lugar em uma longa série de paradigmas ocidentais — incluindo o marxismo, funcionalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo — impostos aos temas africanos. Os acadêmicos se tornaram uma das mais efetivas forças hegemônicas internacionais, produzindo não experiências sociais homogêneas, mas uma homogeneidade de forças hegemônicas. As teorias ocidentais se tornam ferramentas de hegemonia à medida que são aplicadas universalmente, sob o pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano.⁷⁸ Por exemplo, um estudo dos residentes de Ga, de um bairro em Acra, Gana, começa assim: “Melhorar a nossa análise das mulheres e a formação de classes é necessário para refinar as nossas percepções”.(ROBERTSON, 1984, p.23).⁷⁹ Mulheres? Que mulheres? Quem se qualifica para ser mulher neste contexto cultural e em que bases elas devem ser identificadas? Essas questões são questões legítimas a serem levantadas se os investigadores levarem a sério a construção das categorias sociais e se levarem em conta as concepções locais da realidade. As armadilhas das noções preconcebidas e da etnocentricidade se tornam óbvias quando o autor do estudo admite:

Outro preconceito com o qual comecei que fui forçada a mudar. Antes de começar o trabalho de campo eu não estava particularmente interessada em economia, casual ou não. Mas quando tentei uma pré-pesquisa inicial,... a importância

⁷⁸ N.T.4. Bakare-Yusuf (2003, p. 3) também acredita que se o pesquisador adota uma categoria de forma acrítica, então ele vai distorcer a realidade do local. Sendo que a forma com que ele faz a pergunta sobre o gênero naquele local pode fazer com que a resposta resulte no gênero como existente para aquela realidade. Para a autora, Oyěwùmí (1997) age corretamente ao criticar o gênero como sendo uma categoria social universal e o gênero pode não ser suficiente para entender a complexidade da sociedade iorubá.

⁷⁹ ROBERTSON, Claire. *Sharing the Same Bowl: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

activities in pervading every aspect of women's lives made a consideration of economics imperative. And when the time came to analyze the data in depth, the most cogent explanations often were economic ones. I started out to work with women; I ended by working with traders.⁶³

primordial das atividades comerciais em todos os aspectos da vida das mulheres tornou imperativa uma consideração da economia. E quando chegou a hora de analisar os dados em profundidade, as explicações mais convincentes muitas vezes eram as econômicas. Comecei a trabalhar com mulheres; terminei trabalhando com comerciantes. (ROBERTSON, 1984, p. 25).⁸⁰

Why, in the first place, did Claire Robertson, the author of this study, start with women, and what distortions were introduced as a result?

Por que, em primeiro lugar, Claire Robertson, autora deste estudo, começou com as mulheres e que distorções foram introduzidas como resultado?

17
What if she had started with traders? Would she have ended up with women? Beginnings are important; adding other variables in midstream does not prevent or solve distortions and misapprehensions. Like many studies on Africans, half of Robertson's study seems to have been completed — and categories were already in place — before she met the Ga people. Robertson's monograph is not atypical in African studies; in fact, it is one of the better ones, particularly because unlike many scholars, she is aware of some of her biases. The fundamental bias that many Westerners, including Robertson, bring to the study of other societies is “body-reasoning,” the assumption that biology determines social position. Because “women” is a body-based category,

17
E se ela tivesse começado com comerciantes? Ela teria terminado com mulheres? Os começos são importantes; a adição de outras variáveis no meio não impede ou resolve distorções e mal-entendidos. Como muitos estudos sobre africanos, metade do estudo de Robertson parece ter sido concluído — e as categorias já estavam no lugar — antes de ela conhecer o povo Ga. A monografia de Robertson não é atípica em Estudos Africanos; na verdade, é uma das melhores, particularmente porque, ao contrário de muitos estudiosos, ela está ciente de alguns de seus preconceitos. O viés fundamental que muitos ocidentais, incluindo Robertson, trazem para o estudo de outras sociedades é o “corpo-raciocínio” (*body-reasoning*), a suposição de que a biologia determina a posição social. Porque “mulheres” é uma categoria corpo-baseada

⁸⁰ Ibid., 25.

it tends to be privileged by Western researchers over “traders,” which is non-body-based. Even when traders are taken seriously, they are embodied such that the trader category, which in many West African societies is non-gender-specific, is turned into “market women,” as if the explanation for their involvement in this occupation is to be found in their breasts, or to put it more scientifically, in the X chromosome.⁶⁴ The more the Western bio-logic is adopted, the more this body-based framework is inscribed conceptually and into the social reality.

It is not clear that the body is a site of such elaboration of the social in the Ga world-sense or in other African cultures. This warrants investigation before one can draw conclusions that many studies are drawing on gender in African cultures. Why have African studies remained so dependent on Western theories, and what are the implications for the constitution of knowledge about African realities? Contrary to the most basic tenets of body-reasoning, all kinds of people, irrespective of body-type, are implicated in constructing this biologically deterministic discourse. Body-reasoning is a cultural approach. Its origins are easily locatable in European thought, but its

(*body-based*), ela tende a ser privilegiada por pesquisadores ocidentais em relação à “comerciantes”, que é não-corpo-baseada (*non-body-based*). Mesmo quando os comerciantes são levados a sério, eles são incorporados de tal forma que a categoria comerciante, que em muitas sociedades do oeste africano é não-gênero-específica (*non-gender-specific*), é transformada em “mulheres do mercado”, como se a explicação para a sua participação nesta ocupação é para ser encontrada em seus seios, ou para colocá-la mais cientificamente, no cromossomo X.⁸¹ Quanto mais a bio-lógica (*bio-logic*) ocidental é adotada, mais este quadro corpo-baseado (*body-based*) é inscrito conceitualmente e na realidade social.⁸²

Não está claro se o corpo é um local de tal elaboração do social no sentido-de-mundo (*world-sense*) de Ga ou em outras culturas africanas. Isto justifica uma investigação antes de se poder tirar conclusões de que muitos estudos estão se baseando no gênero nas culturas africanas. Por que os Estudos Africanos permaneceram tão dependentes das teorias ocidentais e quais são as implicações para a constituição do conhecimento sobre as realidades africanas? Ao contrário dos princípios mais básicos do corpo-raciocínio (*body-reasoning*), todos os tipos de pessoas, independentemente do corpo-tipo (*body-type*), estão implicadas na construção deste discurso biologicamente determinístico. O corpo-raciocínio (*body-reasoning*) é uma abordagem cultural. As suas origens são facilmente localizáveis no pensamento europeu, mas os seus

⁸¹ Por exemplo: HOUSE-MIDAMBA, Bessie; EKECHI, Felix K.. *African Market Women's Economic Power: The Role of Women in African Economic Development*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995.; CLARK, Gracia. *Onions Are My Husband: Accumulation by West African Market Women*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁸² N.T.2. Para Rocha (2018), fazer a reflexão sobre o gênero e a raça torna evidente a noção da bio-lógica, trazida por Oyèwùmí (1997). Essa bio-lógica que tem base no binarismo de oposição nutre discursos, espaços e as relações do cotidiano. Reforçar as características do corpo negro, como o cabelo afro, a bunda grande e os lábios grossos, são formas de ação da bio-lógica nas relações sociais e formas de agir violentamente contra o negro (ROCHA, 2018, p. 48).

tentacles have become all pervasive. Western hegemony appears in many different ways in African studies, but the focus here will be on the hand-me-down theories that are used to interpret African societies without any regard to fit or how ragged they have become.

Western Hegemony in African Studies

An assessment of African studies as an interdisciplinary field will reveal that it is by and large “reactionary.”⁶⁵ Reaction, in essence, has been at once the driving force of African studies and its limitation in all its branches. It does not matter whether any particular scholar is reacting for or against the West; the point is that the West is at the center of

18 African knowledge-production. For instance, a whole generation of African historians have reconstructed African history, complete with kings, empires, and even wars, to disprove European claims that Africans are peoples without history.⁶⁶ In other fields, a lot of ink has been spilled (and trees felled) to refute or support assertions about whether some African

tentáculos se tornaram difundidos.⁸³ A hegemonia ocidental aparece de muitas maneiras diferentes nos Estudos Africanos, mas o foco aqui será nas teorias de segunda mão que são usadas para interpretar as sociedades africanas sem qualquer consideração por se encaixar ou no quão esfarrapadas se tornaram.

Hegemonia ocidental nos Estudos Africanos

Uma avaliação dos Estudos Africanos como um campo interdisciplinar revelará que é, de modo geral, “reacionário”.⁸⁴ A reação, em essência, tem sido ao mesmo tempo a força motriz dos Estudos Africanos e sua limitação em todos os seus ramos. Não importa se algum pesquisador em particular está reagindo a favor ou contra o Ocidente; o ponto é que o Ocidente está no centro do

18 conhecimento-produção (*knowledge-production*) africano. Por exemplo, toda uma geração de historiadores africanos reconstruíram a história africana, completa com reis, impérios e até mesmo guerras, para refutar as afirmações europeias de que os africanos são povos sem história.⁸⁵ Em outros campos, muita coisa foi escrita (e árvores caíram) para refutar ou apoiar

⁸³ N.T.1. Segundo Gonzalez (2018l, p. 74), quando as mulheres negras relataram a super-exploração da mulher negra na sociedade, diferentes setores feministas demonstraram espanto e acusaram a fala das mulheres negras como “emocional”. Para a autora, como o racismo é um discurso de exclusão, a partir do momento que as mulheres negras o denunciam, elas são tratadas como objeto e, por isso, são infantilizadas. A partir do momento que a mulher negra se coloca como sujeito, ela é caracterizada como ser de discurso “emocional”. Porém, para a autora, a emoção e a subjetividade não querem dizer que elas não são sujeitos de “razão”, mas que essa emoção dá força à razão, porque a torna mais humana ao sair do campo da abstração. Para ela, as mulheres negras expressam outro tipo de razão que o feminismo, que pode ser dito ocidental ou branco, não consegue compreender. Ou seja, isso quer dizer que a raça dentro do feminismo também é um corpo-raciocínio que divide os corpos negros dos brancos. Veja em: GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: UCPA (Org.; Ed.). *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Lélia Gonzalez em primeira pessoa. União dos Coletivos Africanos (UCPA), Diáspora Africana, 2018l. p. 54-76.

⁸⁴ Quero dizer isso no sentido de ser reativa; não quero dizer no sentido marxista de ser retrógrada, embora tal leitura também seja possível.

⁸⁵ Na escola Ibadan de história, veja: TEMU, Arnold; SWAI, Bonaventure. *Historians and Africanist History: A Critique*. London: Zed Press, 1981. A série da UNESCO sobre a história africana foi também uma resposta à acusação de que os africanos são pessoas sem história.

peoples have states or are stateless peoples. Now, in the closing years of the twentieth century, arguably the hottest debate in African studies is whether Africans had philosophy before European contact or whether Africans are best described as “philosophyless” peoples.⁶⁷ This is perhaps the most recent phase in an old Western concern with the evolving status of African primitivism, where the indices have moved from historylessness to statelessness and now to philosophylessness.

Whether the discussion focuses on history or historylessness, on having a state or being stateless, it is clear that the West is the norm against which Africans continue to be measured by others and often by themselves. The questions that inform research are developed in the West, and the operative theories and concepts are derived from Western experiences. African experiences rarely inform theory in any field of study; at best such experiences are exceptionalized. Consequently, African studies continues to be “Westocentric,” a term that reaches beyond “Eurocentric” to include North America. The presence of Africans in the academy is important in and of itself and has made possible some important changes. However, it has not brought about fundamental changes — despite the sociology-of-knowledge thesis and the politics of identity.⁶⁸ That the Euro-American scholar is Westocentric

afirmações sobre se alguns povos africanos têm pátrias ou são povos apátridas. Agora, nos últimos anos do século XX, discutivelmente o debate mais quente nos estudos africanos é se os africanos tinham filosofia antes do contato europeu ou se os africanos são melhor descritos como povos sem-filosofia”.⁸⁶ Esta é talvez a fase mais recente de uma velha preocupação ocidental com a evolução do status do primitivismo africano, onde os índices se moveram dos sem-história para os sem-pátria e agora para o sem-filosofia.

Quer a discussão se centre na história ou na sem-história, em ter uma pátria ou em ser sem-pátria, é claro que o Ocidente é a norma contra a qual os africanos continuam a ser medidos por outros e muitas vezes por si mesmos. As questões que informam a pesquisa são desenvolvidas no Ocidente e as teorias operativas e conceitos são derivados de experiências ocidentais. Experiências africanas raramente informam a teoria em qualquer campo de estudo; na melhor das hipóteses, tais experiências são excepcionalizadas. Consequentemente, os Estudos Africanos continuam a ser “ocidentocêntricos”, um termo que ultrapassa o “eurocêntricos” para incluir a América do Norte. A presença de africanos na academia é importante por si só e tornou possível algumas mudanças importantes. No entanto, não trouxe mudanças fundamentais — apesar da tese da sociologia-do-conhecimento e da política de identidade.⁸⁷ Que o estudioso euro-americano seja ocidentocêntrico não

⁸⁶ Para alguns dos debates, ver os seguintes volumes: HOUNTONDJI, Paulin J. *African Philosophy: Myth and Reality*. London: Hutchinson, 1983.; WIREDU, Kwasi. *Philosophy and African Culture*. New York: Cambridge University Press, 1980.; BODUNRIN, P. O.. *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. Ile-Ife, Nigéria: University of Ife Press, 1985.; SEREQUEBERHAN, Tsenay. (ed.). *African Philosophy*. New York: Paragon House, 1991.

⁸⁷ Em geral, a sociologia do conhecimento fala sobre as questões da formação do conhecimento, identidade social e interesses sociais. De acordo com Karl Mannheim, “as pessoas ligadas em grupos se esforçam de acordo com o caráter e posição dos grupos a que pertencem para mudar o mundo circundante. ... É a direção desta vontade de mudar ou manter esta atividade coletiva, que produz o fio condutor para o surgimento de seus problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento” (MANNHEIM, 1936, p. 3). MANNHEIM, Karl. *Ideology or Utopia?*. London: Routledge and Kegan Paul, 1936.

needs no comment. But what accounts for the persistent Westcentricity of a lot of African scholarship?

This question is posed against the background of a debate among African scholars about the inability of many studies conducted by Africans to grapple with the real issues facing African countries. A number of African thinkers have tried to explain why many studies conducted by Africans fail to deal with those issues. The argument has been put forward that many writings by Africans are too focused on exhibiting Africa as different from Europe, instead of dealing with those real issues. Africa is undoubtedly in the midst of a crisis of global proportions, and this fact has lent an urgency to self-examination by African intellectuals. I shall call one group of scholars the antinativists⁶⁹ because of their very critical stance toward any espousals of an African culture. The other group, who entertain a notion of an African way of being, are referred to as nativist⁷⁰ in their orientation. For the antinativist, the problem of the avoidance of central issues stems from the fact that many African thinkers are cultural nationalists; the charge is that these thinkers are

19
unwilling to acknowledge Africa's failures and European technological superiority and thus focus simply on how different Africa is from the West. The antinativists argue further that the nativists set themselves apart from the West in order to shore up their self-esteem. Literary critic Abiola Irele sums up this antinativist viewpoint very well:

precisa comentar. Mas o que explica a persistência da ocidentocentricidade de muitos estudos africanos?

Essa questão é colocada contra o contexto de um debate entre estudiosos africanos sobre a incapacidade de muitos estudos conduzidos por africanos em lidar com questões reais enfrentadas pelos países africanos. Vários pensadores africanos tentaram explicar o motivo de muitos estudos realizados por africanos não conseguirem lidar com essas questões. O argumento que foi apresentado é que muitos escritos por africanos estão muito focados em mostrar a África como diferente da Europa, em vez de lidar com essas questões reais. A África está, sem dúvida, no meio de uma crise de proporções globais e este fato deu urgência ao autoexame por intelectuais africanos. Eu chamarei um grupo de estudiosos de antinativistas⁸⁸ por causa de sua posição muito crítica em relação a quaisquer adoções de uma cultura africana. O outro grupo, que nutre uma noção de um modo de ser africano, é referido como nativista⁸⁹ na sua orientação. Para o antinativista, o problema de evitar as questões centrais decorre do fato de muitos pensadores africanos serem nacionalistas culturais; a acusação é que esses pensadores são

19
relutantes em reconhecer os fracassos da África e a superioridade tecnológica europeia e, assim, concentram-se simplesmente em como a África é diferente do Ocidente. Os antinativistas argumentam ainda que os nativistas se separam do Ocidente para sustentar sua autoestima. O crítico literário Abiola Irele resume muito bem esse ponto de vista antinativista:

⁸⁸ Veja Hountondji, *African Philosophy*, como um exemplo de uma orientação antinativista.

⁸⁹ Um exemplo de uma resposta nativista é: OWOMOYELA, Oyekan. *Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration*. In: Serequeberhan, Tsenay. (ed.). *African Philosophy*, ed. New York: Paragon House, 1991.

The whole movement in modern African thought has been to define this identity (African id, located in traditional culture). The intellectual reaction to our humiliation under the colonial system and to our devaluation has consisted in *affirming our difference from the white man, the European. This conscious effort of differentiation has produced the well-known ideologies of African personality and negritude. In Senghor's formulation of the latter, the idea of the African identity takes the form of an irreducible essence of the race whose objective correlative is the traditional culture. This essence is held to confer an estimable value upon our past and to justify our claim to a separate existence. The whole movement of mind in Black cultural nationalism, from Blyden to Senghor, leads to a mystique of traditional forms of life.*⁷¹

Todo o movimento no pensamento africano moderno tem sido para definir essa identidade (identificação africana, localizada na cultura tradicional). A reação intelectual à nossa humilhação sob o regime colonial e à nossa desvalorização consistiu em *afirmar a nossa diferença em relação ao homem branco, o europeu. Esse esforço consciente de diferenciação produziu as ideologias bem conhecidas da personalidade africana e da negritude. Na formulação deste último por Senghor, a ideia da identidade africana assume a forma de uma essência irreduzível da raça cujo objetivo correlato é a cultura tradicional. Essa essência é realizada para conferir um valor estimado em nosso passado e para justificar nossa reivindicação por uma existência separada. Todo o movimento da mente no nacionalismo cultural negro, de Blyden a Senghor, leva a uma mística das formas tradicionais de vida.*⁹⁰

In this article, “In Praise of Alienation,” No artigo, “In Praise of Alienation”, Irele suggests that African intellectuals are sugere que os intelectuais africanos estão se

⁹⁰ IRELE, Abiola. In Praise of Alienation. In: MUDIMBE, V. Y. (ed.). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947- 1987*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.; ênfase adicionada.

unduly holding on to their culture. His solution is to accept Africa's defeat and "alienation" and embrace Europe in all its grandeur and scientific capacity. Only then will Africa have the modern tools to confront its predicament. While no one can deny the myriad problems facing Africa today and the need for leadership, intellectual and otherwise, critical thinkers like Irele have misdiagnosed the source of Africa's problem. The solution they proffer, therefore, is suspect. The foundation of Africa's problem is its close identification with Europe, which is the source and the rationale for continued Western dominance of African peoples and African thought.

My point here, then, is that African thought (from Blyden to Senghor; through Kagame, Mbiti, and Idowu; to Irele, Hountondji, Bodunrin, Oruka, and Wiredu), whether nativist or antinativist, has always focused not on *difference* from the West but on *sameness* with the West. It is precisely because African intellectuals accept and identify so much with European thinking that they have created African versions of Western things. They seem to think that the European mind-set is universal and that, therefore, since Europeans have discovered the way the world works and have laid the foundations of thought, all that Africans need to do is to add their own "burnt" bricks on top of the foundation. Senghorian negritude, for example (one of the earliest modern African intellectual movements), far from being an exercise in difference, is ac-

20

tually a result of Senghor's acceptance of European categories of essence, race, and reason and the linkages among the three. Senghor asserts that since Africans are a race like Europeans, they must have their own brand of essence. The fact that these

apegando indevidamente à sua cultura. Sua solução é aceitar a derrota e "alienação" da África e abraçar a Europa em toda a sua grandeza e capacidade científica. Só então a África terá as ferramentas modernas para enfrentar a sua situação. Enquanto ninguém pode negar a miríade de problemas que a África enfrenta hoje e a necessidade de liderança, intelectuais ou não, pensadores críticos como o Irele têm mal diagnosticado a fonte do problema da África. A solução que eles oferecem, portanto, é suspeita. A base dos problemas africanos é a sua estreita identificação com a Europa, que é a fonte e a razão para a dominância ocidental continuada dos povos africanos e do pensamento africano.

Meu ponto aqui é, então, que o pensamento africano (de Blyden a Senghor; através de Kagame, Mbiti, e Idowu; a Irele, Hountondji, Bodunrin, Oruka, e Wiredu), se nativista ou antinativista, sempre focou não na *diferença* com o Ocidente, mas na *semelhança* com o Ocidente. É precisamente porque os intelectuais africanos aceitam e se identificam tanto com o pensamento europeu que eles criaram versões africanas das coisas ocidentais. Eles parecem pensar que a mentalidade europeia é universal e que, portanto, uma vez que os europeus descobriram a forma como o mundo funciona e lançaram as bases do pensamento, tudo o que os africanos precisam fazer é adicionar seus próprios tijolos "queimados" em cima da fundação. A negritude senghoriana, por exemplo (um dos primeiros movimentos intelectuais africanos modernos), longe de ser um exercício de diferença, é

20

na verdade um resultado da aceitação de Senghor pelas categorias europeias de essência, raça e razão e as ligações entre os três. Senghor afirma que, já que os africanos são uma raça como os europeus, eles devem ter sua própria marca de essência. O fato de

are European-derived categories is not given enough consideration. Body- or race-reasoning, after all, is not rational; it is not rational or reasonable to declare somebody a criminal just by looking at his face, something racists do relentlessly. Stanislaus Adotevi is correct when he writes that “negritude is the last-born child of an ideology of domination... *It is the black way of being white*,”⁷².

The problem of importing Western concepts and categories into African studies and societies takes a decisive turn in the work of a number of African feminist scholars. I find this development particularly unfortunate because this new generation of scholars has the potential to radically transform African studies, which has by and large mirrored the androcentrism of its European origins. Using all sorts of Western models, writers like Tola Pearce and Molará Ogundipe-Leslie have characterized Yorùbá society as patriarchal. Their mastery of Marxism, feminism, and structuralism is dazzling, but their understanding of Yorùbá culture is seriously lacking. Samuel Johnson, a pioneering Yorùbá intellectual, wrote of late nineteenth-century Yorùbáland that “educated natives of Yorùbá are well acquainted with the history of England and with that of Rome and Greece, but of the history of their own country they know nothing whatever!”⁷³ More than a century later, Johnson's lament remains relevant. More recently, philosopher and art historian Nkiru Nzegwu clearly framed the problem by asserting that when a number of African feminist scholars rush

essas serem categorias europeias-derivadas (*European-derived*) não é dada a consideração suficiente. O corpo- ou raça-raciocínio (*body- ou race-reasoning*), afinal de contas, não é racional; não é racional ou razoável declarar alguém um criminoso apenas por olhar para o seu rosto, algo que os racistas fazem implacavelmente. Stanislaus Adotevi está certo quando escreve que “a negritude é o filho mais novo de uma ideologia de dominação... É o *modo negro de ser branco*”. (MILLER, 1990, p. 18).⁹¹

O problema da importação de conceitos e categorias ocidentais para estudos e sociedades africanas tem uma reviravolta decisiva no trabalho de uma série de pesquisadores feministas africanos. Considero esse desenvolvimento particularmente infeliz, porque essa nova geração de acadêmicos tem o potencial de transformar radicalmente os Estudos Africanos, que, de um modo geral, espelharam o androcentrismo das suas origens europeias. Usando todos os tipos de modelos ocidentais, escritores como Tola Pearce e Molará Ogundipe-Leslie caracterizaram a sociedade *yorùbá* como patriarcal. Seu domínio do marxismo, feminismo e estruturalismo é deslumbrante, mas sua compreensão da cultura *yorùbá* está seriamente faltando. Samuel Johnson, um intelectual *yorùbá* pioneiro, escreveu da *yorùbá*lândia do final do século XIX que “nativos educados do *yorùbá* são bem familiarizados com a história da Inglaterra e com a de Roma e da Grécia, mas da história de seu próprio país, eles sabem de absolutamente nada!” (JOHNSON, 1921, p. vii).⁹² Mais de um século depois, o lamento de Johnson permanece relevante. Mais recentemente, a filósofa e historiadora de arte Nkiru Nzegwu claramente estruturou o problema ao afirmar que quando um número de estudiosos africanos feministas correu

⁹¹ Citado em: MILLER, Christopher. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

⁹² JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1921.

indigenous society “as implicitly patriarchal, the question of the legitimacy of patriarchy as a valid transcultural category of analysis was never raised... The problem of evaluating Igbo and Yorùbá cultures on the bases of their cultural other (the West) is that African societies are misrepresented without first presenting their positions.”⁷⁴

Pearce's description of the Yorùbá household as consisting of “a patriarch, his wives, his sons, and their wives”⁷⁵ sounds like a depiction of the *pater familias* of the Greeks or a description of Abraham's family in the Bible and makes me wonder whether she has ever observed an indigenous Yorùbá lineage or has read earlier accounts of the Yorùbá family by N. A. Fadipe⁷⁶ or Johnson.⁷⁷ Ogundipe-Leslie, in a 1994 collection of mostly outdated essays, defines the Yorùbá institution of *ilémosú* as one in which women are left on the marriage shelf (*ilémosú* is an institution whereby daughters return to their natal families after marriage and make the family home their lifelong residence). She says, metaphorically, that the institution leaves women “growing fungi

21
on their bodies in the house.”⁷⁸ It is difficult to account for her interpretation of *ilémosú*; what it shows, however, is her flippant attitude toward Yorùbá culture — she has not bothered to ascertain the nature and the meaning of the institution. The

para caracterizar a sociedade autóctone “como implicitamente patriarcal, a questão da legitimidade do patriarcado como uma categoria de análise transcultural válida nunca foi levantada... O problema de avaliar as culturas igbo e *yorùbá* nas bases de seu outro cultural (o Ocidente) é que as sociedades africanas são deturpadas sem primeiro apresentar suas posições”.⁹³

A descrição de Pearce da família *yorùbá*, que consiste em “um patriarca, sua esposa, seus filhos e suas esposas”⁹⁴ soa como uma representação do *pater familias* dos gregos ou uma descrição da família de Abraão na Bíblia, e me faz pensar se ela já observou uma linhagem *yorùbá* autóctone ou se leu considerações anteriores da família *yorùbá* realizadas por N. A. Fadipe⁹⁵ ou Johnson⁹⁶. Ogundipe-Leslie, em uma coleção de artigos de 1994 na maioria obsoletos, define a instituição *yorùbá* de *ilémosú* como uma em que as mulheres são deixadas na prateleira do casamento *ilémosú* é uma instituição na qual as filhas retornam para suas famílias de nascimento após o casamento e fazem da casa da família a sua residência para o resto da vida). Ela diz, metaforicamente, que a instituição deixa as mulheres “crescendo fungos

21
nos seus corpos na casa”. (OGUNDIPE-LESLIE, 1994, p. 212).⁹⁷ É difícil explicar sua interpretação de *ilémosú*; o que mostra, no entanto, é sua atitude superficial em relação à cultura *yorùbá* — ela não se deu ao trabalho de determinar a natureza e o significado da instituição. A

⁹³ NZEGWU, Nkiru. Gender Equality in a Dual-Sex System: The Case of Onitsha. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, v. 7, n. 1, p. 88-91, January 1994.

⁹⁴ PEARCE, Tola. Importing the New Reproductive Technologies: The Impact of Underlying Models of Family, Femmes and Women's Bodies in Nigeria. *Helsinki*, p. 3-6, August 1992. (Artigo apresentado no World Institute for Development Economics Research 187 Notas das páginas 20-25. Conference, "Women, Equality and Reproductive Technology," Helsinki, August 3-6, 1992).

⁹⁵ FADIPE, N. A.. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press, 1970.

⁹⁶ Johnson, History of the Yorubas.

⁹⁷ OGUNDIPE-LESLIE, Molar. *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Trenton, N.J.: African World Press, 1994. Para mais discussões sobre *ilemosu*, veja o capítulo seguinte.

major limitation of Ogun-dipe-Leslie's collection of essays is that she provides no cultural context for her claims. Because gender is preeminently a cultural construct, it cannot be theorized in a cultural vacuum, as many scholars tend to do. Indeed, one of the useful things that African feminists can learn from their Western "sisters" is the painstaking archaeological approach with which many of them have conducted studies that have elucidated Western culture in previously unimaginable ways. African feminists can learn a lot from the methods of feminist scholarship as they have been applied to the West, but they should scorn methods of Western, imperial, feminist Africanists who impose feminism on the "colonies." African scholars need to do serious work detailing and describing indigenous African cultures from the inside out, not from the outside in. To date, very little has been written about African societies in and of themselves; rather, most scholarship is an exercise in propounding one newfangled Western model or the other. The frame of reference of a culture has to be identified and described on its own terms before one can make the sort of gratuitous claims that are being made about patriarchy and other social ills.

In Yorùbá studies, the manifestation of this preoccupation with finding African equivalents of European things did not originate with feminists. It is apparent in the work of an earlier generation of scholars such as the theologian E. Bolaji Idowu. He writes on religion that "if they [Europeans] have God, we have Olodumare; if they have Jesus Christ, we have *Ela* the god of salvation, same as them."⁹⁸ The theme is manifested in the work of the antinativists when they describe African thought as

maior limitação da coleção dos ensaios de Ogun-dipe-Leslie é que ela não fornece nenhum contexto cultural para suas reivindicações. Como o gênero é preeminentemente uma construção cultural, não pode ser teorizado em um vácuo cultural, como muitos estudiosos tendem a fazer. Na verdade, uma das coisas úteis que as feministas africanas podem aprender com as suas "irmãs" ocidentais é a abordagem arqueológica meticulosa com a qual muitas delas realizaram estudos que elucidaram a cultura ocidental de formas anteriormente inimagináveis. As feministas africanas podem aprender muito com os métodos dos estudos feministas como eles têm sido aplicados ao Ocidente, mas elas devem desprezar os métodos de africanistas ocidentais, imperiais, feministas que impõem o feminismo nas "colônias". Pesquisadores africanos precisam fazer um trabalho sério detalhando e descrevendo culturas africanas locais de dentro para fora, não de fora para dentro. Até o momento, muito pouco tem sido escrito sobre as sociedades africanas em si e por si; em vez disso, a maior parte das pesquisas é um exercício para propor um modelo ocidental recém-criado ou o outro. O quadro de referência de uma cultura tem que ser identificado e descrito em seus próprios termos antes que se possa fazer o tipo de reivindicações gratuitas que estão sendo feitas sobre o patriarcado e outros males sociais.

Em estudos *yorùbá*, a manifestação desta preocupação em encontrar equivalentes africanos de coisas europeias não se originou com feministas. É evidente no trabalho de uma geração anterior de estudiosos como o teólogo E. Bolaji Idowu. Ele escreve sobre a religião que "se eles [europeus] têm Deus, nós temos Olodumare; se eles têm Jesus Cristo, nós temos *Ela*, a deusa da salvação, o mesmo que eles".⁹⁸ O tema se manifesta no trabalho dos antinativistas quando eles descrevem o pensamento africano como

⁹⁸ IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London: Longman, 1962.

prephilosophic and prescientific or claim that Africa is late to philosophy. Whether the charge is that Africa was too early or too late in doing philosophy, the idea is that the Western type of philosophy is a human universal. Such thinking suggests that Africa is the West waiting to happen or that Africa is like the West, albeit a preformed or deformed West. With this evolutionary bent, antinativists anthropologize Africa and deny its coevality with the West.⁸⁰ There is nothing wrong with Africans affirming their humanity and a common humanity with their nemeses (i.e., Westerners); this affirmation was, indeed, necessary. The problem is that many African writers have assumed Western manifestations of the human condition to be the human condition itself. To put this in another way: they have misapprehended the nature of human universals

22

Many African scholars, then, have simply failed to distinguish between universals and Western particulars. That human groups have a remembered past is a universal; that the Sumerians developed writing and produced written history at a certain period in time is a particular manifestation of this. That people organize themselves is universal; that they do so under the structure of a state or some other specific form of organization is a particular. That they organize production and reproduction (marriage) is a universal; that in certain places or during certain epochs production and reproduction appear to be separated and separable are particulars. Exchange has always been the universal; sex, cowry shells, gold, money, and credit cards are a few of its particulars. Self-reflection is integral to the human

pré-filosófico e pré-científico ou afirmam que a África está atrasada para a filosofia. Se a acusação é que a África esteve muito antecipada ou muito tardia em fazer filosofia, a ideia é que o tipo ocidental de filosofia é um universal humano. Tal pensamento sugere que a África é o Ocidente à espera de acontecer ou que a África é como o Ocidente, embora seja um Ocidente pré-formado ou deformado. Com essa tendência evolutiva, os antinativistas antropologizam a África e negam a sua contemporaneidade com o Ocidente.⁹⁹ Não há nada de errado com os africanos afirmando sua humanidade e uma humanidade comum com seus rivais (isto é, ocidentais); essa afirmação foi, de fato, necessária. O problema é que muitos escritores africanos assumiram manifestações ocidentais da condição humana para serem a própria condição humana. Para colocar isso de outra maneira: eles mal interpretaram a natureza dos universais humanos.

22

Muitos estudiosos africanos, então, simplesmente não conseguiram distinguir entre universais e particulares ocidentais. Que os grupos humanos têm um passado lembrado é um universal; que os sumérios desenvolveram a escrita e produziram a história escrita em um determinado período no tempo é uma manifestação particular disso. Que as pessoas se organizam é universal; que o fazem sob a estrutura de um estado ou alguma outra forma específica de organização é um particular. Que eles organizam a produção e reprodução (casamento) é um universal; que em certos lugares ou durante certas épocas a produção e reprodução aparentam ser separados e separáveis são particulares. O intercâmbio sempre foi o universal; sexo, conchas, ouro, dinheiro e cartões de crédito são alguns de seus particulares. A autorreflexão é integral

⁹⁹ FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

condition, but it is wrong to assume that its Western manifestation — written philosophy — is the universal. In the era of global capitalism, Coca Cola is universal, but it is hardly inherent in the human condition. To help avoid this confusion, a linguistic distinction should be made between “*universal*” as a metaphysical term referring to an inherent truth and “*universal*” as a descriptive term.

Modern African studies has remained dominated by Western modes of apprehension of reality and knowledge-production for a number of reasons. From a materialist perspective, Western dominance in academics is only a reflection of Western global economic and cultural dominance. But that is not an adequate explanation because there are non-Western regions in the world beyond Africa where indigenously grounded studies and concerns have developed to a considerable degree.⁸¹ In the case of Africa, explanations about this dependency on the West have focused on the colonial mentality of African intellectuals, the politics of research funding, and the common class interests or privileged position of intellectuals wherever they are found. These explanations have validity. There is, however, another reason that is rarely acknowledged, and even when it is highlighted, its effect is underestimated: that is, the nature of the academy, especially its logic, structure, and practices. At the core of the problem is the way in which business is conducted in the knowledge-producing institutions; the way in which the foundational questions that inform research are generated in the West; the way in which theories and concepts are generated from Western experiences; and the way in which scholars have to work within disciplines, many of which

à condição humana, mas é errado supor que sua manifestação ocidental — filosofia escrita — é o universal. Na era do capitalismo global, a Coca-Cola é universal, mas é dificilmente inerente da condição humana. Para ajudar a evitar essa confusão, uma distinção linguística deve ser feita entre “*universal*” como um termo metafísico referindo-se a uma verdade inerente e “*universal*” como um termo descritivo.

Os estudos africanos modernos têm permanecido dominados por modos ocidentais de apreensão da realidade e do conhecimento-produção (*knowledge-production*) por uma série de razões. A partir de uma perspectiva materialista, o domínio ocidental na academia é apenas um reflexo do domínio econômico e cultural global ocidental. Mas isso não é uma explicação adequada, porque existem regiões não-ocidentais no mundo além de África, onde estudos e preocupações com bases indígenas se desenvolveram em um grau considerável.¹⁰⁰ No caso da África, as explicações sobre essa dependência do Ocidente se centraram na mentalidade colonial dos intelectuais africanos, na política de financiamento de pesquisa e nos interesses de classe comuns ou na posição privilegiada dos intelectuais onde quer que se encontrem. Essas explicações têm validade. Há, no entanto, outra razão que raramente é reconhecida, e mesmo quando é destacada, o seu efeito é subestimado: que é a natureza da academia, especialmente a sua lógica, estrutura e práticas. No cerne do problema está a forma como o negócio é conduzido nas instituições de conhecimento-produção (*knowledge-production*); a maneira em que as perguntas fundamentais que informam investigações são geradas no Ocidente; a maneira em que as teorias e conceitos são gerados a partir de experiências ocidentais; e a maneira em que os pesquisadores têm de trabalhar dentro de disciplinas, muitas das

¹⁰⁰ Aqui, estou pensando especificamente no subcontinente indiano.

were constituted to establish dominance over Africa and all of which have logics of their own quite distinct from questions about the social identity of scholars. The point is that as long as Africans take Western categories, like universities, bounded disciplines, and theories, for granted and array themselves around them — for or against does not matter — there can be no fundamental difference in

23

scholarship among these practitioners of knowledge, no matter what their points of origin.

My claim here can be illustrated with reference to the debate about African philosophy. In an anthology entitled *African Philosophy: The Essential Readings*, Tsenay Serequeberhan, the editor of the volume, notes that only African scholars are represented in the book; he goes on to defend what he calls the exclusionist policy:

In my perception, this exclusionist approach is necessary — at least at this time in the development of African Philosophy — precisely because African philosophers need to formulate their differing positions in confrontation and in dialogue *on their own, that is minus foreign mediators/moderators or meddlers*. African Philosophers must engage in a theoretical threshing in confrontation and dialogue on their own.⁸²

quais foram constituídas para estabelecer o domínio sobre a África e todos os que têm uma lógica própria, bastante distintos de questões sobre a identidade social dos acadêmicos. A questão é que enquanto os africanos tomarem as categorias ocidentais, como universidades, disciplinas limitadas e teorias, por certo e se organizarem em torno delas — não importa se a favor ou contra — não pode haver diferença fundamental na

23

atuação acadêmica entre esses praticantes do conhecimento, não importa quais seus pontos de origem.

A minha afirmação aqui pode ser ilustrada com referência ao debate sobre a filosofia africana. Numa antologia intitulada “*Phisosophy: The Essential Readings*”, Tsenay Serequeberhan, o editor do volume, observa que apenas pesquisadores africanos estão representados no livro; ele continua a defender o que ele chama de política de exclusão:

Na minha opinião, essa abordagem de exclusão é necessária — pelo menos nesse momento no desenvolvimento da Filosofia Africana — precisamente, porque os filósofos africanos precisam formular suas diferentes posições no confronto e no diálogo *por conta própria, ou seja, menos mediadores/moderadores estrangeiros ou intrusos*. Os filósofos africanos devem se envolver em uma montagem teórica, no confronto e no diálogo por conta própria.

Looking at the papers in the collection, no matter their ideological bent, one finds that they quote Levy-Bruhl, Descartes, Kant, Plato, and Tempels, to mention a few names. These authors are, obviously, not Africans. Europeans, in other words, were not excluded; they might be dead Europeans, but they are still setting the agenda and consequently the terms of discourse. In fact, the question should be asked as to who made these congregated African philosophers. How were they initiated? By the so-called mediators/moderators and meddlers?⁸³ These questions are pertinent since there were some real unnamed and unacknowledged exclusions being practiced in the assembling of the anthology. These other exclusions should be part of the discussion because they underscore very graphically the dilemmas of African scholarship.

This practice of excluding non-Africans as contributors while at the same time accepting the Western/academic terms of discourse as givens is problematic and unrealistic. It should be obvious that it is next to impossible to create an African theoretical space when the ground of discourse has been crowded by the DWEMs — dead, white, European males.⁸⁴ The “culture wars” over what should be included in the canon and indeed the curriculum in universities in the United States in the 1980s underscored this point. Let me be clear about what the concern is here. It is not that Africans should not read whatever they

Olhando para os documentos da coleção, não importa a sua inclinação ideológica, descobre-se que eles citam Levy-Bruhl, Descartes, Kant, Plato, e Tempels, para mencionar alguns nomes. Esses autores não são, obviamente, africanos. Os europeus, em outras palavras, não foram excluídos; eles podem ser europeus mortos, mas continuam a definir a agenda e, conseqüentemente, os termos do discurso. De fato, a questão deve ser colocada sobre quem colocou esses filósofos africanos reunidos. Como foram iniciados? Pelos chamados mediadores/moderadores e intrusos?¹⁰² Essas questões são pertinentes, uma vez que houve algumas exclusões reais não-nomeadas e não-reconhecidas sendo praticadas na montagem da antologia. Essas outras exclusões devem ser parte da discussão, porque elas sublinham muito graficamente os dilemas do conhecimento africano.

Essa prática de excluir não-africanos dos contribuintes e ao mesmo tempo aceitar os termos de discurso ocidentais/acadêmicos como dados é problemático e não-realista. Deveria ser óbvio que é quase impossível criar um espaço teórico africano quando o terreno do discurso tem sido abarrotado pelos DWEMs — homens mortos, brancos, europeus (dead, white, European males).¹⁰³ As “guerras culturais” sobre o que deve ser incluído no cânone e, na verdade, o currículo das universidades dos Estados Unidos na década de 1980 enfatizou esse ponto. Permitam-me explicar qual é a preocupação aqui. Não é que os africanos não devam ler o

¹⁰¹ Serequeberhan, *African Philosophy*.

¹⁰² É óbvio que a sua qualificação para a adesão assenta nas credenciais ocidentais. Também esta é uma questão fundamental que precisa ser problematizada, dadas as suas preocupações nacionalistas.

¹⁰³ Esse foi um acrônimo que se desenvolveu na década de 1980 a partir das guerras culturais/guerras canônicas, que foi uma luta sobre o que deveria constituir o “cânone” nas humanidades nas universidades dos Estados Unidos. Para algumas das questões relevantes, veja: GATES JR. Henry Louis. *Loose Canons: Notes on the Culture Wars*. New York: Oxford University Press, 1992.

please — in fact we must read widely in order to be able to face the challenges posed by late twentieth-century global capitalism. The point is that the foundations of African thought cannot rest on Western intellectual traditions that have as one of their enduring features the projection of Africans as Other and our consequent domination.

24

At the level of intellectual production, we should recognize that theories are not mechanical tools; they affect (some will say determine) how we think, who we think about, what we think, and who thinks with us. Sometimes scholars seem to forget that intellectual tools are supposed to frame research and thinking. As long as the “ancestor worship”⁸⁵ of academic practice is not questioned, scholars in African studies are bound to produce scholarship that does not focus primarily on Africa — for those “ancestors” not only were non-Africans but were hostile to African interests. The foundational questions of research in many disciplines are generated in the West. A recent anthology entitled *Africa and the Disciplines* asks the very Westocentric and ridiculous question: What has Africa contributed to the disciplines?⁸⁶ (Following the logic of the question, consider what Africans contributed to craniometry — our heads; and to French *anthropologie* — our butts!)⁸⁷ The more important issue for Africa is what the

que quiserem — na verdade, temos de ler amplamente para podermos enfrentar os desafios colocados pelo capitalismo global do final do século XX. O ponto é que os fundamentos do pensamento africano não podem repousar nas tradições intelectuais ocidentais que têm como uma de suas características duradouras a projeção de africanos como Outros e nossa consequente dominação.

24

A nível da produção intelectual, devemos reconhecer que teorias não são ferramentas mecânicas; elas afetam (alguns dirão determinam) como pensamos, em quem pensamos, no que pensamos, e quem pensa conosco. Às vezes, os estudiosos parecem esquecer que as ferramentas intelectuais devem estruturar a pesquisa e o pensamento. Enquanto o “culto aos antepassados”¹⁰⁴ da prática acadêmica não é questionado, pesquisadores em Estudos Africanos são obrigados a produzir pesquisa que não se concentra principalmente na África — para aqueles “antepassados”, não só não eram africanos, mas eram hostis aos interesses africanos. As questões fundamentais da investigação em muitas disciplinas são geradas no Ocidente. Uma antologia recente intitulada “Africa and the Disciplines” faz a pergunta mais ocidentocêntrica e ridícula: O que a África contribuiu para as disciplinas?¹⁰⁵ (Seguindo a lógica da pergunta, considere o que os africanos contribuíram para a craniometria — nossas cabeças; e para a *antropologie* francesa — nossas nádegas!).¹⁰⁶ A questão mais importante para a África é o que as

¹⁰⁴ Estou aqui para aludir à tradição dos pais fundadores, que constituíram as principais preocupações de cada disciplina antes dos africanos, membros de um grupo dominado, poderem participar. Nos estudos de mulheres a mesma tradição é mantida com as mães fundadoras.

¹⁰⁵ BATES, Robert; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, Jean. (eds.). *Africa and the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

¹⁰⁶ Estou fazendo alusão à “Vénus Hottentot”, a mulher africana que foi exibida na Europa no século XIX, sendo suas nádegas a curiosidade. Veja: OLIMAN, Sander. Black Bodies, White Bodies. In: GATES JR., Henry Louis. (ed.). *Race, Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. Gilman observa que as linhas da descoberta dos segredos da “Vênus Hotentote”, até a psicanálise do século XX, estão razoavelmente alinhadas (1988, p. 257).

disciplines and the practitioners of disciplines like anthropology have done to Africa.⁸⁸

In general, African intellectuals seem to underestimate or fail to grasp the implications of academic practices for the production of knowledge. Research, teaching, and learning in academic institutions are not innocuous business practices. Kwame Anthony Appiah makes this point in an essay reflecting on the limitations of what he calls the nativist critique of the West in the field of African literature: “The Western emperor has ordered the natives to exchange their robes for trousers: their act of defiance is to insist on tailoring them from homespun material. Given their arguments, plainly, the cultural nationalists do not go far enough; they are blind to the fact that their nativist demands inhabit a Western architecture.”⁸⁹ Appiah's own unabashed and uncritical acceptance of the West and his dismissal of Africa are understandable given his matrilineal descent lines,⁹⁰ but this is hardly the solution for other African scholars whose *abusua* (matrilineage) is located on African soil, not in England. It is remarkable that despite Appiah's antinativist stance in relation to African culture, he is an unapologetic nativist himself. Appiah is a Euro-nativist; what he opposes is African nativism. His privileging of European categories of thought and practice (such as patrilineality) over Akan matrilineality in his book “In My Father's House” attests to his erasure of the norms of his father's house (African norms) and the imposition of the

disciplinas e os praticantes de disciplinas como a antropologia têm feito à África.¹⁰⁷

Em geral, os intelectuais africanos parecem subestimar ou não compreender as implicações das práticas acadêmicas para a produção de conhecimento. Pesquisa, ensino e aprendizagem em instituições acadêmicas não são práticas comerciais inócuas. Kwame Anthony Appiah faz essa declaração em um ensaio refletindo sobre as limitações do que ele chama de crítica nativista do Ocidente no campo da literatura africana: “O Imperador ocidental ordenou aos nativos que trocassem suas vestes por calças: o ato de desafio deles é insistir em adaptá-las a partir de material feito em casa. Tendo em conta os seus argumentos, simplesmente, os nacionalistas culturais não vão longe o suficiente; estão cegos ao fato de que as suas exigências nativistas habitam uma arquitetura ocidental”.¹⁰⁸ A própria aceitação descarada e acrítica do Ocidente e sua rejeição pela África por Appiah são compreensíveis dada a sua linha de descendência matrilinear¹⁰⁹, mas isso não é a solução para outros acadêmicos africanos cuja *abusua* (matrilineage) está localizada em solo africano, não na Inglaterra. É notável que, apesar da postura antinativista de Appiah em relação à cultura africana, ele mesmo seja um nativista não apologético. Appiah é um euro-nativista; ao que ele se opõe é ao nativismo africano. O privilégio dado por ele às categorias de pensamento e práticas europeias (como patrilinearidade) sobre a matrilinearidade akan em seu livro “In my Father's house” (Na Casa de Meu Pai) atesta o seu apagamento das normas da casa de seu pai (normas africanas) e a imposição dos

¹⁰⁷ Dado o papel da antropologia como a serva da colonização, é surpreendente que esta questão seja subanalizada pelos editores do volume.

¹⁰⁸ APPIAH, Kwame Anthony. *Out of Africa: Topologies of Nativism*. Yale Journal of Criticism, v. 12, n. 1, p. 153-178, fall 1988.

¹⁰⁹ Quero reconhecer Nkiru Nzegwu, especialmente, aqui, por sua contribuição em nossas muitas discussões sobre a questão da subversão do princípio matrilinear como um apagamento das normas culturais akan.

values of his mother's house (Anglo-Saxon norms) on Africa.⁹¹

Appiah, however, makes a valid point when he notes that many African critics of the West fail to realize that acceptance of the Western “architecture” at one level necessarily means embracing the “furnishings” also. In short, certain things go with the territory — academic and

25

otherwise. To think that one can inhabit the territory and then change the rules is a fallacy because the rules and the territory are not separable; they are mutually constituting. The one does not exist without the other.

That said, the position of Appiah and other antinativists is still deeply flawed, in part because of a huge oversight. The antinativist admonition that Africa should embrace the West as a new strategy for the future is flawed because this is actually what African leaders have done in the past and where we still are at present: that is, in the critical embrace of the West. Embracing the West is nothing new; it is actually a failed program of action. The idea that Africa can make a choice about whether it wants to embrace the West or not is a displaced metaphor. The point is that Africa is already locked in an embrace with the West; the challenge is how to extricate ourselves and how much. It is a fundamental problem because without this necessary loosening we continue to mistake the West for the Self and therefore see

valores da casa da mãe dele (normas anglo-saxãs) sobre a África.¹¹⁰

Appiah, no entanto, coloca uma questão válida quando ele observa que muitos críticos africanos do Ocidente não conseguem perceber que essa aceitação da “arquitetura” ocidental em um nível necessariamente significa abraçar os “móveis” também. Em suma, certas coisas combinam com o território — seja acadêmico ou

25

não. Pensar que se pode habitar o território e depois mudar as regras é uma falácia porque as regras e o território não são separáveis; elas se constituem mutuamente. Um não existe sem o outro.

Dito isto, a posição do Appiah e de outros antinativistas ainda é profundamente falha, em parte por causa de um enorme equívoco. A exortação antinativista de que a África deveria abraçar o Ocidente como uma nova estratégia para o futuro é falha, porque isso é na verdade o que os líderes africanos fizeram no passado e onde ainda estamos no presente: ou seja, na aceitação crítica do Ocidente. Aceitar o Ocidente não é nada de novo; é na verdade um programa de ação fracassado. A ideia de que a África pode fazer uma escolha sobre se quer ou não aceitar o Ocidente é uma metáfora deslocada. A questão é que a África já está presa em uma aceitação com o Ocidente; o desafio é o como nos libertarmos e o quanto. Trata-se de um problema fundamental, porque, sem esse necessário afrouxamento, continuamos a confundir o Ocidente com o

¹¹⁰ Essa seção, em particular, foi beneficiada a partir das muitas discussões que tive com Nkiru Nzegwu.

ourselves as the Other.

Appiah makes the claim that the nativist call for Afrocentricity in the reading and writing of African literature fails to appreciate the multiplicity of the heritage of modern African writers and hence fails to see that, for example, “Soyinka's reference to Euripides is as real as his appeal to Ògún.”⁹² Appiah himself, however, fails to understand the nature of Soyinka's references to Ògún and Euripides. The problem is not Soyinka's appeal to Euripides; the problem is Appiah's failure to grasp that Soyinka's appeals to Euripides and Ògún are not of the same order.⁹³ To take a cue from Yorùbá culture: in the practice of Yorùbá religion, despite the 40194 *òrìṣà* (gods) to which anybody can appeal, all lineages and individuals have their own *òrìṣà* that they propitiate first before they appeal to the other gods. They secure their own base first, and it is only after this has been done that they can join in the worship of other gods. There is no question that people can and do change their gods; the fallacy here is the idea that one can start with multiple gods. There is always a privileging going on, whether this is acknowledged or not. Ògún and Euripides cannot be passed off as an expression of “on the one hand and on the other hand (*otoh-botoh*)” — one must be a foundational “god.”

More fundamentally, Appiah fails to grasp that almost all institutionally privileged African scholars are being trained

Eu e, portanto, a ver-nos como o Outro.¹¹¹

Appiah afirma que o apelo, que os nativos chamam de afrocentricidade, na leitura e escrita da literatura africana não aprecia a multiplicidade da herança dos escritores africanos modernos e, portanto, falha em ver que, por exemplo, “a referência de Soyinka a Eurípides é tão real quanto o seu apelo a Ògún”.¹¹² O próprio Appiah, no entanto, falha em entender a natureza das referências de Soyinka a Ògún e Eurípides. O problema não é o apelo de Soyinka a Eurípides; o problema é a falha de Appiah em entender que os apelos de Soyinka a Eurípides e Ògún não são da mesma ordem.¹¹³ Para ter uma dica da cultura *yorùbá*: na prática da religião *yorùbá*, apesar dos 401¹¹⁴ *òrìṣà* (deuses) para os quais qualquer um pode apelar, todas as linhagens e indivíduos têm seus próprios *òrìṣà* que eles cuidam primeiro antes de recorrer a outros deuses. Eles protegem sua própria base primeiro e só depois que isso foi feito é que eles podem se juntar na adoração de outros deuses. Não há dúvida de que as pessoas podem e realmente mudam seus deuses; a falácia aqui é a ideia de que se pode começar com vários deuses. Há sempre um privilégio em andamento, seja isso reconhecido ou não. Ògún e Eurípides não podem ser considerados como na expressão “por um lado e por outro (*otoh-botoh*)” — deve-se ser um “deus” fundamental.

Mais fundamentalmente, Appiah não compreende que quase todos os estudiosos africanos institucionalmente privilegiados

¹¹¹ N.T.3. No sentido de se libertar também como Ocidente que quer se abrir para outras filosofias e crescer como humano, conhecendo outras realidades que não a ocidental, Miñoso (2017) põe em relevância que este livro de Oyèwùmí (1997) ajuda a abrir a mente e o corpo para outras interpretações de formas de organização e de formação de poder, e também ajuda a deseurocentrar a visão de um ocidente que quer mudança em governos e experiências locais. Com esse livro, a autora ajuda a criar uma suspeição de teorias vindas do feminismo, ideias que ajudamos a espalhar e a universalizar sem pensar.

¹¹² Appiah, “Out of Africa”.

¹¹³ A noção de Ali A. Mazrui da tripla herança africana parece sofrer com o mesmo tipo de desvalorização da África. Veja: MAZRUI, Ali A. *The Africans: A Triple Heritage*. New York: Little Brown and Co., 1986.

¹¹⁴ Veja: BEIER, Ulli. *Yoruba Myths*. New York: Cambridge University Press, 1980; ABIMBOLA, Wande. Ifa as a Body of Knowledge and as an Academic Discipline. *Journal of Cultures and Ideas*, V. 1, n. 1, p. 1-11, 1983.

in the Western tradition; there is hardly any training at the academic level in African traditions and cultures. Because of this, it is rare if not impossible to find scholars who can discuss Ògún with the same sophistication and depth of knowledge with which they discuss Zeus. It is no wonder then that for many African intellectuals, Africa remains only an idea. Philosopher V. Y. Mudimbe's experience is telling enough. In his appraisal of

26

anthropological texts on Luba peoples, Mudimbe poses the following question, "Whence comes my authority?" He answers:

It is true that I am not an anthropologist and do not claim to be one. I spent at least ten years of my life studying ancient Greek and Latin for an average of twelve hours each week, with more than that amount of time devoted to French and European cultures, before being eligible for a doctorate in philology (Greek, Latin and French) at Louvain University. I do not know many anthropologists who could publicly demonstrate a similar experience about their specialty in order to found their authority in African studies.⁹⁵

estão sendo treinados na tradição ocidental; não há praticamente nenhum treinamento no nível acadêmico em tradições e culturas africanas. Por causa disso, é raro, se não impossível, encontrar estudiosos que possam discutir Ògún com a mesma sofisticação e profundidade de conhecimento com que eles discutem Zeus. Não é de admirar que, para muitos intelectuais africanos, a África continue a ser apenas uma ideia. A experiência do filósofo V. Y. Mudimbe diz o suficiente. Na sua apreciação de

26

textos antropológicos sobre os povos Luba, Mudimbe faz a seguinte pergunta: "De onde vem a minha autoridade?" Ele responde:

É verdade que não sou antropólogo e que não pretendo ser um. Passei pelo menos dez anos da minha vida estudando grego antigo e latim por uma média de doze horas por semana, com mais do que esse tempo dedicado às culturas francesa e europeia, antes de ser elegível para um doutorado em filologia (grego, latim e francês) na Louvain University. Não conheço muitos antropólogos que pudessem demonstrar publicamente uma experiência semelhante sobre a sua especialidade para poderem estabelecer a sua autoridade nos Estudos Africanos. (MUDIMBE, 1991, p.

The more interesting question is this: What is Mudimbe's own claim to authority in African studies? He confesses that this authority rests on “my Luba-Lulua mother, my Songye father, the Swahili cultural context of my education in Katanga (Shaba), the Sanga milieu of my secondary education.”⁹⁶ The contrast between his sources of knowledge about the West, on the one hand, and Africa, on the other, is striking. Knowledge about the West is cultivated over decades, but knowledge about Africa is supposed to be absorbed, so to speak, through the mother's breast milk. I have nothing against mothers (I am one myself). But while we as African scholars are busy developing the “mother of all canons,” who do we suppose will develop the knowledge-base for transforming Africa? Of course, one cannot dismiss the knowledge of one's culture acquired during the crucial formative years. Neither can the possession of the mother tongue be overstated as a key to the understanding of a culture. Even so, many Western-educated Africans do not stay long enough with their mothers to absorb the essentials of an African education. Like Mudimbe, many enter European-derived boarding schools or monasteries at an early age, embarking on a life-long process of absorbing European cultures at the expense of their own. Like Appiah, they may have been tucked away behind “the hibiscus hedge” and subsequently sent to school in Europe while Africa unfolded in the march of history.

A pergunta mais interessante é esta: Qual é a pretensão de autoridade de Mudimbe em Estudos Africanos? Ele confessa que essa autoridade repousa em: “minha mãe Luba-Lulua, meu Pai Songye, o contexto cultural suaíli da minha educação em Katanga (Shaba), o ambiente sanga da minha educação secundária”.¹¹⁶ O contraste entre suas fontes de conhecimento sobre o Ocidente, por um lado, e a África, por outro, é impressionante. O conhecimento sobre o Ocidente é cultivado ao longo de décadas, mas o conhecimento sobre a África se supõe ser absorvido, por assim dizer, através do leite materno da mãe. Não tenho nada contra as mães (eu mesma sou uma). Mas enquanto nós, como estudiosos africanos, estamos ocupados desenvolvendo a “mãe de todos os cânones”, quem supomos que desenvolverá o conhecimento-base (*knowledge-base*) para transformar a África? É claro que não se pode descartar o conhecimento da própria cultura adquirido durante os anos de formação cruciais. Nem pode a posse da língua materna também ser afirmada exageradamente como chave para a compreensão de uma cultura. Mesmo assim, muitos africanos ocidentais-instruídos (*Western-educated*) não ficam tempo suficiente com suas mães para absorver o essencial de uma educação africana. Como Mudimbe, muitos entram em internatos ou mosteiros europeus-derivados (*European-derived*) desde tenra idade, iniciando um processo ao longo da vida de absorção das culturas europeias à custa de suas próprias culturas. Como Appiah, eles podem ter sido escondidos atrás da “cerca de hibiscus” e, posteriormente, enviados para a escola na Europa, enquanto a África se desenrolava na marcha da história.

It is crucial that our knowledge of

É fundamental que o nosso

¹¹⁵ MUDIMBE, V. Y.. *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

¹¹⁶ *Ibid.*, 125.

Africa be continuously cultivated and developed; it should not be reduced to the level of the instinctual or the primeval (primitive), as some antinativist/Euro-nativist would like. Too many Africans display a lack of knowledge of African cultures, while reveling in their knowledge of European classics and dead languages. Mudimbe himself noted that his European “codisciples” went through the same kind of training as he for the specialization in philology.⁹⁷ Apparently, their mothers' milk was not enough as a source

27

of knowledge about their European culture; they still had to spend a lifetime studying it.

As a prologue to his acclaimed book *The Invention of Africa*, Mudimbe disseminates what he calls the “good news” — that the African now has “the freedom of thinking of himself or herself as the starting point of an absolute discourse.”⁹⁸ His claim is surprising given that the content of his book does not derive epistemologically from Africa and is heavily dependent on European thought. This is hardly the multicultural heritage that Appiah wants us to believe obtains in African studies. It is clearly a Western heritage and explains why Ogun does not stand a chance against Zeus and why Africa remains merely an idea in the minds of many African scholars. Of course, in reality Africa continues to unfold in the march of history. The original human history at that!

conhecimento da África seja continuamente cultivado e desenvolvido; não deve ser reduzido ao nível do instintivo ou pré-histórico (primitivo), como gostariam alguns antinativistas/euro-nativistas. Muitos africanos revelam falta de conhecimento das culturas africanas, revelando o seu conhecimento dos clássicos europeus e das línguas mortas. O próprio Mudimbe observou que seus “codiscípulos” europeus passaram pelo mesmo tipo de treinamento que ele para a especialização em filologia.¹¹⁷ Aparentemente, o leite das suas mães não foi suficiente como fonte

27

de conhecimento sobre a cultura europeia deles; eles ainda tiveram de passar uma vida inteira estudando-a.

Como prólogo de seu aclamado livro “The invention of Africa”, Mudimbe divulga o que ele chama de “boas notícias” — que o africano agora tem “a liberdade de pensar em si mesmo ou em si mesma como ponto de partida de um discurso absoluto”. (MUDIMBE, 1988, p. 200).¹¹⁸ A afirmação dele é surpreendente, uma vez que o conteúdo de seu livro não deriva epistemologicamente da África e é fortemente dependente do pensamento europeu. Essa é dificilmente a herança multicultural que Appiah quer que acreditemos obter nos Estudos Africanos. É claramente uma herança ocidental e explica por que Ògún não tem uma chance contra Zeus e por que a África continua a ser apenas uma ideia na mente de muitos estudiosos africanos. É claro que, na realidade, a África continua a se desenrolar na marcha da história. A história humana originária, aliás!

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ MUDIMBE, V. Y.. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Writing Yorùbá into English: Propagating the West

To demonstrate concretely the implications for scholarship of the uncritical acceptance of Western categories and questions in the study of African societies, I will now address a specific regional discourse, Yorùbá studies.⁹⁹ Yorùbá discourse in English is a particularly good place to examine the problems of Westocentricity in the determination of research questions, because scholars of Yorùbá origin are very well represented. As an anthropologist in a recent monograph put it, “Western scholars don't write *about* the Yorùbá; they write *with* the Yorùbá.”¹⁰⁰ Prepositions aside, the reverse is more the case — Yorùbá scholars write with the West about Yorùbá. This is revealed in the failure to take Yorùbá language seriously in Yorùbá scholarship — the language is that of West. The lack of interest in the Yorùbá language beyond “fieldworkese” is not surprising, since African studies is one of the few areas in the academy where one can claim to be an expert without the benefit of language competence.¹⁰¹ African nationalities are said to be based on language groups, but the marginalization of language in African studies belies this fact. One wonders whether the endurance of the nebulous category “Africa” as the unit of analysis in many studies is related to these facts. No doubt, there is some research that necessitates using Africa as the unit of analysis; however, at this

Escrevendo do *yorùbá* para o inglês: propagando o Ocidente

Para demonstrar concretamente as implicações para a compreensão da aceitação acrítica das categorias e questões ocidentais no estudo das sociedades africanas, vou agora abordar um discurso regional específico: os estudos *yorùbá*.¹¹⁹ O discurso *yorùbá* em inglês é um lugar particularmente bom para examinar os problemas da ocidentocentricidade na determinação de perguntas de pesquisa, porque os estudiosos de origem *yorùbá* estão muito bem representados. Como um antropólogo em uma monografia recente colocou, “estudiosos ocidentais não escrevem *sobre* o *yorùbá*; eles escrevem *com* o *yorùbá*”.¹²⁰ Preposições à parte, o inverso é mais o caso — estudiosos *yorùbá* escrevem com o Ocidente sobre o *yorùbá*. Isso é revelado no fracasso em levar a língua *yorùbá* a sério na academia *yorùbá* — a língua é a do Ocidente. A falta de interesse na língua *yorùbá* além do “trabalho de campo” não é surpreendente, uma vez que os estudos africanos é uma das poucas áreas da academia onde se pode afirmar ser um especialista sem o benefício da competência linguística¹²¹. Diz-se que nacionalidades africanas se baseiam em grupos linguísticos, mas a marginalização da linguagem nos Estudos Africanos contradiz esse fato. Uma pessoa se pergunta se a resistência da categoria nebulosa “África” como a unidade de análise em muitos estudos está relacionada a esses fatos. Sem dúvida, há alguma pesquisa que requer o uso da África como unidade de análise; no entanto, nesse

¹¹⁹ Os estudos *yorùbá* abrangem o trabalho sobre os povos *yorùbá* na África Ocidental e na diáspora *yorùbá*, incluindo o Brasil e Cuba. Além do inglês, incorpora uma série de línguas europeias, incluindo o francês, português e espanhol. Os estudos em inglês dominam: isto é, a maioria dos estudiosos fazem seu maior trabalho em inglês. Estou muito mais preocupada com o discurso *yorùbá* em inglês. Para definição e questões nos estudos *yorùbá*, veja em: ASIWAJU, A. I. Dynamics of Yoruba Studies. In: OLUSANYA, G. O. (ed.). *Studies in Yoruba History and Culture*. Ibadan: University Press Limited, 1983.

¹²⁰ APTER, Andrew. *Black Critics and Kings: A hermenêutica do poder na sociedade Yoruba*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

¹²¹ Um ponto semelhante é feito em: OWOMOYELA, Oyekan Owomoyela. *Visions and Revisions: Essays on African Literatures and Criticism*. New York: Peter Lang, 1991.

point in the history of the scholarship, Africa, as Paulin J. Hountondji observes, is best used as a descriptive geographic term.¹⁰²

Regional studies that are based on particular cultural groups are essentially exercises in translation at different levels: translation from oral

28

to written; translation from one culture to another; and finally translation from one language to another. Each category — written, oral, culture, language — is permeated with all sorts of unstated assumptions, and each move is fraught with potentials for missteps. Language is crucial, and Marc Bloch's observation about the problem that discounting language poses for historians is relevant: "What an absurd illogicality that men who half the time can have access to their subject only through words, are permitted, among other deficiencies, to be ignorant of the fundamental attainments of linguistics!"¹⁰³ Another absurdity is that Yorùbá scholars continue to build knowledge about our society in the English language. This theater of the absurd expands with the realization that many Africans come to know their societies only through what Western anthropologists and missionaries have written about them.

ponto da história da pesquisa, a África, como observa Paulin J. Hountondji, é melhor usada como um termo geográfico descritivo.¹²²

Os estudos regionais baseados em grupos culturais específicos são essencialmente exercícios de tradução em diferentes níveis: tradução do oral

28

para o escrito; a tradução de uma cultura para outra; e finalmente a tradução de uma língua para outra. Cada categoria — escrita, oral, cultura, linguagem — está impregnada com todos os tipos de suposições não-declaradas, e cada movimento está repleto de potenciais para erros.¹²³ A linguagem é crucial e a observação de Marc Bloch sobre o problema que descontar a linguagem coloca para os historiadores é relevante: "Que ilogicidade absurda que os homens metade do tempo só podem ter acesso ao seu assunto através de palavras, são autorizados, entre outras deficiências, a serem ignorantes das conquistas fundamentais da linguística!" (BLOCH, 1954, p. 68-69).¹²⁴ Outro absurdo é que os estudiosos *yorùbá* continuam a construir conhecimento sobre a nossa sociedade na língua inglesa. Esse teatro do absurdo se expande com a percepção de que muitos africanos conhecem as suas sociedades apenas através do que antropólogos e missionários ocidentais escreveram sobre eles.

¹²² Hountondji, *African Philosophy*.

¹²³ N.T.3. Costa (2016) tem o objetivo de mapear modos de o feminismo decolonial sair da "colonialidade do poder" no sul da América e ela vai fazer esse movimento a partir da noção de tradução. Para a autora, a tradução é imprescindível nesse processo, porque a própria América Latina deve ser imaginada como translocal e a tradução é importante para formar, por exemplo, alianças políticas antirraciais. Partindo do princípio de que a tradução, após a virada cultural — que não foi explicitado pela autora, mas que ocorreu nas décadas de 70 e 80 nos Estudos da Tradução, de acordo com Bassnett (1998) — é muito maior que a transposição linguística, e é também uma abertura para o outro. Então, traduzir é um deslocamento permanente que envolve a noção de identidade e alteridade no processo. Dessa forma, a tradução significa sempre um estar em trânsito, que, pode-se concluir, deve ser um processo ético, em respeito ao outro.

¹²⁴ BLOCH, Marc. *The Historian's Craft*. New York: Knopf, 1954.

Against this background, the lack of critical studies on Yorùbá language, despite the expansion of the corpus, is shocking. This is not a minor problem — the lack of appreciation that language carries with it the world-sense of a people has led to the assumption that Western categories are universal. In most studies of the Yorùbá, the indigenous categories are not examined but are assimilated into English. This practice has led to serious distortions and quite often to a total misapprehension of Yorùbá realities. The implications of this situation are not just semantic, however, but also epistemological, in that they have affected the type of knowledge that has been produced and who has done the producing in Yorùbá written discourse. A thorough analysis of the language is essential to the construction of knowledge about the Yorùbá in English. That this has never been done calls into question findings in various disciplines, and this shall be illustrated in subsequent chapters. Granted, linguists have done some studies on the Yorùbá language, but language study cannot be confined to linguists. All researchers, regardless of discipline, are translators in one way or another, and this must be borne in mind in the practice of research.

In Yorùbá studies, historians translate the oral traditions of the *arókin* (royal bards); orature critics translate *oríkì* (praise poetry); and those in religion may translate Ifa divination, poetry, or the chants of Šàngó

Nesse contexto, a falta de estudos críticos sobre a língua *yorùbá*, apesar da expansão do corpus, é chocante. Este não é um problema menor — a falta de apreciação que a linguagem carrega com ele o sentido-de-mundo (*world-sense*) de um povo levou à suposição de que as categorias ocidentais são universais. Na maioria dos estudos do *yorùbá*, as categorias locais não são examinadas, mas são assimiladas em inglês. Essa prática conduziu a graves distorções e, muitas vezes, a uma total incompreensão das realidades *yorùbá*.¹²⁵ As implicações desta situação não são apenas semânticas, no entanto, mas também epistemológicas, na medida em que afetaram o tipo de conhecimento que foi produzido e quem fez a produção no discurso escrito *yorùbá*. Uma análise completa da linguagem é essencial para a construção do conhecimento sobre o *yorùbá* em inglês. Que isso nunca tenha sido feito põe em questão as conclusões em várias disciplinas e isso será ilustrado nos capítulos seguintes. É certo que os linguistas fizeram alguns estudos sobre a língua *yorùbá*, mas o estudo da língua não pode ser confinado aos linguistas. Todos os investigadores, independentemente da disciplina, são tradutores de uma forma ou de outra, e isso deve ser levado em conta na prática da investigação.

Em estudos *yorùbá*, historiadores traduzem as tradições orais dos *arókin* (bardos reais); os críticos da literatura oral traduzem *oríkì* (poesia de louvor); e aqueles na religião podem traduzir adivinhação ifá, poesia, ou

¹²⁵ N.T.3. Costa (2016) faz uma análise do trabalho de De la Cadena, que, por sua vez, estuda comunidades indígenas andinas e o protesto social. Essas comunidades trazem outros seres, como montanhas e animais sagrados, para a atuação em seu protesto social. Ao trazerem esses seres sagrados a um campo do humano, esses andinos estão criticando a divisão entre natureza e humanidade que é muito importante para o Ocidente. Ao fazer isso, eles apresentam o que Stenger (2005), segundo Costa (2016, p. 52), chama de “diminuir o raciocínio”, um raciocínio que é visto como ocidental. Isso serviria para que a sociedade ocidental desfizesse a violência ontológica que traz a separação entre a natureza/cultura e refizesse a noção de que existem diferentes perspectivas de diferentes mundos — e não de um mesmo mundo para não levar à incompreensão de algumas realidades não-ocidentais. Dessa forma, classe, raça e etnicidade são, para Costa (2016), aspectos que estão dentro da divisão colonial entre natureza/cultura.

devotees. These are just a few examples that show the futility of imposing Western disciplinary boundaries on Yorùbá knowledge. Malian philosopher Amadou Hampate Ba underscores the holistic nature of African oral traditions: “Oral tradition is the great school of life, all aspects of which are covered and affected by it. It may seem chaos to those who do not penetrate its secret; *it may baffle the Cartesian mind accustomed to dividing everything into clear-cut categories*. In oral tradition, in fact, *spiritual and material are not dissociated*.”¹⁰⁴ The problem of gender and its constructs

29

in Yorùbá language, literature, and social practice calls for immediate attention. Yorùbá language is gender-free, which means that many categories taken for granted in English are absent. There are no gender specific words denoting son, daughter, brother, or sister. Yorùbá names are not gender-specific; neither are *okò* and *aya* — two categories translated as the English husband and wife, respectively. Given that anatomic categories are not used as social categories, it is clear that apprehending the gender of particular individuals or personages in a different time period and across space is at best an ambiguous adventure. In the discipline of history, for example, how should dynastic lists popularly known as “kings’ lists” (which have been generated by historians for different Yorùbá polities) be interpreted? Many contemporary historians have assumed that, with a couple of exceptions, all the rulers on the

os cânticos dos devotos de Şàngó. Esses são apenas alguns exemplos que mostram a futilidade de impor limites disciplinares ocidentais ao conhecimento *yorùbá*. O filósofo maliano Amadou Hampate Ba sublinha a natureza holística das tradições orais africanas: “A tradição oral é a grande escola da vida, cujos aspectos são cobertos e afetados por ela. Pode parecer caos para aqueles que não penetram seu segredo; *pode confundir a mente cartesiana acostumada a dividir tudo em categorias claras*. Na tradição oral, de fato, *espíritual e material não são dissociados*.” (HAMPATE BA, 1982, p. 8).¹²⁶ O problema do gênero e suas construções

29

em língua *yorùbá*, literatura e prática social exige atenção imediata. A língua *yorùbá* é livre de gênero, o que significa que muitas categorias tomadas como dadas em inglês estão ausentes. Não há palavras de gênero específico que denotem filho, filha, irmão ou irmã. Os nomes *yorùbá* não são gênero-específico (*gender-specific*); nem *okò* e *aya* — duas categorias traduzidas como marido e esposa ingleses, respectivamente.¹²⁷ Dado que as categorias anatômicas não são usadas como categorias sociais, é claro que apreender o gênero de indivíduos particulares ou personagens em um período de tempo diferente e em todo o espaço é, na melhor das hipóteses, uma aventura ambígua. Na disciplina de história, por exemplo, como deveria ser interpretadas as listas dinásticas popularmente conhecidas como “listas de reis” (que têm sido geradas por historiadores para diferentes políticas *yorùbá*)? Muitos historiadores contemporâneos assumiram que, com algumas exceções, todos os governantes das

¹²⁶ Hampate Ba, “Approaching Africa”; ênfase adicionada.

¹²⁷ N.T.4. Para Ifi Amadiume (2015, p. 89), a não existência de diferença de gênero para os pronomes sujeito gera um sistema social para os igbos da pré-colônia, de Nnobi, em que homens e mulheres podem partilhar das mesmas características ou funções que, em sociedades ocidentais, são mais dependentes de um gênero em particular. Ou seja, para as mulheres igbos, as possibilidades do ser são mais flexíveis que no Ocidente. Nos pronomes sujeitos não há distinção de gênero.

lists are male, but what is their basis for this assumption? At the very least, the basis of assigning sex to each ruler has to be explained for the period during which there were no written accounts. Given the gender-free terms *oba* (ruler) and *aláàfin* (ruler), historians should provide evidence for such gender assumptions.

Yorùbá scholar of religion Bolaji Idowu was forced to deal with the question of gender in his study of Yorùbá religion. He found that there were two different oral traditions about the sex of Òdùdùwà, the Yorùbá progenitor; in one tradition s/he was said to be male, and in the other s/he was female.¹⁰⁵ Idowu suggests that the confusion about the sex identity of Òdùdùwà may be due in part to language in that the liturgy that refers to Òdùdùwà as mother also calls the progenitor “lord” and “husband.” Idowu translates the beginning of this liturgy as follows:

O mother, we beseech
thee to deliver us;
Look after us, look after
(our)children;
Thou who art
established at Ado...

Idowu continues: “But yet, as the ritual ballad is recited, we hear phrases like 'my lord' and 'my husband,' and such phrases strongly indicate that a god is being addressed.”¹⁰⁶ It is apparent that Idowu

listas são homens, mas qual é a base deles para essa suposição?¹²⁸ No mínimo, a base de atribuir o sexo a cada governante tem que ser explicada para o período durante o qual não havia relatos escritos. Dados os termos livres de gênero *oba* (governante) e *aláàfin* (governante), os historiadores devem fornecer evidências para tais suposições de gênero.

O estudioso da religião *yorùbá* Bolaji Idowu foi forçado a lidar com a questão do gênero em seu estudo da religião *yorùbá*. Ele descobriu que havia duas tradições orais diferentes sobre o sexo de Òdùdùwà, o progenitor *yorùbá*; em uma tradição, foi dito que ela/e era homem, e na outra ela/e era mulher. (IDOWU, 1962, p. 27).¹²⁹ Idowu sugere que a confusão sobre a identidade sexual de Òdùdùwà pode ser devido em parte à linguagem, na medida em que a liturgia que se refere a Òdùdùwà como mãe também chama o progenitor de “senhor” e “marido”. Idowu traduz o início desta liturgia da seguinte forma:

Oh Mãe, nós te
suplicamos a nos
salvar;
Cuida de nós, cuida das
(nossas) crianças;
Tu que estás
estabelecida em Ado...

Idowu continua: “No entanto, à medida em que a balada ritual é recitada, ouvimos frases como 'meu Senhor' e 'meu marido', e tais frases indicam fortemente que um deus está sendo chamado.”¹³⁰ É evidente

¹²⁸ N.T.3. É nesse sentido que o termo “equivocação” é trazido pela autora Costa (2016), reforçando que a equivocação é uma falha em entender que há diferentes entendimentos dos diferentes mundos que existem. Dessa forma, quando os termos natureza/cultura são trazidos por indígenas, por exemplo, eles não têm necessariamente o mesmo significado que o desenvolvido nas sociedades ocidentais. Dessa forma, a equivocação existe quando há categorias que, como o gênero, podem trazer más interpretações e a tradução, nesse caso, tem uma função muito importante em manter a pluralidade dos mundos. A tradução de nomes de reis para o masculino é um erro gerado a partir da noção de gênero, que é a categoria que gera equivocação. Sendo que, o gênero não existia nesses nomes, como é mais detalhado por Oyèwùmí (1997) em capítulo futuro.

¹²⁹ Idowu, *Olodumare*.

¹³⁰ Ibid.

erred in thinking that the presence of the word “husband” constituted evidence of maleness, since the Yorùbá word *ọkọ*, translated as the English “husband,” is a non-gender-specific category encompassing both male and female. Thus Òdùdùwà can be “husband,” lord, and mother. This suggests that Idowu accepted the English category unquestioningly, despite his own awareness of Yorùbá culture. Idowu is not an exception; in fact, he typifies the process of patriarchalizing Yorùbá history and culture. In many intellectual writings, the male is assumed to be the norm, just as

que Idowu errou ao pensar que a presença da palavra “marido” constituía evidência de masculinidade, uma vez que a palavra *yorùbá ọkọ*, traduzida como a inglesa “marido”, é uma categoria não-gênero-específica (*non-gender-specific*) abrangendo tanto o masculino quanto o feminino. Assim Òdùdùwà pode ser “marido”, senhor e mãe. Isso sugere que Idowu aceitou a categoria inglesa inquestionavelmente, apesar de sua própria consciência da cultura *yorùbá*. Idowu não é uma exceção; na verdade, ele tipifica o processo de patriarcalização da história e cultura *yorùbá*. Em muitos escritos intelectuais, o homem é assumido ser a norma, assim como

30

in the West. In the case of historical events and personages, the process has been achieved primarily through translation. That *ọba*, which means “ruler” (non-gender-specific) in Yorùbá, has come to mean “king” in Yorùbá discourse (whatever the historical time period) is symptomatic. Ade Obayemi, another Yorùbá scholar, demonstrates this problem glaringly. In his discussion of the historical records regarding the person of Òdùdùwà, he writes: “Taken together, existing genealogical or sex placings of Òdùdùwà do not and cannot on their own take us far in any attempt to definitively fix his position vis-a-vis other *heroes, kings*, or legendary figures.” Obviously, even as Obayemi declaims fixing gender identity, he does so with the help of the English language.¹⁰⁷

30

no Ocidente. No caso de eventos históricos e personagens, o processo foi alcançado principalmente através da tradução. Esse *ọba*, que significa “governante” (não-gênero-específico (*non-gender-specific*)) em *yorùbá*, passou a significar “rei” no discurso *yorùbá* (qualquer que seja o período histórico) é sintomático. Ade Obayemi, outro estudioso *yorùbá*, demonstra esse problema de forma brilhante. Em sua discussão sobre os registros históricos sobre a pessoa de Òdùdùwà, ele escreve: “Juntos, as colocações genealógicas ou sexuais existentes de Òdùdùwà não nos levam e não podem por si só nos levar longe em qualquer tentativa de fixar definitivamente a sua posição em relação a outros *heróis, reis* ou figuras lendárias”. Obviamente, mesmo quando Obayemi discursa fixando a identidade de gênero, ele faz isso com a ajuda da língua inglesa. (AKINJOGBIN, 1992, p. 66).¹³¹

Gender as an analytic category is now at the heart of contemporary Yorùbá discourse. Yet very little has been done to

O gênero como uma categoria analítica está agora no coração do discurso *yorùbá* contemporâneo. No entanto, muito

¹³¹ ODAYEMI, Ade. The Phenomenon of Oduduwa in Ife History. In: AKINJOGBIN, I. A. (ed.). *The Cradle of a Race: Ife from the Beginning to 1980*. Lagos: Sunray Publications, 1992.; ênfase adicionada.

untangle this web of Yorùbá/English mistranslations. Gender has become important in Yorùbá studies not as an artifact of Yorùbá life but because Yorùbá life, past and present, has been translated into English to fit the Western pattern of body-reasoning. This pattern is one in which gender is omnipresent, the male is the norm, and the female is the exception; it is a pattern in which power is believed to inhere in maleness in and of itself. It is also a pattern that is not grounded on evidence. Based on a review of the existing literature, it does not appear that Yorùbá scholars have given much thought to the linguistic divergence of Yorùbá and English and its implications for knowledge-production. This is an issue that will be explored in subsequent chapters.

Different modes of apprehending knowledge yield dissimilar emphases on types and the nature of evidence for making knowledge claims. Indeed, this also has implications for the organization of social structure, particularly the social hierarchy that undergirds who knows and who does not. I have argued that Western social hierarchies such as gender and race are a function of the privileging of the visual over other senses in Western culture. It has also been noted that the Yorùbá frame of reference was based more on a combination of senses anchored by the auditory. Consequently, the promotion in African studies of concepts and theories derived from the Western mode of thought at best

pouco foi feito para desvendar essa teia de traduções incorretas do *yorùbá*/inglês. O gênero se tornou importante em estudos *yorùbá* não como um artefato da vida *yorùbá*, mas porque a vida *yorùbá*, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se ajustar ao padrão ocidental do corpo-raciocínio (*body-reasoning*). Esse padrão é um em que o gênero é onipresente, o macho é a norma, e a fêmea é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder pertence à masculinidade em si e por si mesmo¹³². É também um padrão que não é baseado em evidências. Baseado em uma revisão da literatura existente, não parece que os estudiosos *yorùbá* tenham dado muita atenção à divergência linguística do *yorùbá* e do inglês e suas implicações para o conhecimento-produção (*knowledge-production*). Essa é uma questão que será explorada nos capítulos seguintes.

Os diferentes modos de apreender o conhecimento produzem diferentes ênfases sobre os tipos e a natureza da evidência para fazer reivindicações de conhecimento. Na verdade, isso também tem implicações para a organização da estrutura social, particularmente a hierarquia social que submete quem sabe e quem não sabe. Eu argumentei que hierarquias sociais ocidentais, tais como gênero e raça, são uma função do privilégio do visual sobre outros sentidos na cultura ocidental. Também foi observado que o quadro de referência *yorùbá* foi baseado mais em uma combinação de sentidos ancorados pela audição. Consequentemente, a promoção nos Estudos Africanos de conceitos e teorias derivados do modo de pensamento ocidental, na

¹³² N.T.3. Além desse poder depender do gênero e ser um poder atribuído à masculinidade, ele também é dependente da raça. Isto é, é um poder atribuído aos que possuem certas características raciais no Brasil, retirando direitos de mulheres negras, que não estão inseridas dentro da ideia de grupo com direitos. Esse tipo de poder é o chamado de “colonialidade do poder”, segundo Costa (2016) citando Aníbal Quijano. Para a autora, essa colonialidade informa que a base social e o como ela está classificada no mundo está imbricada na noção da raça. É uma ideia que surgiu junto com o domínio dos europeus por terras fora de seus países, mas que continua estruturando os sistemas sociais no Brasil até hoje, relegando a mulher negra ao grupo de pessoas menos cuidado pelo Estado, por exemplo.

makes it difficult to understand African realities. At worse, it hampers our ability to build knowledge about African societies.

melhor das hipóteses, dificulta a compreensão das realidades africanas. Pior ainda, dificulta a nossa capacidade de construir conhecimentos sobre as sociedades africanas.

Chapter 2

(Re)constituting the Cosmology and Sociocultural Institutions of Ọ̀yọ́-Yorùbá ARTICULATING THE YORÙBÁ WORLD-SENSE

INDISPUTABLY, gender has been a fundamental organizing principle in Western societies.¹ Intrinsic to the conceptualization of gender is a dichotomy in which male and female, man and woman, are constantly and binarily ranked, both in relationship to and against each other. It has been well documented that the categories of male and female in Western social practice are not free of hierarchical associations and binary oppositions in which the male implies privilege and the female subordination. It is a duality based on a perception of human sexual dimorphism inherent in the definition of gender. Yorùbá society, like many other societies worldwide, has been analyzed with Western concepts of gender on the assumption that gender is a timeless and universal category. But as Serge Tcherkézoff admonishes, “An analysis that starts from

Capítulo 2

(Re)constituindo a cosmologia e as instituições socioculturais de Ọ̀yọ́-yorùbá ARTICULANDO O SENTIDO-DE-MUNDO (WORLD-SENSE) YORÙBÁ

INDISCUTIVELMENTE, o gênero tem sido um princípio organizador fundamental nas sociedades ocidentais.¹ Intrínseca à conceitualização do gênero está uma dicotomia na qual macho e fêmea, homem e mulher, são constantemente e binariamente classificados, ambos em relação a e contra um ao outro. Tem sido bem documentado que as categorias de macho e fêmea na prática social ocidental não estão livres de associações hierárquicas e oposições binárias em que o macho implica privilégio e a fêmea subordinação. É uma dualidade baseada na percepção do dimorfismo sexual humano inerente à definição de gênero. A sociedade *yorùbá*, como muitas outras sociedades em todo o mundo, tem sido analisada com conceitos ocidentais de gênero sobre o pressuposto de que o gênero seja uma categoria atemporal e universal. Mas como Serge Tcherkézoff sugere, “[u]ma análise que começa a partir

¹ A velha Ọ̀yọ́ se refere à Ọ̀yọ́-ile (“casa” de Ọ̀yọ́), o espaço original que foi estabelecido. Há muitas outras Ọ̀yọ́ que foram ocupadas em diferentes períodos históricos antes do estabelecimento da Nova Ọ̀yọ́ em 1837. A distinção que eu quero fazer, no entanto, é entre a Nova Ọ̀yọ́, que foi estabelecida no século XIX, e toda a Ọ̀yọ́ anterior. A Ọ̀yọ́ era muitos lugares, especialmente falando, mas minha alusão é a uma cultura e suas continuidades, apesar de muito movimento. Este capítulo, então, está preocupado com o período antes das mudanças monumentais do século XIX. De acordo com Robert Smith, “A Oió do alafim são três: Oió-ile, Oió-oro,... e por último, Nova Oió. Embora apenas essas três tenham o nome ‘Oió’, a tradição narra isso, desde a sua dispersão de Ile-Ife..., o povo Oió se estabeleceu em dezesseis lugares diferentes” (SMITH, Robert S. *Alafin in Exile: A Study of the Ìgbòhò Period in Oyo History*. *Journal of African History* 1, p. 57-77, 1965. Para a história e organização social de Ọ̀yọ́, veja o seguinte: JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1921; BABAYEMI, S. O.. *The Rise and Fall of Oyo c. 1760-1905: a Study in the Traditional Culture of an African Polity*. Ph. D. diss.. Department of History, Universidade de Birmingham, 1979.; ATANDA, J. A., *The New Oyo Empire: Indirect Rule and Change in Western Nigeria 1894-1934*. Bristol, Inglaterra: Longman, 1973.; SMITH, Robert S.. *Kingdoms of the Yoruba*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.; LAW, Robin. *The Oyo Empire c. 1600-c. 1836*. Oxford: Clarendon Press, 1977.; FALOLA, Toyin (ed.). *Yoruba Historiography*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.; MORTON-WILLIAMS, Peter. An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba. *Africa*, v. 34, n. 3, p. 243-61, 1964.

Quanto ao termo “sentido-de-mundo (*world-sense*)”, ele é um termo mais holístico do que “visão de mundo”, porque enfatiza a totalidade e a concepção dos modos de ser.

a male/female pairing simply produces further dichotomies.”² It is not surprising, then, that researchers always find gender when they look for it.

Against this background, I will show that despite voluminous scholarship to the contrary, gender was not an organizing principle in Yorùbá society prior to colonization by the West. The social categories “men” and “women” were nonexistent, and hence no gender system³ was in place. Rather, the primary principle of social organization was seniority, defined by relative age. The social categories “women” and “men” are social constructs deriving from the Western assumption that “physical bodies are social bodies,”⁴ an assumption that in the previous chapter I named “body-reasoning” and a “bio-logic” interpretation of the social world.

32

The original impulse to apply this assumption transculturally is rooted in the simplistic notion that gender is a natural and universal way of organizing society and that male privilege is its ultimate manifestation. But gender is socially constructed: it is historical and culture-bound. Consequently, the

de um par macho/fêmea simplesmente produz mais dicotomias”.² Não é surpreendente, portanto, que os pesquisadores sempre encontrem gênero quando o procuram.

Nesse contexto, mostrarei que, apesar do volumoso conhecimento em contrário, o gênero não foi um princípio organizador na sociedade *yorùbá* antes da colonização pelo Ocidente.³ As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes, e, portanto, nenhum sistema de gênero⁴ estava em vigor. Em vez disso, o princípio primário da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa.⁵ As categorias sociais “mulheres” e “homens” são construções sociais decorrentes do pressuposto ocidental de que “os corpos físicos são corpos sociais”,⁶ um pressuposto que no capítulo anterior chamei de “corpo-raciocínio” (*body-reasoning*) e de uma interpretação “bio-lógica” (*bio-logic*) do mundo social.

32

O impulso original para aplicar essa suposição transculturalmente está enraizado na noção simplista de que o gênero é uma forma natural e universal de organizar a sociedade e que o privilégio masculino é sua manifestação final. Mas o gênero é socialmente construído: é histórico e vinculado à cultura. Consequentemente, a

² TCHERKÉZOFF, Serge. The Illusion of Dualism in Samoa. In: VALLE, Teresa del (ed.). *Gendered Anthropology*. New York: Routledge, 1989. p. 55-87.

³ N.T.3. Para Costa (2016, p. 51), citando Maria Lugones, não se trata aqui de procurar algum povo indígena antes da colonização que poderia apresentar divisão social por gênero, mas de afirmar que o gênero não é transferido do momento colonial, pois ele é uma categoria formada na colônia. Isso também seria o mesmo que dizer que o gênero é uma construção social, — mas como foi dito por Oyěwùmí (1997), — o que não é verdadeiro para os iorubás anteriores à colonização. Costa (2016, p. 52) afirma que Segato acredita que o gênero organiza as relações sociais e que, para Segato, Oyěwùmí (1997) revela vontade de autenticidade e quer se estabelecer como diferente do feminismo ocidental. Porém Costa (2016) traz essa afirmação de Segato para depois levantar um alerta contra o que pode ser entendido como assimilação.

⁴ RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. In: RAYNA, R. Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

⁵ N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyěwùmí (1997) se equivoca e não vê que a senioridade é na verdade exercida junto com outros micropoderes, o que acaba fazendo com que Oyěwùmí (1997) negue que as desigualdades de gênero existam.

⁶ LORBER, Judith. *Paradoxes of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1994.

assumption that a gender system existed in Ọ̀yọ́ society prior to Western colonization is yet another case of Western dominance in the documentation and interpretation of the world, one that is facilitated by the West's global material dominance.

The goal of this chapter is to articulate the Yorùbá world-sense or cultural logic and to (re)map the Yorùbá social order. It challenges the received assumption that gender was a fundamental organizing principle in Old Ọ̀yọ́ society. To this effect, there will be an examination of social roles as they were articulated in a number of institutions, including language, lineage, marriage, and the market. The social categories of *iyá* (mother), *bàbá* (father), *ọmọ*, *aya*, *ọkọ*, *àbùrò* (see below on the translation of these terms), *ẹgbón* (elder sibling or relation), *aláwo* (diviner), *àgbẹ* (farmer), and *onísòwò* (trader) are presented and analyzed. Acknowledging the dangers of mistranslation of key concepts, I will use Yorùbá terminology as much as possible. Using Yorùbá vocabularies of culture — my knowledge of Yorùbá society acquired through experience and research — I will interrogate a range of feminist, anthropological, sociological, and historical literatures, and in the process I will critically evaluate the notion that gender is a timeless and universal category.

Yorùbá language and oral traditions represent major sources of information in constituting world-sense, mapping historical changes, and interpreting the social structure. Documented accounts that I will refer to include the writings of the Reverend Samuel Johnson, a pioneering Yorùbá historian and ethnographer, and the memoirs and

suposição de que um sistema de gênero existia na sociedade Ọ̀yọ́ antes da colonização ocidental é mais um caso de domínio ocidental na documentação e interpretação do mundo, que é facilitada pelo domínio material global do Ocidente.

O objetivo deste capítulo é articular o sentido-de-mundo (*world-sense*) ou a lógica cultural *yorùbá* e (re)mapear a ordem social *yorùbá*. Ele contesta a suposição recebida de que o gênero foi um princípio organizador fundamental na antiga sociedade Ọ̀yọ́. Para esse efeito, haverá um exame dos papéis sociais como eles foram articulados em uma série de instituições, incluindo a língua, a linhagem, o casamento e o mercado. As categorias sociais de *iyá* (mãe), *bàbá* (pai), *ọmọ*, *aya*, *ọkọ*, *àbùrò* (veja abaixo a tradução desses termos), *ẹgbón* (irmão ou relação mais velha), *aláwo* (adivinho), *àgbẹ* (agricultor), e *onísòwò* (comerciante), são apresentadas e analisadas. Reconhecendo os perigos da tradução errada de conceitos-chave, usarei a terminologia *yorùbá* tanto quanto possível.⁷ Usando vocabulários da cultura *yorùbá* — meu conhecimento adquirido da sociedade *yorùbá* através da experiência e investigação — interrogarei uma gama de literaturas feministas, antropológicas, sociológicas e históricas, e no processo avaliarei criticamente a noção de que o gênero é uma categoria atemporal e universal.

A língua *yorùbá* e as tradições orais representam as principais fontes de informação que constituem o sentido-de-mundo (*world-sense*), mapeando mudanças históricas e interpretando a estrutura social. Relatos documentados a que me referirei incluem os escritos do reverendo Samuel Johnson, um historiador *yorùbá* pioneiro e etnógrafo e as memórias e

⁷ N.T.2. Para Rocha (2018, p. 50), o problema da tradução está também ligado à falta dela para textos filosóficos africanos. Para a autora, a tradução de textos filosóficos africanos é uma reparação porque, além de estabelecer a realidade de uma situação de invisibilidade a que foi posta a produção filosófica africana, ainda pode trazer o aspecto racial e de gênero evidenciando que a mulher também produz na área de filosofia.

diaries of European travelers and missionaries of the nineteenth century. Finally, in conceptualizing the past, the present is not irrelevant. All of the institutions that I describe are not archaic — they are living traditions.

Putting Woman in Her Place

Gender as a dichotomous discourse is about two binarily opposed and hierarchical social categories — men and women. Given that, I should immediately point out that the usual gloss of the Yorùbá categories *obìnrin* and *òkùnrin* as “female/woman” and “male/man,” respectively, is a mistranslation. This error occurs because many Western and Western-influenced Yorùbá thinkers fail to recognize that in Yorùbá practice and thought, these categories are neither binarily opposed nor

33
hierarchical.

The word *obìnrin* does not derive etymologically from *òkùnrin*, as “wo-man” does from “man.” *Rin*, the common suffix of *òkùnrin* and *obìnrin*, suggests a common humanity; the prefixes *obìn* and *òkùn* specify which variety of anatomy. There is no conception here of an original human type against which the other variety had to be measured. *Ènìyàn* is the

diários de viajantes e missionários europeus do século XIX. Finalmente, ao conceituar o passado, o presente não é irrelevante. Todas as instituições que descrevo não são arcaicas — elas são tradições vivas.

Colocando a mulher no lugar dela

O gênero como um discurso dicotômico é sobre duas categorias sociais opostas binariamente e hierárquicas — homens e mulheres. Posto isso, devo salientar imediatamente que a habitual anotação das categorias *yorùbá obìnrin* e *òkùnrin* como “fêmea/mulher” e “macho/homem”, respectivamente, é uma tradução incorreta. Esse erro ocorre, porque muitos pensadores ocidentais e *yorùbá* ocidente-influenciados (*Western-influenced*) falham em reconhecer que, na prática e pensamento *yorùbá*, essas categorias não são nem binariamente opostas nem

33
hierárquicas.⁸

A palavra *obìnrin* não deriva etimologicamente de *òkùnrin* como a palavra “wo-man” deriva de “man”. *Rin*, o sufixo comum de *òkùnrin* e *obìnrin*, sugere uma humanidade comum; os prefixos *obìn* e *òkùn* especificam variedade da anatomia. Não há aqui nenhuma concepção de um tipo humano original contra o qual a outra variedade teve que ser medida. *Ènìyàn* é a

⁸ N.T. 3. Para Costa (2016, p. 58), uma tradução baseada em um paradigma linguístico e ontológico é importantíssima para formar alianças em prol de lutas sociais antirracistas, anti-imperialistas e decoloniais. Para a autora, feministas latino-americanas, de fora e de dentro dos Estados Unidos, estão construindo políticas tradutórias a partir do pensamento de mulheres de cor e de feministas pós-coloniais a fim de utilizá-las como em uma forma de canibalismo para descobrir novos caminhos teóricos, de práticas e de cultura no sul global e vice versa. Esses novos caminhos podem ser achados em trabalhos de mulheres como Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo (COSTA, 2016). Para Costa (2016), citando Smith, ter conhecimento sobre o passado é uma forma de construir uma pedagogia crítica da decolonização. Logo, diminuir o raciocínio ocidental trazendo outras criaturas para o espaço humano, lidar com categorias de equivocação e conhecer o passado são formas em que podem ser articuladas novas práticas políticas éticas e que feministas decoloniais e outras já as praticam em toda a América Latina.

non-gender-specific word for humans. In contrast, “man,” the word labeling humans in general in English that supposedly encompasses both males and females, actually privileges males. It has been well documented that in the West, women/females are the Other, being defined in antithesis to men/males, who represent the norm.⁵ Feminist philosopher Marilyn Frye captures the essence of this privileging in Western thought when she writes, “The word ‘woman’ was supposed to mean *female of the species*, but the name of the species was ‘Man.’”⁶ In the Yorùbá conception, *òkùnrin* is not posited as the norm, the essence of humanity, against which *obìnrin* is the Other. Nor is *òkùnrin* a category of privilege. *Obìnrin* is not ranked in relation to *òkùnrin*; it does not have negative connotations of subordination and powerlessness, and, above all, it does not in and of itself constitute any social ranking.

Another reason *òkùnrin* and *obìnrin* cannot be translated into the English “male” and “female” is that the Yorùbá categories only apply to adult human beings and are not normally used for *òmòdé* (children) or *ẹranko* (animals). The terms *akọ* and *abo* are used for male and female animals, respectively. They are also applied to some fruit trees like the papaya and to the abstract idea of a period in time, that is, the year. Thus *akọ ibépe* is a papaya tree that does not bear fruit; and *odún t’ó ya ’bo* is a fruitful (good) year.

palavra não-gênero-específica (*non-gender-specific*) para humanos. Em contraste, “homem”, a palavra rotulando humanos em geral em inglês que supostamente abrange tanto machos quanto fêmeas, na verdade privilegia homens.⁹ Tem sido bem documentado que no Ocidente, mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese aos homens/machos, que representam a norma.¹⁰ A filósofa feminista Marilyn Frye capta a essência desse privilégio no pensamento ocidental quando ela escreve: “[a] palavra ‘mulher’ deveria significar *fêmea da espécie*, mas o nome da espécie foi ‘Homem’.” (FRYE, 1983, p. 165).¹¹ Na concepção *yorùbá*, *òkùnrin* não é postulado como a norma, a essência da humanidade, contra a qual *obìnrin* é o Outro. Nem é *òkùnrin* uma categoria de privilégio. *Obìnrin* não está classificada em relação à *òkùnrin*; ela não tem conotações negativas de subordinação e impotência e, acima de tudo, não constitui em si qualquer ranking social.

Outra razão pela qual *òkùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidos para o “masculino” e “feminino” inglês é que as categorias *yorùbá* só se aplicam a seres humanos adultos e não são normalmente usados para *òmòdé* (crianças) ou *ẹranko* (animais). Os termos *akọ* e *abo* são usados para animais machos e fêmeas, respectivamente. Eles também são aplicados a algumas árvores frutíferas como mamão e à ideia abstrata de um período de tempo, ou seja, o ano. Assim, *akọ ibépe* é um mamoeiro que não dá frutos; e *odún t’ó ya ’bo* é um ano frutífero (bom).

⁹ N.T.4. Em Amadiume (2015, p. 89), a autora informa que a palavra *mmadu* significa humanidade e faz relação com os dois sexos. Os igbos da pré-colônia não utilizam a palavra *man* para significar “humanidade”, representando a binariedade dos sexos. Os igbos não têm uma palavra específica para “ele”, “ela”, “dele”, “dela” e a *O* significa “ele”, “ela” e o “neutro” (it). Além disso, uma única palavra, *nya*, é utilizada para o imperativo, como em: Deixe-o, Deixe-a ou deixe isso. Foi esse sistema linguístico que tornou possível papéis sociais serem possível para ambos os sexos, porém, ela acredita que não elimina as situações em que há concorrência entre os sexos e em que um sexo tenta eliminar o outro da mesma função que exerce (AMADIUME, 2015, p. 90).

¹⁰ BEAUVOIR, Simone. *The Second Sex*. New York: Vintage Books, 1952.

¹¹ FRYE, Marilyn. *The Politics of Reality*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1983.

“May your year be fruitful [*yabo*]”⁷ is a standard prayer and greeting at the beginning of the Yorùbá new year, which is signaled by the arrival of the “new yam.” Because *akọ* and *abo* are not oppositionally constructed, the opposite of a good (*abo*) year is not an *akọ* year. An unproductive year is a year that is not *abo*. There is no conception of an *akọ* year. A fruitless pawpaw tree is an *akọ* tree. A fruitful pawpaw tree is not described as *abo*; rather, a fruitful tree is considered the norm; therefore, it is just referred to as a pawpaw tree. I cite these examples to show that these Yorùbá concepts, just like *ọkùnrin* and *obìnrin*, which are used for humans, are not equivalent to the English “male” and “female,” respectively.

Thus, in this study, the basic terms *ọkùnrin* and *obìnrin* are best translated as referring to the anatomic male and anatomic female, respectively; they refer only to physiologically marked differences and do not have hierarchical connotations like the English terms “male/men” and “female/women.” The distinctions these Yorùbá terms signify are superficial. For ease of deployment, “anatomic” has been shortened “ana” and added on to

34

the words “male,” “female,” and “sex” to underscore the fact that in the Yorùbá world-sense it is possible to acknowledge these physiological distinctions without inherently projecting a hierarchy of the two social categories. Thus I propose the new concepts *anamale*, *anafemale*, and *anasex*. The need for a new set of constructs arose from the recognition that in Western thought, even the so-called biological concepts like

“Que o seu ano seja frutífero [*yabo*]”¹² é uma prece e saudação padrão no início do ano novo *yorùbá*, que é sinalizado pela chegada do “new yam”. Como *akọ* e *abo* não são oposicionalmente construídos, o oposto de um bom ano (*abo*) não é um ano *akọ*. Um ano improdutivo é um ano que não é *abo*. Não existe o conceito de uma ano *akọ*. Um mamoeiro infrutífero é uma árvore *akọ*. Um mamoeiro frutífero não é descrito como *abo*; pelo contrário, uma árvore frutífera é considerada a norma; portanto, é apenas referida como um mamoeiro. Eu cito esses exemplos para mostrar que esses conceitos *yorùbá*, assim como *ọkùnrin* e *obìnrin*, que são usados para humanos, não são equivalentes ao “masculino” e “feminino” do inglês, respectivamente.

Assim, neste estudo, os termos básicos *ọkùnrin* e *obìnrin* são melhor traduzidos como referindo-se ao macho anatômico e à fêmea anatômica, respectivamente; eles se referem apenas a diferenças marcadas fisiologicamente e não têm conotações hierárquicas como os termos em inglês “macho/homens” e “fêmea/mulheres.” As distinções que esses termos *yorùbá* apresentam são superficiais. Para facilitar o uso, “anatômico” foi encurtado para “ana” e adicionado às

34

palavras “macho”, “fêmea” e “sexo” para sublinhar o fato de que no sentido-de-mundo (*world-sense*) *yorùbá* é possível reconhecer essas distinções fisiológicas sem inerentemente projetar uma hierarquia entre as duas categorias sociais. Assim, proponho os novos conceitos de *anamacho*, *anafêmea* e *anasexo*. A necessidade de um novo conjunto de construções surgiu do reconhecimento de que, no pensamento ocidental, mesmo os chamados conceitos biológicos como

¹² Em seu livro “*Visions and Revisions: Essays on African Literatures and Criticism*. Nova York: Peter Lang, 1991, p. 81”, Oyekan Owomoyela tenta uma leitura de gênero desse ditado. Mas, na minha opinião, ele está apenas impondo o pensamento ocidental de gênero ao *yorùbá*.

male, female, and sex are not free of hierarchical connotations.⁸

Indeed, the Yorùbá term *obìnrin* is not equivalent to “woman” because the concept of woman or female conjures up a number of images, including the following:

1. those who do not have a penis (the Freudian concept of penis envy stems from this notion and has been elucidated at length in Western social thought and gender studies);⁹
2. those who do not have power; and
3. those who cannot participate in the public arena.

Hence, what females *are not* defines them as women, while the male is assumed to be the norm. The aforementioned images are derived from the Western experience and are not associated with the Yorùbá word *obìnrin*. Since the conceptual language of gender theories is derived from the West, it is necessary to view these theories as vectors of the issue they are designed to explain. Unlike “male” and “female” in the West, the categories of *obìnrin* and *òkùnrin* are primarily categories of anatomy, suggesting no underlying assumptions about the personalities or psychologies deriving from such. Because they are not elaborated in relation and opposition to each other, they are not sexually dimorphic and therefore are not gendered. In Old Òyó, they did not connote social ranking; nor did they express masculinity or femininity, because those categories

macho, fêmea e sexo não estão livres de conotações hierárquicas.¹³

Na verdade, o termo *yorùbá obìnrin* não é equivalente à “mulher” porque o conceito de mulher ou fêmea evoca um número de imagens, incluindo as seguintes:

1. aqueles que não têm um pênis (o conceito freudiano de inveja do pênis deriva desta noção e foi elucidado longamente no pensamento social ocidental e nos estudos de gênero);¹⁴
2. os que não têm poder; e
3. os que não podem participar na arena pública.

Consequentemente, o que as fêmeas *não são* é o que as definem como mulheres, enquanto ao macho é assumido ser a norma. As imagens acima mencionadas são derivadas da experiência ocidental e não estão associadas com a palavra *yorùbá obìnrin*. Uma vez que a linguagem conceitual das teorias de gênero é derivada do Ocidente, é necessário ver essas teorias como *vetores* da questão que elas são projetadas para explicar. Ao contrário de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de *obìnrin* e *òkùnrin* são principalmente categorias de anatomia, sugerindo que não há suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias derivadas delas. Porque elas não são elaboradas em relação e em oposição umas às outras, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são gêneros. Na velha Òyó, elas não conotavam ranking social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não

¹³ Veja, por exemplo, LAQUEUR, ThomaS. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990; e BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

¹⁴ CHORODOW, Nancy Chodorow. *Feminitives, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond*. Lexington: University of Kentucky Press, 1994.

did not exist in Yorùbá life or thought.

existiam na vida ou pensamento *yorùbá*.¹⁵

Necessary Distinctions without Difference Distinções necessárias sem diferença

The Yorùbá terms *obìnrin* and *òkùnrin* do express a distinction. Reproduction is, obviously, the basis of human existence, and given its import, and the primacy of anafemale body-type, it is not surprising that the Yorùbá language describes the two types of anatomy. The terms *òkùnrin* and *obìnrin*, however, merely indicate the physiological differences between the two anatomies as they have to do with procreation and intercourse. They refer, then, to the physically marked and physiologically apparent differences between the two anatomies. They do

Os termos *yorùbá obìnrin* e *òkùnrin* expressam uma distinção. A reprodução é, obviamente, a base da existência humana e, dada a sua importância e a primazia do corpo-tipo (*body-type*) anafêmea, não é surpreendente que a língua *yorùbá* descreve os dois tipos de anatomia. Os termos *òkùnrin* e *obìnrin*, no entanto, apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias como elas têm a ver com procriação e relações sexuais. Eles se referem, então, às diferenças fisicamente marcadas e fisiologicamente aparentes entre as duas anatomias. Eles não

35

not refer to gender categories that connote social privileges and disadvantages. Also, they do not express sexual dimorphism¹⁰ because the distinction they indicate is specific to issues of reproduction. To appreciate this point, it would be necessary to go back to the fundamental difference between the conception

35

se referem a categorias de gênero que conotam privilégios e desvantagens sociais. ¹⁶ Além disso, eles não expressam dimorfismo sexual (ROSSI, 1984, p. 730),¹⁷ porque a distinção que eles indicam é específica para questões de reprodução. Para valorizar esse ponto, seria necessário voltar à diferença fundamental entre a concepção

¹⁵ **N.T.4.** Para Bakare-Yusuf (2004), não é porque o gênero não está presente na linguagem que ele não vai existir na realidade. Ou seja, para a autora, Oyèwùmí (1997) não faz diferenciação entre a linguagem e o que é real. Para a autora, é geralmente a anafêmea, no papel de aya e esposa, e não o anamacho, que tem de sair de sua linhagem e ser subordinada em outra. Além disso, a anafêmea, para a autora, é quem tem a função de preparar a alimentação e cuidar das crianças, então à anafêmea a responsabilidade é muito maior em ser a provedora economicamente e em ser quem alimenta a família.

¹⁶ **N.T.4.** Para Bakare-Yusuf (2003), há um problema metodológico com o trabalho de Oyèwùmí (1997) que está presente quando, por exemplo, a língua para ela marca uma verdade cultural. Isso acontece quando, para Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) parece defender que as palavras podem ter um sentido original que pode ser acessado por uma pessoa. “Pode ser que *okunrin* e *obinrin* pareçam revelar pouco além da diferença anatômica; no entanto, não existe nada no argumento de Oyèwùmí que possa apoiar sua suposição de que sempre foi assim.” (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 4). Para a autora, Oyèwùmí (1997) se baseia na etimologia das palavras, mas isso só funciona se a cultura se manter pura ou se realmente ela pudesse garantir que não houve uma mudança de paradigma na compreensão coletiva da cultura. Pois ainda para a autora, o significado das palavras podem ser alterados mesmo no presente e de um lugar para outro. Segundo Bakare-Yusuf (2003), Oyèwùmí (1997) acredita que pode haver um ouvinte atento que consegue ainda lembrar da verdade da palavra que não foi afetada pelo tempo, que consegue ainda passar a essência e autenticidade de um significado.

¹⁷ Para uma discussão sobre o dimorfismo sexual e a necessidade de integrar construções biológicas e sociais, veja: ROSSI, Alice. Gender and Parenthood. *American Sociological Review*, v. 49, n. 1, 1984.

of the Yorùbá social world and that of Western societies.

In the previous chapter, I argued that the biological determinism in much of Western thought stems from the application of biological explanations in accounting for social hierarchies. This in turn has led to the construction of the social world with biological building blocks. Thus the social and the biological are thoroughly intertwined. This worldview is manifested in male-dominant gender discourses, discourses in which female biological differences are used to explain female sociopolitical disadvantages. The conception of biology as being “everywhere” makes it possible to use it as an explanation in any realm, whether it is directly implicated or not.¹¹ Whether the question is why women should not vote or why they breastfeed babies, the explanation is one and the same: they are biologically predisposed.

The upshot of this cultural logic is that men and women are perceived as essentially different creatures. Each category is defined by its own essence. Diane Fuss describes the notion that things have a “true essence... as a belief in the real, the invariable and fixed properties which define the whatness of an entity.”¹² Consequently, whether women are in the labor room or in the boardroom, their essence is said to determine their behavior. In both arenas, then, women's behavior is by definition different from that of men. Essentialism makes it impossible to confine biology to one realm. The social world, therefore, cannot

do mundo social *yorùbá* e a das sociedades ocidentais.

No capítulo anterior, argumentei que o determinismo biológico em grande parte do pensamento ocidental deriva da aplicação de explicações biológicas na contabilidade das hierarquias sociais. Isso, por sua vez, levou à construção do mundo social com blocos de construção biológicos. Assim, o social e o biológico estão completamente entrelaçados. Essa visão de mundo se manifesta em discursos de gênero masculino-dominante (*male-dominant*), discursos em que as diferenças biológicas femininas são usadas para explicar as desvantagens sociopolíticas femininas. A concepção da biologia como estando “em todos os lugares” torna possível usá-la como uma explicação em qualquer área, seja diretamente implicada ou não.¹⁸ Se a questão é saber por que razão as mulheres não devem votar ou porque é que amamentam os bebês, a explicação é uma e a mesma: elas estão biologicamente predispostas.

O resultado desta lógica cultural é que homens e mulheres são percebidos como criaturas essencialmente diferentes. Cada categoria é definida pela sua própria essência. Diana Fuss descreve a noção de que as coisas têm uma “verdadeira essência... como uma crença no real, as propriedades invariáveis e fixas que definem a qualidade de uma entidade”. (FUSS, 1989, p. xi).¹⁹ Consequentemente, quer as mulheres estejam na sala de parto ou na sala de reuniões, diz-se que a sua essência determina o seu comportamento. Em ambas as arenas, então, o comportamento das mulheres é, por definição, diferente do dos homens. O essencialismo torna impossível confinar a biologia a uma área. O mundo social, portanto, não pode ser construído

¹⁸ O título de um livro recente é especialmente apropriado nesse sentido; veja: GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corp Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

¹⁹ FUSS, Diana. *Essentially Speaking: Feminism and the Nature of Difference*. New York: Routledge, 1989.

truly be socially constructed.

The reaction of feminists to conservative, male-dominant discourse was to reject it totally as a vehicle of oppression. Feminists then went on to show that the existence of two sexes, which has been regarded as an “irreducible fact,”¹³ is actually a social construction. In the process of challenging the essentialism of male-dominant discourses, many feminist writings treated all distinctions between men and women as fabrications.¹⁴

Thus the fact that women bear children is not given the attention it deserves; instead it is located on a continuum of what are called “gender differences.” It is given the same degree of importance as the fact that women have less body hair than men. Thus despite the relentless feminist assault on mainstream essentialism, feminist constructionism contains within it the very problem it seeks to address. Like the traditional male-dominant discourses, feminism does not entertain the possibility that certain differences are more fundamental than others.

36

That women bear children calls for a distinctive assessment. If Western conservative discourses collapse the social world into biology by seeing all observed differences between men and women as natural, feminism maintains this lack of a boundary between the social and the biological by homogenizing men and women and insisting that all observed

socialmente de verdade.

A reação das feministas ao discurso conservador masculino-dominante (*male-dominant*) foi rejeitá-lo totalmente como um veículo de opressão. As feministas, em seguida, passaram a mostrar que a existência de dois sexos, que tem sido considerado como um “fato irredutível”,²⁰ é na verdade uma construção social. No processo de desafiar o essencialismo dos discursos masculino-dominantes (*male-dominant*), muitos escritos feministas trataram todas as distinções entre homens e mulheres como invenções.²¹

Assim, o fato de as mulheres terem filhos não recebe a atenção que merece; em vez disso, situa-se num continuum daquilo a que se chama “diferenças de gênero”. É dado o mesmo grau de importância ao fato de que as mulheres têm menos pêlos no corpo do que os homens. Assim, apesar do implacável ataque feminista ao essencialismo mainstream, o construcionismo feminista contém dentro dele o próprio problema que procura resolver. Tal como os discursos tradicionais masculino-dominante (*male-dominant*), o feminismo não considera a possibilidade de que certas diferenças sejam mais fundamentais que outras.

36

Que as mulheres tenham filhos exige uma avaliação distinta. Se os discursos conservadores ocidentais colapsam o mundo social em biologia ao ver todas as diferenças observadas entre homens e mulheres como natural, o feminismo mantém essa falta de limite entre o social e o biológico ao homogeneizar homens e mulheres e insistir que todas as diferenças observadas são

²⁰ KESSLER, Suzanne J.; MCKENNA, Wendy. *Gender: An Ethnometodological Approach*. New York: John Wiley and Sons, 1978.

²¹ Veja, por exemplo, a discussão de Judith Butler sobre sexo como ficção em “Gender Trouble”.

differences are social fabrications. This is the problem.

Undoubtedly, in a postchromosomal and posthormonal world in which genes are said to determine behavior, and science is the unassailable source of wisdom on all things, it is difficult to imagine that acceptance of distinctive reproductive roles for men and women would not lead to a creation of social hierarchies. The challenge that the Yorùbá conception presents is a social world based on social relations, not the body. It shows that it is possible to acknowledge the distinct reproductive roles for *obìnrin* and *òkùnrin* without using them to create social ranking. In the Yorùbá cultural logic, biology is limited to issues like pregnancy that directly concern reproduction. The essential biological fact in Yorùbá society is that the *obìnrin* bears the baby. It does not lead to an essentializing of *obìnrin* because they remain *èniyàn* (human beings), just as *òkùnrin* are human too, in an ungendered sense.

Thus the distinction between *obìnrin* and *òkùnrin* is actually one of reproduction, not one of sexuality or gender, the emphasis being on the fact that the two categories play distinct roles in the reproductive process.

This distinction does not extend beyond issues directly related to reproduction and does not overflow to other realms such as the farm or the *òba's* (ruler's) palace. I have called this a distinction without social difference. The distinction in Yorùbáland between the way in which anatomic females pay obeisance to their superiors and the way

fabricações sociais. Esse é o problema.²²

Sem dúvida, em um mundo pós-cromossômico e pós-hormonal em que se diz que os genes determinam o comportamento e a ciência é a incontestável fonte de sabedoria em todas as coisas, é difícil imaginar que a aceitação de papéis reprodutivos distintivos para homens e mulheres não levaria a uma criação de hierarquias sociais. O desafio que a concepção *yorùbá* apresenta é o de um mundo social baseado nas relações sociais, não no corpo. Ela mostra que é possível reconhecer os papéis reprodutivos distintos para *obìnrin* e *òkùnrin* sem usá-los para criar ranking social. Na lógica cultural *yorùbá*, a biologia é limitada a questões como a gravidez que diretamente dizem respeito à reprodução. O fato biológico essencial na sociedade *yorùbá* é que *obìnrin* carrega o bebê. Não leva a uma essencialização de *obìnrin*, porque permanecem *èniyàn* (seres humanos), assim como *òkùnrin* também são humanos, em um sentido não generificado.

Assim, a distinção entre *obìnrin* e *òkùnrin* é, na verdade, a de reprodução, não de sexualidade ou gênero, estando a ênfase no fato de que as duas categorias desempenham papéis distintos no processo reprodutivo.

Essa distinção não se estende além de questões diretamente relacionadas à reprodução e não transborda para outras áreas, como a fazenda ou o palácio do *òba's* (do governante). Chamei isso de uma distinção sem diferença social. A distinção na Yorùbálândia entre a forma como as fêmeas anatómicas prestam obediência aos

²² N.T.3. O que Oyěwùmí (1997) vai fazer, segundo Miñoso (2017), é abrir a porta para que se veja que o feminismo, que é o feminismo clássico, possui interpretações sobre a opressão e a dominação das mulheres, mas elas são apenas uma interpretação de um feminismo que se pretende universal. Oyěwùmí (1997, p. 11), conforme Miñoso (2017), nos faz desconfiar de informações passadas pelo feminismo e que eram tidas como verdadeiras.

in which anatomic males do is useful in elaborating the distinct but ungendered consideration of pregnancy. Any casual observer would notice that in the contemporary period, *obìnrin* usually *kúnlẹ̀* (kneel down, with both knees touching the floor) when greeting a superior. *Ọkùnrin* are seen to *dòbálẹ̀* (prostrate themselves, lying flat on the ground and then raising their torsos with arms holding them up in a push-up pose). Some might assume that these two distinct forms of greeting are constructions of gender, yielding social valuations and difference. However, a simple association of anatomic females with kneeling and anatomic males with prostrating will not elucidate the cultural meanings of these acts. What is required is a comprehensive examination of all other modes of greeting and address, how they are represented in a multiplicity of realms, and how they relate to one another.

When anatomic females pay obeisance to the *ọba* (ruler), they have to *ìyîká* — in which case they lie on their sides, propping themselves

37

up with one elbow at a time. In practice, *ìyîká* looks like an abbreviation of *idòbálẹ̀*. It appears that in the past, *ìyîká* was the primary mode of female obeisance to superiors. But over time, kneeling has become dominant. Thus, it would seem that the preferred position for paying obeisance for all persons, whether *obìnrin* or *ọkùnrin*, is for the “greeter” to prostrate to the “greetee.” I would assert that the contingencies of pregnancy led to the *ìyîká* modification for anatomic *obìnrin*. It is obvious that even pregnant *obìnrin* can *ìyîká*, but they cannot prostrate easily. Johnson lends historical background to this interpretation. In the late nineteenth century, he observed that the mode of saluting a

seus superiores e a forma como os machos anatômicos o fazem é útil na elaboração da distinta, mas não-generificada consideração da gravidez. Qualquer observador casual notaria que, no período contemporâneo, a *obìnrin* geralmente *kúnlẹ̀* (ajoelha-se, com ambos os joelhos tocando o chão) quando cumprimenta um superior. *Ọkùnrin* são vistos para *dòbálẹ̀* (prostrar-se, deitando-se no chão e, em seguida, levantando seus torsos com os braços, segurando-os em uma pose de flexão). Alguns podem assumir que essas duas formas distintas de saudação são construções de gênero, rendendo avaliações sociais e diferença. No entanto, uma simples associação de fêmeas anatômicas com o ajoelamento e de machos anatômicos com a prostração não elucidará os significados culturais desses atos. O que é necessário é um exame abrangente de todos os outros modos de saudação e direcionamento, como eles são representados em uma multiplicidade de áreas e como eles se relacionam uns com os outros.

Quando as fêmeas anatômicas obedecem ao *ọba* (governante), elas têm que *ìyîká* — no caso, elas se deitam do lado deles, prostrando-se

37

com um cotovelo de cada vez. Na prática, *ìyîká* parece uma abreviação de *idòbálẹ̀*. Parece que no passado, *ìyîká* foi o principal modo de obediência feminina aos superiores. Mas com o tempo, ajoelhar-se tornou dominante. Assim, parece que a posição preferida para prestar obediência para todas as pessoas, seja *obìnrin* ou *ọkùnrin*, é para o “cumprimentador” prostrar-se ao “cumprimentado”. Eu diria que as contingências da gravidez levaram à modificação *ìyîká* para a *obìnrin* anatômica. É óbvio que mesmo *obìnrin* grávida pode *ìyîká*, mas elas não podem se prostrar facilmente. Johnson fornece antecedentes históricos a esta interpretação. No final do século XIX, ele observou que o modo de

superior involved “the men prostrating on the ground, and the women sitting on the ground and reclining on their left elbow.”¹⁵ The predominance of obinrin kneeling is a more recent development. In fact, female prostration can be seen even today. I have observed obinrin prostrating themselves in the gba's palace in Ògbómòsò. Moreover, a common stance of worship of the deities is the *idòbálẹ̀*, irrespective of anatomic type.¹⁶

Therefore, the disassociation of obinrin from prostration is uncalled-for. Similarly, the disassociation of *ọ̀kúnrin* from kneeling is unwarranted.¹⁷ In Yorùbá cosmology, there is the conception of *àkúnlẹ̀yàn*, literally “kneeling to choose” — which is the position that all persons assume in front of Elêdá (the Maker) when choosing their fate before being born into the world. On closer examination, it is clear that kneeling is a position used not so much for paying homage as for addressing one's superior. All persons who choose to address the *ọ̀ba*, for example, whether *ọ̀kúnrin* or *obìnrin*, will of necessity end up on their knees. This is not difficult to understand, given that it is impractical to engage in long conversations in the *iyũká* or *idòbálẹ̀* positions. In fact, the saying *eni b'ọ̀ba jiyàn ô yíò pẹ̀ lórí ikúnlẹ̀* (someone who would argue with the *ọ̀ba* must be prepared to spend a long time in the kneeling position) alludes to this fact. Further, we know from Johnson's writings that the *aláàfin* (ruler) of Òyó traditionally had to kneel down for only one person — an *obìnrin* official of the palace. In explicating the nature of the office and duties of this official — the *iyámọ̀dẹ̀* (a high official who resides in the palace compound) — Johnson writes:

saudar um superior envolvia “os homens prostrados no chão e as mulheres sentadas no chão e reclinadas em seu cotovelo esquerdo”. (JOHNSON, 1921, p. 65).²³ A predominância de a obinrin se ajoelhar é um desenvolvimento mais recente. De fato, a prostração feminina pode ser vista ainda hoje. Observei obìnrin prostrando-se no palácio do ọ̀ba em Ògbómòsò. Além disso, uma postura comum de adoração das divindades é a *idòbálẹ̀*, independentemente do tipo anatômico.²⁴

Portanto, a dissociação de obìnrin da prostração é desnecessária. Da mesma forma, a dissociação de *ọ̀kúnrin* de ajoelhar é injustificada.²⁵ Na cosmologia *yorùbá*, há a concepção de *àkúnlẹ̀yàn*, literalmente “ajoelhar para escolher” — que é a posição que todas as pessoas assumem na frente de Elêdá (o Criador) ao escolher o destino delas antes de nascer no mundo. Em um exame mais aprofundado, é claro que ajoelhar é uma posição usada não tanto para prestar homenagem, mas para se dirigir ao superior. Todas as pessoas que optarem por se dirigir ao *ọ̀ba*, por exemplo, seja *ọ̀kúnrin* ou *obìnrin*, irão necessariamente acabar de joelhos. Isso não é difícil de compreender, uma vez que é impraticável iniciar longas conversas nas posições *iyũká* ou *idòbálẹ̀*. Na verdade, o ditado *eni b'ọ̀ba jiyàn ô yíò pẹ̀ lórí ikúnlẹ̀* (alguém que discutiria com o *ọ̀ba* deve estar preparado para passar um longo tempo na posição ajoelhada) faz alusão a esse fato. Além disso, sabemos pelos escritos de Johnson que o *aláàfin* (governante) de Òyó tradicionalmente tinha que se ajoelhar para apenas uma pessoa — um oficial *obìnrin* do palácio. Ao explicar a natureza do ofício e deveres desse funcionária — a *iyámọ̀dẹ̀* (uma alta funcionária que reside no complexo do palácio) — Johnson escreve:

²³ Johnson, *History of the Yorubas*.

²⁴ Comunicação pessoal com Dr. Jakob K. Olupona, historiador da religião iorubá.

²⁵ Ibid. Johnson afirma que durante o festival Egúngún, há uma vigília noturna nos túmulos dos antepassados; ela é chamada *ikúnlẹ̀*, porque a noite inteira é passada ajoelhada e orando, p.31.

Her office is to worship the spirits of the departed kings, calling out their Egúngúns in a room in her apartments set aside for that purpose... The king looks upon her as his father, and addresses her as such, being the worshipper of the spirit of his ancestors. *He kneels in saluting her, and she also returns the salutation, kneeling, never reclining, on her elbow as is the custom of the women in saluting their superiors.* The king kneels for no one else but her,

O ofício dela é adorar os espíritos dos reis que partiram, chamando seus Egúngúns em um quarto em seus apartamentos reservados para esse propósito... O rei olha para ela como o pai dele/dela, e se dirige a ela como tal, sendo o adorador do espírito de seus antepassados. *Ele se ajoelha para saudá-la e ela também retorna a saudação, ajoelhando, nunca reclinando, em seu cotovelo como é o costume das mulheres ao saudar seus superiores.* O rei não se ajoelha para mais ninguém além dela,

38

and prostrates before the god Şàngó, and before those possessed with the deity, calling them “father.”¹⁸

38

e se prostra ante o Deus Şàngó, e ante os possuidores da divindade, chamando-os de “pai”.

²⁶

The propitiations and thank-offerings to the lineage ancestors during the first two days of the Egúngún (annual festival of ancestor veneration) are named *ikúnlẹ*.¹⁹ Finally, *ikúnlẹ* was the preferred position of giving birth in traditional society and is central to the construction of motherhood. This position, *ikúnlẹ abiyamọ* (the kneeling of a mother in labor), is elaborated as the ultimate moment of human submission to the will of the divine. Perhaps the fact that the mode and manner

As expiações e ofertas de agradecimento aos antepassados da linhagem durante os dois primeiros dias do Egúngún (festival anual de veneração ancestral) são nomeados *ikúnlẹ*.²⁷ Finalmente, *ikúnlẹ* foi a posição preferida de dar à luz na sociedade tradicional e é central para a construção da maternidade. Esta posição, *ikúnlẹ abiyamọ* (o ajoelhar de uma mãe em trabalho de parto), é elaborada como o momento final da submissão humana à vontade do divino. Talvez o fato de que o modo e a maneira de

²⁶ Ibid., 65; ênfase adicionada.

²⁷ Ibidem., 31.

of acknowledging a superior does not depend on whether s/he is an anamale or anafemale indicates the nongendered cultural framework. A superior is a superior regardless of body-type.

reconhecer um superior não dependa de se ela/e é um anamacho ou anafêmea indica o quadro cultural não-generificado. Um superior é um superior independentemente do corpo-tipo (*body-type*).

It is significant that in Yorùbá cosmology, when a body part is singled out it is the *orí* (head), which is elaborated as the seat of individual fate (*orí*). The word *orí* thus has two closely intertwined meanings — fate and head. *Orí* has no gender. The preoccupation with choosing one's *orí* (fate, destiny) before one is born into the world is to choose a good one. In Ifá discourse,²⁰ there is a myth about three friends who went to Àjàlá, the potter, the maker of heads, to choose their *orí* (fate, heads) before making their journey to earth. The anasex of these three friends is not the issue in this myth, and it has nothing to do with who made a good choice and who did not. What is of importance is that due to impatience and carelessness, two of the friends chose a defective *orí* while only one of them chose a good *orí*:

É significativo que na cosmologia *yorùbá*, quando uma parte do corpo é destacada é o *orí* (cabeça), que é elaborado como o lugar do destino individual (*orí*). A palavra *orí*, portanto, tem dois significados estreitamente entrelaçados — destino e cabeça. *Orí* não tem gênero. A preocupação com a escolha do *orí* (sorte, destino) de alguém antes de nascer no mundo é a de escolher alguém bom. No discurso Ifá²⁸, há um mito sobre três amigos que foram para Àjàlá, o artesão ceramista, o criador de cabeças, para escolher o *orí* (destino, cabeças) deles antes de fazer a sua viagem para a terra. O anasexo desses três amigos não é a questão nesse mito, e não tem nada a ver com quem fez uma boa escolha e quem não fez. O que é importante é que, devido à impaciência e descuido, dois dos amigos escolheram um *orí* defeituoso enquanto que apenas um deles escolheu um bom *orí*:

They then took them to Àjàlá's
[the Potter's] store-house of heads.

When Oriseeku entered,
He picked a newly made head

Which Àjàlá had not baked at all.
When Orileemere also entered,
He picked a very big head,

Not knowing it was broken.
The two of them put on their clay
heads,

And they hurried off to earth.

They worked and worked, but
they had no gain.

Eles então os levaram para a loja de
cabeças do Àjàlá [do Ceramista].

Quando Oriseeku entrou,
Ele escolheu uma cabeça feita
recentemente.

Que Àjàlá ainda não tinha assado.
Quando Orileemere entrou também,
Ele escolheu uma cabeça bem
grande,

Sem saber que estava quebrada.
Dois deles puseram suas cabeças de
barro,

E correram para a terra.

Eles trabalharam e trabalharam, mas
não tiveram nenhum ganho.

²⁸ O Ifá é um dos sistemas de conhecimento mais importantes na Yorùbálândia, produzindo um vasto depósito de informação sobre a sociedade nos versos de adivinhação. Ifá é o *òrìṣà* (deus) da adivinhação.

If they traded with one half-penny,
It led them
To a loss of one and one-half pennies.

Se negociassem por meio centavo,
Isso os levava
A uma perda de um centavo e meio.

The wise men told them that the fault was in the bad heads they had chosen.
When Afùwàpé arrived on earth,

Os homens sábios lhes disseram que a culpa estava nas más cabeças que eles escolheram.
Quando o Afùwàpé chegou à terra,

39

He started to trade.
And he made plenty of profit.

39

Ele começou a negociar.
E ele teve muito lucro.

When Oriseeku and Orileemere saw Afùwàpé, they started to weep and said the following:

Quando Oriseeku e Orileemere viram Afùwàpé, eles começaram a chorar e disseram o seguinte:

“I don't know where the lucky ones chose their heads;
I would have gone there to choose mine.
I don't know where Afùwàpé chose his head.
I would have gone there to choose mine.”²¹

“Não sei onde os sortudos escolheram suas cabeças;
Eu teria ido lá para escolher a minha.

Não sei onde o Afùwàpé escolheu a cabeça dele.
Eu teria ido lá para escolher a minha.”²⁹

Afùwàpé answered them, saying in essence that even though we choose our heads from the same place, our destinies are not equal. Rowland Abiodun elaborates this distinction between *orí-inú* (inner head or destiny) and the physical *orí* (head), and in discussing the importance of *orí-inú* for each individual he makes a number of telling points:

Afùwàpé respondeu a eles, dizendo em essência que, embora a gente tenha escolhido nossas cabeças do mesmo lugar, nossos destinos não são iguais. Rowland Abiodun elabora essa distinção entre *orí-inú* (cabeça interior ou destino) e o *orí* físico (cabeça) e ao discutir a importância de *orí-inú* para cada indivíduo, ele evidencia uma série de pontos reveladores:

A person's Ori-Inu is so crucial to a successful life

O cabeça interior ou destino de uma (*Ori-Inu*) pessoa é tão crucial para uma vida

²⁹ ABIMBOLA, Wande. *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Ìbàdàn: Oxford University Press, 1976. p. 131-32. É apenas na tradução inglesa que o anasexo dos três amigos se torna aparente ou construído.

that it is propitiated frequently, and its support and guidance are sought before undertaking a new task. For this reason, personal Ori shrines are indispensable and are present in homes, *irrespective of sex*, religious belief, or cult affiliation, and in the performance of virtually all sacrifices, ancestral worship, and major and minor festivals, Ori features prominently, since it determines their favorable outcome.²²

bem sucedida que é apaziguado com frequência e o seu apoio e orientação são procurados antes de empreender uma nova tarefa. Por esta razão, santuários dos Orí pessoais são indispensáveis e estão presentes em casas, *independentemente do sexo*, crença religiosa ou filiação de culto e na realização de praticamente todos os sacrifícios, adoração ancestral e pequenos e grandes festivais, Orí apresenta destaque, uma vez que determina o seu resultado favorável. (ABIODUN, 1987, p. 257).³⁰

The purpose of the foregoing explorations of some apparent distinctions in Yorùbá social life is to problematize the idea that the distinction between *obìnrin* and *òkùnrin* necessarily concerns gender. Gender is not a property of an individual or a body in and of itself by itself. Even the notion of a gender identity as part of the self rests on a cultural understanding. Gender is a construction of two categories in hierarchical relation to each other; and it is embedded in institutions. Gender is best understood as “an institution that establishes patterns of expectations for individuals [based on their body-type], orders the social processes of everyday life, and is built into major social organizations of society, such as the economy, ideology,

O propósito das explorações precedentes de algumas distinções aparentes na vida social *yorùbá* é problematizar a ideia de que a distinção entre *obìnrin* e *òkùnrin* necessariamente diz respeito ao gênero. O gênero não é uma propriedade de um indivíduo ou de um corpo por si só. Mesmo a noção de uma identidade de gênero como parte do eu repousa em uma compreensão cultural. O gênero é uma construção de duas categorias em relação hierárquica uma com a outra; e está embutido nas instituições. O gênero é melhor entendido como “uma instituição que estabelece padrões de expectativas para os indivíduos [baseada em seus corpos-tipos (*body-type*)], ordena os processos sociais da vida cotidiana e é construída em grandes organizações sociais da sociedade, como a economia, a ideologia,

³⁰ ABIODUN, Rowland. Verbal and Visual Metaphors: Mythical Allusions in Yoruba Ritualistic Art of Ori. *Word and Image*, v. 3, n. 3, 1987; ênfase adicionada.

the family, and politics.”²³

The frame of reference of any society is a function of the logic of its culture as a whole. It cannot be arrived at piecemeal, by looking at one institutional site or social practice at a time. The limitations of basing interpretations on observation without probing meanings contextually immediately become apparent. Next, attention will be turned to specific institutions in Ọ̀yọ́ society, explicating them to map cultural meanings and ultimately to understand the world-sense that emerges from the whole. In the final analysis, comprehension comes from totalizing and situating the particular into its self-referent context.

a família e a política.” . (LORBER, 1994, p. 1).³¹

O quadro de referência de qualquer sociedade é uma função da lógica da sua cultura como um todo. Não é possível chegar aos poucos, analisando um local institucional ou uma prática social de cada vez. As limitações de basear interpretações na observação sem sondar significados contextualmente imediatamente se tornam evidentes. Em seguida, a atenção será voltada para instituições específicas na sociedade Ọ̀yọ́, explicando-as para mapear significados culturais e, em última análise, para entender o sentido-de-mundo (*world-sense*) que emerge do todo. Em última análise, a compreensão vem de totalizar e situar o particular em seu contexto autorreferente.

40

Seniority: The Vocabulary of Culture and the Language of Status

Language is preeminently a social institution, and as such it constitutes and is constituted by culture. Because of the pervasiveness of language, it is legitimate to ask what a particular language tells us about the culture from which it derives. Language carries cultural values within it.²⁴ In this study, I am not so much interested in taking an inventory of words as in teasing out the world-sense that any particular language projects.

Seniority is the primary social categorization that is immediately apparent in Yorùbá language. Seniority is the social ranking of persons based on their chronological ages. The prevalence of age categorization in Yorùbá language is the

40

Senioridade: o vocabulário da cultura e a linguagem do status

A linguagem é preeminentemente uma instituição social e, como tal, constitui-se e é constituída pela cultura. Por causa da difusão da língua, é legítimo perguntar o que uma determinada língua nos diz sobre a cultura que ela deriva. A língua carrega valores culturais dentro dela.³² Nesse estudo, não estou muito interessada em fazer um inventário de palavras, mas em provocar o sentido-de-mundo (*world-sense*) que qualquer língua particular projeta.

A senioridade é a categorização social primária que é imediatamente aparente na língua *yorùbá*. A senioridade é o ranking social das pessoas baseado em suas idades cronológicas. A prevalência da categorização da idade na língua *yorùbá* é a

³¹ Lorber, *Paradoxes of gender*.

³² THIONG’O, Ngugi Wa. *Descolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey, 1981.

first indication that age relativity is the pivotal principle of social organization. Most names and all pronouns are ungendered. The third-person pronouns *ó* and *wón* make a distinction between older and younger in social interactions. Thus the pronoun *wón* is used to refer to an older person, irrespective of anatomic sex. Like the old English “thou” or the French pronoun *vous*, *wón* is the pronoun of respect and formality. (*Ó* is used in situations of familiarity and intimacy.²⁵

In social interactions and conversations, it is necessary to establish who is older because that determines which pronoun to use and whether one can refer to a person by that person's given name. Only older persons can use another's name. It is possible to hold a long and detailed conversation about a person without indicating the gender of that person, unless the anatomy is central to the issue under discussion, as with conversations about sexual intercourse or pregnancy. There is, however, considerable anxiety about establishing seniority in any social interaction. It is almost sacrilegious to call someone who is older by name; it is regarded as uncultured. The etiquette is that in the initial meeting of two people, it is the older person who has the responsibility and privilege first of asking, *Ş'álàfíà ni?* (How are you?).

primeira indicação de que a relatividade da idade é o princípio fundamental da organização social. A maioria dos nomes e pronomes são sem gênero. Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem uma distinção entre mais velhos e mais jovens em interações sociais.³³ Assim, o pronome *wón* é usado para se referir a uma pessoa mais velha, independentemente do sexo anatômico. Como o velho inglês “thou” ou o pronome francês *vous*, *wón* é o pronome substantivo de respeito e formalidade. *Ó* é usado em situações de familiaridade e intimidade. (AMADIUME, 1987, p. 89).³⁴

Em interações sociais e conversas, é necessário estabelecer quem é mais velho, porque isso determina qual pronome usar e se alguém pode se referir a uma pessoa pelo nome dessa pessoa. Só as pessoas mais velhas podem chamar outra pessoa pelo nome. É possível manter uma longa e detalhada conversa sobre uma pessoa sem indicar o gênero dessa pessoa, a menos que a anatomia seja central para o assunto em discussão, como em conversas sobre relações sexuais ou gravidez. Há, no entanto, uma ansiedade considerável sobre o estabelecimento da senioridade em qualquer interação social. É quase sacrilégio chamar alguém que é mais velho pelo nome; isso é considerado como inculto. A etiqueta é que na reunião inicial entre duas pessoas, é a pessoa mais velha que tem a responsabilidade e o privilégio de perguntar primeiro: *Ş'álàfíà ni?* (Como você está?). Já

³³ N.T.4. Amadiume (2015, p. 89) revela que, para os igbos, “[a] terceira pessoa do singular, *O*, significa masculino e feminino, ao contrário da construção de gênero inglesa, que distingue masculino e feminino como ‘ele’ e ‘ela’. Como resultado, muitos igbo, quando falam inglês, trocam ‘ele’ e ‘ela’, ‘dele’ e ‘dela’. Em igbo, a terceira pessoa do singular do pronome possessivo *ya* significa tanto dele quanto dela; assim, não há nenhum lembrete na fala para distinguir entre os sexos. Pode-se, portanto, afirmar que a língua igbo, em comparação com o inglês, por exemplo, não construiu associações rígidas entre certos adjetivos ou atributos e sujeitos de gênero, nem certos objetos e pronomes possessivos de gênero.”. Além disso, as chefe de família eram chamadas pela expressão *di-bu-no*, *di* é prefixo sem gênero que significa, segundo Amadiume (2015, p. 90), “especialista em, mestre em”, Sendo que tanto a “filha-macho” (male daughter) quanto a “marido-fêmea” (female husband), que eram mulheres que assumiam direitos comumente dados a homens na Nnobi indígena, eram, tanto quanto os homens, chamadas de *di-bu-no*, que significa mestre.

³⁴ AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 1987. Amadiume faz um argumento semelhante sobre a não especificidade de gênero no pronome sujeito igbo, p. 89.

Because who is older or younger is not always obvious, the pronoun of choice for all parties meeting for the first time is *ẹ*, the formal second-person pronoun, at least until the seniority order has been determined.

Kinship terms are also encoded by age relativity. The word *àbùrò* refers to all relatives born after a given person, encompassing sisters, brothers, and cousins. The distinction indicated is one of relative age. The word *ẹgbón* performs a similar function.

Ọmọ, the word for “child,” is best understood as “offspring.” There are no single words for boy or girl. The terms *ọmọkùnrin* (boy) and *ọmọbìnrin* (girl) that

41
have gained currency today indicate anasex for children (deriving from *ọmọ ọkùnrinn* and *ọmọ obìnrin*, literally “child, anatomic male” and “child, anatomic female”); they show that what is privileged socially is the youth of the child, not its anatomy. These words are a recent attempt at gendering the language and reflect Johnson's observation of Yorùbáland in the nineteenth century. Commenting on the new vocabulary of the time, he noted that “our translators, in their desire to find a word expressing the English idea of sex rather than of age, coined the... words ‘arakonrin,’ i.e., the male relative; and ‘arabinrin,’ the female relative; these words have always to be explained to the pure but illiterate Yoruba man.”²⁶

Ìyá and *bàbá* can be glossed as the English categories “mother” and

que quem é o mais velho ou o mais jovem nem sempre é óbvio, o pronome de escolha para todas as partes que se reúnem pela primeira vez é *ẹ*, o pronome formal de segunda pessoa, pelo menos até que a ordem de senioridade tenha sido determinada.

Termos de parentesco também são codificados pela relatividade da idade. A palavra *àbùrò* se refere a todos os parentes nascidos após uma determinada pessoa, abrangendo irmãs, irmãos e primos. A distinção indicada é de idade relativa. A palavra *ẹgbón* realiza uma função semelhante.

Ọmọ, a palavra para “criança” é melhor entendida como “descendente”. Não existem palavras únicas para garoto ou garota. Os termos *ọmọkùnrin* (garoto) e *ọmọbìnrin* (garota) que

41
ganharam popularidade hoje indicam anasexo para crianças (derivados de *ọmọ ọkùnrin* e *ọmọ obìnrin*, literalmente, “criança, macho anatômico” e “criança, fêmea anatômica”); eles mostram que o que é privilegiado socialmente é a juventude da criança, e não a sua anatomia. Essas palavras são uma tentativa recente de generificar a língua e refletem a observação de Johnson sobre a Yorùbàlândia no século XIX. Comentando sobre o novo vocabulário da época, ele observou que “nossos tradutores, em seu desejo de encontrar uma palavra expressando a ideia inglesa de sexo em vez de idade, cunhou as... palavras ‘arakonrin’, ou seja, o parente masculino; e ‘arabinrin’ a parente feminina; essas palavras têm sempre de ser explicadas ao puro, mas não alfabetizado homem iorubá.”(JOHNSON, 1921, p. xxxvii).³⁵

Ìyá e *bàbá* podem ser ilustradas como as categorias inglesas “mãe” e “pai”,

³⁵ Johnson, *History of the Yorubas*.

“father,” respectively, and to English speakers they may appear to be gender categories. But the issue is more complicated. The concept of parenthood is closely intertwined with adulthood. It is expected that people of a certain age have had children because procreation is considered the *raison d'être* of human existence.

It is the way things are and have to be for the group to survive. Although the uniqueness of the *òkùnrin* and *obìnrin* roles in reproduction is coded in language, the most important attribute these categories indicate is not gender; rather, it is the expectation that persons of a certain age should have had children. Unlike the English concepts of mother and father, *bàbá* and *ìyá* are not just categories of parenthood. They are also categories of adulthood, since they are also used to refer to older people in general. More importantly, they are not binarily opposed and are not constructed in relation to each other.

The importance of the seniority principle in Yorùbá social organization has been acknowledged and analyzed variously by interpreters of the society. It is the cornerstone of social intercourse. The sociologist N. A. Fadipe captures the range and scope of this principle when he writes, “The principle of seniority applies in all walks of life and in practically all activities in which men and women are brought together. The custom cuts through the distinctions of wealth, of rank, and of sex.”²⁷ He goes on to show that seniority is not just about civility; it confers some measure of social control and guarantees obedience to authority, which reinforces the idea of leadership.

respectivamente e para falantes de inglês elas podem parecer categorias de gênero. Mas a questão é mais complicada. O conceito de parentalidade está intimamente ligado com a idade adulta. Espera-se que pessoas de certa idade tenham tido filhos, porque a procriação é considerada a *raison d'être* da existência humana.

É assim que as coisas são e têm de ser para o grupo sobreviver. Embora a singularidade dos papéis de *òkùnrin* e *obìnrin* na reprodução seja codificada na linguagem, o atributo mais importante que essas categorias indicam não é o gênero; ao contrário, é a expectativa de que as pessoas de uma determinada idade deveriam ter tido filhos. Ao contrário dos conceitos ingleses de mãe e pai, *bàbá* e *ìyá* não são apenas categorias de parentalidade. Eles também são categorias de adultos, uma vez que eles também são usados para se referir a pessoas mais velhas em geral. Mais importante, eles não são binariamente opostos e não são construídos em relação um ao outro.

A importância do princípio da senioridade na organização social *yorùbá* tem sido reconhecida e analisada variadamente por intérpretes da sociedade. É o pilar da relação social. O sociólogo N. A. Fadipe capta o alcance e o escopo desse princípio quando escreve: “O princípio da senioridade se aplica para uma diversidade de pessoas e em praticamente todas as atividades nas quais homens e mulheres são reunidos. O costume corta as distinções da riqueza, da posição e do sexo.” (FADIPE, 1970, p. 129).³⁶ Ele continua a mostrar que a senioridade não é apenas uma questão de civilidade; ela confere alguma medida de controle social e garante a obediência à autoridade, o que reforça a ideia de liderança.

³⁶ FADIPE, N. A.. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan: Ibadan University Press, 1970.

It should also be stressed, however, that seniority is not just a matter of privilege in everyday life. It is also about responsibility. In the socialization of children, for example, the oldest in a group is the first to be served during meal times and is held responsible in cases of group infraction because this older child should have known better. The supreme insult is to call a person *àgbàyà* (senior for nothing). It is used to put

42

people in their place if they are violating a code of seniority by not behaving as they should or are not taking responsibility. If a child starts eating from the common bowl first and fails to leave some of the food for the junior ones, s/he is chided with *àgbà'yà*. There is no notion of “sissy” or “tomboy.”

Unlike European languages, Yorùbá does not “do gender”;²⁸ it “does seniority” instead. Thus social categories — familial and nonfamilial — do not call attention to the body as English personal names, first-person pronouns, and kinship terms do (the English terms being both gender-specific/body-specific). Seniority is highly relational and situational in that no one is permanently in a senior or junior position; it all depends on who is present in any given situation. Seniority, unlike gender, is only

Há que salientar também, no entanto, que a senioridade não é apenas uma questão de privilégio na vida quotidiana. Trata-se também de responsabilidade. Na socialização de crianças, por exemplo, o mais velho de um grupo é o primeiro a ser servido durante a refeição e é responsabilizado em casos de infração de grupo, porque essa criança mais velha deveria saber melhor. O insulto supremo é chamar uma pessoa *àgbàyà* (sênior de nada). É usado para colocar

42

peças em seu lugar, se elas estiverem violando um código de senioridade por não se comportarem como deviam ou por não assumirem responsabilidade. Se uma criança começa a comer da tigela comum primeiro e falha em deixar um pouco da comida para os mais novos, ela/e é repreendido com *àgbà'yà*. Não existe a noção de “maricas” ou de “marimacho”.

Ao contrário das línguas europeias, a *yorùbá* não “faz gênero”;³⁷ em vez disso, “faz senioridade”. Assim, as categorias sociais — familiares e não-familiares — não chamam a atenção para o corpo como os nomes pessoais ingleses, pronomes de primeira pessoa e termos de parentesco (os termos em inglês sendo ambos gênero-específico (*gender-specific*)/corpo-específico (*body-specific*)). A senioridade é altamente relacional e situacional, na medida em que ninguém está permanentemente em uma posição sênior ou júnior; tudo depende de quem está presente em qualquer situação. A senioridade, ao contrário do gênero, só é

³⁷ WESR, Candance; ZIMMERMAN, Don. Doing Gender. In: LORBER, Judith; FARREL, Susan A. *The Construction of Gender*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1991.

comprehensible as part of relationships. Thus, it is neither rigidly fixated on the body nor dichotomized.

The importance of gender in English kinship terminology is reflected in the words “brother” (male sibling) and “sister” (female sibling), categories that require conscious qualifiers in Yorùbá conceptualization. There are no single words in Yorùbá denoting the English gendered kinship categories of son, daughter, brother, sister. Qualifiers have to be added to the primary categories in order to make the anasex of the relation apparent. The absence of gender-differentiated categories in Yorùbá language underscores the absence of gender conceptions.

The importance of seniority-ranking has attracted the attention of scholars of Yorùbá culture. American anthropologist William Bascom, who did ethnographic work in the 1930s, made the following observation: “Yorùbá kinship terminology stresses the factor of seniority including relative age as one of its manifestations, which is so important in relationships between members of the clan... Sex is of relatively little

compreensível como parte das relações.³⁸ Assim, não é nem rigidamente fixada no corpo nem dicotomizada.³⁹

A importância do gênero na terminologia de parentesco inglesa é refletida nas palavras “irmão” (irmão macho - *male sibling*) e “irmã” (irmã fêmea - *female sibling*), categorias que exigem qualificadores conscientes na conceitualização *yorùbá*. Não há nenhuma única palavra em *yorùbá* denotando as categorias de parentesco generificadas inglesas de filho, filha, irmão, irmã. Os qualificadores têm de ser adicionados às categorias primárias, a fim de tornar aparente o anasexo da relação. A ausência de categorias gênero-diferenciadas (*gender-differentiated*) na língua *yorùbá* sublinha a ausência de concepções de gênero.

A importância da senioridade-classificação (*seniority-ranking*) atraiu a atenção dos estudiosos da cultura *yorùbá*. O antropólogo americano William Bascom, que realizou um trabalho etnográfico na década de 1930, fez a seguinte observação: “A terminologia de parentesco *yorùbá* enfatiza o fator de antiguidade, incluindo a idade relativa como uma de suas manifestações, que é tão importante nas relações entre membros do clã... Sexo é de relativamente pouca

³⁸ N.T.2. Para Butler (2014, p. 209) não existe um ser não modificável que passe pela cultura e continue sem ser modificado, o que há é a existência de um ser em um gênero específico existe por meios de discurso. Segundo a autora, “A ordem de ser de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas. Além disso, a própria ordem de ser de um dado gênero ocorre por caminhos discursivos: ser uma boa mãe, ser um objeto heterossexualmente desejável, ser uma trabalhadora competente, em resumo, significar uma multiplicidade de garantias em resposta a uma variedade de demandas diferentes, tudo ao mesmo tempo”.

³⁹ N.T.4. Em Nnobi pré-colonial, a liderança dos igbos era baseada na senioridade e não na idade. Dessa forma, a mulher que entrou mais cedo na patrilinearidade era quem tinha a liderança, porém acabava sendo uma mulher idosa a conseguir o feito. Quando formalmente entrava uma criança na patrilinearidade, as esposas recebiam inhame e óleo de palma que era dado de acordo com a senioridade delas no complexo familiar. A organização das filhas de uma patrilinearidade também era de acordo com a senioridade para os igbos e elas tinham a responsabilidade de, por exemplo, resolver algum problema entre as esposas de uma linhagem. Se a filha fosse casada, ela resolveria o problema entre as esposas e depois voltaria para sua casa de casada. Nesse caso, então, a senioridade acompanhava a idade e era sempre a filha mais velha quem tinha essa liderança na patrilinearidade (AMADIUME, 2015, p. 59).

importance, being used only to distinguish 'father' and 'mother.'"²⁹ Likewise, British ethnographer J. S. Eades, writing about fifty years later, underlined the importance of age in social interactions: "Many older Yorùbá do not know when they were born, but they do know precisely who is senior or junior to themselves because being older confers respect and deference. The junior members of the compound are expected to take on the 'dirtier' and more onerous tasks."³⁰ The absence of gender categories does not mean that the Yorùbá language cannot describe notions or convey information about male and female anatomic differences. The critical point is that those differences are not codified because they did not have much social significance and so do not project into the social realm.

importância, sendo usado apenas para distinguir "pai" e "mãe". (BASCUM, 1969, p. 54).⁴⁰ Da mesma forma, o etnógrafo britânico J. S. Eades, escrevendo cerca de cinquenta anos depois, sublinhou a importância da idade nas interações sociais: "Muitos *yorùbá* mais velhos não sabem quando nasceram, mas eles sabem exatamente quem é sênior ou júnior em relação a eles, porque ser mais velho confere respeito e deferência. Espera-se que os membros mais jovens do complexo assumam as tarefas 'mais sujas' e mais onerosas."⁴¹ (EADES, 1980, p. 53).⁴² A ausência de categorias de gênero não significa que a língua *yorùbá* não possa descrever noções ou transmitir informações sobre diferenças anatômicas masculinas e femininas. O ponto crítico é que essas diferenças não são codificadas, porque elas não tiveram muito significado social e então não se projetam no domínio social.

The differences between the Yorùbá and English conceptualizations can be understood through the following examples. In English, to the

As diferenças entre as conceitualizações *yorùbá* e inglesas podem ser entendidas através dos seguintes exemplos. Em inglês, para a

43

question, "Who was with you when you went to the market?" one might answer, "My son." To the same question in Yorùbá, one would answer, *Ọmọ mìì* (My child or offspring). Only if the anatomy of the child was directly relevant to the topic at hand would the Yorùbá mother add a qualifier thus, "*Ọmọ mìì ọkùnrin*" (My child, the male). Otherwise, birth-order would be the

43

pergunta: "Quem estava com você quando você foi ao mercado?", alguém pode responder: "Meu filho". À mesma pergunta em *yorùbá*, alguém poderia responder: *Ọmọ mìì* (minha criança ou descendente). Somente se a anatomia da criança fosse diretamente relevante para o tópico em questão, a mãe *yorùbá* adicionaria um qualificador assim: "*Ọmọ mìì ọkùnrin*"

⁴⁰ BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Prospect Heights, 111.: Waveland Press, 1969.

⁴¹ N.T.5.2. Brasileiros da região nordeste do Brasil podem possuir marcas em seus falares que evidenciam a pronúncia de plural como o que foi traduzido acima: "Muitos *yorùbá*". Isto é, sem a marcação do "s" no plural dos substantivos. Porém, com a palavra *yorùbá*, deve-se ter em conta que ela está escrita em iorubá, por isso não tem "s" de plural. Como foi visto em Bagno (2016), o autor informa que o quimbundo não possui uma consoante no fim das palavras para indicar plural. Talvez seja por isso que um falante do português do Brasil falaria "as casa". O que evidencia que os descendentes dos iorubás, ou o falante do português africanizado, apenas estão falando de acordo com o registro existente em suas memórias. Essa ocorrência tem explicação e está na formação do iorubá.

⁴² EADES, J. S.. *The Yoruba Today*. London: Cambridge University Press, 1980).

more socially significant point of reference. In that case, the Yorùbá mother would say, *Ọmọ mìì àkọ́bí* (My child, the first born). Even when the name of the child is used, gender is still not indicated because most Yorùbá names are gender-free.

In contrast, in English-speaking, Euro-American cultures, one can hardly place any person in social context without first indicating gender. In fact, by merely mentioning gender, Euro-Americans immediately deduce many other things about people. In the English language, for example, it is difficult to keep referring to one's offspring with the non-gender-specific "child." It is not the norm to do this; it may be considered strange or suggest a deliberate withholding of information. Kathy Ferguson, a feminist mother and scholar, recognized this:

When my son was born I began a determined campaign to speak to him in a non-stereotypical fashion. I told him often that he is a sweet boy, a gentle boy, a beautiful boy, as well as a smart and strong boy. The range of adjectives may have been impressive, but there was a predictability in the nouns: whatever variation existed, it rotated around that anchor word boy. The substitution of

(minha criança, o macho). Caso contrário, a ordem-de-nascimento (*birth-order*) seria o ponto de referência socialmente mais significativo. Nesse caso, a mãe *yorùbá* diria: *Ọmọ mìì àkọ́bí* (minha criança, o nascido primeiro). Mesmo quando o nome da criança é usado, o gênero ainda não é indicado porque a maioria dos nomes *yorùbá* são livres de gênero.

Em contraste, nas culturas euro-americanas de língua inglesa, dificilmente se pode colocar qualquer pessoa no contexto social sem primeiro indicar o gênero. Na verdade, ao mencionar meramente o gênero, os euro-americanos deduzem imediatamente muitas outras coisas sobre as pessoas. Na língua inglesa, por exemplo, é difícil continuar a se referir à descendência de alguém com a "criança" não-gênero-específico (*non-gender-specific*). Não é a norma fazê-lo; pode ser considerado estranho ou sugerir uma retenção deliberada de informação. Kathy Ferguson, uma mãe feminista e pesquisadora, reconheceu isso:

Quando meu filho nasceu eu comecei uma campanha determinada para falar com ele de uma forma não-estereotipada. Eu disse-lhe muitas vezes que ele é um menino doce, um menino gentil, um menino bonito, bem como um menino inteligente e forte. A gama de adjetivos pode ter sido impressionante, mas havia uma previsibilidade nos substantivos: qualquer variação que existisse, ela rodeava em torno dessa palavra âncora "garoto". A

gender-neutral nouns (“you’re such a terrific infant, such an adorable child, such a wonderful kid”), was unsustainable.³¹

substituição de substantivos de gênero neutro (“você é um bebê tão fantástico, uma criança tão adorável, um neném tão maravilhoso”) era insustentável. (FERGUSON, 1993, p. 128).⁴³

A Yorùbá mother does not need to trouble herself about such things. The problem of constant gendering and gender-stereotyping does not arise in the Yorùbá language. The anchor word in Yorùbá is *omọ*, a non-gender-specific word denoting one's offspring, irrespective of age or sex. *Omọdé* is the more specific term for young child(ren). Though *omọ* is often translated as “child,” it does not show any age restriction. A seventy-year-old mother would refer to her forty-year-old as *omọ 'mì* (my child).

Uma mãe *yorùbá* não precisa se preocupar com tais coisas. O problema da generificação constante e do gênero-estereotipagem (*gender-stereotyping*) não surge na língua *yorùbá*. A palavra âncora em *yorùbá* é *omọ*, uma palavra não-gênero-específica (*non-gender-specific*) que denota a própria descendência, independentemente da idade ou sexo. *Omọdé* é o termo mais específico para jovem(ns) criança(s). Embora *omọ* frequentemente traduzida como “criança”, não mostra qualquer restrição de idade. Uma mãe de setenta anos refere-se à sua filha de quarenta anos como *omọ 'mì* (minha criança).

Lineage Hierarchies: The *Ilé*, Junior Consorts, and Senior Siblings

Hierarquias de Linhagem: o *ilé*, consortes juniores e irmãos mais velhos

The previous sections have focused on the sociocultural meaning of certain linguistic concepts in order to understand Yorùbá cosmology. In this and the following sections, my focus shifts somewhat to a number of

As seções anteriores se concentraram no significado sociocultural de certos conceitos linguísticos a fim de entender a cosmologia *yorùbá*. Nessa e nas seguintes seções, o meu foco se desloca um pouco para uma série de

44

specific social institutions and practices, with the purpose of further documenting the Yorùbá social world and world-sense. Yorùbá have been urbanized for centuries; we live in towns — settlements that are characterized by large populations engaged

44

instituições e práticas sociais específicas, com o objetivo de documentar o mundo social e o sentido-de-mundo (*world-sense*) *yorùbá*. Os *yorùbá* têm sido urbanizados por séculos; nós vivemos em cidades — assentamentos que são caracterizados por

⁴³ Kathy Ferguson, *The Man Question*.

in farming, trade, and a number of specialized craft occupations. Individual identity is reckoned in terms of ancestral town of origin. In the 1820s, Hugh Clapperton, a European traveler who passed through Òyó, identified by name thirty-five towns.³² The Reverend T. J. Bowen,³³ an American Baptist missionary, estimated the population of some towns in 1855: Òyó at eighty thousand; Ibadan at seventy thousand; Ilorin at one hundred thousand; and Ede at fifty thousand. Until its fall in 1829, Òyó was dominant, being the center of a thriving empire.³⁴ It is against this background that the following discussion becomes clearer.

The primary social and political unit in Òyó-Yorùbá towns was the *agbo ilé* — a compound housing the group of people who claimed a common descent from a founding ancestor. It was a landholding and title holding sociopolitical unit that in some cases practiced specialized occupations such as weaving, dyeing, or smithing. These units have been described as corporate patrilineages in the anthropological literature.³⁵ Most of the members of a lineage, including their conjugal partners and their children, resided in these large compounds. Because marriage residence was in general patrilocal, the presence in the compound of anafemale members and some of their children has often been discounted in the literature. The labeling of these compounds as corporate patrilineages is the most obvious example of this lack of acknowledgment. The implications of this reductionist labeling will be discussed later.

grandes populações envolvidas na agricultura, comércio e em uma série de ocupações artesanais especializadas. A identidade Individual é reconhecida em termos da cidade ancestral de origem. Na década de 1820, Hugh Clapperton, um viajante europeu que passou por Òyó, identificado por nomear trinta e cinco cidades.⁴⁴ O reverendo T. J. Bowen, (BOWEN, 1857, p. 218),⁴⁵ um missionário batista americano, estimou a população de algumas cidades em 1855, assim: Òyó em oitenta mil; Ibadan em setenta mil; Ilorin em cem mil; e Ede em cinquenta mil. Até sua queda em 1829, Òyó era dominante, sendo o centro de um império próspero.⁴⁶ É contra esse contexto que a seguinte discussão se torna mais clara.

A principal unidade social e política nas cidades de Òyó-yorùbá foi o *agbo ilé* — um complexo que abrigava o grupo de pessoas que reivindicava uma descendência comum de um ancestral fundador. Era uma unidade sociopolítica de titularidade e propriedade que, em alguns casos, praticava profissões especializadas como tecelagem, tingimento ou ferraria. Essas unidades têm sido descritas como coletivos patrilineares na literatura antropológica.⁴⁷ A maioria dos membros de uma linhagem, incluindo os seus parceiros conjugais e os seus filhos, residiam nesses grandes complexos. Como a residência do casamento era geralmente patrilocal, a presença no complexo de membros anafêmeas e alguns de seus filhos tem sido muitas vezes reduzida na literatura. A rotulagem desses complexos como coletivos patrilineares é o exemplo mais óbvio dessa falta de reconhecimento. As implicações dessa rotulagem reducionista

⁴⁴ CLAPPERTON, Hugh. *Journal of 2nd Expedition into the Interior of Africa*. Philadelphia: Carey, Lea, and Carey, p. 1-59, 1829.

⁴⁵ BOWEN, T. J.. *Central Africa*. Charleston: Southern: Southern baptist Publication Society, 1857.

⁴⁶ Para uma discussão sobre o urbanismo *yorùbá*, veja o seguinte: KRAPP-ASKARI, E.. *Yoruba Towns and Cities: An Inquiry into the Nature of Urban Social Phenomena*. Oxford: Clarendon, 1969; e MABOGUNJE, Akin. *Urbanization in Nigeria*. London: University of London Press, 1968.

⁴⁷ Por exemplo: LLOYD, Peter C.. *The Yoruba Lineage*. *Africa*, v. 25, n. 3, p. 235-251, 1995.

serão discutidas mais tarde.

All the members of the *idílé* (lineage) as a group were called *om̩-ilé* and were ranked by birth-order. The in-marrying anafemales were as a group called *aya ilé*³⁶ and were ranked by order of marriage.

Todos os membros do *idílé* (linhagem) como grupo foram chamados *om̩-ilé* e foram classificados por ordem-de-nascimento (*birth-order*). As anafêmeas entrantes-por-casamento (*in-marrying*) era como grupo chamadas *aya ilé*⁴⁸ e foram classificadas por ordem de casamento.

Individually, *om̩-ilé* occupied the position of *ok̩* in relation to the in-coming *aya*. As I noted earlier, the translation of *aya* as “wife” and *ok̩* as “husband” imposes gender and sexual constructions that are not part of the Yorùbá conception and therefore distort these roles. The rationale for the translation of the terms lies in the distinction between *ok̩* and *aya* as owner/insider and nonowner/outsider in relation to the *ilé* as a physical space and the symbol of lineage.³⁷ This insider-outsider relationship was ranked, with the insider being the privileged senior. A married anafemale is an *abiléko* — one who lives in the house of the conjugal partner. This term shows the centrality of the family compound in defining the status of residents. The mode of recruitment into the lineage, not gender, was the crucial difference — birth for the *ok̩* and marriage for the *aya*. Since

Individualmente, *om̩-ilé* ocupava a posição de *ok̩* em relação à *aya* en-trante (*in-coming*). Como eu observei anteriormente, a tradução de *aya* como “esposa” e *ok̩* como “marido” impõe construções sexuais e de gênero que não fazem parte da concepção *yorùbá* e, portanto, distorcem esses papéis. A razão para a tradução dos termos está na distinção entre *ok̩* e *aya* como proprietário/insider e não-proprietário/outsider em relação ao *ilé* como um espaço físico e o símbolo da linhagem.³⁷⁴⁹ Esta relação *insider-outsider* foi classificada, com o insider sendo o sênior privilegiado. Uma anafênea casada é uma *abiléko* — uma que vive na casa do parceiro conjugal. Esse termo mostra a centralidade do complexo familiar na definição do status dos residentes. O modo de recrutamento para a linhagem, não o gênero, foi a diferença crucial — nascimento para o *ok̩* e casamento para a *aya*. Já

45
there were no equivalents in the Western cultural logic, I have chosen to use the Yorùbá terms in most places. Henceforth, the specific sexual *ok̩* of an *aya* will be called her sexual conjugal partner.

45
que não houve equivalentes na lógica cultural ocidental, eu escolhi usar os termos *yorùbá* na maioria dos lugares. A partir de agora, o *ok̩* sexual específico de uma *aya* será chamado de seu parceiro conjugal sexual.

In theory, it was only the sexual

Em teoria, era só o parceiro conjugal

⁴⁸ Hoje, chama-se *iyàwó ilé*. O termo *iyàwó* parece ter suplantado *aya*. No passado, *iyàwó* significava especificamente “noiva”, mas agora foi estendido para significar “esposa”.

⁴⁹ Compare: SACKS, Karen. *Sisters and Wives: the Past and Future of Sexual Equality*. Urbana, 111.: University of Illinois Press, 1982.

conjugal partner of the *aya* who had sexual access. The rest of the *okō*, his siblings and cousins, regardless of anatomic sex, were also her *okō* but did not sexually engage her.

Some might claim that there was a possible gender distinction among *okō* since in this heterosexual world only the anamales could copulate with an *aya*. Such a reading would be incorrect because in the universe of *okō*, it would have been sacrilegious for anatomic males older than an *aya*'s particular conjugal partner to be sexually involved with her — again, the predominant principle at work was seniority, not gender. According to the system of levirate, younger members of the family upon the death of an *aya*'s conjugal partner could inherit rights in and access to the widow if she so consented. An older person could not inherit from the younger. Anafemale *okō* were not left out even in this form of inheritance; they too could inherit rights to the widow, while the sexual privileges were then transferred to their own anamale offspring if need be. Therefore, it is clear that there was no real social distinction between the anafemale *okō* and the anamale *okō*. Furthermore, because of the collective nature of the marriage contract, it was possible to imagine a marital relationship that precluded sex — other rights and responsibilities being paramount.

The hierarchy within the lineage was structured on the concept of seniority. In this context, seniority is best understood as an organization operating on a first-come-first-served basis. A “priority of

sexual da *aya* que tinha acesso sexual a ela. O resto do *okō*, seus irmãos e primos, independentemente do sexo anatômico, também eram o *okō* dela, mas não se comprometiam sexualmente com ela.

Alguns poderiam alegar que havia uma possível distinção de gênero entre os *okō*, já que neste mundo heterossexual apenas os anamachos poderiam copular com uma *aya*. Tal leitura seria incorreta, porque no universo do *okō*, teria sido sacrilégio para os machos anatômicos mais velhos do que um parceiro conjugal particular da *aya* estar sexualmente envolvido com ela — novamente, o princípio predominante no trabalho era a senioridade, não o gênero. De acordo com o sistema de levirato, os membros mais jovens da família após a morte do parceiro conjugal da *aya* poderiam herdar direitos e acesso à viúva, se ela assim consentisse. Uma pessoa mais velha não poderia herdar do mais jovem. A *okō* anafêmea não era deixada de fora, mesmo nessa forma de herança; elas também poderiam herdar direitos sobre a viúva, enquanto os privilégios sexuais foram então transferidos para a sua própria descendência anamacho, se fosse necessário. Portanto, está claro que não havia uma verdadeira distinção social entre *okō* anafêmea e *okō* anamacho. Além disso, devido à natureza coletiva do contrato de casamento, foi possível imaginar uma relação conjugal que impedia o sexo — outros direitos e responsabilidades sendo primordiais.

A hierarquia dentro da linhagem foi estruturada sobre o conceito de senioridade. Nesse contexto, a senioridade é melhor entendida como uma organização que opera em uma base do primeiro-a-chegar,

claim”³⁸ was established for each newcomer, whether s/he entered the lineage through birth or through marriage. Seniority was based on birth-order for *om̄-ilé* and on marriage-order for *aya-ilé*. Children born before a particular *aya* joined the lineage were ranked higher than she was. Children born after an *aya* joined the lineage were ranked lower; to this group, she was not an *aya* but an *iyá* (mother). It is significant to note that the rank of an *aya* within the lineage was independent of the rank of her conjugal partner. For example, if an old member married an *aya* after his own offspring had married, she (the father's *aya*) ranked lower than all the offspring's *aya*, because they preceded her in the lineage. This occurred regardless of the fact that he, as an elderly member of the lineage, might rank higher than everyone else. This fact again shows that each person's rank was independently established and underscores my point that the timing of entry into the clan, not gender, determines ranking.

The hierarchy within the lineage did not break down along anasex lines. Although anafemales who joined the lineage as *aya* were at a dis-

primeiro-a-ser-servido.⁵⁰ Uma “prioridade de reivindicação”⁵¹ foi estabelecida para cada recém-chegado, se ela/e entrou na linhagem através do nascimento ou através do casamento. A senioridade foi baseada na ordem-de-nascimento (*birth-order*) para *om̄-ilé* e na ordem-de-casamento (*marriage-order*) para *aya-ilé*. As crianças nascidas antes de uma *aya* particular se juntar à linhagem eram classificadas mais alto do que ela. As crianças nascidas depois de uma *aya* se juntar à linhagem eram classificadas como mais baixas; para esse grupo, ela não era uma *aya*, mas uma *iyá* (mãe). É significativo notar que a classificação de uma *aya* dentro da linhagem era independente da classificação de seu parceiro conjugal. Por exemplo, se um membro idoso se casou com uma *aya* depois que sua própria prole se casou, ela (a *aya* do pai) é posicionada abaixo de todas as *aya* da prole, porque elas a precederam na linhagem. Isso ocorreu independentemente do fato de que ele, como um membro idoso da linhagem, poderia ser posicionado mais alto que todos os outros. Esse fato mais uma vez mostra que a classificação de cada pessoa foi estabelecida de forma independente e ressalta meu ponto de que o momento de entrada no clã, não o gênero, determina a classificação.

A hierarquia dentro da linhagem não se decompôs ao longo das linhas anasexos. Embora anafêmeas que se juntaram à linhagem como *aya* estivessem em uma desvantagem,

⁵⁰ N.T.4. Para Bakare-Yusuf (2003), Oyěwùní (1997) teoriza a senioridade de forma problemática, já que a senioridade opera em um sistema que é patrilinear. Para a autora, a senioridade não é a única forma de exercício de poder entre os iorubás e a senioridade não opera sem outros tipos de hierarquia. Para a autora, Oyěwùní (1997) não percebeu que a senioridade funciona com outros tipos de exercício de poder. A autora fornece como exemplo a relação de poder entre estudante e professor, em que a vítima do abuso não enfrenta o abusador por conta do respeito ao mais velho. Para a autora, isso é uma forma de exercício de poder disfarçado de respeito pelo mais velho (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 5). Bakare-Yusuf (2003) acredita que não há forma de poder que se exerça sozinha, separada de outras formas de poder.

⁵¹ Pedi emprestada a frase “prioridade de reivindicação” do estudo de Niara Sudarkasa sobre a Awé, uma comunidade *yorùbá*. O meu uso difere, no entanto, na medida em que não aceito que o gênero faz parte da sua composição. Veja: SUDARKASA, Niara. In a World of Women: Fieldwork in a Yoruba Community. In: SUDARKASA, Niara. *The Strength of Our Mothers*. N. P., 1996.

advantage, other anafemales who were members of the lineage by birth suffered no such disadvantage. It would be incorrect to say, then, that anatomic females within the lineage were subordinate because they were anatomic females. Only the in-marrying *aya* were seen as outsiders, and they were subordinate to *okò* as insiders. *Okò* comprised all *omò-ilé*, both anamales and anafemales, including children who were born before the entrance of a particular *aya* into the lineage. In a sense, *aya* lost their chronological age and entered the lineage as “newborns,” but their ranking improved with time vis-a-vis other members of the lineage who were born after the *aya* entered the lineage. This fact dovetails very nicely with the idea in Yorùbá cosmology that even actual newborns were already in existence before they decided to be born into a specified lineage. So the determinant for all individuals in the lineage was when their presence was recorded. The organization was dynamic, not frozen in place as gendered organizations are wont to be.

Against this background, the following statement by anthropologist Michelle Rosaldo is misleading and a distortion of Yorùbá reality: “In certain African societies like the Yorùbá, women may control a good part of food supply, accumulate cash, and trade in distant and important markets; yet when approaching their husbands, wives must feign ignorance and obedience, kneeling to serve the men as they sit.”⁵² It is clear in this statement that the word

outras anafêmeas que eram membros da linhagem por nascimento não sofreram tal desvantagem. Seria incorreto dizer, então, que as fêmeas anatômicas dentro da linhagem eram subordinadas porque eram fêmeas anatômicas. Apenas as *aya* entrantes-por-casamento (*in-marrying*) eram vistas como outsiders e eram subordinadas ao *okò* como insiders. O *okò* compreendia todos os *omò-ilé*, anamachos e anafêmeas, incluindo crianças que nasceram antes da entrada de uma *aya* particular na linhagem. Em um sentido, a *aya* perdeu a sua idade cronológica e entrou na linhagem como “recém-nascidos”, mas a sua classificação melhorou com o tempo, vis-a-vis outros membros da linhagem que nasceram depois que a *aya* entrou na linhagem. Esse fato se encaixa muito bem com a ideia da cosmologia *yorùbá* de que até mesmo os recém-nascidos reais já existiam antes que eles decidissem nascer em uma linhagem especificada. Então, o determinante para todos os indivíduos na linhagem foi quando a presença deles foi registrada. A organização era dinâmica, não congelada no lugar como as organizações de gêneros são acostumadas a ser.

Nesse contexto, a seguinte declaração da antropóloga Michelle Rosaldo é enganadora e uma distorção da realidade *yorùbá*: “Em certas sociedades africanas como a *yorùbá*, as mulheres podem controlar uma boa parte do fornecimento de alimentos, acumular dinheiro e negociar em mercados distantes e importantes; no entanto, ao se aproximarem de seus maridos, as esposas devem fingir ignorância e obediência, ajoelhando-se para servir os homens como eles se posicionam”. (ROSALDO; LAMPHERE, 1974, p. 19-20).

⁵² Está claro nesta afirmação que a palavra “esposas” é automaticamente universalizada

⁵² Veja: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. (eds.). *Women, Culture, and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974. 19-20.

“wives” is automatically universalized to refer to all anafemales, while the term “men” is used as a synonym for husbands, as in Western societies. As explained earlier, these are not the meanings of these categories in Yorùbá language and social structure. What this statement fails to point out is that in the Yorùbá context, the term *ọkọ* (translated here as “husband”) encompasses both anamale and anafemale. Therefore, the situation described in the quote cannot be understood in terms of gender hierarchy, as Rosaldo has done. Indeed, the same courtesies, such as kneeling, referred to in the above passage were accorded by *aya* to the anafemale *ọkọ*, members of their marital lineages, as a matter of course. Another interesting caveat is that mothers used *ọkọ 'mi* (literally, “my *ọkọ*”) as a term of endearment for their own children, signifying that these children, unlike themselves, were insiders and belonged in their marital lineage.

In a study based in Lagos, anthropologist Sandra T. Barnes, using a feminist framework, assumes that Yorùbá anafemales are subordinate to anamales. Thus she interprets the observed deferral of *obinrin* as a deferral to male authority figures. She then postulates a contradiction between her observation and the cultural ethos that “women are as capable as men.”⁴⁰ Barnes misinterprets whatever it was that she observed.

47

The paradox that she articulates here is of her own making since hierarchy and authority, as I have consistently shown, to this day do not depend on body-type (more commonly known as gender). Furthermore, Barnes's interpretation of the proverb

para se referir a todas as anafêmeas, enquanto o termo “homens” é usado como sinônimo para maridos, como nas sociedades ocidentais. Como explicado anteriormente, esses não são os significados dessas categorias na língua *yorùbá* e na estrutura social. O que essa declaração falha em salientar é que no contexto *yorùbá*, o termo *ọkọ* (traduzido aqui como “marido”) abrange tanto anamacho quanto a anafêmea. Por conseguinte, a situação descrita na citação não pode ser entendida em termos de hierarquia de gênero, como fez Rosaldo. De fato, as mesmas cortesias, como se ajoelhar, referidas na passagem acima foram concedidas por *aya* à *ọkọ* anafêmea, membros de suas linhagens conjugais, como algo natural. Outra advertência interessante é que as mães usaram *ọkọ 'mi* (literalmente, “meu *ọkọ*”) como um termo carinhoso para seus próprios filhos, significando que esses filhos, ao contrário de si mesmos, eram insiders e pertenciam a sua linhagem conjugal.

Em um estudo localizado em Lagos, a antropóloga Sandra T. Barnes, usando uma estrutura feminista, assume que anafêmeas *yorùbá* são subordinadas aos anamachos. Assim, ela interpreta o diferimento observado à *obinrin* como um diferimento a figuras de autoridade masculina. Ela então postula uma contradição entre sua observação e o ethos cultural de que “as mulheres são tão capazes quanto os homens.”⁵³ Barnes interpreta mal o que quer que ela tenha observado.

47

O paradoxo que ela articula aqui é de sua própria autoria, já que hierarquia e autoridade, como tenho consistentemente mostrado, até hoje não dependem do corpo-tipo (*body-type*) (mais comumente conhecido como gênero). Além disso, a

⁵³ BARNES, Sandra T. Women, Property, and Power. In: *Beyond The Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, ed. Peggy Reeves Sanday e Ruth Gallagher Goodenough. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Bòkúnrin rejoy tóbínrin paá, kéjò sáá ti kú (If a man sees a snake and a woman kills the snake, what is important is that the snake should be dead), which she cites as proof of the cultural ethos of gender equality,⁴¹ is simplistic because she assumes the proverb is timeless. A more attentive reading of the proverb suggests the presence of gender categorization and hints at a contestation, if you will, of ongoing claims regarding the capabilities of *òkúnrin* and *obínrin*. A more contextualized reading would place the proverb in the historical context of the recent colonial transformations in which in certain circles group interests are being put forward in the idiom of gender.

Inside the lineage, the category of members called *òkò* were anamales and anafemales, but the category *aya* appeared to be limited to just anafemales. Beyond the lineage, however, this was not the case. Devotees of the *òrìṣà* (gods/goddesses) were referred to as the *aya* of the particular *òrìṣà* to whom they were devoted. The devotees were *aya* to particular *òrìṣà* because the latter enjoyed the right of ownership/membership, just like members of a lineage enjoyed the right of membership vis-a-vis in-marrying *aya*. The devotees were outsiders to the shrine, which was home to the *òrìṣà*. Indeed, S. O. Babayemi, a Yorùbá social historian, observing devotees of the deity *Ṣàngó*, notes that male worshipers, “like the female members..., are referred to as wives of *Ṣàngó*.”⁴²

The foregoing elucidation of the

interpretação de Barnes do provérbio *Bòkúnrin rejoy tóbínrin paá, kéjò sáá ti kú* (Se um homem vê uma cobra e uma mulher mata a cobra, o importante é que a cobra deve ser morta), que ela cita como prova do ethos cultural da igualdade de gênero,⁵⁴ é simplista, porque ela pressupõe que o provérbio seja atemporal. Uma leitura mais atenta do provérbio sugere a presença de categorização de gênero e sugere uma contestação, se preferir, de reivindicações em curso sobre as capacidades de *òkúnrin* e *obínrin*. Uma leitura mais contextualizada colocaria o provérbio no contexto histórico das recentes transformações coloniais nas quais, em certos círculos, os interesses do grupo estão sendo apresentados no idioma de gênero.

Dentro da linhagem, a categoria de membros chamada *òkò* eram anamachos e anafêmeas, mas a categoria *aya* parecia estar limitada apenas a anafêmeas. Além da linhagem, no entanto, esse não foi o caso. Os devotos dos *òrìṣà* (deuses/deusas) eram referidos como *aya* do *òrìṣà* particular a quem eram devotados. Os devotos eram *aya* para um *òrìṣà* em particular, porque esta última gozava do direito de propriedade/filiação, assim como os membros de uma linhagem gozavam do direito de filiação vis-a-vis a *aya* entrante-por-casamento (*in-marrying*). Os devotos eram estranhos ao santuário, que era o lar para *òrìṣà*. Na verdade, S. O. Babayemi, um historiador social *yorùbá*, observando devotos da divindade *Ṣàngó*, observa que os adoradores do sexo masculino, “como os membros do sexo feminino..., são referidos como esposas de *Ṣàngó*.”⁵⁵

A elucidação precedente da

⁵⁴ OLUPONA, Jacob K.. *African Traditional Religions in Contemporary Society*. New York: Paragon House, 1991.

⁵⁵ BABAYEMI, S. O.. *The Role of Women in Politics and Religion in Oyo*. (artigo apresentado no Instituto de Estudos Africanos, Universidade de Ìbàdàn, seminário intitulado “Women's Studies: the State of the Arts Now in Nigeria,” novembro de 1987).

occurrence of the social category of anamale *aya* in the religious realm should not be discounted by relegating it solely to this realm. Yorùbá society was not and is not secular; religion was and is part of the cultural fabric and therefore cannot be confined to one social realm. As Jacob K. Olupona, the historian of religion, notes: “African religion, like other primal religions, expresses itself through all available cultural idioms, such as music, arts, ecology. As such, it cannot be studied in isolation from its sociocultural context.”⁴³

Within the lineage, authority devolved from senior to junior, the oldest member of the lineage being at the helm. Because, in general, most of the adult anafemale *omọ-ilé* were assumed to be married and resident in their marital compounds, there is a tendency in the literature to assume that the oldest and most authoritative member was invariably an *okùnrin*. This is not correct for a number of reasons. The cultural institution of *ilémosú* referred to the presence of adult anafemale *omọ-ilé* in their natal lineages. *Ilémosú* was associated with the return to natal

48
lineages of anafemale *omọ-ilé* after many years of marriage and sojourn in their marital compounds. The adult *obìnrin* members of the lineage were known collectively as the *omọ-osú*.

If the anafemale member was the oldest person present in the lineage, then she was at the apex of authority. The presence of anafemale *omọ-ilé* and their children in their natal lineages was not uncommon given the fact that patrilocality was neither universal nor a permanent state in many marriages. In many

ocorrência da categoria social de *aya* anamacho na área religiosa não deve ser descartada relegando-a apenas para essa área. A sociedade *yorùbá* não era e não é secular; a religião era e é parte da produção cultural e, portanto, não pode ser confinada a apenas uma área social. Como observa Jacob K. Olupona, o historiador da religião: “A religião africana, como outras religiões primitivas, expressa-se através de todas as expressões culturais disponíveis, tais como a música, as artes, a ecologia. Como tal, não pode ser estudada isoladamente do seu contexto sociocultural”. (OLUPONA, 1991, p. 30).⁵⁶

Dentro da linhagem, a autoridade foi transferida do sênior para o mais novo, o membro mais velho da linhagem estando no comando. Já que, em geral, a maior parte dos adultos anafêmeas *omọ-ilé* eram supostamente casados e residentes em seus compostos conjugais, há uma tendência na literatura de presumir que o membro mais velho e mais autoritário era invariavelmente um *okùnrin*. Isso não é correto por uma série de razões. A instituição cultural de *ilémosú* referia-se à presença de adultos anafêmeas *omọ-ilé* nas suas linhagens de nascimento. *Ilémosú* foi associada com o retorno a linhagens de nascimento

48
de anafêmeas *omọ-ilé* após muitos anos de casamento e permanência em seus compostos conjugais. Os membros adultos da linhagem *obìnrin* eram conhecidos coletivamente como *omọ-osú*.

Se a anafêmea fosse a pessoa mais velha presente na linhagem, então ela estava no ápice da autoridade. A presença da anafêmea *omọ-ilé* e de seus filhos em suas linhagens de nascimento não era incomum, dado o fato de que a patrilocalidade não era nem universal nem permanente em muitos casamentos. Em muitas linhagens

⁵⁶ Olupona, *African Traditional Religions*.

status-privileged lineages, female *om̄-ilé* did not necessarily move to their marital lineages even after marriage.

Samuel Johnson noted that “some girls of noble birth will marry below their rank, but would have their children brought up in their own home, and among their father's children, and adopt his totem.”⁴⁴ Similarly, N. A. Fadipe recognized that

if the mother's family is influential, a child may lean towards the maternal uncle more than he leans towards his own father. Whether the mother's family is influential or not, if at any time a man felt himself being crowded out either physically or psychologically from his own extended-family, he would find a welcome in the compound occupied by his mother's family.⁴⁵

Although Fadipe went on to argue that a person's rights in his/her mother's family are somewhat more limited than in his/her father's family, the fact that certain lineages trace their ancestry through a founding mother suggest that there is reason to challenge this claim. Additionally, there are historical figures like Efunsetan Aníwùrà, the Ìyálóde of Ìbàdàn, who in the nineteenth century was one of the most

status-privilegiadas (*status-privileged*), a *om̄-ilé* feminina não necessariamente se mudava para suas linhagens conjugais mesmo após o casamento.

Samuel Johnson observou que “algumas meninas de nascimento nobre vão se casar abaixo de sua classificação, mas teriam seus filhos criados em sua própria casa, e entre os filhos de seu pai, e adotarão o totem dele.” (JOHNSON, 1921, p. 86).⁵⁷ Similarmente, N. A. Fadipe reconheceu que

se a família da mãe é influente, uma criança pode se inclinar para o tio materno mais do que se inclina para o seu próprio pai. Se a família da mãe é influente ou não, se em algum momento um homem se sentiu apinhado fisicamente ou psicologicamente de sua própria família-estendida (extended-family), ele iria encontrar uma recepção no complexo ocupado pela família de sua mãe. (FADIPE, 1970, p. 126).⁵⁸

Apesar de Fadipe ter argumentado que os direitos de uma pessoa na família da mãe dele/dela são um pouco mais limitados do que na família do pai dele/dela, o fato de que certas linhagens traçam sua ancestralidade através de uma mãe fundadora sugere que há razão para contestar essa reivindicação. Além disso, há figuras históricas como Efunsetan Aníwùrà, a Ìyálóde de Ìbàdàn, que no século XIX foi

⁵⁷ Johnson, *History of Yorubas*.

⁵⁸ Fadipe, *Sociology of the Yoruba*.

powerful chiefs in the polity. She had risen to this position of preeminence by having claimed the leadership of the Olúyòlé lineage, which was actually the lineage of her mother's birth.⁴⁶ In the contemporary period, my own personal experience and research corroborate the findings of Niara Sudarkasa, who conducted her study in Aáwé, an Òyó town, in the early 1960s. Sudarkasa writes:

When a man has been brought up in his mother's compound, and resides there with his wives and children, he would usually be regarded as part of the male core of the house even though he belongs in his father's lineage... There is the case of a man in his sixties whose father's compound is Ile Alaran in the Odofin quarters but has lived in his mother's compound (Ile Alagbèdè) since he was a very young boy. This man is a member of his father's lineage, he has property rights which accrue from membership in the *idile*, and his adult sons may build houses on the land in Ile Alaran.

uma das chefes mais poderosas da política.⁵⁹ Ela ascendeu a essa posição de preeminência por ter reivindicado a liderança da linhagem Olúyòlé, que era, na verdade, a linhagem do nascimento de sua mãe. (AWE, 1992, p. 58 e p. 65).⁶⁰ No período contemporâneo, a minha própria experiência pessoal e pesquisa corroboram as descobertas de Niara Sudarkasa, que conduziu o seu estudo em Aáwé, uma cidade de Òyó, no início dos anos 60. Sudarkasa escreve:

Quando um homem tem sido trazido para o composto de sua mãe, e ali reside com sua esposa e filhos, ele comumente deveria ser considerado como parte do núcleo macho da casa, apesar de ele pertencer à linhagem de seu pai... Não é o caso de um homem de sessenta anos, cujo composto do pai é *Ile Alaran* nos aposentos de Odofin, mas tenha vivido no composto de sua mãe (*Ile Alagbèdè*) desde que ele era um menino muito novo. Esse homem é um membro da linhagem de seu pai, ele tem direitos de propriedade que advêm da adesão à *idile* e seus filhos adultos podem construir casas na terra do Ile Alaran.

⁵⁹ N.T.1. De acordo com Beatriz Nascimento (2018c, p. 410), as mulheres participavam da guerra e se movimentavam junto com os quilombos africanos e brasileiros, o que elimina a ideia de uma mulher subordinada. Segundo a autora, há uma escassa bibliografia e fontes primárias que falam de nomes de mulheres que foram chefes, guerreiras, conselheiras e que também tinham destaques por serem mães ou irmãs dos chefes (homens) do quilombo.

⁶⁰ AWE, Bolanle. *Nigerian Women in Historical Perspective*. Lagos, Nigéria: Sankore, 1992.

Nevertheless, this man built a two-story house at Ile Alagbẹḍe and is the most influential man in that compound. He is referred to by the members as the Bale... Whenever a member of Ile Agbede is involved in a dispute with a person of another compound, it is to this man that the Bale of the other compound would look for settlement of the matter.⁴⁷

Notwithstanding the fact that in the literature the head of the family is usually described as the *baálẹ̀* (the eldest anamale), there are lineages even today that are led by anafemales. In Ògbòmọ̀sọ̀ in 1996 there were two female village heads — Baálẹ̀ Maya and Baálẹ̀ Àrójẹ — representing their lineages and holding the hereditary titles.

These females were first citizens of both their lineages and the village. It is, then, a gross misrepresentation to assume that anatomy necessarily defined the line of authority inside the lineage. The oldest residents of the lineage were usually the *ìyá* — the mothers of the lineage. These were the old mothers who were usually in a position of authority over their children, including any *baálẹ̀* who was one of their offspring. They were collectively known as *àwọ̀n ìyá* (the mothers), and no major collective decisions could be made without their

No entanto, esse homem construiu uma casa de dois andares no Ile Alagbẹḍe e é o homem mais influente naquele complexo. Ele é referido pelos membros como o Chefe (*Bale*)... Sempre que um membro de Ile Agbede está envolvido em uma disputa com uma pessoa de outro composto, é a este homem que o Chefe (*Bale*) do outro composto procuraria para solução do assunto. (SUDARKASA, 1973, p. 100).⁶¹

Apesar do fato de que na literatura o chefe da família é geralmente descrito como o *baálẹ̀* (o anamacho mais velho), há linhagens ainda hoje que são lideradas por anafêmeas. Em Ògbòmọ̀sọ̀, em 1996, havia duas chefes de aldeia fêmeas — Baálẹ̀ Maya e Baálẹ̀ Àrójẹ — representando as suas linhagens e mantendo os títulos hereditários.

Essas fêmeas foram os primeiros cidadãos de suas linhagens e da aldeia. É, então, uma deturpação grosseira assumir que a anatomia necessariamente definiu a linha de autoridade dentro da linhagem. Os moradores mais antigos da linhagem eram geralmente as *ìyá* — as mães da linhagem. Essas eram as mães idosas que estavam geralmente em uma posição de autoridade sobre seus filhos, incluindo qualquer *baálẹ̀* que fosse um de seus filhos. Elas eram conhecidas coletivamente como *àwọ̀n ìyá* (as mães) e nenhuma grande decisão coletiva poderia ser tomada sem a sua

⁶¹ SUDARKASA, Niara. *Where Women Work: A Study of Yoruba Women in the Market Place and at Home*, Museum of Anthropology, Anthropological Papers 53. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973.

participation individually and as a group. Because they were usually the longest-living residents of the lineage, they controlled information and carried the lineage memory. Considering that this was an oral-based society, one can begin to appreciate the importance of their positions.

The privileged position occupied by *àwọn iyá* can be shown by considering the dominant role of the *ayaba* (palace mothers) in the politics of Old *Ọ̀yọ́*. The power associated with longevity was institutionalized in the role of the *ayaba* in the political hierarchy of *Ọ̀yọ́*. I will discuss this

in the next chapter, but it is important to note here that their power derived from experience and memory, “as many of them [had] lived through the reign of two or more *Alaafin*.”⁶² The *ayaba* were next in line of authority to the *aláàfin*, and they wielded the power of the rulership in both the capital and the provinces. The household head in the *Ọ̀yọ́* setting should not be interpreted as some *de facto* or *de jure* leader who was in control of all decisions. Since the lineage was segmented and was a multilayered and multigenerational group in which a variety of collective, sometimes conflicting and individual, interests were represented, the notion of an individual head of household is more misleading than elucidating. In the *agbo ilé* (compound), power was located in a multiplicity of sites, and it was tied to social role-identities that were multiple and shifting for each individual depending on the situation.

participação individual e como um grupo. Como elas eram geralmente as residentes de mais-longa-vida (*longest-living*) da linhagem, elas controlavam a informação e carregavam a memória da linhagem. Considerando que esta era uma sociedade oral-baseada (*oral-based*), pode-se começar a apreciar a importância de suas posições.

A posição privilegiada ocupada por *àwọn iyá* pode ser demonstrada considerando o papel dominante da *ayaba* (mães do palácio) na política da velha *Ọ̀yọ́*. O poder associado à longevidade foi institucionalizado no papel de *ayaba* na hierarquia política de *Ọ̀yọ́*. Discutirei isso

no próximo capítulo, mas é importante notar aqui que seu poder derivado da experiência e da memória, “como muitas delas [haviam] vivido durante o reinado de dois ou mais governantes (*Alaafin*)”. (BABAYEMI, 1987, p. 7).⁶² A *ayaba* era a próxima na linha de autoridade para *aláàfin* e eles exerceram o poder do governo tanto na capital quanto nas províncias. O chefe de família no cenário de *Ọ̀yọ́* não deve ser interpretado como algum líder de fato ou de direito (*de facto* ou *de jure*) que estava no controle de todas as decisões. Já que a linhagem era segmentada e era um grupo multilateralista e multigeracional no qual uma variedade de interesses coletivos, às vezes conflitantes e individuais, foram representados, a noção de um chefe individual de família é mais enganosa do que elucidativa. No *agbo ilé* (composto), o poder estava localizado em uma multiplicidade de lugares e estava ligado aos papéis-de-identidades (*role-identities*) sociais que eram múltiplos e moventes para cada indivíduo, dependendo da situação.

⁶² Babayemi, “Role of Women”.

Descent: Agnatic or Cognatic?

There has been considerable discussion about the nature of Yorùbá descent. A number of anthropologists have described the pattern of descent as patrilineal. However, both Johnson and Fadipe elaborate its cognatic aspects; their work is supported by my own research. Eades also challenges the idea that the system of descent is agnatic, postulating that scholars' misconceptions stem from the fact that they see the patrilineage as the "natural" unit of analysis without looking at intrahousehold dynamics.⁴⁹ Eades is correct in asserting that within the household there is a great deal of segmentation — the primary grouping being the *omọ-iyá*.⁵⁰ This is similar to what Felicia Ekejiuba terms a "hearthhold"⁵¹ in Igbo society; it is composed of a mother and her children. In Yorùbáland, siblings of the same mother have the strongest bonds, and often half-siblings (who share a common father) do not associate as much with each other if their mothers do not have a close relationship.

To return to Old Òyó society, we can say that the inheritance system provided strong evidence for the cognatic nature of the kinship system. Since only consanguinal relations inherited from each other, neither *ọkọ* nor *aya* inherited from the other's property. Siblings and children of both anamales and anafemales were the primary beneficiaries. Therefore, it was necessary for children to know their relations on both sides. The strong incest taboo also necessitated awareness of kinship ties on

Descendência: agnática ou cognática?

Tem havido uma discussão considerável sobre a natureza da descendência *yorùbá*. Vários antropólogos descreveram o padrão de descendência como patrilineal. No entanto, Johnson e Fadipe elaboraram seus aspectos cognáticos; o trabalho deles é sustentado por minha própria pesquisa. Eades também desafia a ideia de que o sistema de descendência seja agnático, postulando que os equívocos dos estudiosos derivam do fato de que eles vêm a patrilineagem como a unidade "natural" de análise sem olhar para a dinâmica intrafamiliar.⁶³ Eades está correto em afirmar que dentro da família há uma grande quantidade de segmentação — o agrupamento primário sendo o *omọ-iyá*.⁶⁴ Isso é semelhante ao que Felicia Ekejiuba chama de um "lar"⁶⁵ na sociedade igbo; ele é composto de uma mãe e seus filhos. Na Yorùbálândia, irmãos da mesma mãe têm os laços mais fortes e muitas vezes meio-irmãos (*half-siblings*) (que compartilham um pai comum) não se ligam tanto um ao outro se suas mães não têm um relacionamento próximo.

Para voltar à velha sociedade Òyó, podemos dizer que o sistema de herança forneceu fortes evidências para a natureza cognática do sistema de parentesco. Como somente as relações consanguíneas herdavam uma da outra, nem o *ọkọ* nem a *aya* herdavam da propriedade do outro. Irmãos e filhos de ambos, anamachos e anafêmeas, foram os principais beneficiários. Portanto, era necessário que as crianças conhecessem suas relações de ambos os lados. O forte tabu do incesto

⁶³ Eades, *Yoruba Today*.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ EKEJIUBA, Felicia. Contemporary Households and Major Socioeconomic Transitions in Eastern Nigeria. Artigo apresentado no *Workshop on Conceptualizing The Household: Issues of Theory, Method, and Application*, Boston University.

both the mother's and the father's sides of the family.

The focus on the patrilineage by anthropologists is of particular significance in deconstructing the imposition of gender in Yorùbá society. The concentration on the patrilineage focuses only on the role of anafemales as *aya* (which, in reality, was but one role among many that they fulfilled in Old Òyó society), ignoring their roles as *omọ-ile* (members of the lineage). Since marriage did not lead to membership, we must pay close attention to the natal lineage, which remained the primary lifelong source of social identity, access, and support, material and otherwise. Indeed, an anafemale offspring retained her full rights in and obligations to her natal compound, whether she was married or not, to the extent that her children were able to lay claim to property in the compound or get access to land by invoking their mother's rights. Though a female was an *aya* (in-marrying resident) and usually also an *ìyá* (mother) in her marital lineage, she was first and foremost an *omọ* (offspring/member of the lineage) and an *okọ* (owner/member) in her natal home, which gave her access to its means of production. Failure to look at the different roles and location of anafemales within relationships produces an inaccurate picture.

51

Marriage: A Family Affair

In Òyó-Yorùbá society, marriage was essentially a relationship between lineages. Contractually, it formalized the conferral of paternity rights of the lineage of the groom to the children born in the course of the marriage. In exchange for this right, goods

também exigiu a conscientização dos laços de parentesco tanto nos lados da mãe quanto nos do pai da família.

O foco na patrilineagem por antropólogos é de particular importância na desconstrução da imposição de gênero na sociedade *yorùbá*. A concentração na patrilineagem se concentra apenas no papel de anafêmeas como *aya* (que, na realidade, era apenas um papel entre muitos que elas cumpriram na antiga sociedade de Òyó), ignorando seus papéis como *omọ-ile* (membros da linhagem). Uma vez que o casamento não levou à integração, devemos prestar muita atenção à linhagem de nascimento, que permaneceu a principal fonte ao longo da vida de identidade social, acesso, e apoio material e outros. De fato, uma prole anafênea reteve os seus plenos direitos e obrigações para com o seu composto natal, quer fosse casada ou não, na medida em que os seus filhos podiam reivindicar a propriedade no complexo ou ter acesso à terra invocando os direitos da mãe deles. Embora uma fêmea fosse uma *aya* (residente entrante-por-casamento (*in-marrying*)) e, geralmente, também uma *ìyá* (mãe) em sua linhagem conjugal, ela era antes de tudo um *omọ* (descendente/membro da linhagem) e um *okọ* (proprietário/sócio) em sua casa de nascimento, o que lhe deu acesso aos seus meios de produção. A falha em olhar para os diferentes papéis e localização de anafêmeas dentro das relações produz uma imagem imprecisa.

51

Casamento: um caso de família

Na sociedade Òyó-yorùbá, o casamento era essencialmente uma relação entre linhagens. Contratualmente, isso formalizou a atribuição dos direitos de paternidade da linhagem do noivo às crianças nascidas no decorrer do casamento. Em troca deste

and services were transferred from the groom's lineage to that of the bride. The goods were given as the bride-wealth, while the services were rendered lifelong. The payment of the bride-wealth by the groom's family conferred sexual access and paternity. It did not confer rights over her person or labor. The establishment of paternity rights in no way displaced the right of the mother and her lineage to the children. The apparent need to publicly establish paternity rights reflected not paternal dominance but the taken-for-grantedness of the rights of mothers over their children.

The contractual arrangement called marriage involved a long process, since it often incorporated a period of betrothal. It was marked by an exchange of gifts and a number of ceremonies acknowledging the relationship between the two lineages. The journey of the bride to the compound of the groom was described as *ìṣẹ̀yàwó* (the making of the bride) from the perspective of the bride's lineage. From the perspective of the groom's lineage, the journey was referred to as the *ìṣẹ̀yàwó* (the carrying of the bride). The bride was carried over the threshold into the lineage by relatively newly arrived *aya*, who were thus juniors in the hierarchy.⁶² This singular act underscored the collective nature of the marriage and the shared responsibility it entailed for different lineage members and residents. *Ìyàwó* means “bride,” although in the contemporary period it has become synonymous with *aya*, referring to an anafemale spouse.

direito, bens e serviços foram transferidos da linhagem do noivo para a da noiva. Os bens eram dados como o dote-da-noiva (*bride-wealth*), enquanto os serviços foram prestados ao longo da vida. O pagamento do dote-da-noiva (*bride-wealth*) pela família do noivo conferiu acesso sexual e paternidade. Não conferiu direitos sobre sua pessoa ou trabalho. O estabelecimento dos direitos de paternidade não deslocou de modo algum o direito da mãe e da sua linhagem para as crianças. A aparente necessidade de estabelecer publicamente direitos de paternidade refletia não o domínio paterno, mas sim a certeza dos direitos das mães sobre os seus filhos.

O acordo contratual chamado casamento envolvia um longo processo, uma vez que muitas vezes incorporava um período de noivado. Foi marcado por uma troca de presentes e uma série de cerimônias reconhecendo a relação entre as duas linhagens. A jornada da noiva para o complexo do noivo foi descrito como *ìṣẹ̀yàwó* (a montagem da noiva) a partir da perspectiva da linhagem da noiva. A partir da perspectiva da linhagem do noivo, a jornada foi referida como o *ìṣẹ̀yàwó* (o transporte da noiva). A noiva foi levada para a entrada na linhagem pelas *aya* relativamente recém-chegadas, que eram, portanto, juniores na hierarquia.^{66 67} Esse ato singular ressaltou a natureza coletiva do casamento e a responsabilidade compartilhada que significa para diferentes membros da linhagem e residentes. *Ìyàwó* significa “noiva”, embora, na época contemporânea, tornou-se sinônimo de *aya*, referindo-se a uma cônjuge anafêmea.

⁶⁶ Veja Fadipe, *Sociology of the Yoruba*, para um relato completo do processo.

⁶⁷ **N.T.5.2.** O iorubá, segundo o dicionário iorubá-português de Beniste (2011, p. 14), não possui plural modificando o substantivo. O que ele possui é um artigo para indicar plural. Dessa forma, *eranko* significa “o animal” e *àwọn eranko* seria traduzido para “os animal”. Se fosse para escolher uma tradução para esse trecho, a tradução escolhida seria “os animal”, porque corrigir o plural com o “s” de plural no substantivo, como em “os animais”, apagaria a marca do iorubá assim como ela está apagada na tradução do plural do dicionário citado. Seguindo esse raciocínio, a tradução escolhida para “by [...] *aya*”, no trecho de referência desta nota, foi a de “pelas *aya*”.

The bride on her wedding day exhibited her distress, which underscored the import of the impending change in her living arrangement. Her trepidation was symbolized in the performance of *ẹkún ìyàwó*, literally, the lamentations of a bride. Here is an example:

How does one prevent being disgraced,
child of Lalonpe?
How does one guard against making
mistakes,
When one gets to the husband's house?
How does one guard against making
mistakes,
So that one behaves like an adult?
That when one is asked to do something
That demands maturity of mind,
One does not behave like a child?⁵³

52

As a collective, the lineage of the bride ranked higher than that of the groom in social intercourse because according to the cultural conception, the former had done the latter the favor of providing access to children through its offspring. This was the reason all members of the *aya's* family could and did command obeisance from the conjugal *ọkọ* and members of his lineage.

The single purpose of the bride-wealth was to confer sexual and paternity rights, not the rights to the bride's person, her property, or her labor. It is important to note that there was no anamale access to fatherhood without taking on marriage obligations. But fatherhood was possible without sexual conjugal involvement — even impotent conjugal partners could be fathers as long as they had gone through the marital process culminating in the payment of the

A noiva, no dia do seu casamento, exibiu a sua angústia, que subestimou a importância da mudança iminente em seu arranjo de vida. Sua trepidação foi simbolizada na performance de *ẹkún ìyàwó*, literalmente, as lamentações de uma noiva. Aqui está um exemplo:

Como uma pessoa pode evitar ser
desonrada, filha(o) de Lalonpe?
Como alguém se protege contra cometer
erros,
Quando se chega a casa do marido?
Como é que alguém se protege contra
cometer erros,
Para que se comporte como um adulto?
Que quando se é pedido para fazer algo
Que exige maturidade mental,
Uma pessoa não se comporte como uma
criança? (FANIYI, 1976, p. 685).⁶⁸

52

Como um coletivo, a linhagem da noiva era mais elevada do que a do noivo na relação social porque, de acordo com a concepção cultural, a noiva tinha feito ao noivo o favor de proporcionar acesso às crianças através de sua descendência. Essa era a razão pela qual todos os membros da família da *aya* puderam e ordenaram reverência do *ọkọ* conjugal e membros de sua linhagem.

O único propósito do dote-da-noiva (*bride-wealth*) era conferir direitos sexuais e de paternidade, não os direitos à pessoa da noiva, de sua propriedade, ou de seu trabalho. É importante notar que não havia acesso anamacho à paternidade sem assumir obrigações matrimoniais. Mas a paternidade era possível sem o envolvimento conjugal sexual — mesmo parceiros conjugais impotentes poderiam ser pais enquanto tivessem passado pelo processo conjugal culminando no pagamento do preço do

⁶⁸ Retirado de: FANIYI, Dejo. *Ekun iyawo: a Traditional Yoruba Nuptial Chant*. In: ABIMBOLA, WANDE. Ifa: An Exposition, 1976.

bride-wealth. In the case of impotence of the sexual conjugal partner, the *aya* could have sexual relations with a member of the family or an outsider. The child would be regarded as that of her partner since fatherhood did not depend on being the biological father. Marriage, then, was of overwhelming importance for the *òkùnrin*, since without it their paternity rights could not be established.

Its primacy can be discerned in the following verses from the Ifa corpus in which the theme of “wifelessness” is predominant:

Ifa divination was performed for Eji Odi,
Who was going to the market of
Ejigbomekun,
Weeping because he had no wife.
Eji Odi was told to perform sacrifice.⁵⁴

Another verse goes:

Ifa divination was performed for Orunmila
When he was practicing divination without
a wife.
Could he possibly have a wife?
That was why he performed divination.⁵⁵

Apart from the *ìdààna* (payment of bride-wealth), bride-service was also a feature of *Òyó* marriages. It denoted the lifelong goods and services the groom was expected to provide to his in-laws, most notably the bride's parents. N. A. Fadipe, writing over fifty five years ago, describes the scope of bride-service obligations:

Among the many

dote-da-noiva (*bride-wealth*). No caso de impotência do parceiro conjugal sexual, a *aya* poderia ter relações sexuais com um membro da família ou um estranho. A criança seria considerada como a de seu parceiro, uma vez que a paternidade não dependia como sendo do pai biológico. O casamento, então, era de enorme importância para o *òkùnrin*, uma vez que sem ele os seus direitos de paternidade não podiam ser estabelecidos.

A sua primazia pode ser discernida nos seguintes versos de uma coleção de escritos Ifá em que o tema do “sem-esposa” é predominante:

A adivinhação Ifá foi realizada para Eji Odi,
Que estava indo ao mercado de
Ejigboomekun,
Chorando, porque ele não tinha esposa.
A Eji Odi foi dito para realizar sacrifício.
(ABIMBOLA, 1976, p. 73).⁶⁹

Outro verso mais:

A adivinhação Ifá foi realizada para Orunmila
Quando ele estava praticando a adivinhação
sem uma esposa.
Ele poderia ter uma esposa?
Foi por isso que ele realizou a adivinhação.⁷⁰

Além do *ìdààna* (pagamento do dote-da-noiva (*bride-wealth*)), o serviço-da-noiva (*bride-service*) também era uma característica dos casamentos de *Òyó*. Ele denotava os bens e serviços vitalícios que era esperado o noivo fornecer aos seus sogros, mais notavelmente os pais da noiva. N. A. Fadipe, escrevendo há mais de cinquenta e cinco anos, descreve o âmbito das obrigações do serviço da noiva (*bride-service*):

Entre as muitas

⁶⁹ Abimbola, *Ifa: An Exposition*.

⁷⁰ *Ibid.*

obligations of a man to the family of his fiancée which were assumed directly upon the formal betrothal of the couple to each other were services of various kinds which may be classified as follows: (1) those which recur annually; (2) those whose nature and extent were known but whose time of occurrence cannot be easily predicted; (3) those whose nature and extent

53

were known but which were of a contingent character depending on circumstances outside the control of either party; (4) those whose nature and extent could not be forecast but which were the consequences of a course of action on the part of either the fiancée's parents or other members of her family; and (5) fixed obligations timed according to the discretion of the male partner or his parents during his minority.⁵⁶

obrigações de um homem para com a família de sua noiva, que foram assumidas um para o outro diretamente no noivado formal do casal, estavam os serviços de vários tipos, que podem ser classificados como o seguinte: (1) aqueles que reaparecem anualmente; (2) aqueles cuja natureza e extensão eram conhecidas, mas cujo tempo de ocorrência não pode ser facilmente previsto; (3) aqueles cuja natureza e extensão

53

eram conhecidas, mas que eram de um contingente de caracteres, dependendo de circunstâncias fora do controle de qualquer das partes; (4) aqueles cuja natureza e extensão, não poderiam ser previstas, mas que eram as consequências de um curso de ação por parte da noiva, pais ou outros membros de sua família; e (5) obrigações fixadas cronometradas de acordo com o critério do parceiro macho ou seus pais durante sua minoridade. (FADIPE, 1970, p. 74).⁷¹

⁷¹ Fadipe, *Sociology of the Yoruba*.

Although monogamous marriages were the norm, polygamy represented the dominant idiom through which marriage was conceptualized. In fact, marriages in which there were multiple conjugal partners represented only a fraction of the population. But the fact that all *aya*

of a lineage were ranked in a single hierarchy and in relationship to one another as *co-aya* gave the impression that they were all married to the one conjugal partner. Having said that, the collective nature of marriage was underscored by the real interest held in a marriage by *om̃-ilé* who were junior to the sexual partner of any particular *aya*. Members of the family had an interest in making a good match because marriage into the wrong family could introduce hereditary diseases into the family, and this would affect their own or their children's marriage chances. A good match was important because of the system of levirate — the transfer of rights in the widow to another member of the family after the death of her conjugal partner (a transfer that occurred only if the widow consented to it). Anafemale *om̃-ilé* had a similar interest because they too could inherit rights in the widow, the sexual aspects of which they could transfer to their own anamale child, if the widow accepted such an arrangement. Beyond the symbolic, we begin to understand the extent of collective, individual, and very real interest held by all lineage members in the *aya-ilé*.⁵⁷

The interest in polygamy was directly related to the need and importance of bearing children and safeguarding their health. The main reason for marriage was procreation. If marriage fulfilled other needs in Old *Ọ̀yó* society, they were secondary. Children were considered *ire*

Embora os casamentos monogâmicos fossem a norma, a poligamia representava o idioma dominante através do qual o casamento foi conceitualizado. De fato, os casamentos em que havia múltiplos parceiros conjugais representavam apenas uma fração da população. Mas o fato de que toda *aya*

de uma linhagem foi classificada em uma única hierarquia e em relação uma com a outra como *co-aya* deu a impressão de que todas elas eram casadas com um parceiro conjugal. Dito isto, a natureza coletiva do casamento foi sublinhada pelo interesse real de um casamento de *om̃-ilé* que eram juniores ao parceiro sexual de qualquer *aya* em particular. Os membros da família tinham interesse em fazer um bom casamento, porque o casamento na família errada poderia introduzir doenças hereditárias na família e isso afetaria seus próprios filhos ou as chances de casamento de seus filhos. Uma boa combinação foi importante por causa do sistema de levirato — a transferência de direitos da viúva para outro membro da família após a morte de seu parceiro conjugal (uma transferência que ocorreu apenas se a viúva consentiu). As *om̃-ilé* anafêmeas tinham um interesse semelhante, porque elas também poderiam herdar direitos da viúva, cujos aspectos sexuais poderiam transferir para a sua própria criança anamacho, se a viúva aceitasse tal acordo. Além do simbólico, começamos a entender a extensão do interesse coletivo, individual e muito real de todos os membros da linhagem no *aya-ilé*.⁷²

O interesse pela poligamia estava diretamente relacionado com a necessidade e importância de ter crianças e salvaguardar a saúde delas. A principal razão para o casamento era a procriação. Se o casamento satisfazia outras necessidades na sociedade da velha *Ọ̀yó*, elas eram secundárias. As

⁷² Ibid.

(blessings, the good). They were the ultimate *raison d'être* of human existence.⁵⁸ Therefore, the stability of the marriage rested on whether children were produced and their survival maintained. For the bride, the right to become a mother superseded all other considerations in marriage. If a marriage did not become fruitful within the first few years, a female could become restless and move on. Important as it was to give birth, once children were born, their survival became paramount and subsumed any other interests that were perceived to be in conflict with it. Consequently, the new mother practiced postpartum abstinence — ab-

54

staining from sexual intercourse from as early as pregnancy until the time the child was weaned off the breast (two to three years), as it was believed that sexual activity and early pregnancy would endanger the life of the infant. The new father could have sexual intercourse if he had other conjugal partners.

There is no question that postpartum abstinence was adhered to. There are enough empirical studies — even in the more recent period, when the practice is not as common — to show that everybody took it as imperative to the child's survival.⁵⁹ Beyond this concern, there were structural reasons for abstinence. The structure of the compound and the allocation of space in this densely populated arena meant that there was really no privacy, especially since, in the main, personal interests could not really be

crianças eram consideradas *ire* (bênçãos, o bem). Eram a derradeira razão *d'être* da existência humana.⁷³ Portanto, a estabilidade do casamento dependia de se os filhos eram tidos e a sobrevivência deles mantida. Para a noiva, o direito de se tornar mãe superava todas as outras considerações no casamento. Se um casamento não se tornava frutífero nos primeiros anos, uma fêmea poderia se tornar inquieta e seguir em frente. Por mais importante que fosse dar à luz, uma vez que as crianças nascessem, a sua sobrevivência se tornava primordial e subsumia quaisquer outros interesses que fossem percebidos como estando em conflito com isso. Consequentemente, a nova mãe praticava a abstinência pós-parto — abstendo de

54

relação sexual desde o início da gravidez até o momento em que a criança foi desmamada do peito (dois a três anos), uma vez que se acreditava que a atividade sexual e a gravidez em seus primeiros dias colocariam em perigo a vida do bebê. O novo pai poderia ter relações sexuais se tivesse outras parceiras conjugais.

Não há dúvida de que a abstinência pós-parto era respeitada. Existem estudos empíricos suficientes — mesmo no período mais recente, quando a prática não é tão comum — para mostrar que todos a consideraram imperativo para a sobrevivência da criança.⁷⁴ Para além desta preocupação, existiam razões estruturais para a abstinência. A estrutura do complexo e a alocação de espaço nessa área densamente povoada significava que realmente não havia privacidade, especialmente porque, em essência, os

⁷³ Compare: HALLGREN, Roland. *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People*. Loberod: Plus Ultra, 1988.

⁷⁴ ORUBOLOYE, I. O.. *Abstinence as a Method of Birth Control*. Canberra: Department of Demography, Australian National University, 1981; ADEPOJU, Aderanti. *Rationality and Fertility in the Traditional Yoruba Society, South-West Nigeria*. In: CALDWELL, John C.. *The Persistence of High Fertility*. Canberra: Department of Demography, Australian National University, 1977.

separated from collective interests.

As an illustration of the possible dilemmas of living so close to one's relations, let us assume that a conjugal partner was finding it difficult to abstain from sex with the new mother. At the very least, he would need her cooperation to break the taboo. The notion that the conjugal partner could forcefully impose himself on his *aya* is at best very tenuous. We must remember that couples did not share rooms; the *aya's* room was usually shared with her children and others in her care. Furthermore, rooms were very small; many members of the household slept in the verandah. Thus there was relatively little privacy, and privacy would have been a necessary condition for breaking taboos or spousal abuse. Consequently, the prevalent idea in some feminist literature that marriage was set up universally with the interest of males as paramount⁶⁰ is not borne out in this cultural context. Instead, Yorùbá marriages were set up to ensure the survival of children, and the culture conceived of early sexual activity for a new mother as dangerous to the child.

The general attitude of *obìnrin* toward polygamy ranged from seeing it as desirable to tolerating it, a tolerance based on an appreciation of its benefits. It was in the interest of the anafemale *omọ-ilé* to have a large retinue of *aya-ilé* to call upon when help was needed. In this regard in particular, polygamy was an ungendered privilege determined by the reciprocity established between each individual *aya* and individual *okọ*. It was also in the interest of a senior *aya* to be in a polygamous marriage because the responsibility of cooking devolved to

interesses pessoais não podiam realmente ser separados dos interesses coletivos.

Como ilustração dos possíveis dilemas de viver tão perto das relações de alguém, deixe-nos assumir que um parceiro conjugal estava tendo dificuldade em se abster do sexo com a nova mãe. No mínimo, ele precisaria da cooperação dela para quebrar o tabu. A noção de que o parceiro conjugal poderia se impor forçadamente à sua *aya* é, na melhor das hipóteses, muito fraca. Devemos lembrar que os casais não compartilhavam quartos; o quarto da *aya* era geralmente compartilhado com seus filhos e outros ao seu cuidado. Além disso, os quartos eram muito pequenos; muitos membros da casa dormiam na varanda. Assim, havia relativamente pouca privacidade e privacidade teria sido uma condição necessária para quebrar tabus ou para abuso conjugal. Consequentemente, a ideia prevalente em algumas literaturas feministas de que o casamento foi estabelecido universalmente com o interesse dos machos como soberano⁷⁵ não é confirmada neste contexto cultural. Em vez disso, os casamentos *yorùbá* foram estabelecidos para garantir a sobrevivência das crianças e a cultura concebida de atividade sexual precoce para uma nova mãe como perigoso para a criança.

A atitude geral de *obìnrin* em relação à poligamia variou entre vê-la como desejável a tolerá-la, uma tolerância baseada na apreciação de seus benefícios. Era do interesse da *omọ-ilé* anafêmea ter uma grande comitiva de *aya-ilé* para chamar quando a ajuda era necessária. A este respeito em particular, a poligamia era um privilégio não-generificado, determinado pela reciprocidade estabelecida entre cada *aya* e cada *okọ*. Era também do interesse de uma *aya* sênior estar em um casamento poligâmico por causa da responsabilidade de

⁷⁵ OGUNDIPE-LESLIE, Molar. *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations* (Trenton, N. J.: Africa World Press, p. 69-75, 1994.

the junior *aya* in the multiple marriage; therefore, it was usual for *aya* to initiate the process of polygamy for her conjugal partner. She did not see it as contrary to her overall interest. Some of these views are clear in the response I got from an “elderly mother,” Àlàrí no Òkè Mápó, whom I interviewed in Ìbàdàn. When I mentioned to her the idea that some people feel that polygamy is detrimental to the interest of the *aya*, she had this to say:

55

Èyin aláḱòwé, ẹ́ tún dé nùu. Bẹ̀ẹ̀ náà l'ẹ́ wípé aya gbòḍò bá ọ̀kọ da owó pọ. Wọ̀n a bí wọ̀n pọ̀ ní? S'ẹ́ẹ̀ ríi, ohun tẹ̀'yin ñrò un, ò jẹ́ bẹ̀ẹ̀. Bọ̀rọ̀ ọ̀mọ̀ bíbí bá ti kúrò ñbẹ̀, ti ọ̀kọ̀ si ñṣe ojúṣe rẹ̀, kín ló tún kù? Ọ̀kúnrin a ñṣe iyò tá ní láti máa fi sọ̀bẹ̀ lójoojúmọ̀ ndan? kín laá wá fi gbé wọ̀n tira gbá-gbá?

[You learned people (alluding to my Western credentials), there you go again! The other day you were all advocating the merits of having joint finances with one's *ọ̀kọ*. Were you born together? (I.e., Are conjugal partners consanguinal relations?) So long as an *obìnrin* fulfills her need for children and he fulfills his obligations, what else? *Ọ̀kọ* is not salt

cozinhar delegada para a *aya* júnior no casamento múltiplo; portanto, era habitual para a *aya* iniciar o processo de poligamia para seu parceiro conjugal. Ela não via isso como contrário ao seu interesse geral. Algumas dessas opiniões estão claras na resposta que recebi de uma “mãe idosa”, Àlàrí no Òkè Mápó, a quem entrevistei em Ìbàdàn. Quando eu mencionei a ela a ideia de que algumas pessoas sentem que a poligamia é prejudicial ao interesse da *aya*, ela tinha isso a dizer:

55

Èyin aláḱòwé, ẹ́ tún dé nùu. Bẹ̀ẹ̀ náà l'ẹ́ wípé aya gbòḍò bá ọ̀kọ da owó pọ. Wọ̀n a bí wọ̀n pọ̀ ní? S'ẹ́ẹ̀ ríi, ohun tẹ̀'yin ñrò un, ò jẹ́ bẹ̀ẹ̀. Bọ̀rọ̀ ọ̀mọ̀ bíbí bá ti kúrò ñbẹ̀, ti ọ̀kọ̀ si ñṣe ojúṣe rẹ̀, kín ló tún kù? Ọ̀kúnrin a ñṣe iyò tá ní láti máa fi sọ̀bẹ̀ lójoojúmọ̀ ndan? kín laá wá fi gbé wọ̀n tira gbá-gbá?

[Vocês aprenderam pessoas (aludindo às minhas credenciais ocidentais), muito bem novamente! Outro dia vocês estavam todos defendendo os méritos de ter finanças conjuntas com o *ọ̀kọ*. Vocês nasceram juntos? (Ou seja, os parceiros conjugais são relações consanguíneas?) Enquanto uma *obìnrin* satisfaz sua necessidade de filhos e ele cumpre suas obrigações, o que

that you have to have in your food on a daily basis. What is this desire to lock oneself in a suffocating embrace?]

mais? O *Okọ* não é sal que você tem que ter em sua comida diariamente. Que desejo é esse de se fechar num abraço sufocante?]

Her response underscores a number of important points: (1) children as the supreme purpose in marriage, and children being the first obligation of the couple to each other; (2) the norm of separate finances of a couple, showing that there is no notion of a conjugal estate; (3) the privileging of consanguinal ties over those of conjugality; (4) a view of monogamy as not inherently desirable or positive; (5) the generation gaps in the society deriving primarily from the introduction of Christianity and other Western ideas and institutions.

A sua resposta sublinha uma série de pontos importantes: (1) as crianças como a finalidade suprema no casamento e filhos sendo a primeira obrigação do casal um com o outro; (2) a norma de separar as finanças de um casal, mostrando que não há nenhuma noção de um estado conjugal; (3) o privilégio dos laços consanguíneos sobre os de conjugalidade; (4) uma visão da monogamia como não inerentemente desejável ou positiva; (5) a geração de lacunas na sociedade decorrentes, principalmente, da introdução do Cristianismo e de outras ideias e instituições ocidentais.

Aya and Some Aspects of Social Structure

Any discussion of social roles would not be complete without examining some of the linkages in family roles and social structure from the standpoint of the *aya*. Inside the marriage, couples had obligations to and certain expectations of each other. To that extent, they had reciprocal claims on each other's labor and time. They both had differing responsibilities to both lineages. Town endogamy was predominant, which meant that it was usual for an *aya* who had moved to her partner's lineage to see members of her own family on a daily basis. Based on the seniority hierarchy, the conjugal partner ranked higher than his *aya* inside the lineage, but his authority, like the authority of any senior person, was limited.

A *Aya* e alguns aspectos da estrutura social

Qualquer discussão sobre os papéis sociais não seria completa sem examinar algumas das ligações entre os papéis familiares e a estrutura social da perspectiva da *aya*. Dentro do casamento, os casais tinham obrigações e certas expectativas um do outro. Nessa medida, eles tinham reivindicações recíprocas sobre o trabalho e o tempo um do outro. Ambos tinham diferentes responsabilidades em ambas as linhagens. A endogamia da cidade era predominante, o que significava que era habitual para uma *aya* que tinha se mudado para a linhagem de seu parceiro ver membros de sua própria família diariamente. Com base na hierarquia de senioridade, o parceiro conjugal tinha uma classificação superior à sua *aya* dentro da linhagem, mas sua autoridade, como a autoridade de qualquer pessoa sênior, era

He did not have control over the *aya*'s labor or her property. All adults had their own obligations that they had to fulfill. Within marital lineages, these responsibilities included monetary and labor contributions made as an *aya-ilé* (member by marriage). As

56

an *omo-ilé*, inside natal lineages, there were obligations to members of one's own lineage. For example, one could be asked to contribute to the wedding ceremonies of one's sibling. Beyond the lineage, many persons belonged to an *egbé* (town association), which was a way of establishing status. For many *obìnrin*, the greatest form of accumulation was to acquire a large *aşo* (wardrobe of cloth) for their own personal use and later for their anafemale offspring. There were particular styles of expensive woven cloth that a properly situated *iyá* had to have in her *itêlè àpótí* (bottom box).⁶¹ Many mothers engaged in a lifelong process of accumulating cloth for their anafemale child and accumulating bride-wealth payments for their anamale child. Against this background, we can begin to appreciate the delicate balancing of a multiplicity of interests for any one person.

Aya had her property, and the conjugal partner had his. The absence of the notion of a conjugal estate and the fact that in the inheritance system couples could not inherit each other's property underscore the necessity for the *aya* to be gainfully employed. The inheritance system was predicated on the idea that only consanguinal relations could inherit from one another. Siblings and children of the deceased were the primary beneficiaries.

The general household division of labor was based on age relativity, with

limitada. Ele não tinha controle sobre o trabalho da *aya* ou sua propriedade. Todos os adultos tinham as suas próprias obrigações que tinham de cumprir. Dentro das linhagens conjugais, essas responsabilidades incluíam contribuições monetárias e trabalhistas feitas como uma *aya-ilé* (membro por casamento). Como

56

um *omo-ilé*, dentro das linhagens natais, havia obrigações com os membros da sua própria linhagem. Por exemplo, a alguém poderia ser pedido para contribuir para as cerimônias de casamento do irmão de alguém. Além da linhagem, muitas pessoas pertenciam a um *egbé* (associação da cidade), que era uma maneira de estabelecer o status. Para muitas *obìnrin*, a maior forma de acumulação era adquirir um grande *aşo* (guarda-roupa) para seu próprio uso pessoal e, mais tarde, para sua prole anafêmea. Havia estilos particulares de tecido caro que uma *iyá* devidamente situada tinha que ter em sua *itêlè àpótí* (caixa).⁷⁶ Muitas mães se engajaram em um processo ao longo da vida de acumular pano para a sua filha anafêmea e acumulando pagamentos de dote da noiva (*bride-wealth*) para o seu filho anamacho. Neste contexto, podemos começar a apreciar o delicado equilíbrio de uma multiplicidade de interesses para qualquer pessoa.

A *aya* tinha a propriedade dela e o parceiro conjugal tinha a dele. A ausência da noção de um estado conjugal e o fato de que no sistema de herança os casais não poderiam herdar a propriedade um do outro sublinha a necessidade de a *aya* ser empregada de forma lucrativa. O sistema de herança foi baseado na ideia de que apenas as relações consanguíneas poderiam herdar umas das outras. Os irmãos e filhos do falecido eram os principais beneficiários.

A divisão geral do trabalho doméstico foi baseada na relatividade da

⁷⁶ As roupas eram guardadas em caixas, com as mais valiosas no fundo. *Sanya* e *alari* são dois exemplos.

younger people and children usually having the responsibility for cleaning up after meals. Within the lineage, the *aya* cooked, not the *obìnrin* in general. Further, the seniority system in the lineage meant that an anafemale member who was not an *aya* did not have to cook. Therefore, it was possible that an *omọ-ilé* (birth member of the lineage) would never have to cook if she did not want to. Similarly, *aya* with appropriate seniority did not have to cook. In a polygamous⁶² marriage, the responsibility for providing food for the conjugal partner passed to the younger *aya*. This was one of the major attractions of polygamy for many *aya* — it passed on certain responsibilities. Given the disassociation of seniority from menial jobs, it is not surprising that cooking devolved to juniors.

A major responsibility of an *aya* was to *wá ñjẹ* (find food) for her conjugal partner. The use of the verb *wá* (to look for, to find) as opposed to *sè* (to cook) is instructive in understanding the business of meal procurement. It is possible that it speaks to the fact that a great deal of food consumed was bought in the streets and markets of the town. It is not clear exactly when professional cooking developed in Yorùbáland, but it is likely that it is linked to urbanization. Clearly, however, the practice of cooking food for sale in the streets has a long history in the area. Hugh Clapperton and Richard Landers, who visited Òyó in the 1830s,

57

discussed the various kinds of cooked dishes they were able to buy in the markets.⁶³

idade, com pessoas mais jovens e crianças geralmente tendo a responsabilidade pela limpeza após as refeições. Dentro da linhagem, a *aya* cozinhava, não a *obìnrin* em geral. Além disso, o sistema de senioridade na linhagem significava que uma membro anafênea que não era uma *aya* não tinha que cozinhar. Portanto, era possível que um *omọ-ilé* (membro da nascimento da linhagem) nunca tivesse que cozinhar se ela não quisesse. Da mesma forma, a *aya* com a senioridade apropriada não tinha que cozinhar. Em um casamento poligâmico⁷⁷, a responsabilidade de fornecer alimentos para o parceiro conjugal passava para a *aya* mais jovem. Esta foi uma das principais atrações da poligamia para muitas *aya* — isso passava por certas responsabilidades. Dada a dissociação da senioridade dos empregos subalternos, não é de admirar que a culinária tenha sido transferida para juniores.

Uma grande responsabilidade de uma *aya* era *wá ñjẹ* (encontrar comida) para seu parceiro conjugal. A utilização do verbo *wá* (procurar, encontrar) em oposição a *sè* (cozinhar) é instrutiva na compreensão do negócio da aquisição da comida. É possível que isso fale do fato de que um bom negócio de comida consumida era feito nas ruas e mercados da cidade. Não está claro quando exatamente a cozinha profissional se desenvolveu na Yorùbálândia, mas é provável que esteja ligada à Urbanização. Claramente, no entanto, a prática de cozinhar alimentos para venda nas ruas tem uma longa história na área. Hugh Clapperton e Richard Landers, que visitaram Òyó na década de 1830,

57

discutiram os vários tipos de pratos cozidos que eles estavam possibilitados de comprar nos mercados.⁷⁸

⁷⁷ Usei o termo mais comum “poligamia”, não o termo técnico “poliginia”.

⁷⁸ Clapperton, *Journal*.

Because *aya* were very busy and were engaged in pursuing their own livelihoods, much of the food that was consumed daily did not originate in the family; it was bought. The idea that an *aya* had to *cook* for her conjugal partner thus needs qualification. As Sudarkasa observed:

When men are working in the fields surrounding the hamlets, for breakfast, they eat *əkọ* or *akara* which they buy for cash or on credit from the women who hawk about the farmlands. For their midday meals, some farmers boil and eat one or two slices of yam in the fields. Occasionally women cook for their husbands during the day, however, since they are often working in different places; the husbands do not usually expect their wives to prepare any meals except that which they eat in the late afternoon after returning from the fields.⁶⁴

In general, some dishes and meals were more likely to be bought than others. For example, *ọkà* (a dish based on yam flour) and *əkọ* (a dish based on corn flour) were more often tied to the verb *dá* (to cut

Como as *aya* eram muito ocupadas e estavam engajadas em buscar seus próprios meios de subsistência, grande parte da comida que era consumida diariamente não originou na família; ela era comprada. A ideia de que uma *aya* tinha que *cozinhar* para seu parceiro conjugal, portanto, precisa de qualificação. Como Sudarkasa observou:

Quando os homens estão trabalhando nos campos em torno das aldeias, para o café da manhã, eles comem *əkọ* ou *akara*, que eles compram em dinheiro ou a crédito das mulheres que vendem próximo às terras agrícolas. Para as suas refeições do meio-dia, alguns agricultores fervem e comem uma ou duas fatias de inhame nos campos. Ocasionalmente, as mulheres cozinham para seus maridos durante o dia, no entanto, por mais frequentemente trabalhem em lugares diferentes; os maridos não costumam esperar que suas esposas preparem qualquer refeição, exceto a que eles comem no final da tarde depois de retornar dos campos. (SUDARKASA, 1996, p. 123).⁷⁹

Em geral, alguns pratos e refeições eram mais propensos a serem comprados do que outros. Por exemplo, *ọkà* (um prato baseado em farinha de inhames) e *əkọ* (um prato baseado em farinha de milho) eram

⁷⁹ Sudarkasa, *Where Women Work*.

from a large quantity) than *se* (to cook). Breakfast was usually bought food (not homemade), as young and old *lọ dá ẹkọ mu* (procured *eko*). Certain time-consuming dishes seem to have passed from home-based production into the commercial domain early in the social organization of towns. *Ẹkọ tútú, ẹgbo, ọlẹlẹ, ẹkuru* and *àkàrà* readily come to mind. No dish, however, was absent from the menu of *iyá olóónjẹ* (professional food sellers). The example of *Àdùkẹ*, the food seller in this verse from the Ifá corpus, is not unusual:

Ifá divination was performed for *Àdùkẹ*,
 Offspring of kind-hearted people of ancient
 times,
 Who cooked maize and beans together in order
 to make a better life.
 She woke up early in the morning,
 Weeping because she lacked all the good things.
Àdùkẹ was told to perform sacrifice,
 And she did so.
 After she had performed sacrifice,
 She became an important person.
 She had money.
 All the good things that she sought after
 Were attained by her.

“When we cook beans and maize together,
 All the good things of life fill up our home.”⁶⁵

58

The need for each and every adult to provide for themselves and to fulfill family and other social obligations was taken for granted. Therefore, the need for *aya* to pursue their own livelihoods was recognized, protected, and promoted. This was no doubt one of the factors that shaped not only the family division of labor and recipes but also the economy. The

mais frequentemente amarrados ao verbo *dá* para cortar de uma grande quantidade) do que *se* (cozinhar). O café da manhã era geralmente comida comprada (não caseira), como o jovem e velho *lọ dá ẹkọ mu* (*ẹkọ* adquirido). Alguns pratos demorados parecem ter passado da produção doméstica para o domínio comercial no início da organização social das cidades. *Ẹkọ tútú, ẹgbo, ọlẹlẹ, ẹkuru* e *àkàrà* prontamente vêm à mente. Nenhum prato, no entanto, estava ausente do menu das *iyá olóónjẹ* (vendedoras profissionais de alimentos). O exemplo de *Àdùkẹ*, a vendedora de alimentos neste verso da coleção Ifá, não é incomum:

A adivinhação Ifá foi realizada para *Àdùkẹ*,
 Prole de pessoas bom-coração (*kind-hearted*)
 dos tempos antigos,
 Que cozinhava milho e feijão juntos para ter
 uma vida melhor.
 Ela acordava cedo pela manhã.,
 Chorando porque lhe faltavam todas as coisas
 boas.
 Disseram à *Àdùkẹ* para fazer sacrifício,
 E ela o fez.
 Depois de ter feito o sacrifício,
 Ela se tornou uma pessoa importante.
 Ela teve dinheiro.
 Todas as coisas boas que ela desejou
 Foram alcançadas por ela.

“Quando cozinhamos feijões e milho juntos,
 Todas as coisas boas da vida preenchem a nossa
 casa.” (ABIMBOLA, 1976, p. 139).⁸⁰

58

A necessidade de cada e de todo adulto para se sustentar e cumprir obrigações familiares e outras obrigações sociais era tomada como dada. Portanto, a necessidade da *aya* perseguir seus próprios meios de subsistência era reconhecida, protegida e promovida. Esse foi, sem dúvida, um dos fatores que moldaram não só a divisão familiar do trabalho e as receitas, mas

⁸⁰Abimbola: *Ifa: An Exposition*.

professionalization of cooking not only provided an occupation for some but also freed many mothers from cooking so that they could go to the local markets or engage in farming and long-distance trade.

Aya did not cook at home every day, a fact that speaks to the issue of time allocation. An *aya* usually did not cook one meal at a time. The mainstay of the cuisine was *òbẹ̀* — a stew that consists basically of meat and/or vegetables, pepper, oil, and spices. The Yorùbá preference for stewing over other forms of cooking probably developed because stews keep their flavor and even tend to taste better days after the initial cooking. *Òbẹ̀* is an all-purpose dish eaten with a variety of carbohydrate staples, such as *iyán*, *àmàlà*, *ẹ̀bà*, *láfún*, e *ẹ̀kọ*. *Òbẹ̀* is cooked to last at least three to four days so that daily cooking is a matter of reheating the *òbẹ̀* and buying the carbohydrate. All this suggests that cooking for the family was not and is still not central to definitions of family life. Night markets were (and are) a feature of *Ọ̀yọ́* social structure. They were first and foremost food markets. The establishment of night markets may have been a response to the need to procure dinner for the family, since many an *aya* had been absent from home all day and sometimes for weeks on end when they pursued long-distance trade. Economic geographer B. W. Hodder, in his diachronic study of Yorùbá markets, correctly concluded that

night markets in which women connect their local communities with the town's main sources of foodstuff

também a economia. A profissionalização da culinária não só forneceu uma ocupação para alguns, mas também livrou muitas mães de cozinhar para que pudessem ir para os mercados locais ou se envolver em agricultura e comércio de longa distância.

A *aya* não cozinhava em casa todos os dias, um fato que fala sobre a questão da alocação de tempo. Uma *aya* normalmente não cozinhava uma refeição de cada vez. O prato principal da cozinha era *òbẹ̀* — um guisado que consiste basicamente de carne e/ou legumes, pimenta, óleo e especiarias. A preferência *yorùbá* para guisar sobre outras formas de cozinhar provavelmente se desenvolveu, porque os guisados mantêm o seu sabor e até mesmo tendem a melhorar o sabor dias após o primeiro cozimento. *Òbẹ̀* é um prato multiuso comido com uma variedade de carboidratos básicos, como *iyán*, *àmàlà*, *ẹ̀bà*, *láfún*, e *ẹ̀kọ*. *Òbẹ̀* é cozido para durar pelo menos três a quatro dias, de modo que cozinhar diariamente seja uma questão de reaquecer o *òbẹ̀* e de comprar o carboidrato. Tudo isso sugere que cozinhar para a família não era e ainda não é central para as definições da vida familiar. Os mercados noturnos eram (e são) uma característica da estrutura social de *Ọ̀yọ́*. Eles eram antes de mais nada mercados de comida. O estabelecimento de mercados noturnos pode ter sido uma resposta à necessidade de adquirir o jantar para a família, uma vez que muitos *aya* tinham estado ausentes de casa durante todo o dia e, por vezes, durante semanas a fio, quando elas buscavam o comércio de longa distância. O geógrafo econômico B. W. Hodder, em seu estudo diacrônico dos mercados *yorùbá*, concluiu corretamente que

os mercados noturnos em que as mulheres conectam as suas comunidades locais às principais fontes de

can only be understood in the context of the local Yorùbá habits of feeding. The bulk of the working class population eats food that has not been prepared in their own homes. The explanation for this phenomenon of outside cooking and eating, however, is also bound up with the fact that women put trading first in their interests.⁶⁶

alimento da cidade só podem ser entendidos no contexto dos hábitos *yorùbá* locais de alimentação. A maior parte da população trabalhadora come alimentos que não foram preparados em suas próprias casas. A explicação para esse fenômeno de cozinhar e comer fora, no entanto, está também ligada ao fato de que as mulheres colocaram o comércio em primeiro lugar em seus interesses. (HODDER, 1969, p. 103).⁸¹

Gender-Framed Debates: Bride-Wealth, Polygamy, Sexual Access, and Control

Debates gênero-estruturados: dote da noiva (*bride-wealth*), poligamia, acesso sexual e controle

Bride-wealth has been presented in a negative light by Western interpreters of many African societies. In some quarters, its meaning has been distorted, reduced to a transactional exchange akin to buying a wife.

O dote-da-noiva (*bride-wealth*) tem sido apresentado de forma negativa por intérpretes ocidentais de muitas sociedades africanas. Em alguns setores, seu significado tem sido distorcido, reduzido a uma troca transacional semelhante à compra de uma esposa.

59

In his study of kinship, anthropologist Claude Lévi-Strauss described bride-wealth as an exchange of brides for goods.⁶⁷ Much subsequent scholarship has simply built on Lévi-Strauss's claims. A classic piece of feminist scholarship in this regard is Gayle Rubin's elucidation of Lévi-Strauss's concepts.⁶⁸ Rubin's essay — which sees women as victims, not beneficiaries, of the

59

Em seu estudo de parentesco, o antropólogo Claude Lévi-Strauss descreveu a dote-da-noiva (*bride-wealth*) como uma troca de noivas por bens.⁸² Muita pesquisa subsequente foi simplesmente construída com base nas reivindicações de Lévi-Strauss. Uma peça clássica do conhecimento feminista a este respeito é a elucidação de Gayle Rubin dos conceitos de

⁸¹ HODDER, B. W.. *Markets in West Africa: Studies in Markets and Trade among the Yoruba and Ibo*. Ìbàdàn: Ìbàdàn University Press, 1969.

⁸² LEVI-STRAUSS, Claude. *Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.

institution of marriage — is often used as the sole and unquestioned evidence in the feminist search for (i.e., creation of) patriarchy in African societies. For example, in a book on the Shona of Zimbabwe, Elizabeth Schmidt brings together Lévi-Strauss and Rubin to support her assertion that in precolonial Shona society, “while men have certain rights in their female kin, including the right to dispose of them in marriage, women do not have reciprocal rights in their male kin. They do not even possess full rights to themselves.”⁶⁹

Although Yorùbáland was not Shona society, the fact that Schmidt does not provide independent evidence (other than Lévi-Strauss) of “bride-wealth as female-kin disposal” leads me to believe that she is making the common mistake of homogenizing all African if not all so-called tribal societies. This often leads to a failure to look to each society for the meaning of its institutions. Furthermore, Shona society, like that of the Yorùbá, incorporates female members, just like their male counterparts, as having an ownership interest in their natal lineages.

Schmidt's book, then, is an example of a long trend of Western misreadings of African cultures, misreadings caused by a failure to view those cultures as they are, on their own terms. For instance, there is an overemphasis on bride-wealth as goods transferred from the lineage of the groom to that of the bride; little or no attention has been paid to bride-service — a

Lévi-Strauss.⁸³ O ensaio de Rubin — que vê as mulheres como vítimas, não beneficiárias, da instituição do casamento — é muitas vezes usada como a única evidência inquestionável na busca feminista pelo (isto é, criação do) patriarcado nas sociedades africanas. Por exemplo, em um livro sobre a Shona do Zimbábue, Elizabeth Schmidt reúne Lévi-Strauss e Rubin para apoiar sua afirmação de que na sociedade de Shona pré-colonial, “enquanto os homens têm certos direitos sobre suas parentes fêmeas, incluindo o direito de se livrar delas no casamento, as mulheres não têm direitos recíprocos sobre seus parentes machos. Elas nem sequer possuem plenos direitos sobre si mesmas.” (SCHMIDT, 1992, p. 17).⁸⁴

Embora Yorùbálândia não fosse a sociedade de Shona, o fato de que Schmidt não forneça evidência independente (outras que não a de Lévi-Strauss) do “dote-da-noiva (*bride-wealth*) como disposição da parente-fêmea (*female-kin*)” me leva a crer que ela está fazendo o erro comum de homogeneização de todos os africanos se não de todas as chamadas sociedades tribais. Isso conduz frequentemente a uma incapacidade de olhar para cada sociedade pelo significado das suas instituições. Além disso, a sociedade Shona, como a dos *yorùbá*, incorpora membros fêmeas, assim como seus homólogos machos, como tendo um interesse de propriedade em suas linhagens de nascimento.

O livro de Schmidt, portanto, é um exemplo de uma longa tendência de leitura errônea ocidental de culturas africanas, erros causados por uma incapacidade de ver essas culturas como elas são, em seus próprios termos. Por exemplo, há uma ênfase excessiva sobre o dote-da-noiva (*bride-wealth*) como bens transferidos da linhagem do noivo para a da noiva; pouca

⁸³ Rubin, “Traffic in Women”.

⁸⁴ SCHMIDT, Elizabeth. *Peasons, Traders, and Wives: Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939*. Portsmouth, N. H.: Heinemann Educational Books, 1992.

tradition that set out the lifelong obligations of the groom to the lineage of the bride. The reciprocal nature of the marriage contract has become lost in the discussion.⁷⁰ Similarly, the gendered and singular focus on patrilineality has resulted in the erasure of the fact that daughters, just like sons, had a lifelong interest in and participated in the lineage of their birth, be they married or not.

Like bride-wealth, the practice of postpartum abstinence has been described by various scholars as sexual control of the female and an example of the limitations imposed on anafemale members in African societies. The debate should be placed in comparative context — that is, attention should also focus on societies where such a practice did not exist. Western societies are one good example of this. The Yorùbá practice of postpartum abstinence contrasted sharply with practices in European marriages of the same historical time period, marriages in which husbands had unlimited sexual access to their wives. This meant that European wives had no control over their bodies, since men's “con-

60
jugal rights” included unlimited sexual access regardless of the welfare of the child, the age of the child, or the health of the mother. In his book *A History of Women's Bodies*, social historian Edward Shorter documents the pain, the anguish, and the danger that the male sexual privilege and lack of consideration caused for European women:

Put yourself in the

ou nenhuma atenção foi dada ao serviço da noiva (*bride-service*) — uma tradição que estabelece as obrigações ao longo da vida do noivo para a linhagem da noiva. A natureza recíproca do contrato de casamento se perdeu na discussão.⁸⁵ Da mesma forma, o enfoque de gênero e singular na patrilinearidade resultou no apagamento do fato de que as filhas, assim como os filhos, tiveram um interesse vitalício e participaram da linhagem de seu nascimento, sejam elas casadas ou não.

Como o dote-da-noiva (*bride-wealth*), a prática da abstinência pós-parto tem sido descrita por vários estudiosos como o controle sexual da fêmea e um exemplo das limitações impostas aos membros anafêmeas nas sociedades africanas. O debate deve ser colocado num contexto comparativo — ou seja, a atenção deve também se centrar nas sociedades em que tal prática não existiu. As sociedades ocidentais são um bom exemplo disso. A prática *yorùbá* da abstinência pós-parto contrastava fortemente com as práticas dos casamentos europeus do mesmo período histórico, casamentos em que os maridos tinham acesso sexual ilimitado às suas esposas. Isso significava que as mulheres europeias não tinham qualquer controle sobre os seus corpos, uma vez que os

60
“direitos conjugais” dos homens incluíam acesso sexual ilimitado, independentemente do bem-estar da criança, da idade da criança ou da saúde da mãe. No seu livro “*A History of Women's Bodies*”, o historiador social Edward Shorter documenta a dor, a angústia e o perigo que o privilégio sexual masculino e a falta de consideração causaram às mulheres europeias:

Ponha-se no lugar da

⁸⁵ Veja: OGBU, John U.. African Bride Wealth and Women's Status. *American Ethnologist*, v. 5, n. 2, p. 241-62, 1978.

shoes of the typical housewife who lived in a town or village then. Neither she nor anyone else had any idea when the “safe” period for a woman was; and for her, any sexual act could mean pregnancy. *She was obliged to sleep with her husband whenever he wanted.* And in the luck of the draw, she could become pregnant seven or eight times, bearing an average of six live children. Most of these children were unwelcome for her, for if one single theme may be said to hold my story together, it is the danger to every aspect of her health that ceaseless childbearing meant.⁷¹

dona de casa típica que vivia numa cidade ou aldeia, então. Nem ela nem qualquer outra pessoa tinha qualquer ideia de quando era o período “seguro” para uma mulher; e para ela, qualquer ato sexual poderia significar gravidez. *Ela era obrigada a dormir com o marido sempre que ele quisesse.* E na sorte, ela poderia engravidar sete ou oito vezes, tendo uma média de seis filhos vivos. A maioria dessas crianças não eram bem-vindas para ela, porque se um único tema pudesse unir a minha história, esse é o perigo para todos os aspectos de sua saúde que a incessante gravidez significava. (SHORTER, 1982, p. 4).⁸⁶

Shorter's thesis is that the medical advances between 1900 and 1930 that enabled European women to gain some measure of control over their fertility also contributed to their being able to shift priority to questions of politics. For Shorter, “ending the physical victimization of women was a precondition for feminism.”⁷² His analyses and other feminist postulations of marriage as slavery provide a good background to the question of why feminism developed in the West.

A tese de Shorter é que os avanços médicos entre 1900 e 1930 que permitiram às mulheres europeias ganhar alguma medida de controle sobre sua fertilidade também contribuiu para que elas pudessem mudar a prioridade para questões de política. Para Shorter, “acabar com a vitimização física das mulheres era uma condição prévia para o feminismo”.⁸⁷ As análises dele e de outras postulações feministas do casamento como escravidão fornecem um bom pano de fundo para a questão do por que o feminismo se desenvolveu no Ocidente.

Whatever the debates about the

Quaisquer que sejam os debates

⁸⁶ SHORTER, Edward. *A History of Women's Bodies*. New York: Basic Books, 1982; ênfase adicionado.

⁸⁷ *Ibid.*, xii.

origins of the Western feminist movement, women's control over their bodies remains the cornerstone of agitation for women's rights. This is not surprising, given the history sketched above. Yorùbá conjugal history, however, was different, particularly given the fact that male sexual expression was not privileged over female sexual expression, female well-being, and children's survival. The primacy of having children, which held for all adult members of the society, meant that the mother's health was of paramount importance; it was safeguarded to ensure that she would be able to bear and give birth to children. Postpartum abstinence, which resulted in child-spacing, also limited the number of babies any one woman could produce — which safeguarded the health of anafemales. Then and now, having a large number of babies is detrimental to a woman's health. The Yorùbá also placed the responsibility for contraception where it belonged: with the couple and the family, not just the *aya* as an individual.

To be sure, polygamy and postpartum abstinence have been interpreted as signs of male dominance and articulated as detrimental to the interests of women. Polygamy is often interpreted as a sign of male privilege and female subordination⁷³. This view, however, is not only

61
simplistic but incorrect, particularly when the contemporary situation is read back into history. For one thing, in Yorùbáland, because *obìnrin* did not constitute a social category, they had no collective interest as a group. An anafemale was interested in her natal lineage in part because it was a source

sobre as origens do movimento feminista ocidental, o controle das mulheres sobre os seus corpos continua a ser a base da agitação pelos direitos das mulheres. Isso não é surpreendente, dada a história esboçada acima. A história conjugal *yorùbá*, no entanto, foi diferente, particularmente dado o fato de que a expressão sexual masculina não era privilegiada sobre a expressão sexual feminina, o bem-estar feminino e a sobrevivência das crianças. A primazia de ter filhos, sustentada por todos os membros adultos da sociedade, significava que a saúde da mãe era de primordial importância; isso era a salvaguardada para garantir que ela seria capaz de suportar e dar à luz a crianças. A abstinência pós-parto, que resultou no intervalo-entre-crianças (child-spacing), também limitou o número de bebês que qualquer mulher poderia ter — o que salvaguardava a saúde de anafêmeas. De tempos em tempos, ter um grande número de bebês é prejudicial para a saúde de uma mulher. Os *yorùbá* também colocaram a responsabilidade pela contracepção onde ela estava: com o casal e a família, não apenas com a *aya* como um indivíduo.

Certamente, a poligamia e a abstinência pós-parto têm sido interpretadas como sinais de domínio masculino e articuladas como prejudiciais aos interesses das mulheres. A poligamia é frequentemente interpretada como um sinal de privilégio masculino e subordinação feminina.⁸⁸ Essa visão, no entanto, não é apenas

61
simplista, mas incorreta, particularmente quando a situação contemporânea é lida novamente na história. Por um lado, na Yorùbálândia, porque a *obìnrin* não constituía uma categoria social, elas não tinham interesse coletivo como um grupo. Uma anafêmea estava interessada em sua

⁸⁸ Veja, por exemplo, a introdução a: GUYER, Jane. *Farm and Family in Southern Cameroon*. Boston: Boston University, African Studies Center, 1984.

of a large retinue of *aya-ilé*, who could be of help to her. That phenomenon was complemented by the interest of the aya to have all her *okò* take a personal interest in the children and material responsibility for them. Commentators have often claimed that polygamy was detrimental because it violated the exclusive sexual rights of an aya to her conjugal partner. However, one should not assume that every aya necessarily valued having an exclusive sexual right to her conjugal partner. Even at the individual level, if the ramifications of the variety of interests anafemales may have are examined, it is possible to see that polygamy is not inherently incompatible with the interest of the aya. Polygamy in *Ọ̀yọ́* society is best apprehended as an ungendered privilege depending on the situation and particular interests being focused upon at any moment. Consequently, imposing a gendered interpretation on it amounts to misrepresentation.

Like all marriage forms, polygamy as a social institution is not inherently good or bad. There are good marriages and bad marriages, polygamous or monogamous. The history of monogamous marriage in the West and feminist articulations of how oppressive to women and children this institution has been do not reveal monogamy as a system that inherently promotes a wife's interest. With respect to "women's interest," its value as an alternative to polygamy is thus hardly clear. In an article on the thorny issue of polygamy in the Christian church, Bernard Adeney, having argued that polygamy should have no place in the church, still makes a thoughtful remark that is relevant to my argument. He advocates that for church membership,

linhagem natal em parte, porque era uma fonte de uma grande comitiva de *aya-ilé*, que poderia ser de ajuda para ela. Esse fenômeno foi complementado pelo interesse da aya em ter todo o seu *okò* tendo um interesse pessoal nas crianças e responsabilidade material por elas. Comentaristas muitas vezes afirmaram que a poligamia era prejudicial porque violava os direitos sexuais exclusivos de uma aya ao seu parceiro conjugal. No entanto, não se deve assumir que toda aya valorizava necessariamente ter um direito sexual exclusivo ao seu parceiro conjugal. Mesmo no nível individual, se as ramificações da variedade de interesses que anafêmeas podem ter são examinados, é possível ver que a poligamia não é inerentemente incompatível com o interesse da aya. A poligamia na sociedade *Ọ̀yọ́* é melhor apreendida como um privilégio não-generificado, dependendo da situação e interesses particulares que estão sendo focalizados a qualquer momento. Por conseguinte, impor uma interpretação generificada nesse assunto equivale a uma deturpação.

Como todas as formas de casamento, a poligamia como instituição social não é inerentemente boa ou má. Há bons casamentos e maus casamentos, polígamos ou monogâmicos. A história do casamento monogâmico no ocidente e as articulações feministas de quão opressiva para mulheres e crianças esta instituição tem sido não revelam a monogamia como um sistema que inerentemente promove o interesse de uma esposa. No que diz respeito ao "interesse das mulheres", seu valor como uma alternativa à poligamia é, portanto, dificilmente claro. Em um artigo sobre a questão espinhosa da poligamia na igreja cristã, Bernard Adeney, tendo argumentado que a poligamia não deveria acontecer na igreja, ainda faz uma observação séria que é relevante para o meu argumento. Ele defende que para a adesão à Igreja,

not just a person's marital status but also how well its responsibilities are fulfilled [should be] considered. If a man with only one wife neglects her, has affairs, or is abusive and does not show the fruits of repentance, he may be excluded from membership. On the other hand, an old man who has lived for many years with two wives and currently treats them well may be welcomed into the Church.⁷⁴

não apenas o estado civil de uma pessoa, mas também a forma como as suas responsabilidades são cumpridas, [deveriam ser] considerados. Se um homem com apenas uma esposa a negligencia, tem casos ou é abusivo e não demonstra frutos de arrependimento, ele pode ser excluído da associação. Por outro lado, um homem mais velho que viveu por muitos anos com duas esposas e atualmente as trata bem pode ser bem recebido na igreja. (ADENEY, 1995, p. 5).⁸⁹

Responsibility is the key word.

Responsabilidade é a palavra-chave.

It will be helpful to examine more closely the notion of women's interest, a notion around which the antipolygamists like to present their views. Assuming there is indeed a category "women," what are the interests attributed to them? If it is in the wife's interest to abstain from

Será útil examinar mais de perto a noção de interesse das mulheres, uma noção em torno da qual os antipoligamistas gostam de apresentar suas opiniões. Supondo que existe de fato uma categoria "mulheres", quais são os interesses atribuídos a elas? Se for do interesse da esposa se abster de

62

sex for a period after delivering a baby, then monogamy is not necessarily a positive influence; evidence from Western societies is clear on this issue. Furthermore, in any given situation certain interests conflict with one another. Choosing one means losing the other. The important thing is the freedom to determine which of the interests is the most important. So when a young Q̄yó woman, after five years of marriage, asks her

62

sexo por um período após o parto de um bebê, então a monogamia não é necessariamente uma influência positiva; evidências das sociedades ocidentais são claras sobre essa questão. Além disso, em qualquer situação, certos interesses entram em conflito uns com os outros. Escolher um significa perder o outro. O importante é a liberdade de determinar qual dos interesses é o mais importante. Assim, quando uma

⁸⁹ ADENEY, Bernard. *Polygamy: How Many Wives in the Kingdom of God?* Transformation: An international Evangelical Dialogue on Missions and Ethics, v. 12, n. 1, 1995.

conjugal partner to *sọ mí di méjì* (marry another *ìyàwó*), it does not mean that she is naive about the possible problems that could arise. She probably has made a comprehensive appraisal of her own interests and has determined which were worth pursuing. Traditionally, the *aya* frequently initiated the process of polygamy for her conjugal partner; when she did not, her consent had to be sought. The point is that the *aya* had agency.

Still, the issue of polygamy calls for further analyses, given the misconception about the benefits to the social group labeled “men.” Perhaps the most interesting issue concerning the existence of polygamy in Old *Ọ̀yọ́* is not so much about women's oppression as about men's status. We might ask: If some *ọ̀kùnrin* had multiple conjugal partners, doesn't that mean (ruling out overt demographic imbalance) that there were many *ọ̀kùnrin* who did not have legitimate access to even one anafemale? Polygamy can, therefore, be interpreted as an institution of male deprivation/discipline rather than male privilege or sexual license. Abiola Irele, for example, recommended highly what he called the “discipline of monogamy” in opposition to the African traditional polygamy.⁷⁵ The reason for Irele's enthusiasm for monogamy is not clear, considering the physical and sexual exploitation that many Western women continue to be subjected to in their monogamous suburbs. Male discipline is not inherent in monogamy. With regard to a polygamous society, the question of discipline is very pertinent. Where lies the discipline? Discipline for whom and to what effect? This line of reasoning calls into question the idea of anamales representing a

jovem mulher *Ọ̀yọ́*, após cinco anos de casamento, pede seu parceiro conjugal para que *sọ mí di méjì* (se case com outra *ìyàwó*), isso não significa que ela seja ingênua sobre os possíveis problemas que poderiam surgir. Ela, provavelmente, fez uma avaliação abrangente dos seus próprios interesses e determinou com quais valeriam a pena prosseguir. Tradicionalmente, a *aya* frequentemente iniciava o processo de poligamia para seu parceiro conjugal; quando ela não o fazia, seu consentimento teve de ser procurado. A questão é que a *aya* tinha agência.

Ainda assim, a questão da poligamia exige mais análises, dado o equívoco sobre os benefícios para o grupo social rotulado de “homens”. Talvez a questão mais interessante sobre a existência da poligamia na velha *Ọ̀yọ́* não seja tanto sobre a opressão das mulheres, mas sobre o status dos homens. Podemos perguntar: Se algum *ọ̀kùnrin* tinha múltiplas parceiras conjugais, não significa (descartando o desequilíbrio demográfico evidente) que havia muitos *ọ̀kùnrin* que não tinham acesso legítimo a uma anafêmea? A poligamia pode, portanto, ser interpretada como uma instituição de privação/disciplina masculina ao invés de privilégio macho ou licença sexual. Abiola Irele, por exemplo, recomendou muito o que ele chamou de “disciplina da monogamia” em oposição à poligamia tradicional africana.⁹⁰ A razão para o entusiasmo de Irele pela monogamia não é clara, considerando a exploração física e sexual a que muitas mulheres ocidentais continuam a estar sujeitas nos seus subúrbios monogâmicos. A disciplina masculina não é inerente à monogamia. No que diz respeito a uma sociedade poligâmica, a questão da disciplina é muito pertinente. Onde está a disciplina? Disciplina para quem e com que efeito? Essa linha de raciocínio põe em questão a ideia de anamachos representando

⁹⁰ IRELE, Abiola. In Praise of Alienation. In: MUDIMBE, V. Y.. (ed.). *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and The Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

social grouping — polygamy, after all, essentially gives some males more legitimate access at the expense of other males. The idea of a uniformity of interests of anamales in opposition to an assumed anafemale collective interest needs to be interrogated.

In Old Ọ̀yọ́, it was usually younger anamales who found themselves in the position of not having legitimate sexual access. As noted earlier, marriage involved the paying of bride-wealth by the lineage of the groom to that of the bride. In a situation where there was no overt demographic imbalance, polygamy could be sustained only by having *ọ̀kùnrin* and *obìnrin* marry at different ages; thus, on average, anafemales got married at around sixteen to eighteen years of age — eight to ten years earlier than males. It is possible that the late age at which

63

anamales married, relative to anafemales, correlated with the amount of time needed to accumulate the bride-wealth. All this combined to mean that many Ọ̀yọ́ males did not have legitimate sexual access for many years of their adult lives. Even males with two *aya* could be forced into abstinence if both of them become pregnant at the same time, which was not unusual. At another level, it is pertinent to pose the question: What did males who had no wives do to get sexual satisfaction? This question is posed deliberately against the backdrop of sociobiological notions of unbridled male sexual needs caused by overflowing testosterone. Although a number of scholars make the claim that in Old Ọ̀yọ́, the ideal was for brides to remain virgins, it is apparent that there were some other institutions that predisposed toward premarital sex. What was important was that such a relationship be recognized by both families and be well on its way to

um agrupamento social — a poligamia, afinal de contas, essencialmente dá a alguns homens um acesso mais legítimo à custa de outros homens. A ideia de uma uniformidade de interesses de anamachos em oposição a um suposto interesse coletivo da anafêmea precisa ser interrogada.

Na velha Ọ̀yọ́, era geralmente anamachos mais jovens que se encontravam na posição de não terem acesso sexual legítimo. Como observado anteriormente, o casamento envolveu o pagamento do dote-da-noiva (*bride-wealth*) da linhagem do noivo para a da noiva. Em uma situação em que não havia desequilíbrio demográfico evidente, a poligamia só poderia ser sustentada por ter *ọ̀kùnrin* e *obìnrin* se casando em diferentes idades; assim, em média, anafêmeas se casavam em torno de dezesseis a dezoito anos de idade — oito a dez anos antes dos machos. É possível que a idade tardia em que

63

anamachos se casavam, em relação a anafêmeas, correlacionava com a quantidade de tempo necessário para acumular o dote da noiva (*bride-wealth*). Tudo isso combinado para dizer que muitos machos de Ọ̀yọ́ não tiveram acesso sexual legítimo por muitos anos de suas vidas adultas. Mesmo os machos com duas *aya* poderiam ser forçados à abstinência se ambos engravidassem ao mesmo tempo, o que não era incomum. Em outro nível, é pertinente colocar a questão: O que fizeram os homens sem mulheres para obter satisfação sexual? Essa questão é colocada deliberadamente contra o contexto de noções sociobiológicas de necessidades sexuais macho desenfreadas causadas por excesso de testosterona. Apesar de vários estudiosos afirmarem que na velha Ọ̀yọ́, o ideal era que as noivas permanecessem virgens, é evidente que havia algumas outras instituições predispostas para o sexo pré-matrimônio. O que era importante era que tal relação fosse

conclusion as marriage with the payment of the bride-wealth. Even so, this could not have been a total solution to the problem of many bachelors — to engage in this type of premarital relation still necessitated that the anamale's family had some wealth accumulated. In short, the system overall curtailed sexual activity for the unmarried. This undercuts the image of African male's unbridled sexual activity (the “testosterone brigade”)⁷⁶ that has been projected in various racist and masculinist discourses. Male preoccupation with sexual intercourse seems to be exaggerated by both researchers and some males in the contemporary period. Many *òkùnrin*, just like *obìnrin*, did abstain from sexual intercourse. Homosexuality does not seem to have been an option.

reconhecida por ambas as famílias e estivesse bem em seu caminho para a conclusão como casamento com o pagamento do dote-da-noiva (*bride-wealth*). Mesmo assim, essa não poderia ter sido uma solução total para o problema de muitos solteiros — envolver-se neste tipo de relação pré-matrimônio ainda necessitava que a família do anamacho tivesse alguma riqueza acumulada. Em suma, o sistema em geral reduziu a atividade sexual para os solteiros. Isso subverte a imagem da atividade sexual desenfreada do homem africano (a “brigada de testosterona”)⁹¹ que foi projetada em vários discursos racistas e masculinistas. A preocupação do macho com a relação sexual parece ser exagerada por ambos os pesquisadores e alguns machos no período contemporâneo. Muitos *òkùnrin*, assim como as *obìnrin*, abstiveram-se de relações sexuais. A homossexualidade não parece ter sido uma opção.⁹²

Given that, there does exist in Yorùbáland an institution called *àlè*, which is best described as a sexual relationship between married or un-married *òkùnrin* and married *obìnrin*. This institution may be a means for getting rid of some of the steam, so to speak. For many Yorùbá, the *àlè* relationship is a difficult thing to talk about, especially given that the Christian and Western oversexualization of African peoples has made some Yorùbá moralistic about sexual matters. I describe it as an

Dado que, existe na Yorùbáland uma instituição chamada *àlè*, que é melhor descrita como uma relação sexual entre *òkùnrin* casada ou não-casada e *obìnrin* casada. Esta instituição pode ser um meio para se livrar de parte da fumaça, por assim dizer. Para muitos *yorùbá*, a relação *àlè* é uma coisa difícil de se falar, especialmente tendo em conta que a supersexualização cristã e ocidental dos povos africanos transformou alguns *yorùbá* moralistas sobre assuntos sexuais. Descrevo-a como uma

⁹¹ Esta é uma referência aos teóricos sociobiológicos biologicamente determinísticos da vida humana que nos fariam acreditar que os machos são hormônio-movidos (hormone-driven).

⁹² N.T.4. Não dá para concluir somente com a leitura de Amadiume (2015) sobre experiências homossexuais na cidade de Nnobi da pré-colônia. Porém, há indícios da existência, principalmente com os relatos que a autora traz sobre o título de *Ekwe*, que era dado às mulheres que tinham habilidades econômicas e também atributos carismáticos de líder. Algumas mulheres poderiam ter poder tanto sobre mulheres quanto sobre homens. Isso se dava também por conta do sistema de gênero que, para os igbos, era mais flexível. “Havia duas maneiras em que a potencial detentora do título controlava os serviços de outros. As pessoas iam trabalhar para ela voluntariamente ou ela praticava o que se chamava *igba ohu*, casamento de mulher-para-mulher.” (AMADIUME, 2015, p. 47). Nesse casamento, a “fêmea-marido” dava um marido (homem) para suas esposas. As esposas poderiam viver em outra casa com o marido (homem) e ter filhos em nome de sua esposa, a fêmea marido, a *Ekwe*, mas as esposas também poderiam viver com a sua *Ekwe* e ter filhos em nome da *Ekwe*. A *Ekwe* tinha pessoas que lhe prestava serviços e suas esposas que moravam fora de sua casa continuariam a prestar serviços para ela. Quanto mais pessoas em seu comando, mais rica a *Ekwe* era.

institution because it is present in the society; it is talked about; and it has its own “rules of the game.” During my research, many persons were willing to talk about it only as something other people do. Based on that research, I would say that it is tolerated, if not accepted, for married persons to engage in sexual friendships. The *àlè* relationship is often emotionally and sexually charged, in contrast to the marriage relation, which has procreation as its primary focus for both *òkùnrin* and *obìnrin*. The *àlè* institution raises questions about how Yorùbá see sexuality, an issue that cannot be treated here. Suffice it to say that in the past, and still in many quarters, issues of sexuality were not really is-

64

sues of morality; the advent of Christianity and Islam have changed this. The prevalence of *àlè* relationships cannot be precisely determined historically, but one can date it back to at least the 1850s. Its existence is documented more recently in studies of a large number of situations in which would-be divorcees are already pregnant by their prospective partners. The latter must come forward to pay reparations to their present conjugal partners and to claim paternity of the unborn child.⁷⁷

One could argue that the existence of such a practice in recent history does not mean that it is an ancient institution. This line of argument is plausible, but in the oral traditions, particularly those relating to the *òrìsà* (gods), it is not unusual to hear how one male *òrìsà* or the other *gbà* (takes away) the *aya* of another. The innocence of the *aya* suggested by the verb *gbà* is interesting

instituição, porque ela está presente na sociedade; fala-se dela; e tem as suas próprias “regras do jogo”. Durante a minha pesquisa, muitas pessoas estavam dispostas a falar sobre isso apenas como algo que outras pessoas fazem. Com base nessa pesquisa, eu diria que é tolerado, se não aceito, que pessoas casadas se envolvam em amizades sexuais. A relação *àlè* é, muitas vezes, emocional e sexualmente carregada, em contraste com a relação matrimonial, que tem a procriação como seu foco principal para *òkùnrin* e *obìnrin*. A instituição *àlè* levanta questões sobre como o *yorùbá* vê a sexualidade, uma questão que não pode ser tratada aqui. Basta dizer que no passado, e ainda em muitos setores, as questões da sexualidade não eram realmente

64

questões de moralidade; o advento da Cristandade e do Islã mudaram isso. A prevalência das relações *àlè* não podem ser determinadas com precisão historicamente, mas as pessoas podem datá-la a, pelo menos, os anos 1850. A sua existência é documentada mais recentemente em estudos de um grande número de situações em que aspirantes a divorciadas já estão grávidas pelos seus futuros parceiros. Este último deve apresentar-se para pagar indenizações aos seus atuais parceiros conjugais e reivindicar a paternidade da criança.⁹³

Pode-se argumentar que a existência de tal prática na história recente não significa que é uma instituição antiga. Essa linha de argumento é plausível, mas nas tradições orais, particularmente aquelas relacionadas com a *òrìsà* (deuses), não é incomum ouvir como um macho *òrìsà* ou o outro *gbà* (leva embora) a *aya* de outro. A inocência da *aya* sugerida pelo verbo *gbà* é bastante interessante, mas meu ponto é que

⁹³ Desde o período colonial, tem havido uma mudança no estabelecimento dos direitos de paternidade. Tradicionalmente, a paternidade foi estabelecida por estar casado com a mãe da criança, independentemente de quem era o pai biológico. Hoje, a biologia está promovida. Veja: LLOYD, Peter. Divorce among the Yoruba. *American Anthropologist*, v. 70, n. 1, p. 67-81, 1968.

enough, but my point is that the idiom is used here in exactly the same way in which the act is framed among humans. Yorùbá gods behave like humans; indeed some of them are deified human beings. The trend since the imposition of Christianity and Victorian values is to curtail sexual freedom for *obìnrin*. Consequently, it is more logical to postulate that the *àlè* institution has deep indigenous roots — it could not have originated with Christian moralizing about sex or Victorian restrictions on women.

o idioma é usado aqui exatamente da mesma maneira em que o ato é enquadrado entre os seres humanos. Os deuses *yorùbá* se comportam como humanos; na verdade, alguns deles são seres humanos deificados. A tendência desde a imposição da Cristandade e dos valores vitorianos é reduzir a liberdade sexual para a *obìnrin*. Consequentemente, é mais lógico postular que a instituição *àlè* tem raízes locais profundas — ela não poderia ter se originado com a moralização cristã sobre o sexo ou restrições vitorianas sobre as mulheres.

**Gendered Visions:
Spaces, Faces, and Places
in the Division of Labor**

In its hey-day, Òyó-ile was a centre of trade, goods reaching its markets from the Atlantic and from towns in the West Sudan beyond the Niger, and being sold alongside the produce of Yorùbáland itself. —ROBERT SMITH, *The Alaafin in Exile*

**Visões Genderificadas:
Espaços, rostos e lugares
na Divisão do Trabalho**

Em seu apogeu, Òyó-ile era um centro de comércio, as mercadorias alcançando seus mercados do Atlântico e de cidades no Sudão ocidental além do Níger e sendo vendidas ao lado da produção da Yorùbálândia em si. — ROBERT SMITH, *O Alaafin exilado*.

In studies of society as such, the concept of the gender division of labor is invoked like a mantra, its universal and timeless existence being taken for granted. Niara Sudarkasa describes a “division of labor by sex” in Old Òyó society in which males are classified as farmers and females as traders.⁷⁸ Some scholars have gone to the

Nos estudos da sociedade como tal, o conceito de divisão do trabalho por gênero é invocado como um mantra, sendo a sua existência universal e atemporal considerada como um dado adquirido.⁹⁴ Niara Sudarkasa descreve uma “divisão do trabalho por sexo” na velha sociedade Òyó, na qual os machos são classificados como agricultores

⁹⁴ **N.T.4.** Para os igbos de Nnobi na pré-colônia, essa divisão era verdadeira. Amadiume (2015) informa que por trás da estrutura econômica havia um princípio de organização pelo sexo que estava de acordo com várias ideologias de gênero. Para a autora, esses princípios e ideologias também determinavam o acesso à riqueza, títulos, a possibilidade de ter uma quantidade de mulheres, enfim, regulava o que fazia uma pessoa ter prestígio e riqueza.

extent of elevating this concept from the terrestrial world of humans to the celestial world of the gods. For example, B. Belasco, in his discussion of Yorùbá society, posits a sexual division of labor among Yorùbá deities on the assumption that there is a consensus about which gods are male and which ones are not.⁷⁹ The debate about the division of labor in Old Òyó society is therefore actually framed by questions about when women became dominant in trade. Although this was regarded as a curiosity if not an anomaly, this gen-

65

der division of labor was rarely questioned. Anthropologist Jane Guyer writes:

The sexual division of labour among the Yorùbá seems *less clearly embedded in an elaborate cultural logic of male/female differences and oppositions.*

Discussions of the division of labour by sex are phrased in terms of pragmatism rather than metaphysics, and I have not found in the literature any detailed analysis of the link between the concept of femininity in religious thought and the feminine tasks of everyday life.⁸⁰

e as fêmeas como comerciantes.⁹⁵ Alguns estudiosos têm ido ao ponto de elevar esse conceito do mundo terrestre dos seres humanos para o mundo celestial dos deuses. Por exemplo, B. Belasco, em sua discussão sobre a sociedade *yorùbá*, postula uma divisão sexual do trabalho entre as deidades *yorùbá* sob a suposição de que há um consenso sobre quais deuses são masculinos e quais não são. (BELASCO, 1980, p. 60).⁹⁶ O debate sobre a divisão do trabalho na velha sociedade Òyó é, portanto, na verdade enquadrado por questões sobre quando as mulheres se tornaram dominantes no comércio. Embora isso fosse considerado uma curiosidade, se não uma anomalia, essa

65

divisão do trabalho por gênero foi raramente questionada. A antropóloga Jane Guyer escreve:

A divisão sexual do trabalho entre os *yorùbá* parece *menos claramente embutida em uma lógica cultural elaborada de diferenças e oposições masculinas/femininas.* Discussões sobre a divisão do trabalho por sexo são formuladas em termos de pragmatismo, em vez de metafísica, e eu não encontrei na literatura qualquer análise detalhada da relação entre o conceito de feminilidade no pensamento religioso e as tarefas femininas da vida cotidiana. (GUYER, 1980, p.

⁹⁵ Sudarkasa, onde as mulheres trabalham, 25; LLOYD, Peter. Craft Organization in Yoruba Towns. London: *Africa*, v. 23, n. 1, p. 30-44, 1953.

⁹⁶ BELASCO, B.. *The Entrepreneur as Cultural Hero: Pre-adaptations in Nigerian Economic Development*. New York: Praeger, 1980.

Guyer is correct about the absence of a gendered cultural logic, but she is mistaken in assuming that the Yorùbá division of labor did not involve metaphysics: it did; it was just not a gender metaphysics; it was a lineage-based one. Subsequent discussion will bear this out. Further, Guyer could not find notions of “feminine tasks” simply because such a notion of gendering work did not exist in the indigenous Yorùbá conception.

In many other cultures, tasks like cooking were limited to women. In Yorùbáland, as I have shown in a previous section, it was aya, not *obìnrin*, who cooked. Furthermore, cooking could not be stereotyped as the work of the *obìnrin* because *òkùnrin* regularly cooked on their extended trips to the farm — their aya were rarely with them because they were seeking their own livelihood. Recall Sudarkasa's observation that “for their midday meals, some [male] farmers *boil and eat one or two slices of yam* in the fields.”⁸¹ Similarly, warfare, which in many cultures is constructed as a masculine enterprise, was not projected as such in Yorùbáland. Because effectiveness in war involved control of mystical and supernatural forces, much of which was controlled by *iyá mi òsòròngà* (metaphysical mothers — sometimes inappropriately called witches), it was not possible to reduce participation in war to gender questions.⁸²

Guyer está correta sobre a ausência de uma lógica cultural de gênero, mas ela está equivocada ao assumir que a divisão do trabalho *yorùbá* não envolvia metafísica: ela envolvia; não era apenas uma metafísica de gênero; ela era uma linhagem-baseada (*lineage-based*). A discussão subsequente confirmará isso. Além disso, Guyer não conseguiu encontrar noções de “tarefas femininas” simplesmente porque tal noção de trabalho generificado não existia na concepção local *yorùbá*.

Em muitas outras culturas, tarefas como cozinhar eram limitadas às mulheres. Na Yorùbálândia, como eu mostrei em uma seção anterior, era a aya, não a *obìnrin*, quem cozinava. Além disso, cozinhar não podia ser estereotipado como o trabalho da *obìnrin*, porque *òkùnrin* cozinava regularmente em suas viagens estendidas para a fazenda — suas aya raramente estavam com eles, porque eles estavam procurando seus próprios sustentos. Lembre-se da observação de Sudarkasa que “para as suas refeições do meio-dia, alguns agricultores [machos] *fervem e comem uma ou duas fatias de inhames* nos campos.” (SUDARKASA, 1973, p. 25).⁹⁸ Similarmente, a guerra, que em muitas culturas é construída como uma empresa masculina, não foi projetada como tal na Yorùbálândia. Devido à eficácia na guerra envolver o controle de forças místicas e sobrenaturais, grande parte das quais foi controlada por *iyá mi òsòròngà* (mães metafísicas — às vezes inadequadamente chamadas bruxas), não foi possível reduzir a participação na guerra a questões de gênero.

⁹⁷ GUYER, Jane. Food, Cocoa, and the Division of Labour by Sex in Two West African Societies. *Comparative Studies in Society and History*, v. 22, n. 3, 1980; ênfase adicionada.

⁹⁸ Sudarkasa, *Where Women Work*.

Historically, there were many *obìnrin* who engaged in combat and emerged as war heroes. One of the most picturesque accounts of the Ọ̀yọ́ in battle — a scene described by Johnson and elaborated by Robert Smith, who collected oral traditions in Ọ̀yọ́ and the provinces — concerns the battle of Ilayi with Borgu; the Ọ̀yọ́ were led by Aláàfin Ọ̀ròmpòtò, who was a “woman king”:⁸³

The Ọ̀yọ́ losses were great and their army would have been routed except for an unusual incident. Among the Ọ̀yọ́ dead was one of the foremost of the Esho [Noble Guard], the general bearing the title of Gbonka. Orompoto created a new Gbonka on the field, and when this man fell, [s]he made a third who, again, was slain.
The

66

third Gbonka had been transfixed in death by the Borgu arrows in a kneeling posture with his mouth open and his teeth bared as though grinning. To the Borgu, it seemed that this was a living warrior impervious to their arrows who laughed at their efforts. In their

⁹⁹ Historicamente, havia muitos *obìnrin* que se engajaram em combate e emergiram como heróis de guerra. Um dos mais pitorescos relatos dos Ọ̀yọ́ em batalha — uma cena descrita por Johnson e elaborada por Robert Smith, que coletou tradições orais em Ọ̀yọ́ e nas províncias — diz respeito à batalha de Ilayi com Borgu; os Ọ̀yọ́ eram liderados por Aláàfin Ọ̀ròmpòtò, que era uma “mulher rei”: (SMITH, 1987, p. 68).¹⁰⁰

As perdas de Ọ̀yọ́ foram grandes e seu exército teria sido derrotado, exceto por um incidente incomum. Entre os mortos de Ọ̀yọ́ estava um dos mais importantes de Esho [Guarda Nobre], o general com o título de Gbonka. Ọ̀ròmpòtò criou um novo Gbonka no campo, e quando este homem caiu, ela[e] fez um terceiro que, novamente, foi morto. O

66

terceiro Gbonka tinha sido paralisado pela morte pelas flechas Borgu, em uma postura ajoelhada com sua boca aberta e seus dentes arreganhados como se estivessem sorrindo. Para os Borgu, parecia que esse era um guerreiro vivo impermeável às

⁹⁹ Veja, por exemplo: AFOLAYAN, Funso. Women and Warfare in Yorubaland during the Nineteenth Century. In: FALOLA, Toyin; LAW, Robin. (eds). *War and Diplomacy in Precolonial Nigeria*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1992; and ILESANMI, T. M.. The Yoruba Worldview on Women and Warfare,” In: FALOLA, Toyin; LAW, Robin. (eds.). *War and Diplomacy in Precolonial Nigeria*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1992.

¹⁰⁰ Smith, “Alafin in Exile”.

alarm, they ceased to press their attack, and the Ọ̀yọ́, who had been on the point of retreat, rallied and finally gained victory 84.

suas flechas que ria dos seus esforços. Alarmados, deixaram de pressionar o ataque, e os Ọ̀yọ́, que estavam no ponto de retirada, reuniram-se e finalmente ganharam a vitória¹⁰¹.

In addition, one should not gloss over the fact that in the nineteenth century, war was a communal affair. We have excellent documentation of this in studies by J. F. Ade Ajayi and Robert Smith.⁸⁵ All this taken together indicates that the assumption of a gender division of labor — like the assumption of other gender constructs in Old Ọ̀yọ́ society — represents a mistaken imposition of an alien frame of reference.

Além disso, não se deve esquecer que, no século XIX, a guerra era um assunto comunitário. Temos uma excelente documentação sobre isso em estudos de J. F. Ade Ajayi e Robert Smith.¹⁰² Tudo isso em conjunto indica que a suposição de uma divisão do trabalho por gênero — como a suposição de outras construções de gênero na velha sociedade Ọ̀yọ́ — representa uma imposição equivocada de um quadro de referência alienígena.

In order to comprehend the Ọ̀yọ́ division of labor, we must consider it at two levels — one concerning space and the other personnel. At the spatial level, the primary arenas in which work took place were the *oko* (farmlands), which were miles away from town. It was an agrarian society, most of whose members were *àgbẹ̀* (farmers). The farm stood in contrast to the *ilú* (town), the urban center in which people had their *ilé* (compounds). The farmland was primarily seen as a place of work, although oftentimes farmers had an *aba* (hut) in which they spent weeks if required. The *ilú* was seen as a place of rest and as the place to enjoy the good life. As it is said, *Ilé là'bọ̀ 'sìmi ọ̀kọ̀* (Home is the place of rest after any journey, even the one to the farm). Within the towns, people engaged in a number of occupations.

A fim de compreender a divisão do trabalho de Ọ̀yọ́, devemos considerá-la em dois níveis — um relativo ao espaço e o outro pessoal. No nível espacial, as arenas primárias em que o trabalho ocorreu foram o *oko* (terras agrícolas), que estavam a milhas de distância da cidade. Era uma sociedade agrária, cujos membros eram, na sua maioria, *àgbẹ̀* (agricultores). A fazenda estava em contraste com o *ilú* (cidade), o centro urbano em que as pessoas tinham seus *ilé* (compostos). As terras agrícolas eram vistas principalmente como um local de trabalho, embora muitas vezes os agricultores tivessem uma *aba* (cabana) na qual passavam semanas, caso fosse necessário. O *ilú* foi visto como um lugar de descanso e como o lugar para desfrutar da boa vida. Como se diz, *Ilé là'bọ̀ 'sìmi ọ̀kọ̀* (Casa é o lugar de descanso depois de qualquer viagem, mesmo aquela para a fazenda). Dentro das cidades, as pessoas se engajavam em uma série de ocupações. O

¹⁰¹ Ibid., 68.

¹⁰² AJAYI, J. F. Ade; SMITH, Robert. *Yoruba Warfare in The Nineteenth Century*. Ibadan: Ibadan University Press, 1971.

Trading in various goods was predominant. Traded goods included crops like *īṣu* (yams), processed food like *èlùbò* (yam flour), and luxury goods like *asọ* (cloth). The more specific arena in which trade took place was the *ọjà* (market), the major one usually in the center of town next to the *ọba's* palace. There were various smaller markets in the neighborhoods; often they were associated with specific products. Beyond the boundaries of *Ọyó*, there were other polities with which people traded that had their own market systems, organizations, and specialties.⁸⁶ Due to the fact that the economy had some degree of specialization, certain professions and crafts like weaving, smithing, surgery, divining, hunting, dyeing, and calabash-carving were associated with certain lineages.

As to personnel, farming and trading were open to the whole population. Distinction among the traders was made, however, based on the (1) type of goods sold (e.g., *aláṣọ* was the cloth dealer; *elélùbò* was the seller of yam flour; *olónjewe* was the food seller); (2) the distance traveled (the long-distance trader was *aláròbò* — one who comes and goes);

67 and (3) the scale of operation (e.g., *aláte* was a retailer who sold at the smallest unit). None of these roles was conceived as being limited by anatomic sex. For this reason, one of the most unfortunate terms used in the study of traders in West Africa and now continent-wide is “market women.” As was noted in chapter 1, this term gives the impression that the X chromosome or the female anatomy is the primary qualification for becoming a trader, when, in fact, in many African societies, the category of

comércio de vários bens foi predominante. Os bens comercializados incluíam culturas como *īṣu* (inhames), alimentos processados como *èlùbò* (farinha de inhame) e bens de luxo como *asọ* (tecido). A arena mais específica em que o comércio ocorreu foi o *ọjà* (mercado), o maior geralmente no centro da cidade ao lado do palácio de *ọba*. Havia vários mercados menores nas proximidades; muitas vezes, eles eram associados com produtos específicos. Além dos limites de *Ọyó*, havia outras instituições com as quais as pessoas negociavam que tinham seus próprios sistemas de mercado, organizações e especialidades.¹⁰³ Devido ao fato de a economia ter algum grau de especialização, certas profissões e ofícios, como tecelagem, ferragem, cirurgia, adivinhação, caça, tingimento e cabaça-modelagem (*calabash-carving*), estavam associados a certas linhagens.

Quanto ao pessoal, a agricultura e o comércio estavam abertos a toda a população. A distinção entre os profissionais foi feita, no entanto, com base no (1) tipo de mercadorias vendidas (por exemplo, *aláṣọ* era o pano de negociante; *elélùbò* era o vendedor de farinha de inhame; *olónje* era o vendedor de comida); (2) a distância a ser percorrida (o comerciante de longa distância era *aláròbò* — aquele que vem e vai);

67 e (3) a escala de operação (por exemplo, *aláte* era um varejista que vendia em menor unidade). Nenhum desses papéis foi concebido como sendo limitado por sexo anatômico. Por esta razão, um dos termos mais infelizes usados no estudo de comerciantes na África Ocidental e agora por todo o continente é “mulheres de mercado”. Como foi observado no capítulo 1, esse termo dá a impressão de que o cromossomo X ou a anatomia fêmea é a principal qualificação para se tornar um

¹⁰³ OJO, G. J. Afolabi. *Yoruba Culture: a Geographical Analysis*. London: University of London Press, 1966.

traders and their various distinctions are not based on the anatomy. Usually the prefixes *iyá* and *bàbá*, in the case of Yorùbá, are added to the designation as a sign of respect and indication of age, not gender. Thus we have *iyá* (mother) *aláṣọ* and *bàbá* (father) *aláṣọ*, both cloth traders. Though there may or may not have been many *ọkùnrin* food sellers, in the *Ọyó* conception, what that food seller was doing was not different from what the *bàbá aláṣọ* was doing. *Wọ́n ńsòiwò ni* (They are both basically trading).

The genderizing of the *ọjà* (market) in the literature also calls for an examination. Toyin Falola has argued unconvincingly that the Yorùbá market was supremely women's space.⁸⁷ The reduction of the most public and the most inclusive space in the society to a gender-specific, exclusive “women's space” constitutes a gross misrepresentation. The *ọjà* was in close relationship with the *ààfin* (palace), both sharing the center of the town. In G. J. Afolabi Ojo's words, “The Oba could watch from a reasonable distance the regular assembly of his people. In addition, since it was the hub of economic activities of the people, the market was situated in the center of town.”⁸⁸ The very public and nonexclusive nature of the *ọjà* was apparent in common sayings like *ayé lojà, òrun nilé* (The earth is a market, and the otherworld is home). It was also said that were to *wèrè tó bá ti w'ọjà, kòṣee wò* (A mentally unstable person who enters the market can never be cured). The claim being articulated in this saying is that once crazy people went to this very public space and were acknowledged as mad by all who saw them, they would be

comerciante, quando, na verdade, em muitas sociedades africanas, a categoria de comerciantes e suas várias distinções não são baseadas na anatomia. Normalmente, os prefixos *iyá* e *bàbá*, no caso do *yorùbá*, são adicionados à designação como um sinal de respeito e indicação de idade, não de gênero. Assim, temos *iyá* (mãe) *aláṣọ* e *bàbá* (pai) *aláṣọ*, ambos comerciantes de tecidos. Embora possa ou não ter havido muitos vendedores de alimentos *ọkùnrin*, na concepção *Ọyó*, o que aquele vendedor de alimentos estava fazendo não era diferente do que o *bàbá aláṣọ* estava fazendo. *Wọ́n ńsòiwò ni* (Eles estão ambos basicamente negociando).

A generificação do *ọjà* (mercado) na literatura também exige uma análise. Toyin Falola argumentou não-convincentemente que o mercado *yorùbá* era o espaço supremo das mulheres.¹⁰⁴ A redução do mais público e mais inclusivo espaço na sociedade para um “espaço da mulher” exclusivo e gênero-específico (*gender-specific*) constitui uma deturpação grosseira. O *ọjà* estava em estreita relação com o *ààfin* (palácio), ambos compartilhando o centro da cidade. Nas palavras de G. J. Afolabi Ojo, “O Oba podia observar a uma distância razoável a assembleia comum de seu povo. Além disso, como era o centro das atividades econômicas do povo, o mercado estava situado no centro da cidade.”¹⁰⁵ A natureza muito pública e não exclusiva do *ọjà* era aparente em ditos comuns como *ayé lojà, òrun nilé* (a terra é um mercado e o outro mundo é o lar). Foi também dito que *wèrè tó bá ti w'ọjà, kòṣee wò* (uma pessoa mentalmente instável que entra no mercado nunca pode ser curada). A afirmação que está sendo articulada neste ditado é que uma vez que os loucos foram para este espaço público e foram reconhecidos como más por

¹⁰⁴ FALOLA, Toyin Falola. Gender, Business, and Space Control: Yoruba Market Women and Power. In: HOUSE-MIDAMBA, Bessie; EKECHI, Felix K. (eds.). *African Market Women's Economic Power: the Role of Women in African Economic Development*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995.

¹⁰⁵ Ojo, *Yoruba Culture*.

labeled as crazy. Due to the sheer number of persons in the market, it would be impossible ever to shake the label of “incurably mad,” and therefore the possibility of healing was removed. In addition, the *ojà* was literally and metaphorically a crossroads where a multitude of peoples from different walks of life, different towns, different nationalities, and even different “beings” met. Because people approached the market from different places and from various directions, it was said that *ònà kàn ò w'ojà* (There is not one route to the market). Moreover, it was also believed that spirits dwelled in the marketplace and that *òrìsà* (gods), like Èṣù and other supernatural and invisible beings, were present in this arena.⁸⁹ Could Falola tell us the “gender identity” of these invisible be-

todos os que os viram, eles seriam rotulados como loucos. Devido ao grande número de pessoas no mercado, seria impossível abalar o rótulo de “incuravelmente maluco”, e, portanto, a possibilidade de cura era removida. Além disso, o *ojà* era literal e metaforicamente uma encruzilhada onde uma multidão de povos de diferentes modos de vida, cidades diferentes, nacionalidades diferentes e até mesmo “seres” diferentes se encontravam. Como as pessoas se aproximavam do mercado a partir de diferentes lugares e de várias direções, foi dito que *ònà kàn ò w'ojà* (não há uma rota para o mercado). Além disso, também se acreditava que os espíritos moravam no mercado e que *òrìsà* (deuses), como Èṣù e outros seres sobrenaturais e invisíveis, estavam presentes nesta arena. (HODDER, 1969, p. 103).¹⁰⁶ Falola poderia nos dizer a “identidade de gênero” desses

68

ings? Obviously, in the Yorùbá conception, the *ojà* was the most open realm in the whole town, identified with no single group. Though night markets — running from 6:30 to 10:30 — occurred, it was understood that by midnight, the marketplace had to be vacated by humans and turned over to the spirits. Why, then, would Falola privilege those who occupied the market during the day over those who were present from midnight on? Doing so discounts the Yorùbá conception in favor of the Western viewpoint. Falola privileges the physical over the metaphysical, which is not the Yorùbá norm. Besides, the markets were not just for trading; they were also meeting points for people from all walks of life. Markets were also places for reenactment of important historical rituals of state. The mythology about *óbá m'orò* and the *ènyàn òrìsà* was “performed on the first occasion in the royal market.”⁹⁰ Sudarkasa's

68

seres invisíveis? Obviamente, na concepção *yorùbá*, o *ojà* era o reino mais aberto de toda a cidade, identificado sem um grupo único. Embora os mercados noturnos — das 18:30 às 10:30 — ocorressem, era entendido que à meia-noite, o mercado tinha que ser desocupado pelos seres humanos e entregue aos espíritos. Por que, então, Falola privilegiaria aqueles que ocupavam o mercado durante o dia sobre aqueles que estavam presentes a partir da meia-noite? Fazendo isso desconta a concepção *yorùbá* em favor do ponto de vista ocidental. Falola privilegia o físico sobre o metafísico, que não é a norma *yorùbá*. Além disso, os mercados não eram apenas para o comércio; eram também pontos de encontro para pessoas de todos os modos de vida. Os mercados também eram locais para reencenação de importantes rituais históricos do estado. A mitologia sobre *óbá m'orò* e sobre *ènyàn òrìsà* era “realizada na

¹⁰⁶ HODDER, B. W. *Markets in West Africa: Studies in Markets and Trade among the Yoruba and Ibo*. Ibadan: Ibadan University Press, 1969.

description of the night market in Aáwé and Òyó is also telling:

The night markets are more important social centers than are the daytime markets. The night markets are places where people celebrating important occasions bring their entourage and drummers. At Akesan market in Òyó, hardly a night goes by without the appearance of a group of dancers in the marketplace. People celebrating weddings, funerals, and other occasions dance to the market on one of the nights during which the celebrations take place.⁹¹

From the foregoing, it is impossible to understand why Falola would single out a group called women and hand them this prime space, even as he is telling us that they are a socially marginalized group. Of course, he does not explain how he arrived at this conjecture. Like other scholars, he assumes what he sets out to prove — the existence of “women” as a social category and their universal subordination. Such a claim is, as I have argued, a spurious one and cannot be supported by the evidence.

The specialized professions and

primeira ocasião no mercado real”. (SMITH, 1965, p. 71).¹⁰⁷ A descrição de Sudarkasa do mercado noturno em Aáwé e Òyó também está dizendo:

Os mercados noturnos são centros sociais mais importantes do que os mercados diurnos. Os mercados noturnos são locais onde as pessoas que celebram ocasiões importantes trazem a sua comitiva e bateristas. No mercado Akesan em Òyó, dificilmente se passa uma noite sem o aparecimento de um grupo de dançarinos no mercado. As pessoas celebrando casamentos, funerais e outras ocasiões dançam para o mercado em uma das noites em que as celebrações ocorrem. (SUDARKASA, 1973, p. 26).¹⁰⁸

A partir do exposto, é impossível entender por que Falola destacaria um grupo chamado mulheres e entregaria a elas este espaço primordial, mesmo quando ele está nos dizendo que elas são um grupo socialmente marginalizado. Claro que ele não explica como chegou a essa conjectura. Como outros estudiosos, ele assume o que ele se propõe a provar — a existência de “mulheres” como uma categoria social e sua subordinação universal. Tal afirmação é, como defendi, falsa e não pode ser apoiada pelas provas.

As profissões especializadas e o

¹⁰⁷ Smith, “Alafin In Exile”.

¹⁰⁸ Sudarkasa, *Where Women Work*.

crafts were the prerogative of specific lineages in the polity. The division of labor here was lineage-based in that lineage membership, not the anatomy, was the prerequisite to practicing such professions. This division of labor was perceived at a metaphysical level. Members of the specialist lineages were seen to have an exclusive mandate from the *òrìsà* that made it possible to properly carry out their professions. Other members of the society were deemed incapable and indeed unacceptable for this reason. In his discussion of occupational guilds in precolonial African societies, Cheikh Anta Diop explains the discriminatory basis of occupational access: “A subject from outside a trade, even if he acquired all the skill and science of a calling which was not that of his family, would not be able to practice

69

it efficiently, in the mystical sense, because it was not his ancestors who concluded the initial contract with the spirit who had originally taught it to humanity.”⁹²

Hunting is a good example of this. Though hunters are usually presented as anamales, it was more likely for an anafemale from a hunting compound to become a hunter than for an amale from a nonhunting compound to become one. This is due to the fact that although hunting required material weapons like bows, arrows, and guns, the most important

artesanato eram prerrogativa de linhagens específicas na política. A divisão do trabalho aqui era a linhagem-baseada (*lineage-based*) nessa filiação, não a anatomia, era o pré-requisito para a prática de tais profissões.¹⁰⁹ Essa divisão do trabalho foi percebida em um nível metafísico. Os membros das linhagens especializadas foram vistos como tendo um mandato exclusivo de *òrìsà*, o que possibilitou o bom exercício das suas profissões. Outros membros da sociedade foram considerados incapazes e, na verdade, inaceitáveis por essa razão. Na sua discussão sobre guildas ocupacionais em sociedades africanas pré-coloniais, Cheikh Anta Diop explica a base discriminatória do acesso profissional: “Um sujeito de fora de um ofício, mesmo que adquirisse toda a habilidade e ciência de um chamado que não era o de sua família, não seria capaz de praticá-lo

69

eficientemente, no sentido místico, porque não foram os seus antepassados que celebraram o contrato inicial com o espírito que tinha originalmente ensinado isso à humanidade.” (DIOP, 1987, p. 8).¹¹⁰

A caça é um bom exemplo disso. Embora os caçadores sejam geralmente apresentados como anamachos, era mais provável que uma anafêmea de um complexo de caça se tornasse uma caçadora do que um anamacho de um complexo não-caçador se tornasse um. Isso é devido ao fato de que, embora a caça requisesse armas materiais como arcos, flechas e

¹⁰⁹ N.T.1. Na sociedade ocidental brasileira da década de 70 e até hoje, as mulheres negras carregam consigo o que Nascimento (2018a, p. 82) chama de “herança escravocrata” em relação ao seu local na divisão do trabalho. Ela se refere a situação da mulher negra que não muda muito no mercado de trabalho, pois ela é mais recrutada para trabalhos domésticos, de forma menos frequente na indústria de transformação e, mais frequentemente, permanece como trabalhadora na área rural. Para a intelectual, a mulher negra continua tendo as mesmas posições de trabalho desde a colônia, por conta de sua raça e porque seus descendentes eram negros. Ou seja, a mulher negra quase não tem ascensão social na sociedade brasileira por conta unicamente de sua raça que faz com que ela seja atingida por mecanismos que a fixa em um lugar social.

¹¹⁰DIOP, Cheikh Anta. *África Negra Precolonial*. Trenton, N. J.: Africa World Press, 1987.

weapons in the arsenal were family mandates from the gods, medicines, potions, incantations, and talismans, all of which were closely guarded family secrets. My research in Ògbómòsò bears out that hunting is still regarded more as a family vocation than as a gender-specific profession. I interviewed a female hunter (*iyá oḍẹ*), Dorcas Àmàó, who was then about seventy-six years old and was still active as an *oḍẹ* (hunter). She dressed like her male counterparts and worked as a security guard like other hunters. During the *ìgbé* festival, she joined with them to fire her gun and perform other rituals. Born into a hunting lineage, she told me the story of how she became an active hunter.⁹³ In 1981, she had a dream in which her deceased father, who had been a seasoned hunter, appeared in a group of other departed forebears, all dancing the *akitinpa* (dance of hunters). As they danced toward her, she joined in the dance and her father handed her a gun and commanded that she must start to “shoot her gun.” She went on: *Nigbati eniyan o gbo do déjàá* (One must not disobey). She had no choice but to do her father's bidding. When I asked her whether she expressed any concern to her father in the dream that she was female, she said she had had no concern about that. In fact, the particular concern that she expressed was that she was a Christian — she perceived a conflict between her family vocation and her chosen religion, but her father replied *Èsin ò ní kí a má s' oro ilé* (Religion does not prevent us from

armas, as armas mais importantes do arsenal eram instruções familiares dos deuses, medicamentos, poções, encantamentos e talismãs, todos os quais eram segredos familiares bem guardados. A minha pesquisa em Ògbómòsò demonstra que a caça ainda é considerada mais como uma vocação familiar do que como uma profissão gênero-específica (*gender-specific*).¹¹¹ Entrevistei uma caçadora fêmea (*iyá oḍẹ*), Dorcas Àmàó, que tinha na época cerca de setenta e seis anos e ainda era ativa como uma *oḍẹ* (caçadora). Ela se vestia como os seus homólogos masculinos e trabalhava como segurança, como outros caçadores. Durante o festival *ìgbé*, ela se juntou a eles para disparar sua arma e realizar outros rituais. Nascida em uma linhagem de caça, ela contou-me a história de como se tornou uma caçadora ativa.¹¹² Em 1981, ela teve um sonho em que seu falecido pai, que tinha sido um caçador experiente, apareceu em um grupo de outros antepassados falecidos, todos dançando o *akitinpa* (dança dos caçadores). Enquanto eles dançavam em direção a ela, ela se juntou ao baile e seu pai lhe deu uma arma e ordenou que ela deveria começar a “atirar”. Ela continuou: *Nigbati eniyan o gbo do déjàá* (Não se deve desobedecer). Ela não teve escolha a não ser cumprir as ordens do seu pai. Quando a perguntei se ela manifestava alguma preocupação com o pai dela no sonho de que era uma fêmea, ela disse que não tinha tido nenhuma preocupação com isso. Na verdade, a preocupação particular que ela

¹¹¹ N.T.1. Para Gonzalez (2018a, p. 45), a divisão do trabalho no Brasil não se dá apenas por gênero, mas também por raça. Segundo a intelectual, a mulher negra é vista pela sociedade como exercendo dois papéis: o de doméstica e o de mulata. De fato, para a autora, quando a mulher negra não trabalha de doméstica, ela acaba trabalhando em prestação de serviços, onde o salário é baixo. Já a mulata, que tem significado de “produto de exportação”, além de significar filha da miscigenação entre preta(o) com branco(a), é uma ocupação de jovens negras que expõem seus corpos para turistas, ou para endinheirados, que têm objetivos sexuais, mas que também são utilizadas como prova da existência da democracia racial. A autora continua explicando que as mulheres negras que conseguem se especializar mais têm dificuldades de atingir altos postos em multinacionais, por exemplo. Para Gonzalez (2018a, p. 46), o anúncio que pede “boa aparência” está ali para dizer que as mulheres negras nem precisam se candidatar. Dessa forma, uma conclusão seria que a profissão no Brasil é uma profissão gênero-raça-específica, para fazer um paralelo ao que foi dito por Oyěwùmí (1997).

¹¹² Entrevista realizada em Ògbómòsò em 7 de Maio de 1996. Todas as citações são das transcrições da gravação.

practicing our family vocation and rituals).⁹⁴ At the time of this event, she lived with her husband's family, but she immediately left for her natal compound to announce the occurrence. There was no opposition on the part of any member of her hunting family; if anything, they were all jubilant that their dead father chose to *fara hàn* (appear to her). One of her younger brothers who hunted actively himself taught her how to fire a gun, and she soon acquired one herself. Her case thus demonstrates that anatomic difference was not elaborated into a reason for exclusion. In societies where there is a sexual division of labor, it is usually accompanied by an ideology that seeks to restrict each gender to its own specific arena. There are no such ideologies in the Yorùbá world-sense.

The experience of Karin Barber, a scholar of Yorùbá oral traditions,

70

can serve as a further indication of the disjuncture between Western assumptions about gender and the Yorùbá understanding. In her book *I Could Speak until Tomorrow*, Barber makes the observation that “there are few situations in which women are told they cannot pursue a certain course because they are women.”⁹⁵ She then goes on to discuss the case of a female diviner-priest who from the Western perspective is an exception in a male-dominant occupation: “When I tried to discover how people accounted for this extraordinary behavior, no one ever suggested that there was

expressou foi que ela era uma cristã — ela percebeu um conflito entre sua vocação familiar e sua religião escolhida, mas seu pai respondeu: *Èsìn ò ní kí a má ṣ' oro ilé* (A religião não nos impede de praticar a nossa vocação familiar e rituais).¹¹³ Nesse momento, ela vivia com a família de seu marido, mas ela imediatamente partiu para o seu complexo natal para anunciar a ocorrência. Não houve oposição por parte de nenhum membro de sua família de caça; se é que havia algo, eles estavam todos jubilosos que o pai morto deles escolheu *fara hàn* (aparecer para ela). Um de seus irmãos mais novos que caçava ativamente a ensinou a disparar uma arma e ela logo adquiriu uma. Seu caso demonstra, assim, que a diferença anatômica não foi elaborada dentro de uma razão de exclusão. Em sociedades onde há uma divisão sexual do trabalho, ela é geralmente acompanhada por uma ideologia que procura restringir cada gênero à sua própria arena específica. Não existem tais ideologias no sentido-de-mundo (*world-sense*) *yorùbá*.

A experiência de Karin Barber, uma estudiosa das tradições orais *yorùbá*,

70

pode servir como uma indicação adicional da disjuntura entre as suposições ocidentais sobre gênero e o entendimento *yorùbá*. Em seu livro “*I Could Speak until Tomorrow*”, Barber faz a observação de que “há poucas situações em que às mulheres é dito que não podem seguir um determinado curso, porque são mulheres”. (BARBER, 1991, p. 289).¹¹⁴ Ela, em seguida, continua a discutir o caso de uma mulher adivinha-sacerdote (*diviner-priest*) que da perspectiva ocidental é uma exceção em uma ocupação macho-dominante (*male-dominant*): “Quando eu tentei descobrir como as

¹¹³ Há muito que pode ser dito sobre o conflito cultural contemporâneo entre as instituições indígenas e as recém-adquiridas dispensações ocidentais e islâmicas, mas este não é o lugar para isso.

¹¹⁴ BARBER, Karin. *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

anything odd about it. Men and women alike asserted that no code was transgressed by her actions and that no disapproval was directed at her.”⁹⁶ Barber concludes, however, that this avowed cultural principle of openness and women's freedom of choice is limited in practice. This may well be, but if it is, it is because she has recorded twentieth-century Yorùbá society, a society in which ideas about gender are increasingly becoming entrenched. However, there is a more fundamental disjuncture between the categories being invoked by Barber and those being invoked by her Yorùbá informants. Despite Barber's observation that the Yorùbá world is not dichotomized into male and female, her own conceptual categories are, and she in fact calls the Ifá (god of divination) world, “the man's world.” It is from her viewpoint, therefore, that the position of the anafemale *aláwo* (diviner-priest) seems extraordinary. Barber considers maleness as a qualification for becoming a diviner-priest. In contrast, for her Yorùbá informants, the anasex of this *aláwo* was not an issue. What was most important for them was her education (an achieved attribute) and, more importantly, her family connections (an ascription). This is what one informant had to say about the female *aláwo*:

She learnt Ifá. If a woman goes to school she becomes an educated person; if she learns Ifa, she becomes a babalawo. Her father was a babalawo, so was her husband, so she

personas explicavam esse comportamento extraordinário, ninguém nunca sugeriu que havia algo de estranho nisso. Homens e mulheres afirmaram que nenhum código foi transgredido por suas ações e que nenhuma desaprovação foi dirigida a ela.”¹¹⁵ Barber conclui, no entanto, que este princípio cultural consagrado de abertura e liberdade de escolha das mulheres é limitado na prática. Isso pode muito bem ser, mas se é, é porque ela registrou a sociedade *yorùbá* do século XX, uma sociedade em que as ideias sobre o gênero estão cada vez mais impregnadas. No entanto, há uma disjunção mais fundamental entre as categorias que estão sendo invocadas por Barber e aquelas que estão sendo invocadas por seus informantes *yorùbá*. Apesar da observação de Barber de que o mundo *yorùbá* não é dicotomizado em machos e fêmeas, suas próprias categorias conceituais são e ela, de fato, chama o mundo Ifá (deus da adivinhação) “o mundo do homem”. É do ponto de vista dela, portanto, que a posição da anafêmea *aláwo* (adivinha-sacerdote (*diviner-priest*)) parece extraordinária. Barber considera a masculinidade como uma qualificação para se tornar um adivinha-sacerdote (*diviner-priest*). Em contraste, para os seus informantes *yorùbá*, o anasexo deste *aláwo* não era um problema. O que era mais importante para eles era sua educação (um atributo alcançado) e, mais importante, suas conexões familiares (uma inscrição). Isto é o que um informante tinha a dizer sobre a fêmea *aláwo*:

Ela aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna um babalaô. Seu pai era um babalaô, assim como

¹¹⁵ Ibid.

picked up little by little from them. There was never a time when the association of babalawo said she had no right to participate in their activities. The verses she learnt were the same as those of other babalawo. Once she learnt she was a babalawo...⁹⁷ Both men and women come to consult her.⁹⁸

seu marido, então ela foi entendendo pouco a pouco com eles. Nunca houve um tempo em que a associação de babalaô disse que ela não tinha o direito de participar de suas atividades... Os versos que ela aprendeu eram os mesmos que os de outros babalaô. Assim que ela aprendia, ela era uma babalaô...¹¹⁶ Ambos, homens e mulheres, vêm consultá-la. (BARBER, 1991, p. 289).¹¹⁷

From the Yorùbá frame of reference, it would have been more remarkable if this woman had become an *aláwo* without her father or any other ancestors having been one. Because occupations were lineage-based, it was not remarkable that she was carrying on her family profession as other *babaláwo* and other children must have done in Yorùbáland. This *aláwo* was not an exception in the universe of diviner-priests because,

A partir do quadro de referência *yorùbá*, teria sido mais notável se esta mulher tivesse se tornado uma *aláwo* sem que seu pai ou qualquer outro ancestral tivesse sido um. Porque as ocupações eram linhagem-baseada (*lineage-based*), não era notável que ela estivesse exercendo sua profissão de família como outros *babaláwo* e outras crianças devem ter feito na Yorùbálândia. Essa *aláwo* não foi uma exceção no universo dos adivinho-sacerdotes (*diviner-priests*), porque,

71
like most of the others (male or female), she inherited the profession. As would be said in Yorùbá, t) *Ó bá olá nílé ni* (It is all in the

71
como a maioria dos outros (fêmeas ou machos), ela herdou a profissão. Como seria dito em *yorùbá*, *Ó bá olá nílé ni* (Esta tudo em família).¹¹⁸ O mesmo se aplica aos

¹¹⁶ Parece haver uma disjunção linguística ao chamar este *obinrin* de *babalaô*, na medida em que o prefixo *bàbá* é geralmente ligado a um adulto homem adivinho — *bàbá* sendo pai. Uma mulher, provavelmente, teria *iyá* (mãe) no prefixo, como *iyanifa* ou *iyalawo*. Não sei se a disjuntura é de Barber ou de seus informantes.

¹¹⁷ Barber, *I Could Speak*.

¹¹⁸ Em um artigo sobre o Suku do Zaire, Igor Kopytoff discute por que as posições de liderança das mulheres parecem ser mais predominantes em algumas culturas não ocidentais do que no Ocidente. Ele alude a Benazir Bhutto como um exemplo disso. Da perspectiva *yorùbá*, Bhutto não é uma exceção — ela está apenas realizando o comércio familiar. Veja: KOPYTOFF, Igor. Women's Roles and Existential Identities. In: SANDAY, Peggy; Goodenough, Ruth Gallagher. (eds.). *Beyond The Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

family).⁹⁹ The same applied to blacksmiths, weavers, or any of the other occupations that existed in Old Ọ̀yọ́. Both *ọ̀kùnrin* and *obìrin* were represented in all occupations.

ferreiros, tecelões ou a qualquer uma das outras ocupações que existiam na velha Ọ̀yọ́. Tanto *ọ̀kùnrin* quanto *obìrin* estavam representados em todas as ocupações.

Interrogating the Gender Framework

In spite of the evidence to the contrary, scholars have used gender to account for the division of labor in Old Ọ̀yọ́. Samples of such discourse are presented in this section to demonstrate the invention of a gendered society and to highlight other related questions. In taking the gender division of labor for granted, scholars have focused on accounting for what they saw as female predominance in trade. A number of researchers have made the claim that trading was a female profession that took place mostly in town. Farming, in contrast, was associated with males and was assumed to take place in the farmlands, which were on the outskirts of towns, often miles away. This spatial aspect of the division of labor, therefore, has been used by researchers as the basis of explicating the Yorùbá division of labor. Like F. J. Pedler,¹⁰⁰ B. W. Hodder posits that female predominance in rural marketing may date back to conditions of internal insecurity that made it unsafe for men to move away from the farms, while women enjoyed relative immunity from attacks.¹⁰¹ It is not clear why Hodder believed that females were immune from attack. In fact, historical sources do not support this hypothesis — consider, for instance, the numbers of Yorùbá *obìrin* and children who were sold during the Atlantic slave trade.¹⁰²

Interrogando a Estrutura de Gênero

Apesar das evidências em contrário, os pesquisadores têm usado o gênero para explicar a divisão do trabalho na velha Ọ̀yọ́. Amostras de tal discurso são apresentadas nesta seção para demonstrar a invenção de uma sociedade de gênero e para destacar outras questões relacionadas. Ao tomar a divisão de gênero do trabalho como um dado adquirido, os pesquisadores têm focado em contabilizar o que eles viam como predominância feminina no comércio. Vários investigadores afirmaram que o comércio era uma profissão feminina que se realizava principalmente na cidade. A agricultura, em contraste, era associada com os machos e era suposto que acontecesse nas terras agrícolas, que estavam na periferia das cidades, muitas vezes a milhas de distância. Esse aspecto espacial da divisão do trabalho, portanto, tem sido usado pelos pesquisadores como base para explicar a divisão *yorùbá* do trabalho. Tal como F. J. Pedler, em (PEDDLER, 1955, p. 39),¹¹⁹ B. W. Hodder afirma que a predominância feminina no marketing rural pode remontar a condições de insegurança interna que tornavam inseguro que os homens se afastassem das fazendas, enquanto as mulheres gozavam de relativa imunidade contra ataques. (HODDER, 1969, p. 103).¹²⁰ Não está claro o porquê que Hodder acreditava que as fêmeas eram imunes ao ataque. De fato, fontes históricas não apoiam essa hipótese — consideram, por exemplo, o número de *obìrin* e crianças *yorùbá* que foram vendidas durante o

¹¹⁹ PEDLER, F. J.. *Economic Geography of West Africa*. London: Green, 1955.

¹²⁰ Hodder, *Markets*.

comércio de escravos no Atlântico. (KOPYTOFF, 1965, p. 21).¹²¹

Anthropologist Niara Sudarkasa, analyzing the historical records that document female trading, concludes that females mostly traded locally, within the towns; very few of them engaged in interurban trade. In addition, she suggests that the reason males, not females, were the farmers in the nineteenth century was that “farming could not be left to other than those who also had the responsibility of defending the society against attack by hostile groups.”¹⁰³ Thus, she concludes, farming and soldiering went hand in hand because both took place outside the safe haven of the town gates. Plausible as this line of thinking might seem, the dichotomous presentation of farming and trading has the effect of belying the relationship between the two and undermining the role of *obìnrin* in farming and indeed in production in general.

A antropóloga Niara Sudarkasa, analisando os registros históricos que documentam o comércio feminino, conclui que as fêmeas negociavam principalmente localmente, dentro das cidades; muito poucas delas se envolviam no comércio interurbano. Além disso, ela sugere que a razão pela qual os homens, não as mulheres, foram os agricultores no século XIX era que “a agricultura não poderia ser deixada para outros que também tinham a responsabilidade de defender a sociedade contra o ataque por grupos hostis”. (SUDARKASA, 1973, p. 26).¹²² Assim, ela conclui, a agricultura e o ser soldado andavam de mãos dadas, porque ambos ocorriam fora do porto seguro dos portões da cidade. Por mais plausível que esta linha de pensamento possa parecer, a apresentação dicotômica da agricultura e do comércio tem o efeito de contrariar a relação entre os dois e de minar o papel da *obìnrin* na agricultura e, na verdade, na produção em geral.

The primary goods of trade in Yorùbá society were foodstuff that traders procured from farms and carried on their heads into the towns.

Os bens primários do comércio na sociedade *yorùbá* eram alimentos que os comerciantes adquiriram de fazendas e carregavam em suas cabeças nas cidades.

72

Yams and other basic foodstuff were processed and then sold in the markets. This does not, however, prove that there was always a great spatial separation of farms and towns. Johnson's records cast a shadow over the farm/town, gender-framed divide when he describes how “towns in the plain that are greatly exposed to sudden attacks, or those that have had to stand long sieges, have a second or outer wall enclosing a large area which is used for farming during

72

Inhames e outros alimentos básicos foram processados e depois vendidos nos mercados. No entanto, isso não prova que sempre houve uma grande separação espacial entre as fazendas e as cidades. Os registros de Johnson lançaram uma sombra sobre a fazenda/cidade, divisão por estrutura-de-gênero (*gender-framed*), quando ele descreve como “cidades na planície que estão muito expostas a ataques súbitos, ou aquelas que tiveram de aguentar

¹²¹ Veja KOPYTOFF, Jean. *A Preface to Modern Nigeria: Sierra Leonians in Yoruba 1830-1890*. Madison: University of Wisconsin Press, 1965, para uma discussão sobre a composição étnica dos libertados.

¹²² Sudarkasa, *Where Women Work*.

a siege.”¹⁰⁴ Furthermore, a number of documented accounts by European explorers and missionaries describe female participation in interurban trade. For example, Hugh Clapperton noted in his journal the following observation of Yorùbáland: “We passed several people, principally women, heavily laden with cloth, plantains and a paste from pounded Indian corn.”¹⁰⁵

Another aspect of Sudarkasa's viewpoint foreshadows some feminist theories that have been used to explain the sexual division of labor in the West and elsewhere. I refer specifically to the idea that because females are mothers, they cannot be engaged in activities that take them too far away from the “domestic sphere.”¹⁰⁶ Thus, Sudarkasa postulates that motherhood is the primary reason for the domestication of females in general. Following the conventional wisdom in African studies that long-distance trade was the province of males, Sudarkasa argues that even in Yorùbá society, despite the dominance of females in trade, long-distance trade was the province of males. She reaches this conclusion because long-distance trade necessitated being away from home for weeks at a time, and this she posits as incompatible with child-care responsibilities. “In traditional Yorùbáland (as in the present day society) it was *mainly* women past the age of child-bearing who engaged in long-distance traffic, which necessitated their being away

longos cercos, têm uma segunda parede ou parede externa com uma grande área que é utilizada para a agricultura durante um cerco”. (JOHNSON, 1921, p. 91).¹²³ Além disso, uma série de relatos documentados por exploradores e missionários europeus descrevem a participação feminina no comércio interurbano. Por exemplo, Hugh Clapperton observou em seu diário a seguinte observação da Yorùbálandia: “Nós passamos por várias pessoas, principalmente mulheres, pesadamente carregadas de pano, bananas e uma pasta de milho indiano socado.” (CLAPPERTON, 1829, p. 6).¹²⁴

Outro aspecto do ponto de vista de Sudarkasa denuncia algumas teorias feministas que têm sido usadas para explicar a divisão sexual do trabalho no Ocidente e em outros lugares. Refiro-me especificamente à ideia de que, porque as fêmeas são mães, elas não podem estar envolvidas em atividades que as afastam demasiado da “esfera doméstica”. (BROWN, 1970, p. 1073).¹²⁵ Assim, Sudarkasa postula que a maternidade é a principal razão para a domesticação das fêmeas em geral. Seguindo a sabedoria convencional em Estudos Africanos de que o comércio de longa distância era a província dos homens, Sudarkasa argumenta que mesmo na sociedade *yorùbá*, apesar do domínio das fêmeas no comércio, o comércio de longa distância era a província dos homens. Ela chega a esta conclusão, porque o comércio de longa distância demandava estar longe de casa durante semanas a fio e isso ela considera incompatível com as responsabilidades de cuidar de crianças. “Na tradicional Yorùbálandia (como na sociedade dos dias atuais) foi *principalmente* mulheres após a idade de procriação, que se engajaram no tráfego de longa distância, que as obrigou a

¹²³ Johnson, *History of the Yorubas*.

¹²⁴ Clapperton, *Journal*.

¹²⁵ Veja, por exemplo: BROWN, Judith. A Note on the Division of Labor by Sex. *American Anthropologist*, v. 72, n. 5, 1970.

from their homes for weeks or even months at a time. Those women who had responsibility for their children traded in the local markets.”¹⁰⁷ Based on the assumption that motherhood domesticated females, it is logical to conclude that it was mainly menopausal women, who did not have child-care responsibilities, who were engaged in long-distance trade. In that case, female long-distance trade would be an exception and not the rule. But such a projection is based on Western cultural norms.

The Yorùbá construction of motherhood was far different from that which is projected in these Western-based fantasies. To begin, the obligations of motherhood, like those of fatherhood, were the primary reason for gainful employment for all adults and the primary incentive to accumulate was the need to provide a dowry and bride-wealth for one's children. The notion that it was only old mothers who engaged in long-distance trade is thus problematic — when the women became old, these primary economic needs had already been met. Furthermore, with indi-

73

vidual aging came changes in the family cycle — children were expected to provide for parents, and grandmothers in particular were expected to help take care of their grandchildren. Parents expected their children to take care of them in their old age; the social status of both parents and children depended on it. Therefore, the image of an old mother past the “bloom of life”¹⁰⁸ (however it is defined) engaged in long-distance trade is not supported by the

estarem longe de suas casas por semanas ou, até mesmo, meses. As mulheres que tinham responsabilidade pelos seus filhos negociavam nos mercados locais”. (SUDARKASA, 1973, p. 156).¹²⁶ Baseado na suposição de que a maternidade domesticou as mulheres, é lógico concluir que eram principalmente mulheres menopáusicas, que não tinham responsabilidades de cuidar de crianças, que estavam envolvidas no comércio de longa distância. Nesse caso, o comércio de longa distância feminino seria uma exceção e não a regra. Mas tal projeção é baseada em normas culturais ocidentais.

A construção *yorùbá* da maternidade era muito diferente do que é projetado nessas fantasias ocidentais-baseadas (*Western-based*). Para começar, as obrigações da maternidade, como as da paternidade, foram a principal razão para o emprego remunerado para todos os adultos, e o principal incentivo para acumular foi a necessidade de fornecer um dote-da-noiva (*bride-wealth*) para os filhos. A noção de que foram apenas as mães idosas que se dedicaram ao comércio à distância é, portanto, problemática — quando as mulheres envelheceram, essas necessidades econômicas primárias já tinham sido satisfeitas. Além disso, com o envelhecimento

73

individual veio mudanças no ciclo familiar — era esperado que os filhos provessessem para os pais, e as avós, em particular, deveriam ajudar a cuidar de seus netos. Os pais esperavam que os seus filhos tomassem conta deles na velhice; o estatuto social dos pais e dos filhos dependia disso. Portanto, a imagem de uma mãe idosa que passou a “flor da vida”¹²⁷ (seja como for definido) envolvida no comércio de longa distância não é apoiada pelas

¹²⁶ Sudarkasa, *Where Women Work*.

¹²⁷ *Ibid.*

evidence.

Indeed, the socioeconomic realities of Yorùbáland challenge the theory of motherhood as a domesticating role — part of the Yorùbá definition of motherhood was that mothers must provide for their children materially. Sudarkasa herself is quite clear about this; as she notes, motherhood was an *impetus* rather than an *obstacle* to economic activities. Since the period of actively giving birth extended over a long period of time, dividing mothers into two groups (i.e., young ones and those past the bloom of life) is too narrow and reductionist. There were other kinds of mothers — ones who neither had infants nor were menopausal. It is understandable to postulate that having a newborn had an effect on all of a woman's engagements. But for how long? In addition, many mothers of newborns would have had other children, and it is hardly conceivable they would not have taken their responsibilities to their other children into account in the structuring of their lives. Furthermore, the living arrangements in large compounds, offering a multiplicity of mothers and fathers, meant that child-rearing was not an individualized experience that devolved only to mothers. Many mothers were able to share child-care responsibilities among themselves, freeing large numbers of mothers of childbearing age to engage in whatever activities they pleased. Children were often supervised by older children; old people (of all stripes) participated in care-giving; and babies were transported on their mothers' backs and other backs to the market. Once it is recognized that the division of labor also encompassed seniority and generational factors, it is not difficult to see how motherhood was compatible even with long-distance trade. As I already noted,

evidências.

Na verdade, as realidades socioeconômicas da Yorùbálândia confrontam a teoria da maternidade como um papel domesticador — parte da definição *yorùbá* de maternidade era que as mães devem prover materialmente para seus filhos. A própria Sudarkasa é bastante clara sobre isso; como ela observa, a maternidade era um *impulso* e não um *obstáculo* às atividades econômicas. Uma vez que o período de parto ativamente se estendia por um longo período de tempo, a divisão das mães em dois grupos (ou seja, as jovens e as que passaram pela flor da vida) é muito estreita e redutora. Havia outros tipos de mães — aquelas que não tinham filhos nem estavam na menopausa. É compreensível postular que ter um recém-nascido tinha um efeito em todos os compromissos de uma mulher. Mas por quanto tempo? Além disso, muitas mães de recém-nascidos teriam tido outros filhos, e é dificilmente concebível que elas não teriam levado em consideração suas responsabilidades com os outros filhos na estruturação de suas vidas. Além disso, o regime de vida em grandes compostos, oferecendo uma multiplicidade de mães e pais, significava que a criação de filhos não era uma experiência individualizada que se transferia apenas para as mães. Muitas mães foram capazes de compartilhar responsabilidades de cuidar de crianças entre si, libertando um grande número de mães em idade fértil para se envolver em quaisquer atividades que elas quisessem. As crianças eram frequentemente supervisionadas por crianças mais velhas; as pessoas mais velhas (de todas as faixas) participavam no cuidado; e os bebês eram transportados nas costas de suas mães e em outras costas para o mercado. Uma vez reconhecido que a divisão do trabalho também abrangia a senioridade e fatores geracionais, não é difícil ver como a maternidade era compatível, mesmo com o comércio de longa distância. Como já referi,

even the so-called local trade had a long-distance aspect because foodstuff for trade had to be brought in from farms that were often miles away.

Decomposing the Concept of a Gender Division of Labor

The proclivity to impose a gender division of labor on Old Òyò society stems from a number of assumptions. One is that such a division is universal and timeless. It is necessary to unpack the concept of

74

a gender division of labor. Felicity Edholm, Olivia Harris, and Kate Young distinguish between (1) analyzing the sexual division of labor as “the differential assignation of tasks”; this is “merely stating in another way that gender differentiation is realized in specific social activities”; and (2) analyzing “on what basis tasks other than those of procreation and lactation are assigned to one sex or the other, i.e. the content of the sexual division of labor, and of the nature of appropriation of, and exchange between, sex-specific products.”¹⁰⁹ However, as I have demonstrated above, there were no gender-specific products or assignment of tasks in Old Òyò. Both *òkùnrin* and *obìnrin* were represented in all professions, the basis of assignment, if any, being lineage membership.

Edholm, Harris, and Young go on to suggest that because heterosexual coupling is the foundation of the division of labor, scholarly analyses of gender difference in roles/occupations should be

até o chamado comércio local tinha um aspecto de longa distância, porque os produtos alimentares para o comércio tinham de ser trazidos de fazendas muitas vezes a quilômetros de distância.

Decompondo o conceito de uma divisão do trabalho por gênero

A propensão para impor uma divisão do trabalho por gênero na velha sociedade Òyò deriva de uma série de suposições. Uma delas é que tal divisão é universal e atemporal. É necessário desfazer o conceito de

74

uma divisão do trabalho por gênero. Felicity Edholm, Olivia Harris, e Kate Young distinguem entre: (1) analisar a divisão sexual do trabalho como “a atribuição diferencial de tarefas”; isto é, “simplesmente dizendo de outra forma que a diferenciação de gênero é percebida em atividades sociais específicas”; e (2) analisar “em que base as tarefas que não sejam as de procriação e amamentação são atribuídas a um ou outro sexo, isto é, o conteúdo da divisão sexual do trabalho e da natureza de apropriação dos, e de troca entre, produtos sexo-específicos (*sex-specific*)”. (EDHOLM; HARRIS; YOUNG, 1978, p. 119).¹²⁸ No entanto, como já demonstrei acima, não houve produtos gênero-específicos (*gender-specific*) ou atribuição de tarefas na Velha Òyò. Tanto *òkùnrin* quanto *obìnrin* estavam representados em todas as profissões, sendo a base da designação, se houver, a associação à linhagem.

Edholm, Harris e Young sugerem que, devido ao acoplamento heterossexual ser a base da divisão do trabalho, as análises acadêmicas de diferença de gênero em cargos/ocupações deveriam ser baseadas em

¹²⁸ EDHOLM, Felicity; HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate. *Conceptualising Women*. Critique of Anthropology, v. 3, n. 9, 1978.

based on conjugal roles — husband/wife or mother/father. This approach is problematic with regard to Old Ọ̀yọ́ because there was no conjugal couple as such, and married persons did not form a productive unit. Indeed, the existence of polygamy rendered the complementary conjugal-role model inapplicable. With regard to the mother/father model, both mothers and fathers had “bread-winning” obligations to their children. Mothers seem to have been more prominent and critical to their children's existence and survival on a daily basis; but fathers also had very prominent parts to play in the lives of their children, particularly during rites of passage, such as marriage, that were of great importance in Yorùbá society. In-deed, the parental model in Old Ọ̀yọ́ society encompassed much more than the roles of mother and father. It was more a division of labor between the *ìdí-ìyá* (maternal kin — the mother's house) and the *ìdí-bàbá* (paternal kin — the father's house). An anafemale belonging to the paternal kin, for example, would play the role of the father as she enacted the obligations of the father's side.

Thus, we cannot apply a simple notion of complementarity between the role of fathers and the role of mothers on a daily basis. First, a more complex notion of complementarity would transcend the individuality of mothers and fathers and should be placed in the context of the life-time of the *ọmọ* (child). Second, the presence in the *agbo-ile* (compound) of multiple generations and children of different ages opens up the issue of the division of child-care among residents. Third, casting the division of labor in Yorùbá society in conjugal-role terms ignores the fact that siblings had concrete responsibilities toward each other and toward the various *aya* and offspring. Fourth, the primary responsibility of adult

papéis conjugais — marido/esposa ou mãe/pai. Essa abordagem é problemática em relação à velha Ọ̀yọ́, porque não havia casal conjugal como tal, e pessoas casadas não formavam uma unidade produtiva. Com efeito, a existência da poligamia tornou inaplicável o modelo do papel-conjugal (conjugal-role) complementar. No que diz respeito ao modelo mãe/pai, tanto as mães como os pais tinham obrigações “ganha-pão” (*bread-winning*) para com os seus filhos. As mães parecem ter sido mais proeminentes e críticas para a existência e sobrevivência de seus filhos em uma base diária; mas os pais também tinham papéis muito proeminentes para desempenhar na vida de seus filhos, particularmente durante os ritos de passagem, como o casamento, que eram de grande importância na sociedade *yorùbá*. De fato, o modelo parental na antiga sociedade Ọ̀yọ́ englobava muito mais do que os papéis de mãe e pai. Era mais uma divisão do trabalho entre o *ìdí-ìyá* (parente materno — a casa da mãe) e o *ìdí-bàbá* (parente paterno — a casa do pai). Uma anafêmea pertencente à família paterna, por exemplo, desempenharia o papel do pai ao exercer as obrigações do lado paterno.

Assim, não podemos aplicar uma simples noção de complementaridade entre o papel dos pais e o papel das mães numa base diária. Em primeiro lugar, uma noção mais complexa de complementaridade transcenderia a individualidade das mães e dos pais e deveria ser colocada no contexto do tempo de vida da *ọmọ* (criança). Em segundo lugar, a presença no *agbo-ile* (composto) de múltiplas gerações e crianças de diferentes idades abre a questão da divisão do cuidado de crianças entre os residentes. Em terceiro lugar, lançar a divisão do trabalho na sociedade *yorùbá* em termos conjugais ignora o fato de que os irmãos tinham responsabilidades concretas uns para com os outros e para com as várias *aya* e descendentes. Em quarto lugar, a

anamales and anafemales was not necessarily to each other as conju-

75

gal partners; siblings and parents of both had a claim on resources, sometimes, in fact, a first claim.

Edholm, Harris, and Young further argue that in some situations, the critical question is not whether certain tasks were “sex-specific” (the question that has dominated the literature) but who controlled labor and the products of the labor¹¹⁰ and which tasks were most highly valued by the culture. Motherhood was the most valued institution in Yorùbáland, and anything that made an *obìnrin* a more effective mother was promoted, even if it impinged on other people and other engagements. Recall the Yorùbá attitude toward postpartum abstinence. *Aya* and *òkò* controlled the products of their own labor as there was no notion of a conjugal estate. This property relation was demonstrated in the inheritance system in that couples did not inherit each other's property. With regard to trading versus cultivating, there is no evidence to suggest that one was more valued than the other at the time. However, it is well documented that Yorùbá people then and now valued town living; they associated it with the good life and with social intercourse. This may suggest that in spatial terms, the location of traders in town could be perceived as more advantageous. To say that traders were thus seen as more important is to overstretch the limits of the evidence. On a related issue, Sudarkasa proposes that in the nineteenth century, soldiering was more valued

responsabilidade principal dos adultos anamachos e anafêmeas não era necessariamente um para com o outro como parceiros

75

conjugais; irmãos e pais de ambos tinham direito a recursos, às vezes, na verdade, um primeiro direito.

Edholm, Harris e Young argumentam ainda que, em algumas situações, a questão crítica não é se certas tarefas eram “sexo-específicas” (*sex-specific*) (a questão que dominou a literatura), mas quem controlava o trabalho e os produtos do labor¹²⁹ e quais tarefas eram mais valorizadas pela cultura. A maternidade era a instituição mais valorizada na Yorùbálândia e qualquer coisa que fizesse de uma *obìnrin* uma mãe mais efetiva foi promovida, mesmo se isso impingisse em outras pessoas e em outros compromissos. Lembra a atitude *yorùbá* em relação à abstinência pós-parto. *Aya* e *òkò* controlavam os produtos de seu próprio trabalho, pois não havia noção de uma propriedade conjugal. Esta relação de propriedade foi demonstrada no sistema de herança em que os casais não herdavam a propriedade uns dos outros. No que diz respeito ao comércio versus o cultivo, não há evidência que sugira que um era mais valorizado do que o outro na época. No entanto, está bem documentado que o povo *yorùbá* de então valorizava a vida na cidade; eles a associavam com a boa vida e com as relações sociais. Isto pode sugerir que, em termos espaciais, a localização dos comerciantes na cidade poderia ser vista como mais vantajosa. Dizer que os comerciantes eram assim considerados mais importantes é exceder os limites dos elementos de evidência. Sobre uma questão relacionada, Sudarkasa propõe que, no século XIX, ser soldado era mais valorizado

¹²⁹ Ibid., 123.

than farming in Ìbàdàn, one of the Yorùbá polities.¹¹¹ Ìbàdàn had gained military ascendancy, and military adventurism had become an avenue for males to gain wealth. As a result of this development, farming during this time period was regarded as drudgery.

The problem of categoricism maybe another factor in accounting for the inclination to erect a gender division of labor. R. W. Connell identified one of the major features of the categorical approach in social theory as the focus on “the category as a unit, rather than the processes by which the category is constituted, or the elements of its constituents. The social order as a whole is pictured in terms few major categories — usually two — related to each other by power and conflict of interest.”¹¹² Categoricalism is clear in the analysis of the Ọ̀yọ́ social order, where in spite of a variety of possible economic engagements and the complexity of the division of labor, anamales are reduced to farmers and anafemales to traders. Connell goes on to discuss how the gender division of labor is mapped in categorical analysis. “Analyses of the sexual division of labor, for instance, have usually set up the gender categories as a simple line of demarcation in economic life, adding a complexity by mapping the twists and turns of this line in different societies.” He further argues that only a few scholars

do que a agricultura em Ìbàdàn, uma das políticas *yorùbá*. (SUDSRKASA, 1973, p. 34).¹³⁰ Ìbàdàn tinha ganhado ascendência militar, e o aventureirismo militar se tornou um acesso para os homens ganharem riqueza. Como resultado desse desenvolvimento, a agricultura durante esse período foi considerada um trabalho penoso.

O problema do categorismo pode ser outro fator para explicar a inclinação em construir uma divisão de trabalho por gênero. R. W. Connell identificou uma das principais características da abordagem categórica em teoria social, como o foco na “categoria como uma unidade, em vez de processos pelos quais a categoria é constituída, ou elementos dos seus constituintes. A ordem social como um todo é retratada em termos de algumas categorias principais — geralmente duas — relacionadas umas com as outras por poder e conflito de interesse”. (CONNEL, 1987, p. 54).¹³¹ Categorismo é claro na análise da ordem social Ọ̀yọ́, onde apesar de uma variedade de possíveis compromissos econômicos e a complexidade da divisão do trabalho, anamachos são reduzidos a agricultores e anafêmeas a comerciantes. Connell continua a discutir como a divisão do trabalho por gênero é mapeada em análise categórica. “Análises da divisão sexual do trabalho, por exemplo, têm normalmente estabelecido as categorias de gênero como uma linha simples de demarcação na vida econômica, acrescentando uma complexidade através do mapeamento das reviravoltas e transformações dessa linha em diferentes sociedades”. Ele argumenta ainda que apenas alguns estudiosos

76

concern themselves with “the making of a woman's occupation,’... a question which, by making the process of constructing

76

se preocupam com “a criação da ocupação de uma mulher’..., uma questão que, ao fazer do processo de construção de

¹³⁰ Sudarkasa, *Where Women Work*.

¹³¹ CONNELL, R. W.. *Gender and Power*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

categories a central issue, leads away from the abstract logic of categoricism.”¹³² Jane Guyer's observation about the categorical way in which occupations are defined is also instructive. With regard to farming, she writes: “One has to put aside the essentially European designation of farming as a single occupational category in order to understand the logic of the division of tasks in these [Yorùbá and Beti] systems.”¹³⁴ Likewise, one has to remember that people had multiple occupations; for example many diviner-priests were also farmers. Many people farmed to trade. Hence, the separation of trading and farming in the literature is unwarranted.

This section has highlighted the gender categoricism of interpreters of Òyó society. I have argued that the making of the categories “men” and “women” and the mapping of such onto occupations like farmers and traders, respectively, in a society in which *òkùnrin* and *òbinrin* were represented in both occupations, are without foundation and so are nothing but an imposition of an alien model that distorts reality and leads to false simplification of social roles and relationships.

Statistics have been the most crucial basis for establishing categories. Therefore, foundational to many analyses is what can be called a “statistical categoricism.” Based on this, the argument is made that men and women were disproportionately represented in the different categories. Thus if traders were mostly women, then trading is categorized as a woman's job. This process discounts the numbers in the oppositional category

categorias uma questão central, afasta-se da lógica abstrata do categorismo.¹³² A observação de Jane Guyer sobre a forma categórica em que as ocupações são definidas também é instrutiva. No que diz respeito à agricultura, ela escreve: “Alguém tem de deixar de lado a designação essencialmente europeia designação do cultivo como uma única categoria profissional, a fim de compreender a lógica da divisão de tarefas nesses sistemas [Yorùbá e Beti]”. (GUYER, 1984, p. 363).¹³³ Da mesma forma, é preciso lembrar que as pessoas tinham múltiplas ocupações; por exemplo, muitos adivinho-sacerdotes (*diviner-priests*) também eram agricultores. Muitas pessoas cultivavam para negociar. Conseqüentemente, a separação do comércio e da agricultura na literatura é injustificada.

Esta seção destacou a categorização de gênero dos intérpretes da sociedade Òyó. Eu argumentei que a criação das categorias “homens” e “mulheres” e o mapeamento de tais categorias para ocupações como agricultores e comerciantes, respectivamente, em uma sociedade em que *òkùnrin* e *òbinrin* foram representados em ambas as ocupações, são sem fundamento e, portanto, elas não são nada, mas uma imposição de um modelo estrangeiro que distorce a realidade e leva a falsas simplificações das relações e papéis sociais.

As estatísticas têm sido a base mais crucial para o estabelecimento de categorias. Portanto, o fundamental para muitas análises é o que pode ser chamado de “categorismo estatístico”. Com base nisso, argumenta-se que os homens e as mulheres estavam desproporcionalmente representados nas diferentes categorias. Assim, se os comerciantes eram principalmente mulheres, então o comércio é categorizado como um trabalho de mulher.

¹³² Ibid.

¹³³ Jane Guyer, “Food”.

(which scholars themselves have set up), and those numbers are usually ignored and contribute nothing to the discussion. The major problem with statistical categoricalism is that it sets up the categories “men” and “women” a priori and then uses statistics to validate unproven assumptions. Statistics are not innocent — they are collected in terms of a research focus that is underpinned by presuppositions about the nature of human life and societies. Statistics only do what the researcher wants them to do. Hence, in reference to Old Òyó society, statistics presented to support the claim that there was gendering are actually the work of scholars themselves performing a statistical gendering.

From the standpoint of this book, the existence of men and women as social categories must be proven before a statistical analysis to show their prevalence is performed. Furthermore, we must go back to the most fundamental argument of this book — unlike in Western societies, human anatomical differences were not the basis of social categories in Yorùbáland. Statistics are nothing but a “body count”; they are just an-

77

other way of validating the Western notion that physical bodies are of necessity social bodies.

Anthropologist Jane Atkinson has shown that in the Wana society of southeast Asia all social roles are equally open to men and women. She puzzles, however, over why statistically women are less represented in the prestigious profession of the shaman. She concludes that “a Wana woman who becomes a powerful shaman has not broken the rules but beaten the odds.”¹¹⁵ Odds are

Esse processo desconta os números na categoria de oposição (que os próprios estudiosos criaram) e esses números são geralmente ignorados e não contribuem com nada para a discussão. O principal problema com a categorização estatística é que ela estabelece as categorias “homens” e “mulheres” a priori e, em seguida, usa estatísticas para validar suposições não comprovadas. As estatísticas não são inocentes — são recolhidas em termos de um enfoque de investigação que assenta em pressupostos sobre a natureza da vida humana e das sociedades. As estatísticas só fazem o que o investigador quer que façam. Portanto, em referência à sociedade da velha Òyó, as estatísticas apresentadas para apoiar a alegação de que houve generificação são na verdade o trabalho dos próprios estudiosos realizando uma generificação estatística.

Do ponto de vista deste livro, a existência de homens e mulheres como categorias sociais deve ser comprovada antes de uma análise estatística para mostrar sua prevalência. Além disso, devemos voltar ao argumento mais fundamental deste livro — ao contrário das sociedades ocidentais, as diferenças anatômicas humanas não eram a base das categorias sociais na Yorùbálândia. As estatísticas não são mais do que uma “contagem de corpos”; elas são apenas uma

77

outra forma de validar a noção ocidental de que os corpos físicos são necessariamente corpos sociais.

A antropóloga Jane Atkinson mostrou que na sociedade Wana do Sudeste Asiático, todos os papéis sociais são igualmente abertos para homens e mulheres. Ela questiona, no entanto, por que estatisticamente as mulheres são menos representadas na prestigiada profissão do xamã. Ela conclui que “uma mulher Wana que se torna um xamã poderoso não quebrou

the supreme language of statistics and speak to the Western obsession with measurement and the preoccupation with “evidence that we can see.”¹¹⁶ The odds here are not made by the Wana; they are actually Atkinson's very own inventions. Atkinson does acknowledge that Wana world-sense is different from the Western worldview. What is missing in many Western-derived analyses is the realization that more important categories may be at work, categories informed by and constituted from the indigenous frame of reference. It is possible, for instance, that most of the Wana shamans or Yorùba diviner-priests could turn out to be firstborns. The researcher cannot know this if birth-order is not a conceptual category of research. Other crucial categories could be those who were born under the full moon or the second child of the second wife. One could go on, but the point is that Western categories like gender are globalized and deployed as universally valid even as other more important local categories may have been rendered irrelevant and therefore inconceivable. The argument being made here is not irrelevant to Western societies either, because there could be other fundamental categories that are equally important in interpreting these societies. Racial categories come readily to mind. In Western societies too, seniority and birth-order are important factors in determining access, opportunities, and personal identities of people; yet these variables have not been given as much attention as they should. In a study of

as regras, mas superou as probabilidades”. (ATKINSON; ERRINGTON, 1990, p. 40).¹³⁴ As probabilidades são a língua suprema da estatística e falam com a obsessão ocidental com a medição e a preocupação com “evidências que podemos ver”,¹³⁵ elas são, na verdade, invenções próprias de Atkinson. Atkinson reconhece que o sentido-de-mundo (*world-sense*) de Wana é diferente da visão de mundo ocidental. O que falta em muitas análises ocidente-derivadas (*Western-derived*) é a compreensão de que categorias mais importantes podem estar em ação, categorias informadas e constituídas a partir do quadro local de referência. É possível, por exemplo, que a maioria dos xamãs Wana ou dos adivinho-sacerdotes (*diviner-priests*) *yorùbá* poderiam se revelar primogênitos. O pesquisador não pode saber isso se a ordem-de-nascimento (*birth-order*) não é uma categoria conceitual de pesquisa. Outras categorias cruciais poderiam ser aqueles que nasceram sob a lua cheia ou o segundo filho da segunda esposa. Alguém poderia continuar, mas o ponto é que categorias ocidentais como o gênero são globalizadas e implantadas como universalmente válidas, mesmo que outras categorias locais mais importantes possam ter sido consideradas irrelevantes e, portanto, inconcebíveis. O argumento aqui apresentado também não é irrelevante para as sociedades ocidentais, porque poderia haver outras categorias fundamentais que são igualmente importantes na interpretação dessas sociedades. As categorias raciais vêm prontamente à mente. Também nas sociedades ocidentais, a senioridade e a ordem-de-nascimento são fatores importantes para determinar o acesso, as oportunidades e as identidades pessoais das pessoas; no entanto, a essas variáveis não foram dada tanta atenção quanto deveriam.

¹³⁴ ERRINGTON, Shelly. Recasting Sex, Gender, and Power. In: ATKINSON, Jane; ERRINGTON, Shelly. (eds.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.

¹³⁵ Veja a discussão em: GOULD, Stephen. *The Mismeasure of Man*. New York: Norton, 1981.

radicalism in Western societies, Frank Sulloway contends that birth-order is the most important factor determining who will become a rebel in the family.¹¹⁷ Accounting for why certain variables are privileged by researchers over others is important for understanding societies and for social theory. In the written discourse on the Yorùbá, gender is privileged over seniority only because of Western dominance in the conceptualization of research problems and in social theory.

Em um estudo do radicalismo nas sociedades ocidentais, Frank Sulloway defende que a ordem-de-nascimento (*birth-order*) é o fator mais importante que determina quem se tornará um rebelde na família.¹³⁶ Explicar por que certas variáveis são privilegiadas pelos pesquisadores sobre outras é importante para a compreensão das sociedades e para a teoria social. No discurso escrito sobre o *yorùbá*, o gênero é privilegiado sobre a senioridade apenas por causa do domínio ocidental na conceitualização de problemas de pesquisa e na teoria social.

Gender as a Theoretical and Ideological Construct

As I have demonstrated repeatedly above, in Western discourses, gender is conceived as first and foremost a dichotomous biological category

78

that is then used as the base for the construction of social hierarchies. The body is used as a key to situating persons in the Western social system in that the possession or absence of certain body parts inscribes different social privileges and disadvantages. The male gender is the privileged gender. But these observations are not true of the Yorùbá frame of reference. Thus gender constructs are not in themselves biological — they are culturally derived, and their maintenance is a function of cultural systems. Consequently, using Western gender theories to interpret other societies without recourse to their own world-sense imposes a Western model.

O gênero como uma construção teórica e ideológica

Como demonstrei várias vezes acima, nos discursos ocidentais, o gênero é concebido como, acima de tudo, uma categoria biológica dicotômica

78

que é então usada como base para a construção de hierarquias sociais. O corpo é usado como uma chave para situar as pessoas no sistema social ocidental, na medida em que a posse ou ausência de certas partes do corpo inscreve diferentes privilégios e desvantagens sociais. O gênero masculino é o gênero privilegiado. Mas essas observações não são verdades do quadro de referência *yorùbá*. Assim, as construções de gênero não são, em si mesmas, biológicas — elas são derivadas culturalmente e sua manutenção é uma função dos sistemas culturais. Consequentemente, o uso de teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem o recurso ao seu próprio sentido-de-mundo (*world-sense*) impõe um modelo ocidental.

¹³⁶ SULLOWAY, Frank. *Born to Rebel: Birth Order, Family Dynamics, and Creative Lives*. New York: Pantheon Books, 1996.

Edholm, Harris, and Young conclude that “the concepts we employ to think about *women* are part of a whole ideological apparatus that in the past has discouraged us from analyzing *women's work* and *women's spheres* as an integrated part of social production.”¹¹⁸ I could not agree more with the idea that concepts are part of the ideological apparatus. However, these scholars fall into the very ideological trap they elucidate — they deploy the concept “women” as a given rather than as a part of the “whole ideological apparatus.” Woman/women is a social construct, although it is invoked asocially and ahistorically. There were no women in Yorùbá society until recently. There were, of course, *obìnrin*. *Obìnrin* are anafemales. Their anatomy, just like that of *òkùnrin* (anamales), did not privilege them to any social positions and similarly did not jeopardize their access.

The worldwide exportation of feminist theory, for example, is part of the process of promoting Western norms and values. Taken at its face value, the feminist charge to make women visible is carried out by submerging many local and regional categories, which in effect imposes Western cultural values. Global gender-formation is then an imperialistic process enabled by Western material and intellectual dominance. In effect, one of the most important recommendations that emerges from my analysis of Yorùbá society is that in any consideration of gender construction, researchers should be concerned about not only the “whatness”¹¹⁹ of gender but also the “whoness” — because one determines the other. That is, when scholars say that gender is socially constructed, we have to not only

Edholm, Harris, e Young concluem que “os conceitos que empregamos para pensar sobre as *mulheres* são parte de todo um aparato ideológico que, no passado, desencorajou-nos de analisar o *trabalho das mulheres* e das esferas *das mulheres* como uma parte integrada da produção social”. (EDHOLM, 1978, p. 127).¹³⁷ Eu não poderia concordar mais com a ideia de que os conceitos fazem parte do aparato ideológico. No entanto, esses estudiosos caem na armadilha ideológica que eles elucidam — eles utilizam o conceito de “mulheres” como um dado e não como parte de “todo o aparato ideológico”. Mulher/mulheres é uma construção social, embora seja invocada de forma asocial e ahistórica. Não havia mulheres na sociedade *yorùbá* até recentemente. Havia, claro, *obìnrin*. *Obìnrin* são anafêmeas. Sua anatomia, assim como a de *òkùnrin* (anamachos), não a privilegiou em nenhuma posição social e, da mesma forma, não prejudicou seu acesso.

A exportação mundial da teoria feminista, por exemplo, faz parte do processo de promoção das normas e valores ocidentais. Considerando o seu valor nominal, a carga feminista de tornar as mulheres visíveis é levada a cabo através da submersão de muitas categorias locais e regionais, o que, de fato, impõe valores culturais ocidentais. A gênero-formação (*gender-formation*) global é, então, um processo imperialista habilitado pelo domínio material e intelectual ocidental. Em efeito, uma das recomendações mais importantes que emerge a partir da minha análise da sociedade *yorùbá* é que, em qualquer consideração de construção de gênero, os pesquisadores devem se preocupar, não apenas sobre o “o que”¹³⁸ de gênero, mas também o “quem” — porque um determina o outro. Ou seja, quando os estudiosos dizem que o gênero é socialmente construído, temos não só de

¹³⁷ Edholm, Harris, and Young, “Conceptualising Women”.

¹³⁸ Esse termo é de Fuss, *Essentially Speaking*.

locate what it is that is being constructed but also identify who (singular and plural) is doing the constructing. To return to the building metaphor used earlier, how many of the bricks for erecting the edifice come from the society in question? How many from scholars? And, finally, how many from the audience?

The problem of gender in African studies has generally been posed as the woman question, that is, in terms of the issue of how much women are oppressed by patriarchy in any given society. Women and

79

patriarchy are taken for granted and are therefore left unanalyzed and unaccounted for. However, in mapping the Yorùbá frame of reference, it became clear that the social category “woman” — anatomically identified and assumed to be a victim and socially disadvantaged — did not exist. Assuming the woman question a priori constitutes an unfounded application of the Western model, privileging the Western way of seeing and thereby erasing the Yorùbá model of being.

In conclusion, what the Yorùbá case tells us about gender as a category is that it is not a given. Thus, as an analytic tool, it cannot be invoked in the same manner and to the same degree in different situations across time and space. Gender is both a social and historical construct. No doubt gender has its place and time in scholarly analyses, but its place and its time were not precolonial Yorùbá society. The time of “gender” was to come during the

localizar o que é que está sendo construído, mas também identificar quem (singular e plural) está fazendo a construção. Voltando à metáfora da construção usada anteriormente, quantos dos tijolos para a construção do edifício vêm da sociedade em questão? Quantos de estudiosos? E, finalmente, quantos da plateia?

O problema do gênero nos estudos africanos tem sido geralmente colocado como a questão da mulher, ou seja, em termos de quanto as mulheres são oprimidas pelo patriarcado em qualquer sociedade. Mulheres e

79

o patriarcado são dados por certo e, portanto, são deixados sem análise e sem explicação. No entanto, ao mapear o quadro de referência *yorùbá*, tornou-se claro que a categoria social “mulher” — anatomicamente identificada e assumida como uma vítima e socialmente desfavorecida — não existia. Assumindo que a questão da mulher a priori constitui uma aplicação infundada do modelo ocidental, privilegiando a maneira ocidental de ver e, assim, apagando o modelo *yorùbá* de ser.

Em conclusão, o que o caso *yorùbá* nos diz sobre o gênero como uma categoria é que não é um dado adquirido.¹³⁹ Assim, como uma ferramenta analítica, ela não pode ser invocada da mesma maneira e no mesmo grau em diferentes situações ao longo do tempo e do espaço. O gênero é tanto uma construção social como histórica. Sem dúvida, o gênero tem seu lugar e tempo em análises acadêmicas, mas seu lugar e seu tempo não eram a sociedade *yorùbá*

¹³⁹ N.T.2 Butler (2014, p. 20) afirma que o feminismo que acredita em uma base universal para as reivindicações das mulheres, imaginando que todas são subjugadas e todas possuem certas características natas, acaba colonizando culturas que não são ocidentais a fim de encontrar opressões que são ocidentais nessas culturas. Apesar dessa afirmação de Butler (2014), a autora acredita que o gênero é uma construção social, ou seja, que é real em todas as culturas, porém ele, segundo informou Oyèwùmí (1997), não fez parte da formação social dos iorubás, da cidade de Òyọ pré-colonial na Nigéria.

colonial period, which will be discussed in subsequent chapters. Even in reference to those periods, gender cannot be theorized in and of itself; it has to be located within cultural systems — local and global — and its history and articulations must be critically charted along with other aspects of social systems.

pré-colonial.¹⁴⁰ O tempo do “gênero” estava para vir durante o período colonial, que será discutido em capítulos subsequentes. Mesmo em referência a esses períodos, o gênero não pode ser teorizado em si mesmo; ele tem que estar localizado dentro de sistemas culturais — locais e globais — e sua história e articulação devem ser criticamente cartografadas juntamente com outros aspectos dos sistemas sociais.¹⁴¹

¹⁴⁰ **N.T.3.** Miñoso (2017), ao revelar ter conhecido o trabalho de Oyěwùmí (1997) primeiro por meio das palavras de Maria Lugones, afirma que Lugones e Oyěwùmí têm trabalhos com diferença metodológica e de tempo. Para Oyěwùmí (1997), o gênero é herança colonial para os iorubás — é preciso reafirmar que, no momento pré-colonial pesquisado por Oyěwùmí (1997), nem a raça nem o gênero dividiam aquela sociedade —, já para Lugones, o sujeito de gênero é pensado a partir da noção de quem é ou não humano na colonialidade cujo tempo é mais recente. Para Lugones, o gênero segue muito importante ao sujeito branco, que pertence ao humano. Ou seja, o gênero na colonialidade não pode ser lido sem a raça.

¹⁴¹ **N.T.3.** O tempo e o espaço são muito importantes para uma análise histórica. De acordo com Miñoso (2017, p. 13), a própria Oyěwùmí (1997), Silvia Federici e Gerda Lerner rejeitam propostas ahistóricas para explicar o gênero e, se as feministas clássicas também o historicizasse, veriam que não há como o patriarcado ter existido sempre nem como todo o passado ter sido patriarcal.